



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Dipartimento di Lettere e Filosofia

CORSO DI DOTTORATO IN
“CULTURE D’EUROPA. AMBIENTE, SPAZI, STORIE,
ARTI, IDEE”

Curriculum: Discipline filosofiche

Ciclo XXXI

Coordinatore: prof. Diego E. Angelucci

**«Sweep all like a deluge»
Lavoro e cittadinanza nella filosofia di
John Locke**

Dottorando: Fabio Mengali

Settore scientifico-disciplinare: SPS/01

Relatori:

Prof. Francesco Ghia

Prof. Ricardo García Manrique

Anno accademico 2017/2018

Indice

INTRODUZIONE	1
PARTE I. THE PEOPLE	21
CAPITOLO PRIMO. RIVOLUZIONE, SOVRANITÀ POPOLARE E GOVERNO POLITICO NEL SEICENTO INGLESE.....	23
1. <i>La piramide sociale inglese</i>	23
2. <i>La mancata accumulazione del capitale</i>	27
3. <i>Il «mondo dritto»</i>	35
4. <i>Il terrore della rabble, la sovranità del popolo</i>	42
5. <i>Cambiare tutto per non cambiare niente: costituzione, rivoluzione e diritto di resistenza</i> ... 52	
6. <i>Locke il populista</i>	63
PARTE II. THE FREEMAN	79
CAPITOLO SECONDO. LA LEGGE DELLA LIBERTÀ	81
1. <i>L'uomo e il cittadino</i>	81
2. <i>Vivere, amare, esser giusti: l'ordine della legge naturale</i>	85
3. <i>Senza ostacoli, senza soggezione</i>	99
4. <i>L'eredità "genetica" di Adamo: l'appropriazione</i>	112
5. <i>Né avaro, né possessivo: il proprietario</i>	122
CAPITOLO TERZO. IL NUOVO VOLTO DEL CITTADINO TRA AUTONOMIA, INDIPENDENZA E PROPRIETÀ	141
1. <i>Tra calco e gesso</i>	141
2. <i>Il governo di tutti, la cittadinanza di alcuni</i>	166
PARTE III. THE SERVANT	183
CAPITOLO QUARTO. BREVE STORIA DI UNA SUBALTERNITÀ: SCORCI DEL LAVORO DIPENDENTE.....	185
1. <i>Quale cittadino, quale lavoratore?</i>	185
2. <i>Libero, servo o schiavo? Dei mestieri liberi e delle occupazioni di fatica dall'antichità alla scuola del diritto naturale</i>	188
3. <i>Il lavoro del servant nella città</i>	203
CAPITOLO QUINTO. DIPENDENZA, FATICA, DISCIPLINA E GOVERNO DI SÉ: CITTADINANZA E LAVORO IN LOCKE.....	258
1. <i>Contro il diluvio della democrazia con ogni mezzo necessario</i>	258
2. <i>Fatica e creazione: le due facce del lavoro</i>	284
3. <i>L'amore della fede e il flagello della disciplina</i>	303
CONCLUSIONI	329
BIBLIOGRAFIA	335

INTRODUZIONE

Uno sguardo al passato per un problema contemporaneo

Almeno due domande affliggono la mente dello storico dei concetti che si accinge ad avviare un percorso di ricerca: perché ci interessano alcuni momenti della storia del pensiero? In che modo possono esserci utili?

L'intenzione che anima simili quesiti non vuole assolutamente inquadrare il lavoro di ricerca entro i parametri dell'interesse economico, tantomeno incentivare criteri di selezione e valutazione delle indagini teoriche rispetto alla chiarezza e all'evidenza della loro utilità contingente. La conoscenza umana non guarda in via univoca di fronte a sé, proiettata nel futuro come tempo in cui il sapere passato e presente saranno superati. Il sapere disvela ombre e approda in nuovi lidi non solo dipartendo dalla conoscenza pregressa, ma anche rielaborandola sotto una nuova luce che interconnette i fatti e le elaborazioni teoriche precedenti su strade tanto inesplorate quanto inattese nella loro potenza esplicativa.

Sarebbe perciò controproducente ridurre gli accadimenti passati (sociali, filosofici, culturali, ecc.) a cimeli di una mostra di antiquariato, che espone ma non si presta a far toccare i suoi oggetti.¹ Di contro, crediamo che la narrazione degli eventi storici, fattuali e del pensiero, sia sempre un *fare storia*, un ricombinarla per venire in sostegno alla soluzione delle contraddizioni del presente. Preso in esame un oggetto che risulta problematico nella contemporaneità, il fare storia di quell'oggetto ci aiuta a sezionarne le componenti, isolando i loro punti di convergenza e di attrito, per capire le discontinuità e le continuità con il passato. Un vero e proprio lavoro di scavo su degli strati concettuali che hanno oscurato, con più o meno consapevolezza da parte degli attori sociali, alcuni tratti fondamentali del volto dell'oggetto in questione.

Un oggetto particolarmente problematico del contemporaneo, almeno per il cosiddetto mondo occidentale, è il legame che ha unito cittadinanza e lavoro. Per

¹ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in Id., *Considerazioni inattuali*, Einaudi, Torino, 1981, pagg. 79-163.

buona parte del XIX e del XX secolo, i diritti di cittadinanza hanno aumentato la misura della loro estensione e intensità al ritmo del lavoro: inizialmente con il riconoscimento dei lavoratori salariati come pieni cittadini, a seguito dell'approvazione del suffragio universale maschile, in secondo luogo con il sistema di *welfare* che nel Novecento ha introdotto i diritti sociali, allo scopo di attenuare le diseguaglianze economiche.² In aggiunta all'insieme di diritti e protezioni, il lavoro è entrato a far parte dell'identità soggettiva, costituendone uno degli assi portanti. Essere un lavoratore o una lavoratrice, difatti, è presupposto per la realizzazione personale³ dovuta a un tempo all'accesso ai consumi, conseguentemente al salario,⁴ e al senso di appartenenza alla classe lavoratrice, al popolo industrioso che vive dei frutti del suo lavoro. «L'Italia è un Repubblica fondata sul lavoro», così si apre la Costituzione del 1948, a testimonianza della reciproca implicazione tra lavoro e cittadinanza nella promozione della democrazia, dei diritti e dei doveri. Lasciandosi alle spalle lo stigma che ha identificato il lavoro con la necessità, leggasi schiavitù o servitù, il Novecento è stato il culmine del processo – le cui radici affondano nella modernità e corrono lungo l'Ottocento – che ha associato la libertà (giuridica, politica e sociale) all'attività lavorativa. D'altronde, sono lontani i tempi in cui il lavoro non era libero, sia perché forzato dalle misure di prevenzione e repressione della povertà, sia perché non tutelato dal diritto del lavoro che sancisce la libertà di congedo dal contratto da parte del lavoratore o la possibilità di rifiutarsi di compiere una mansione.

L'indubitabile inclusione politica portata dal lavoro non è, ovviamente, priva di contraddizioni. La narrazione che ha contribuito a celebrare la coimplicazione di lavoro e cittadinanza ha spesso sorvolato sui suoi lati più oscuri. Per restare sull'esempio italiano, la codificazione del lavoro nella carta costituzionale, che ha di fatto fornito i presupposti per la contrattazione collettiva nazionale in luogo della privata, può essere letta come strumento di mediazione pubblica tra le classi lavoratrici

² Cfr. T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950.

³ Cfr. Y. Barel, *Le grand intégrateur*, «Connexions», n. 56, 1990, pagg. 85-100; cfr. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Gallimard, Parigi, 1999; cfr. P. Rosanvallon, *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia*, a cura di A. Michler, Anabasi, Milano, 1994; cfr. F. Totaro, *Non solo di lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e pensiero, Milano, 1998, pagg. 72-3.

⁴ Ci riferiamo alla democratizzazione dei consumi che si è data con la salarizzazione e la produzione di massa. Anche le classi lavoratrici e non proprietario hanno potuto usufruire di quei beni di consumo, primari e secondari, prima difficilmente accessibili. Questo ha permesso loro di vivere una sorta di eguaglianza, nonostante l'esclusione dai beni di lusso, nella possibilità di scelta degli oggetti funzionali al loro piacere. Cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino, 1991.

e il capitale.⁵ Messo a critica dalle correnti marxiste non lavoriste e dai femminismi,⁶ il *medium* astratto del lavoro si è scontrato con la concretezza degli effetti sulle vite dei lavoratori e delle lavoratrici.⁷ Molto più in là dello sfruttamento economico e della disuguaglianza di salario, che rimangono non trascurabili, i movimenti sociali e gli intellettuali hanno contestato il carattere eminentemente politico del rapporto di lavoro. Sotto la cortina dei diritti e delle libertà giuridiche sancite nel nome dell'eguaglianza (formale), l'asimmetria di potere tra lavoratore e datore di lavoro, o in altri termini tra proprietario della sua capacità di lavoro e proprietario dei mezzi di produzione, invade ambiti e tempi di vita che debordano al di fuori del perimetro della fabbrica o dell'ufficio. Parallelamente alla subordinazione, diretta o indiretta, ai ritmi e agli scopi produttivi del datore di lavoro, il tempo richiesto dall'esecuzione di un'occupazione sottrae dal punto di vista dell'agire buona parte dello spazio della cittadinanza, se con questa intendiamo un ventaglio di possibilità politiche non interamente riconducibile allo *status* legale di cittadino. Non stiamo parlando soltanto della disponibilità materiale di tempo da investire nell'attività politica al lato e simultaneamente ai rappresentanti eletti negli organi preposti, per quanto resti un tema di non secondaria importanza.⁸ Ad essere in gioco è l'eventualità di partecipare alle decisioni produttive, alle scelte industriali, all'impiego strategico della ricchezza prodotta dal lavoro di tutti e tutte in una prospettiva progettuale. Il lavoratore

⁵ Cfr. A. Amendola, *Costituzioni precarie*, ManifestoLibri, Roma, 2016, pagg. 41-53.

⁶ Cfr. A. Gorz, *Ecologia e libertà*, a cura di E. Leonardi, Orthotes, Nocera Inferiore, 2015; C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Rivolta femminile, Milano, 1978; A. Negri, *I libri del rogo*, DeriveApprodi, Avellino, 2006; M. Tronti, *Operai e capitale*, DeriveApprodi, Roma, 2006.

⁷ È interessante notare come la messa a critica del concetto di lavoro in seno al *milieu* marxista si sia scontrata con uno dei pilastri teorici su cui si regge l'intera teoria marxiana. Anche agli occhi del filosofo di Treviri, il lavoro è stato veicolo di inclusione sociale e di progresso umano, oltreché economico: la storia della civiltà occidentale può essere letta attraverso i passaggi da un modo di produzione ad un altro, ovvero da un'organizzazione del lavoro con i suoi soggetti di riferimento ad un'altra; un processo che si è disfatto delle strutture mentali e economiche obsolete, coinvolgendo nella sfera politica individui precedentemente esclusi. Per questo motivo, il marxismo ha tradizionalmente sempre posto la promozione del lavoro al centro della sua strategia politica, lasciando da parte il nodo della liberazione dal lavoro, che pure viene affrontato da Marx, in relazione all'iniziativa pratico-morale (la *praxis*) rivoluzionaria. Per una ricognizione delle aporie argomentative del marxismo su questo punto, si veda A. Honneth, *Work and instrumental action*, «Neue German Critique. An interdisciplinary Journal of German Study», n. 26, 1982, pagg. 31-54; trad. italiana di R. Gianni, *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali di una teoria critica della società*, «Consecutio temporum», n. 1, 2011, disponibile su:

<http://www.consecutio.org/2011/05/562/>.

⁸ È la critica centrale di Hannah Arendt, che contesta la riduzione della *praxis* a mero agire strumentale per mezzo del lavoro. Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Introduzione a cura di A. Dal Lago, Bompiani, 2014.

subordinato è un mezzo per un fine che gli è esterno,⁹ poiché la pianificazione della produzione avrà come obiettivo precipuo il profitto del datore di lavoro. Con questo taglio analitico, il lavoro si rileva produttore di una forma di disparità pratico-politica che difficilmente si accorda con gli assunti di eguaglianza compresi nel concetto moderno e contemporaneo di cittadinanza. Inoltre, se ben guardiamo alle ricadute della subordinazione sulla soggettività del lavoro, sorge un interrogativo circa l'autonomia individuale e collettiva: possiamo davvero dirci liberi, se dobbiamo lavorare per mancanza di risorse economiche? E ancora: se lavoriamo principalmente per il vantaggio economico di un'altra persona, possiamo davvero affermare di seguire un interesse che non tradisce la nostra autonomia? Certo, l'interesse del datore di lavoro (il profitto e il potere) ingloba in via teorica l'interesse del lavoratore (il salario e il riconoscimento sociale); ma ciò significa precisamente che l'utile del secondo è sussunto dal primo, che non è dato ridiscutere o modificare. La circolarità di simili implicazioni diventa in molte situazioni perversa: come nel caso del bivio posto di fronte alla scelta tra salute – una fabbrica che inquina con veleni tossici l'aria circostante – e lavoro – il salario che garantisce i mezzi di sussistenza e benessere economico –, il lavoratore è davvero libero di seguire un fine che tenga conto del suo benessere?

Il punto nodale della questione, in buona sostanza, è il binomio dipendenza/indipendenza, che in ultima analisi si risolve nella valutazione del grado di libertà soggettiva e collettiva. Una problematica che ancora oggi si fa cruciale, portando all'estremo ciò che già si notava nel secolo scorso. Nella *Weltanschauung* del neoliberalismo le relazioni di dipendenza per come le abbiamo conosciute dovrebbero liquefarsi, non solo per mezzo della monetizzazione come è stato a suo tempo con il salario, che ha spersonalizzato il rapporto di lavoro privandolo (in teoria) del lato paternalistico e affettivo caratteristico della modernità.¹⁰ Ciascuno e ciascuna sono chiamati ad essere imprenditori di se stessi, a formare e ingigantire il loro capitale umano sfruttando le opportunità del mercato.¹¹ La capacità di lavoro non si misura più in base alla sola prestazione materiale, ma all'insieme di competenze comunicative,

⁹ Cfr. M. Scheler, *Lavoro ed etica: saggio di filosofia pratica*, a cura di D. Verducci, Città Nuova, Roma, 1997.

¹⁰ Cfr. G. Simmel, *Denaro e vita. Senso e forme dell'esistere*, a cura di F. Mora, Mimesis, Milano, 2010.

¹¹ Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005.

cognitive, linguistiche e relazionali che i lavoratori sono in grado di acquisire nel nuovo contesto del modo di produzione post-fordista.¹² In questo processo di formazione continua il lavoratore e la lavoratrice si muovono nello spazio di libertà garantito dagli ordinamenti giuridici alla ricerca di esperienze e conoscenze strumentali all'assorbimento nel mercato del lavoro; tutto il loro capitale umano grava sulle loro spalle, è una loro responsabilità. L'indipendenza, a questo proposito, si fa mantra del discorso e dell'etica neoliberale: ognuno si deve fare da solo, libero di imboccare la strada del proprio destino che ritiene più adeguata. Su questa scorta, lo sprono all'autonomia investe anche l'ambito della mansione lavorativa, che si espleta in tempi e spazi non rigidamente segnati e richiede un'organizzazione flessibile, in cui il datore di lavoro e il manager controllano il risultato finale, non tanto il processo compiuto per arrivarvi.

Tuttavia, un'analisi attenta della realtà del mondo del lavoro contemporaneo incrina senza troppe difficoltà la patina di libertà e autonomia narrata dal discorso neoliberale. Se di indipendenza dobbiamo parlare, è più corretto riferirla ai supporti materiali e alla riproduzione sociale. Il lavoratore subordinato, cioè, non cessa di essere dipendente dall'offerta di lavoro, anzi, stringe un nodo ancora più stretto tra la sua vita e il datore di lavoro. Con la crisi degli istituti del *welfare* novecentesco degli ultimi decenni e l'incipiente affermarsi della società della prestazione come vero e proprio paradigma,¹³ il cittadino è costretto a consegnarsi al mercato del lavoro sprovvisto di molte delle garanzie giuridiche prima assicurate. Il paradosso sta nel fatto che è il salario a costituire una delle poche forme di protezione sociale, affidando nelle mani dei datori di lavoro un potere maggiore sulla vita dei dipendenti, il che si traduce spesso nell'imposizione di orari più estesi di lavoro, manodopera gratuita e di una pervasiva situazione di ricatto.¹⁴ Di contro, tra la dismissione della previdenza pubblica e la privatizzazione degli istituti della riproduzione sociale, i costi della propria sussistenza stanno in linea generale ricadendo sul potere d'acquisto del lavoratore, il quale, in questo senso, è indipendente nel selezionare fondi pensionistici, assicurazioni, cure mediche e istruzione proporzionalmente alle sue facoltà

¹² Cfr. M. Lazzarato, *Lavoro immateriale. Forme di vita di vita e produzione di soggettività*, Ombre Corte, Verona, 1997; A. Negri – M. Hardt, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano, 2010; A. Fumagalli, *La vie mise au travail: nouvelles formes du capitalisme cognitif*, Eterotopia, Parigi, 2015.

¹³ Cfr. F. Chicchi – A. Simone, *La società della prestazione*, Ediesse, Roma, 2017.

¹⁴ Cfr. F. Coin, *Introduzione. La fine del lavoro (pagato)*, in Id. (a cura di), *Salari rubati*, Ombre corte, Verona, 2017, pagg. 7-29.

economiche. Determinante per l'accesso ai diritti sociali, asse portante della cittadinanza, è la prestazione lavorativa, il cui successo o meno sta iniziando a stimare quanto una persona si meriti un servizio o un sussidio, andando a minare le basi concettuali e materiali della giustizia sociale. Non a caso, la retorica del lavoro e il lessico dei manuali di management¹⁵ sono intrisi di concetti afferenti all'ambito delle emozioni e degli affetti, tutt'altro che scomparsi con la monetizzazione del rapporto lavorativo, a indicare quanto sia indispensabile che le soggettività del lavoro formino una coscienza desiderosa di entrare in un rapporto subordinato a queste nuove condizioni. Un legame psichico-affettivo di affiliazione alla propria occupazione che eventualmente un individuo sentirà come proprio, onde evitare l'esclusione dal mercato del lavoro e, dunque, dalle sue possibilità di sostentamento e benessere.

Da quanto detto si evince anche che l'indipendenza assomigli molto di più ad una "autonomia eterodiretta": si è liberi di lavorare e di agire all'interno di un campo etico e politico ampio purché non si metta in questione il fine della prestazione, cioè il profitto del datore di lavoro e, più in generale, l'ordine sociale su cui si fondano le diseguaglianze. L'identità del lavoratore, in altri termini, è il punto di intersezione di potere e libertà, che mostrano tutta la loro complementarietà affermata fin dagli albori delle teorie liberali e, addirittura, fin dal concepimento del concetto di professione.¹⁶ L'esondazione del tempo di lavoro nella vita delle persone, sempre obbligate per necessità a eseguire maggiori prestazioni se non a collezionare più occupazioni, incide irrimediabilmente sulle possibilità di usufruire dell'ozio e dell'azione politica, di fare dello spazio pubblico un'*agorà* e non solo un luogo di incontro tra privati.

Inoltre, per molte occupazioni la realtà della dipendenza non è niente affatto pervasa dalla retorica dell'autonomia organizzativa. Al contrario, nelle nuove frontiere del lavoro digitale e delle piattaforme, ma anche nei comparti logistici, la crudezza della disciplina del lavoro indossa le vesti di dispositivi algoritmici che incatenano con ancora più efficacia il lavoratore a ritmi e mansioni estremamente inflessibili. Per non parlare del mondo più o meno sommerso del lavoro migrante e a bassa specializzazione, nel quale persistono forme di caporalato e coercizione fisica drammaticamente simili alla schiavitù. In definitiva, la tipologia di lavoro e la

¹⁵ Cfr. F. Chicchi – A. Simone, *op. cit.*, pagg. 123-49.

¹⁶ Non solo la *Beruf* weberiana come vocazione, ma anche la *professio* latina come convincimento interno. Cfr. T. Faitini, *Il lavoro come professione: una storia della professionalità tra etica e politica*, Aracne, Roma, 2016.

specificità della manodopera continuano a essere determinanti per la qualità della vita delle persone. Questo contraddice l'opinione diffusa circa l'attuale declino progressivo del lavoro di fatica, come appare chiaro non appena si volge lo sguardo al di fuori dell'Occidente.

Il tempo di lavoro, lungi dall'essere un dispositivo neutro di estensione dell'uguaglianza nella cittadinanza, ha prodotto e continua a produrre gerarchie in seno allo spazio della città. Per questa ragione, la ricezione acritica sia dell'etica del lavoro, sia del vincolo tra questo e la cittadinanza, rischia di non tener in conto i contraccolpi che un quadro d'insieme comporta per la libertà e l'agire politico. Soltanto un discorso sul lavoro in astratto, scevro delle sue determinazioni materiali e delle ripercussioni pratico-politiche, può coniugarsi armoniosamente con la cittadinanza, pretendendo di essere una misurazione standard capace di riportare tutti i cittadini su di un medesimo piano di eguaglianza. In particolare, sempre restando sul caso italiano, possiamo osservare tale logica in alcune disposizioni legislative, ad esempio la legge che lega l'ottenimento del permesso di soggiorno da parte dei cittadini non comunitari e/o migranti allo sponsor di un datore di lavoro, oppure nelle recenti proposte in merito all'erogazione di sussidi di disoccupazione condizionati dall'accettazione di lavori convenzionati con i centri per l'impiego.¹⁷

Arriviamo al dunque della presente ricerca. Perché studiare il nesso tra cittadinanza e lavoro nella filosofia di John Locke, prolifico scrittore del Seicento inglese? Date le premesse intellettuali, la struttura sociale e il modo di produzione economico dell'epoca, risulta quantomeno non intuitivo affidarsi alla penna di un uomo che, al netto della sua indubitabile arguzia filosofica, ha in mente un concetto di lavoro e di cittadinanza che per noi è solo un vago ricordo di secoli passati. Eppure, al di là del fatto che sarebbe incauto proclamare *tout court* l'inattualità dei concetti della modernità nel lessico politico contemporaneo, il pensiero dell'autore del *Secondo trattato* rappresenta una svolta, di certo non a freddo, nei riguardi degli assi costitutivi della cittadinanza. In Locke la piena appartenenza alla città e allo Stato, con l'insieme di diritti e tutele che seguono, comincia in parte a perdere l'esclusivo e rigido ancoraggio al lignaggio per agganciarsi all'attività lavorativa. Cittadino non sarà chiozia e vive di rendita grazie alle proprietà feudali ricevute in eredità; e non sarà

¹⁷ Stiamo facendo riferimento rispettivamente alla legge Bossi-Fini (189/2002) e alla recente proposta di "reddito di cittadinanza" da parte del Ministro del Lavoro Di Maio (Decreto Legge n. 4 del 28/01/2019).

neanche chi, come il *cives* dell'umanesimo, si impegna negli affari pubblici della città. Il cittadino, prima di tutto, lavora: il suo essere proprietario, che pure rimane un'identità giuridica imprescindibile, non lo esime dal lavorare nella prospettiva dell'incremento della ricchezza nazionale, oltre che per conservare il suo stato di indipendenza economica e politica. Tuttavia, a nostro avviso Locke, così come molti dei suoi coevi in lotta contro l'assolutismo e schierati tra le frange Whig o repubblicane, non utilizza mai il lavoro con un significato astratto. Conscio dell'inclusività della sua operazione, ossia dell'iscrizione del lavoro tra le caratteristiche antropologiche dell'uomo, il filosofo di Wrington sa bene che dal punto di vista politico può promuovere un concetto di cittadinanza incardinato in una certa tipologia di lavoro distinta da un'altra, sia per quanto riguarda la mansione che relativamente allo *status* di colui che lavora. Così facendo, il lavoro apre lo spazio di cittadinanza e, al contempo, argina la portata universale che tale apertura potrebbe avere, allo scopo di preservare gerarchie e privilegi cetuali.

Gli argomenti e i concetti mobilitati da Locke a questo riguardo, appartenenti alla tradizione storico-filosofica precedente e all'originalità del suo pensiero, fanno risplendere il nesso tra il lavoro e la cittadinanza di una luce fulgida che rischiara ombre e punti oscuri. In un'epoca in cui l'esclusione dalla cittadinanza come *status* concerne la maggior parte della popolazione (anche tra gli uomini), dal momento che la nobiltà di sangue non è più esclusivo requisito per essere cittadini, un insieme di assunti, implicitamente o esplicitamente contenuti nelle parole di Locke, spiegano il perché della limitazione della cittadinanza. Tra tutti, troveremo la dipendenza economica e personale quale marchio di perdita delle proprie libertà giuridiche e dell'autonomia necessaria per essere identificati come persone degne della cittadinanza, una condizione che relegherà i dipendenti in uno stato di subalternità nei confronti dei cittadini. In questo innovativo intreccio propugnato dalla filosofia lockiana vedremo cosa significhi, al di là dei diritti e dei doveri di cittadinanza, agire in autonomia.

Ferma restando la distanza storica tra gli statuti della cittadinanza del Seicento e quelli odierni, potremo forse avvicinare intensivamente due contesti storici estensivamente lontani, per dirlo con Walter Benjamin,¹⁸ e osservare i punti particolari in cui il lavoro e la cittadinanza provocano allora come oggi un cortocircuito attorno

¹⁸ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997.

al nodo della dipendenza, pur considerando la differenza qualitativa delle tensioni che si creano nel passato e di quelle che occorrono nel presente. Sebbene i nostri ordinamenti giuridici e il nostro senso comune reputino assurdo fondare la restrizione dello *status* di cittadino sulla dipendenza e sul lavoro di fatica, concependo quest'ultimo come sostanzialmente non libero, lo studio della filosofia lockiana, e del suo contorno concettuale, può munirci di strumenti con i quali osservare i rovesci del nesso tra lavoro e cittadinanza al di là del diritto formale. Come sottolineato poc'anzi, la problematizzazione contemporanea del nesso in questione va a toccare aspetti della vita umana che concernono l'effettività materiale del diritto e, soprattutto, l'agire politico e soggettivo, un ambito assolutamente non riducibile alle norme positive. Le diseguaglianze sociali e i rapporti di potere che, nonostante il diritto contemporaneo, persistono ancora oggi dal punto di vista materiale, possono essere comprese in uno sfondo concettuale non troppo dissimile dalle argomentazioni assunte da Locke per giustificare politicamente e giuridicamente le disparità tra membri di una stessa comunità. Qui sta, a nostro avviso, l'utilità del ponte genealogico tra passato e presente, teso a dischiudere un'alternativa possibile nel futuro per risolvere le aporie dell'attualità.

Con un simile obiettivo in mente, proveremo a fare storia, facendo emergere quei «mille eventi ora perduti»¹⁹ nelle peripezie del divenire dei concetti e delle pratiche umane a cui certi approcci e metodi di ricerca hanno dato poca importanza. In altre parole, dovremo far emergere lati della filosofia lockiana che, nella prolifica letteratura secondaria dedicata a Locke, sono stati a diverso modo posti in secondo piano oppure interpretati sotto una luce strumentale a dare ragione a correnti e ideologie politiche contemporanee. In questo senso, prima di entrare nel vivo della ricerca, un rapido sguardo alle variegate interpretazioni di Locke può venirci in aiuto.

Locke contro Locke: un democratico o un liberale?

La turbolenta seconda metà del Seicento in Inghilterra non aiuta a orientarsi nei meandri di un pensiero tanto dettagliato quanto astratto nel suo lessico come quello di John Locke. Un ricco *corpus* di letteratura secondaria cerca da secoli di interpretare le parole di Locke o di usare i suoi argomenti per giustificare le proprie posizioni

¹⁹ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1972) in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino, 2001, pag. 48.

teoriche e politiche. L'opera del Locke maturo, in particolare, è stata oggetto di numerosi studi dando adito alle letture più variegata, colpevole forse il periodo della Crisi dell'Esclusione e della *Glorious Revolution* in cui si collocano la scrittura e la pubblicazione dei suoi testi più celebri. Nell'arco del decennio che va dal 1679 al 1680 in Inghilterra si riaccende un confronto intellettuale, per certi versi analogo alla proliferazione di idee che sfocia nei dibattiti di Putney quaranta anni prima,²⁰ circa le forme di governo, la cittadinanza politica, le funzioni e i limiti della sovranità. L'agone intellettuale, reso ancora più intricato dalle pubblicazioni anonime e della vasta eterogeneità delle opinioni politiche in campo, è come sempre una tensione che si giostra tra il riflesso del contesto storico e la forzatura speculativa della realtà. Le difficoltà ermeneutiche vengono di conseguenza, rivolgendosi a questioni di diversa natura (storiografiche, filosofiche, sociologiche, ecc.). In più, il piano è tutt'altro che liscio quando parliamo del filosofo di Wrington.

Senza pretendere di fornire un panorama esaustivo della bibliografia secondaria, una presentazione generale degli studi che, a nostro avviso, rappresentano gli sguardi più approfonditi su Locke, può assistere nella parziale ricostruzione del pensiero dell'autore. Letture che a un tempo assumeremo e criticheremo, a prescindere dal loro inequivocabile contributo nel chiarire il labirinto concettuale lockiano. A grandi linee, sono due le strade parallele intraprese dalle scuole di interpretazione: la via repubblicano-democratica e la via liberale. Locke, cliente e segretario di uno dei massimi esponenti del partito Whig, scrive i *Due trattati sul governo* perché convintamente repubblicano? È un precursore dell'idea di rivoluzione e del potere costituente del popolo? Oppure ha giustificato l'accumulazione originaria del modo di produzione capitalista? E se parliamo di un Locke liberale, non possiamo scorgere nella sua dottrina politica la fondazione dei diritti universali dell'uomo e dell'uguaglianza tra cittadini?

La visione del Locke democratico è sostenuta notoriamente da Richard Ashcraft,²¹ il quale ha in un certo senso percorso la linea del commento al *Secondo*

²⁰ A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty, being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents, Introduzione* e curatela di A.S.P. Woodhouse, Premessa di A.D. Lindsay, University of Chicago Press, Chicago, 1951.

²¹ Cfr. R. Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government*, Unwin Hyman Ltd, Londra, 1987; Id., *Revolutionary politics and Locke's Two treatises of government: Radicalism and Lockean Political Theory*, in R. Ashcraft (a cura di), *John Locke. Critical Assesments. Vol I*, Routledge, Chatham, 1991, pagg. 50-99. L'articolo è stato originariamente pubblicato su «Political Theory», vol. VIII, n. 4, novembre 1980, pagg. 429-86.

trattato di Willmore Kendall.²² Locke sarebbe un democratico che riporta il governo politico al principio della maggioranza, incaricata di decidere la forma politica dello Stato. Ashcraft supera la lettura di Kendall in quanto ripone nel diritto di resistenza contro un governo usurpatore la cifra della partecipazione attiva della cittadinanza, di cui farebbero parte tutti gli individui perché «resistance to tyranny is everyone's business».²³ La ragione di una posizione interpretativa del genere sta nella presunta frequentazione di Locke degli ambienti radicali di Londra, in mezzo ai quali si mischierebbe una piccola minoranza degli Whig di cui Shaftesbury farebbe parte.²⁴ Secondo i radicali, la sola interdizione della convocazione del Parlamento è sufficiente per convertire un sovrano in tiranno e, dunque, giustificare la rivoluzione – come effettivamente accade nel 1688.

L'associazione di Locke all'ambiente radicale propugnata da James Tully²⁵ muove dall'assunto che il diritto di resistenza dell'intero popolo (e non solo dei magistrati o dei rappresentanti) nel *Secondo trattato* corrisponde alla decisione ultima. Questa affermazione avvicinerrebbe Locke ad una forma costituzionale non del tutto congruente con la monarchia mista, aprendo al suffragio universale maschile. Non solo Locke non sarebbe un liberale:²⁶ egli sarebbe uno dei precursori degli ideali democratici che si diffonderanno nel XIX secolo. La radicalità delle sue idee è confermata dalla ridottissima diffusione dei *Due trattati* al momento della loro pubblicazione anonima, così come dalla generale presa di distanza dei Whig dalle idee che contengono. Judith Richards, Lotte Mulligan e John Graham²⁷ supportano il radicalismo lockiano mostrando che il suo concetto di proprietà è così polisemantico da comprendere ogni singolo individuo all'interno dei diritti di cittadinanza per il solo

²² Cfr. W. Kendall, *Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, University of Illinois Press, Champaign, 1960.

²³ R. Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government*, cit., pag. 228.

²⁴ L'interpretazione di Ashcraft, per quanto sia stato dimostrato che abbia delle fallacie, corrisponde ad uno studio molto meticoloso dei documenti dei radicali inglesi e della circolazione dei loro lemmi e parole, da cui Locke attingerebbe grazie alle amicizie e ai rapporti personali che intrattiene con i repubblicani e le personalità politiche del tempo.

²⁵ Cfr. J. Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993; Id., *A Discourse on Property. John Locke and His Adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

²⁶ Tully critica apertamente la storia del pensiero liberale tracciata da Rawls secondo la quale Locke, in via del tutto analoga al resto degli autori liberali, scrive una dottrina che svela il consenso implicito dei cittadini verso le istituzioni. Tully ritiene che la teoria lockiana verta proprio sull'opposto, cioè sul diritto di resistenza contro il governo illegittimo. Cfr. J. Tully, *An Approach*, cit., pagg. 315-23.

²⁷ Cfr. J. Richards – L. Mulligan – K. Graham, "Property" and "People": *Political Usages of Locke and some Contemporaries*, in R. Ashcraft (a cura di), *John Locke. Critical Assesments. Vol III*, cit., pagg. 472-94. L'articolo è stato originariamente pubblicato sul «Journal of the History of Ideas», vol. XLII, n. 1, gennaio-marzo 1981, pagg. 29-51.

fatto di essere in possesso della propria persona. Analogamente a quanto sostengono Ashcraft e Tully, ma anche alcune teoriche femministe come Melissa Butler,²⁸ i tre autori affermano che Locke sarebbe più democratico di quanto lasci trasparire nelle sue opere. Il filosofo avrebbe dissimulato un'idea di apertura della cittadinanza ai poveri e ai salariati perché troppo dirompente rispetto ai tempi "immaturi" del Seicento inglese. È il non detto di Locke a dover essere ascoltato per comprendere la sua opinione sulla *franchise* (soglia minima per accedere al diritto di voto del Parlamento), all'interno della quale egli includerebbe tutti i maschi adulti (e, forse, anche le donne).

Più recenti sono le ricerche che collocano Locke nel solco del repubblicanesimo. Antoni Domènech,²⁹ ad esempio, non entra direttamente nel dibattito circa la *franchise*, mettendo in rilievo piuttosto la continuità che Locke stabilisce tra società civile e società politica. Nel *Secondo trattato*, infatti, viene presentata un'idea di governo che non sovradetermina la società civile, la cui normatività prescritta dalla legge di natura funziona da costituzione a cui anche il sovrano deve sottostare. Nel tracciare la genealogia della fratellanza, uno dei principi repubblicani, Domènech vede in Locke un pensatore che non avrebbe mai accettato la distinzione tra *loi politique* e *loi de famille* attuata nella Francia post-rivoluzionaria per mantenere le relazioni di dipendenza tra individui. La priorità della dimensione sociale su quella istituzionale è un aspetto distintivo del repubblicanesimo che colloca il punto nevralgico della politica verso il "basso", dando centralità ai governati piuttosto che ai governanti. Cristophe Miqueu³⁰ concorda nell'accostare Locke alla corrente repubblicana assieme a Baruch Spinoza, facendo del filosofo di Wrington un debitore del civismo rinascimentale. In passato, Luigi Pareyson,³¹ curatore di un'importante edizione italiana dei *Due trattati*, ha posto negli stessi termini la filosofia lockiana

²⁸ Cfr. M. Butler, *Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy*, in R. Ashcraft (a cura di), *John Locke. Critical Assessments*, cit., pagg. 639-65. L'articolo è stato originariamente pubblicato su «American Political Science Review», vol. LXXII, 1978, pagg. 135-50.

²⁹ Cfr. A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcellona, 2004.

³⁰ Cfr. C. Miqueu, *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté: une génération républicaine à l'aube des Lumières*, Classique Garnier, Parigi, 2012.

³¹ Cfr. J. Locke, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*; R. Filmer, *Patriarca*, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino, 2010, Prefazione. Nel suo studio, nonostante sia stato pubblicato in data successiva alla ricerca sulla datazione di Peter Laslett, Pareyson non considera che il *Secondo trattato* ha avuto una gestazione filosofica risalente agli inizi degli anni Ottanta del Seicento, schiacciando il celebre testo lockiano soltanto sulla legittimazione di Guglielmo d'Orange e della *Glorious Revolution*.

evidenziandone il costituzionalismo extra-giuridico garantito dalla sovranità popolare coerentemente con il repubblicanesimo.

Per finire, incontriamo quella letteratura secondaria che etichetta Locke come un pensatore liberale *tout court*. Da una parte, la scuola marxista di Crawford B. Macpherson,³² ampiamente criticato in tutti questi anni sia da storici che da filosofi, ha letto Locke attraverso le lenti del progressivo sviluppo del capitalismo. Il *Secondo trattato* sarebbe l'apoteosi intellettuale di un secolo di riflessioni pensate *ad hoc* per favorire l'accumulazione capitalistica e l'antropologia soggettiva corrispondente, l'individualismo possessivo. La consequenzialità tra lavoro e proprietà e l'introduzione della moneta allo stato di natura sono il riflesso della concentrazione dei mezzi di produzione nelle mani dei più industriosi e razionali – i capitalisti – e della spoliazione della moltitudine dei lavoratori non proprietari, che peccano di insufficiente razionalità per accumulare terre e ricchezza. A questi ultimi viene riservato esclusivamente il consenso tacito al governo che, tuttavia, non elargisce loro alcun diritto al voto. Dietro l'ormai classica interpretazione marxista di Locke si trova una valutazione del Seicento inglese come un secolo di piena affermazione capitalistica, per quanto iniziale possa essere, che toglie terreno al mondo sociale e politico del feudalesimo. Anche la scuola del marxismo eretico italiano, di cui Mario Tronti è uno dei massimi esponenti,³³ ha portato avanti questa interpretazione concentrandosi sulla particolare costruzione del Politico in Locke in opposizione allo Stato hobbesiano. Con un ragionamento non dissimile da quanto scritto da Norberto Bobbio,³⁴ gli autori marxisti italiani mettono in luce come in Locke lo spazio dell'Economico preceda logicamente il Politico, rendendo lo Stato soggetto ai flussi e ai movimenti del mercato – da cui deduciamo una connotazione di classe del governo lockiano. Dello stesso avviso è Carole Pateman,³⁵ nonostante la sua critica si dedichi

³² Cfr. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, New York, 1962.

³³ Cfr. M. Tronti (a cura di), *Stato e rivoluzione in Inghilterra. Teoria e pratica della prima Rivoluzione inglese*, Il Saggiatore, Milano, 1977.

³⁴ Cfr. N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Morano Editore, Napoli, 1965; Id., *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, 2017. Il filosofo del diritto non identifica Locke con l'ascesa del capitalismo, bensì con una versione germinale del costituzionalismo liberale. Rispetto alle assonanze con le riflessioni sul Politico della scuola dell'operaismo italiano di Tronti, nel primo testo segnalato il filosofo torinese scrive che Locke propone uno «Stato-meccanismo», intendendo con tale espressione un'istituzione politica fortemente legata alla società civile, la quale di contro vive un'esistenza autonoma dal governo civile.

³⁵ Cfr. C. Pateman, *Sublimation and Reification: Locke, Wolin and the Liberal Democrat Conception of the Political*, in R. Ashcraft (a cura di), *op. cit.*, pagg. 690-715. L'articolo è stato originariamente

maggiormente alle aporie del pensiero di Locke e della tradizione del liberalismo in generale. Seguendo l'intuizione del Marx della *Questione ebraica*, la teorica femminista critica la reificazione del Politico in Locke, secondo la quale il concetto formale di cittadinanza diverrebbe un'astrazione che maschera gli interessi borghesi materiali e sessuali su cui si struttura lo Stato.

Dall'altra parte, David Wootton,³⁶ pur riconoscendo la discontinuità della produzione lockiana e l'impossibilità di mettere un punto alle controversie ermeneutiche, ascrive l'autore del *Secondo trattato* al liberalismo secolare, dando parzialmente ragione alla scuola liberale americana che ne ha fatto l'esemplificazione dei principi costituzionali degli Stati Uniti. Libertà e proprietà sono i concetti chiave della società politica lockiana grazie ai quali possono essere garantite l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge e l'ineguaglianza nella disposizione delle risorse economiche. Altri studiosi come Alfredo Sabetti, Pietro Costa, Emiliano Santoro, Étienne Balibar e Yves C. Zarka³⁷ si sono soffermati sull'antropologia filosofica del liberalismo, di cui Locke sarebbe una delle prime espressioni compiute. Sebbene in generale gli autori non concordino fino in fondo con la teoria dell'individualismo possessivo, allo stesso tempo ritengono che in Locke venga teorizzato il nucleo della morale liberale: il soggetto etico razionale che governa le proprie passioni e il soggetto di diritto dalla libertà negativa.

Un vizio di forma di molti di questi commenti è la sovrapposizione di categorie analitiche e problemi coevi agli interpreti alle esigenze di un uomo del Seicento. Víctor Méndez Baiges,³⁸ in una recente prefazione all'edizione spagnola del *Secondo*

pubblicato su «Politics and Society», vol. V, 1975, pagg. 441-67; Id., *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, 1988.

³⁶ Cfr. J. Locke, *Political Writings*, a cura di D. Wootton, Mentor, New York, 1993. Si veda l'introduzione del curatore.

³⁷ Cfr. J. Locke, *La ragionevolezza del cristianesimo*, a cura di A. Sabetti, La nuova Italia, Firenze, 1976. Si veda il saggio introduttivo del curatore; P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa vol I: Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Bari, 1999 e Id., *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico. Vol I: Da Hobbes a Bentham*, Giuffrè, Milano, 1974; E. Santoro, *Autonomia, individualità, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*, ETS, Pisa, 1999; E. Balibar, *Individualité et transindividualité. «Qu'est-ce que l'homme ?» au XVII siècle* in G. M. Cazzaniga – Y. C. Zarka (a cura di), *L'individu dans la pensée moderne : XVI – XVIII siècles*, ETS, Pisa, 1995, pagg. 707-23; E. Balibar, *What is Man in 17th century philosophy? Subject, Individual, Citizen* in J. Coleman (a cura di), *The Individual in political theory and practice*, Clarendon Press, Oxford, 1996, pagg. 215-41; E. Balibar, *John Locke. Identité et différence: l'invention de la conscience*, Seuil, Parigi, 1998; Y.C. Zarka, *Individu, personne et sujet dans les doctrines du droit naturel au XVII siècle* in G. M. Cazzaniga – Y. C. Zarka (a cura di), cit.

³⁸ Cfr. J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Introduzione e traduzione di Carlos Mellizo, Studio di contestualizzazione di Víctor Méndez Baiges, Tecnos, Madrid, 2010. Si veda lo studio di

trattato che riassume alcuni dei termini del dibattito su Locke, ricorda come la reale diffusione del pensiero lockiano avvenga dopo l'Indipendenza americana, in un momento in cui le problematiche dell'epoca plasmano i contenuti della filosofia del nostro autore. Da allora in avanti, Locke, in un'ottica del tutto hegeliana, rappresenterebbe il momento particolare dell'idea liberale di libertà che si è teleologicamente evoluta fino ad oggi.

Fortunatamente, da diverso tempo una certa storiografia³⁹ e critica filosofica hanno restituito delle immagini adeguate del contesto storico e intellettuale del Seicento inglese, distinguendo tra ciò che pensa Locke in prima persona e ciò che pensano i suoi commentatori. La ricerca illuminante di John Dunn⁴⁰ ha indubbiamente avviato una strada interpretativa che ha riconsegnato Locke al patrimonio filosofico di cui è portatore e al mondo politico cui si riferisce con i suoi scritti. Grazie al suo impulso, e cercando di travalicare alcuni limiti dell'approccio della *intellectual history* di Cambridge, autori e autrici come Ellen Meiksins-Wood⁴¹ e John Marshall⁴² hanno apportato un importantissimo contributo agli studi sul Seicento inglese e sul pensiero di Locke, facendo incontrare storia sociale e storia intellettuale.

Tenendo in mente questo quadro interpretativo, tenteremo di restituire un panorama generale del contesto sociale e filosofico che fa da *milieu* all'attività di scrittura di Locke. Ovviamente, siamo consapevoli del taglio necessariamente interessato e circoscritto soltanto ad alcune tematiche del pensiero di Locke, ma del resto tale parzialità è inevitabile quando si affrontano dei nodi specifici e non l'interezza della sua opera. In primo luogo, sarà opportuno comprendere la strutturazione della società inglese, del livello generale di produzione economica e

contestualizzazione di Méndez Baiges, *Apelando a los cielos: el Segundo tratado en la historia del pensamiento político moderno*.

³⁹ Per una restituzione storica e storiografica dell'Inghilterra del Seicento e del Settecento, si veda: C. Hill, *The English Revolution, 1640*, Lawrence and Wishart, Londra, 1940; Id., *The Century of Revolution. 1603-1714*, Routledge, Londra, 1961; Id., *Puritanism and the Revolution. Studies in the Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*, S. Martin's Press, New York, 1997; E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Randon House, New York, 1966; Id., *Società patrizia, cultura plebea: otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, a cura di E. Grendi, Einaudi, Torino, 1961; K. Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Bacon Press Book, Boston, 2001.

⁴⁰ Cfr. J. Dunn, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge University Press, 1990.

⁴¹ Cfr. E. Meiksins-Wood, *Locke against democracy: Consent, Representation and Suffrage in the Two Treatises*, «History of Political Thought», vol. IV, n. 13, gennaio 1992, pagg. 657-89; Id., *Liberty and Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, Verso, New York, 2012.

⁴² J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

della suddivisione cetuale. Tutto ciò permetterà di riportare Locke “a se stesso”, al suo «spazio di esperienza»⁴³ corrispondente ad un piccolo proprietario e attivista politico della seconda metà del XVII secolo. Noteremo come i fatti economici e politici non descrivano una società inglese consapevolmente o inconsapevolmente capitalistica, ma una fase di lunga transizione dove si iniziano a creare (non di proposito) le condizioni di possibilità per il futuro sviluppo del capitalismo. In secondo luogo, dovremo far luce sul portato storico, sull’immaginario e sul progetto politico dei concetti utilizzati da Locke. Dovremo svelare, quindi, l’«orizzonte d’aspettativa» dell’autore e la rottura che opera rispetto al tempo in cui vive. Questo proposito sarà portato avanti in tutte le sezioni del nostro saggio.

La struttura dell’opera

La ricerca, analizzando la filosofia di Locke attraverso il prisma dei concetti di cittadinanza e lavoro, si è concentrata perlopiù sul secondo periodo di produzione filosofica dell’autore, canonicamente iniziato con la scrittura dell’*Essay Concerning Toleration* del 1667 nel quale Locke ridiscute le sue precedenti tesi filoassolutiste dei *Two Tracts on Government*. Nondimeno, non mancheranno riferimenti anche al periodo giovanile, in particolare agli *Essays on the Law of Nature*. Dal punto di vista metodologico, abbiamo optato per uno studio dei concetti, nella speranza di sottolineare le discontinuità tra epoche storiche più che le continuità e di non perdere mai di vista il contesto in cui sono calati. Pertanto, nella nostra ricerca di natura teorico-politica non mancheranno incursioni di storia sociale, giuridica e intellettuale.

La struttura dell’opera segue anch’essa un metodo che abbiamo cercato di rendere il più possibile coerente. La successione delle tre parti – “The people”, “The freeman” e “The servant” – vuole progressivamente spostare il focus dell’analisi da una scala, diciamo, macroscopica ad una microscopica, muovendoci da un discorso politico più “oggettivo” (il popolo, la sovranità, lo Stato, gli organi istituzionali) per arrivare prima alla riflessione sul soggetto “dominante” (la libertà, l’obbedienza, il cittadino, la proprietà e il lavoro indipendente), poi alla trattazione del soggetto “dominato” (il lavoro dipendente, la subordinazione, l’esclusione dalla cittadinanza). L’intento che

⁴³ Cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti Editore, Bologna, 1986. Lo «spazio d’esperienza» e l’«orizzonte d’aspettativa» sono i due concetti con cui Koselleck elabora la sua filosofia della storia sulla base del metodo della *geschichtliche Grundbegriffe*.

sta dietro ad una simile successione dell'argomentazione ha il fine di incarnare l'astrattezza dei concetti nei corpi degli individui che potrebbero rientrare nell'«immaginario sociale» di Locke.⁴⁴

Per quanto riguarda la prima parte, composta da un solo capitolo, ci soffermeremo sul soggetto politico collettivo da cui deve necessariamente muovere un ragionamento sulla cittadinanza: il popolo. Se, come dice Pietro Costa, la cittadinanza non è che uno sguardo sulla teoria politica posizionato in “basso”, non possiamo fare a meno di render conto di questo soggetto “imprevisto” che appare sulla scena politica inglese durante la *Great rebellion*. È attorno al popolo che l'inedita teorizzazione della cittadinanza prende forma nei libelli e nei trattati di politici e filosofi; un soggetto politico che rivendica una parziale emancipazione, assolutamente non paradigmatica, dalla rigida struttura sociale piramidale inglese eretta dalla monarchia degli Stuart. Ordinato, virtuoso, razionale: il popolo conosce fin dove vigono i suoi diritti, da brandire a fronte dei soprusi del sovrano, senza esuberare in rivendicazioni che non gli competono. La cinta giuridica che si stringerà intorno al cittadino dovrà considerare non soltanto la minaccia dell'assolutismo monarchico, ma anche l'insorgenza della moltitudine indisciplinata, della *rabble*. L'obiettivo è non intaccare i diritti di proprietà e le gerarchie di potere, preservando il più possibile i legami di dipendenza che assoggettano nel privato della *household* servi, figli e donne. Un *trait d'union* accomuna le rivolte contro Carlo I degli anni Quaranta e l'Esclusione e la *Glorious revolution* degli Ottanta. Nonostante il mutamento di quadro politico e l'assenza di una minaccia concreta da parte della *rabble*, il periodo precedente al nuovo corso inaugurato da Guglielmo d'Orange ricalca molti dei dibattiti degli anni Quaranta che vedono protagonisti i *Leveller* e gli indipendenti di Cromwell, che in sintesi possono essere riassunti nella seguente domanda: cosa succede alla proprietà, se neghiamo il comando assoluto della Corona? Fare ricognizione della storia sociale ci aiuterà a contornare il perimetro della risposta filosofica di Locke, la cui teoria si bilancerà tra una dimensione oggettiva, in cui egli modera e limita la portata “anarchica” dei concetti che impiega (rivoluzione, sovranità popolare), e una dimensione soggettiva, nella quale viene forgiato un modello antropologico dell'uomo libero perché obbediente all'ordine normativo-naturale. Per tenere a freno le eventuali deviazioni sociali perniciose per la società elitaria inglese, è necessario che tutti gli

⁴⁴ Cfr. J. Dunn, *Individuality and Clientage in the Formation of Locke's Social Imagination*, in Id., *Rethinking Modern Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pagg. 13-33.

abitanti del Commonwealth, compresi coloro che rimarranno esclusi dalla cittadinanza, diano il loro assenso e rispettino le norme a fondamento della società ineguale.

Dal concetto di uomo proposto da Locke si dipanano due strade. Quella che percorreremo nella seconda parte è la strada del cittadino, del *freeman*. Per essere virtuoso, il popolo deve essere composto nelle sue unità essenziali da cittadini che fanno proprie le leggi naturali. Nel primo dei due capitoli, vedremo che nel *Secondo trattato* il titolare di diritti e doveri è tenuto a far fede alla sua condizione naturale, salvo le modificazioni necessarie che occorrono nello Stato positivo. Allo stato di natura, su cui vigono carità e reciprocità, gli individui sono indipendenti l'uno dall'altro e libero da costrizioni fisiche, motivo per cui possiamo parlare di una situazione di eguaglianza che contraddice la visione patriarcale della società, di cui il grande ideologo è Robert Filmer. Nella vita sotto un governo politico il cittadino gode di una libertà negativa entro i confini delle sue *properties* e di una positiva, incentivata dalla legge dello Stato, grazie alla sua attività lavorativa. Ci soffermeremo sulla complessa dinamica che intercorre tra lavoro e proprietà sia allo stato di natura che nello Stato positivo, ponendo l'accento sulla funzione sociale della proprietà e su come Locke armonizzi l'incremento della ricchezza nazionale e dei consumi privati con la legge naturale che comanda la sociabilità. Nell'ultimo capitolo di questa parte osserveremo il nascere del connubio tra libertà e lavoro, cercando di calarlo sui soggetti sociali ai quali potrebbe riferirsi Locke nel tentativo di incentivare, da una parte, un nuovo modello di cittadinanza aperto ai ceti industriosi e, dall'altra, una coalizione sociale pronta a ribellarsi contro Carlo II. Concluderemo la sezione riflettendo su uno dei possibili significati di *freeman*, ossia sull'indipendenza di cui deve beneficiare un individuo per potersi dire cittadino. L'indipendenza economica e politica, vincolata alla proprietà materiale e al lavoro, sarà la base su cui si articoleranno i pieni diritti di cittadinanza, nonché l'identità soggettiva del singolo.

L'altra faccia della medaglia, procedente anch'essa dall'universalità del concetto di uomo, è rappresentata, ovviamente, dal subordinato: il *servant*. Delle coincidenze e divergenze tra dipendenza e cittadinanza ci occuperemo nella terza parte dell'opera. La polisemia del termine inglese "servant" sta a indicare la vischiosità del lavoro salariato e del lavoro domestico nell'Inghilterra del Seicento, a dimostrazione del comune stato di subalternità nei confronti del padrone sofferto dai prestatori di

servizio. Il *servant* è la figura che, unitamente alle donne e ai figli,⁴⁵ è inglobata nel nucleo domestico del padrone e sussunta sotto la volontà di questi. L'antinomia dipendenza/indipendenza ricopre una rilevanza particolare nella definizione dei confini della cittadinanza. Nel primo capitolo di questa parte tratteremo un *excursus* storico-filosofico della concettualizzazione del lavoro dipendente in relazione all'inclusione nella città, avvalendoci di testi teorici e fonti giuridiche dall'antichità fino alla modernità inglese pervenuti nelle mani di Locke. Le connotazioni semantiche e teoriche del servo/lavoratore antiche come il mondo, parafrasando Locke, sono tutt'altro che obsolete nel periodo a cavallo tra le due Rivoluzioni inglesi; a esse si aggiungono sfumature e contributi della modernità che devono rispondere, come visto nella prima parte, a specifiche esigenze di distinzione all'interno della popolazione. A partire dalle teorizzazioni della tradizione, nell'ultimo capitolo esamineremo la tematica della dipendenza negli scritti lockiani. Nel corso della ricerca cercheremo di rilevare sia nel *Secondo trattato* che negli altri testi un'idea generale della dipendenza e dei suoi rapporti con la cittadinanza. La tesi che avizzeremo ritiene che il lavoro sia un dispositivo di inclusione differenziale nell'appartenenza alla comunità politica: coloro i quali svolgeranno un servizio principalmente di fatica e dipendente da un'altra persona, faranno parte della società senza essere cittadini. La parziale inclusione non può essere sviata da Locke, in quanto uno dei problemi da risolversi è la costruzione del consenso, anche e soprattutto tra coloro i quali non occuperanno posizioni di potere e non beneficeranno del riconoscimento politico. L'obbedienza e la libertà, del resto, non sono connaturate all'individuo, per quanto questi abbia tutte le capacità razionali per comprendere la legge naturale e agire di conseguenza. Nella filosofia lockiana il progetto a un tempo pedagogico e disciplinare si unisce alla sua riflessione teorico-politica al fine di plasmare un soggetto, cittadino e non, convintamente sottomesso alla legge naturale e civile. Che sia per mezzo della frusta della disciplina o dell'amore della fede, Locke si rende perfettamente conto dell'insufficienza della spada del sovrano, ossia della repressione della devianza, come tecnica autosufficiente

⁴⁵ Nel corso della presente trattazione accenneremo a più riprese alla particolare subalternità femminile. Un'analisi compiuta della costruzione della differenza politica e sessuale delle donne, tuttavia, non verrà affrontata direttamente. Con ciò non vogliamo ignorare l'importanza del femminile inteso come alterità subordinata per il soggetto dominante, né sottovalutare l'impatto che la nuova razionalità del lavoro ha avuto sulla posizione delle donne e sulle loro mansioni fuori e dentro la casa. Per motivi di spazio, abbiamo dovuto privilegiare il discorso filosofico-giuridico che ruota attorno al lavoratore/servo dipendente maschio. Per un meticoloso studio della dipendenza femminile nell'epoca da noi presa in esame, rimandiamo a S. Federici, *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York, 2004.

di governo. Il *foro interno* del soggetto è una dimensione irrinunciabile della politica, in particolare se riteniamo che il governo politico debba lavorare affinché i suoi abitanti e cittadini seguano i comandi anche a distanza, lontani dall'occhio vigile del sovrano. A questo riguardo, andremo ad osservare l'interessante funzione del lavoro come vocazione nella formazione del soggetto dipendente, incatenato al servizio presso la casa di un padrone affinché, di concerto con gli altri poveri, non nasca in lui un desiderio tracotante di rivendicazione inadeguato alla sua posizione: la ribellione che «spazza via tutto come un diluvio».

Il lavoro svolge una duplice funzione: se da una parte rappresenta un mezzo di emancipazione e di libertà (per alcuni), dall'altra stratifica la cittadinanza andando a costruire delle gerarchie al suo interno, secondo un sistema di vicinanze e distanze tra dipendenti e indipendenti che, in definitiva, condividono armoniosamente un medesimo spazio ma ne fruiscono in maniera diversa. La categoria analitica della *prossimità distante* può forse ambire a essere una chiave di lettura delle striature interne della cittadinanza dal punto di vista politico e sociale, sia nel pensiero di Locke e nel senso comune del Seicento che nel presente. A partire dalla consapevolezza che, forse, «abbiamo ancora molto da imparare dal XVII secolo».⁴⁶

⁴⁶ Cfr. C. Hill, *The English Revolution. 1640*, cit., traduzione mia.

PARTE I
THE PEOPLE

CAPITOLO PRIMO
**RIVOLUZIONE, SOVRANITÀ POPOLARE E GOVERNO POLITICO
NEL SEICENTO INGLESE**

1. La piramide sociale inglese

Gli accadimenti della prima Guerra civile inglese (1642-5) trovano le loro radici sociali già sul finire del Cinquecento. La lunga transizione che porterà alla Rivoluzione industriale del XVIII secolo prende avvio dai cambiamenti che investono il mondo agricolo, fulcro della vita economica e sociale del feudalesimo, già dal XVI secolo. Da un lato, con la nascita della Chiesa anglicana assistiamo alla confisca dei beni ecclesiastici cattolici, che porta allo sgretolamento dei diritti economici del clero tradizionale e alla messa in vendita delle sue proprietà. Dall'altro, l'espansione del mercato al di fuori del centro cittadino – con la definitiva apertura al commercio mondiale a seguito della sconfitta dell'*Armada* spagnola nel 1588 – provoca la specializzazione per zone della produzione e dell'estrazione di materie prime. I mercanti sono spinti a viaggiare per vendere e acquistare prodotti altrimenti irrimediabili; sono i proprietari terrieri o gli affittuari a immettere sul mercato i nuovi prodotti, persuasi dall'idea che attraverso l'attività agricola possano sopperire alle spese sostenute per acquistare le terre, oltre a assicurarsi una forma di sostentamento personale tramite le corvée. Le prime *enclosures* del periodo dei Tudor nascono dalla propensione all'acquisizione di terre per una duplice ragione. La recinzione delle terre comuni, e la conseguente appropriazione da parte di un *landowner*, salvaguarda la ricchezza di quella nobiltà che si vede minacciata dalle nuove tendenze del mercato. La recinzione delle terre è giustificata dall'esigenza di convertirle in terreno da pascolo, da cui è possibile attivare la produzione di lana, tessuti e generi alimentari. Inoltre, assistiamo ad un nuovo atteggiamento da parte dei proprietari terrieri nei confronti dei loro affittuari, incapaci di ripagare l'usufrutto in prodotti agricoli a causa della crescente domanda monetaria dei proprietari. In molti casi, i fittavoli vengono sfrattati e esclusi dalla coltivazione delle terre perché considerati un ostacolo alle nuove esigenze agricole e di pascolo. Nell'ultimo periodo Tudor si registra un principio di cambiamento nel ruolo economico-sociale della proprietà, la cui mobilità

dovuta alle recinzioni e agli acquisti delle terre confiscate alla Chiesa contribuisce a modificare, seppur ancor limitatamente, i rapporti tra individui appartenenti a ranghi differenti. Possiamo dire che, conseguentemente alle trasformazioni socio-economiche descritte, il XVII secolo si apre con una strutturazione sociale come segue.

In primo luogo, la grande nobiltà proprietaria e i grandi mercanti accrescono la loro dipendenza nei confronti della Corona, unica garanzia del loro mantenimento economico. I membri dell'antica nobiltà tentano di preservare la configurazione tradizionale della proprietà spingendo affinché la monarchia istituisca dei monopoli e limiti la compravendita delle terre, in modo tale da avere proventi dalla rendita del loro affitto. Gli introiti delle terre rimangono le ultime fonti di ricchezza per i grandi aristocratici, che, a causa della specializzazione della produzione agricola e dell'aumento dei prezzi della merce, soffrono una restrizione del loro potere economico. Ciononostante, essi rimangono gli unici individui con uno *status* che garantisce loro di diritto un seggio all'interno della *House of Lords*. Parimenti, i grandi mercanti richiedono la protezione del monopolio per occupare gli spazi commerciali che si sono aperti nelle Americhe, nelle Indie e in Europa. La pervasiva presenza dei monopoli, decisi direttamente dalla Corona, coinvolge una estesa quantità di prodotti commerciali, tanto che nel 1601 un membro del Parlamento, dopo aver assistito alla lettura di tutte le categorie su cui ricadono, chiede ironicamente: «Is not bread there?».¹ I monopoli, del resto, apportano una somma di 100.000 sterline l'anno alla Corona grazie alla tassazione sui prodotti di semi-lusso, di consumo secondario e primario.

In secondo luogo, il gruppo sociale della *gentry* si divide tra coloro che rimangono ancorati alla concezione feudale della proprietà e coloro che, progressivamente, si conformano alla tendenza di mercato. La nozione storiografica di *gentry* è abbastanza complessa. Come sottolineato da molti studiosi,² la *gentry* raggruppa proprietari

¹ C. Hill, *The Century of Revolution*, cit., pag. 31.

² Il gruppo sociale della *gentry* racchiude un bacino sociale estremamente vasto nel quale si trovano individui con una rendita abbastanza diversificata. In generale, molti individui appartenenti alla *gentry* sono i secondogeniti dei grandi proprietari terrieri a cui non è stata trasmessa l'eredità della *household* nobiliare che si sono dedicati allo svolgimento di funzioni pubbliche (giudici, avvocati, parlamentari); oppure la piccola aristocrazia di campagna i cui possedimenti sono più limitati rispetto ad un proprietario terriero di un lignaggio nobiliare superiore. Inoltre, un suddito può essere elevato al rango di *gentleman* su concessione regia, a seguito dell'attestazione delle sue facoltà economiche e della sua distinzione sociale. Nel corso della nostra riflessione faremo riferimento alla *gentry* "superiore" o "alta" e alla *gentry* "inferiore" o "bassa" per mettere in rilievo la frammentazione politica che investe questo gruppo sociale durante gli eventi della Rivoluzione. I possidenti più abbienti della *gentry* si troveranno,

terrieri perlopiù abitanti delle campagne (nonostante si possa riscontrare anche nelle zone urbane); ci troviamo di fronte ad un campione di popolazione che include sia uno strato sociale più prossimo ai grandi proprietari e mercanti, sia i piccoli proprietari. Christopher Hill sottolinea quanto la differenza di reddito e di beni sia costitutiva della *gentry*, in questo senso impossibile da ridurre alla categoria marxiana di classe su base economica. La fluidità di questo gruppo sociale può essere notata volgendo lo sguardo sia verso l'alto che verso il basso: il moto ascendente di alcuni *yeomen*, dovuto all'espansione delle loro ricchezze, li rende dei potenziali membri della *gentry*; al contrario, la graduale erosione delle proprietà di alcuni membri della *gentry* evidenzia quanto le dinamiche sociali in corso rendano precario lo *status* in questione.³ Gli storici non sono concordi circa la condizione economica vissuta dalla *gentry* nel XVII secolo.⁴ Al di là delle ricchezze e delle opportunità economiche di cui dispone, è ragionevole pensare che questo gruppo sociale sia centrale per la tenuta del regno. I suoi esponenti più insigni, che possono vantare titoli nobiliari minori, occupano i seggi della *House of Commons* come rappresentanti dei borghi e dei villaggi. La facoltà di rappresentanza dei membri della Camera bassa non è però espressione diretta del potere della *gentry*, i cui rappresentanti sono eletti tramite elezioni, ma l'*auctoritas* di questi deriva dalla concessione regia che trasmette parte della sua sovranità al rappresentante. La distribuzione di ruoli e funzioni tra i ceti superiori del regno, in particolare quegli individui che non devono assolvere i doveri dei Lord, sta alla base della costruzione della burocrazia della monarchia, senza la quale la presa del potere dello Stato – già fortemente centralizzato – mancherebbe di pervasività e efficacia. La *gentry*, dunque, vive un momento di ascesa che la fa divenire un elemento essenziale all'ossatura del regno, andando a comporre le corti della prerogativa reale, gli istituti della magistratura e gli uffici locali.⁵

infatti, a parteggiare per la Corona; il resto degli aristocratici *gentry* si unirà alle fila dei parlamentaristi andando a costituire il nucleo duro degli indipendenti. Per approfondire il tema e considerare l'ambiguità dell'etichetta storiografica si veda P. Coss, *The Origins of the English Gentry*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

³ Cfr. C. Hill, *Puritanism and the Revolution*, cit., pag. 7: «We must surely start from the fact that the *gentry* was not an economic class. They were a social and a legal class; economically they were divided. The inflationary century before 1640 was a watershed, in which, in all sections of the community, economic divisions were taking place. Some yeomen were thriving to gentility; others were being submerged. Some peers were accumulating some estates; others were on the verge of bankruptcy».

⁴ Alcuni storici, tra cui troviamo Hill, ritengono che la sollevazione contro la monarchia sia dovuta alla sofferenza economica vissuta dalla *gentry*, fortemente limitata dagli ostacoli all'espansione del mercato e alla mobilità della proprietà imposti dalla Corona.

⁵ Cfr. E. Morgan, *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, Norton and Company, edizione e-book, New York, 1988.

Da parte loro, gli *yeomen* – i piccoli proprietari o affittuari che lavorano in totale indipendenza, quindi non subordinati ad un rapporto di servitù – sono tra i protagonisti nell'uso innovativo delle terre per i pascoli e nell'accumulazione di generi alimentari in eccesso rispetto al consumo familiare. Gli *yeomen* si suddividono tra i titolari di *freehold* e di *copyhold*, due forme di proprietà di terre differenti in quanto a privilegi e diritti ereditari.⁶ Comparando la loro attitudine nei confronti della produzione e della rivendita, possiamo accostare gli *yeomen*, un gruppo sociale prevalentemente rurale, ai mercanti che nelle città si impegnano ad espandere il commercio. Gli *yeomen* proprietari di *freehold* sono, tra le altre, una delle cause del fenomeno del vagabondaggio e dell'espulsione dalle terre degli affittuari o di altri *yeomen*, che subiscono il passaggio dalla *copyhold* alla *leasehold* rispetto al rapporto giuridico e di usufrutto che intrattengono con i proprietari. Come accade a seguito delle prime *enclosures* volute dai Tudor, molti contadini occupati nella coltivazione di frazioni di terra sono costretti a migrare verso le città alla ricerca di un'occupazione o di migliori possibilità economiche, andando ad ingrandire le fila dei mendicanti. Alcuni di essi diventeranno i primi lavoratori dipendenti nelle officine artigianali, mentre altri, rimanendo nelle zone rurali, si sottoporranno ad un contratto di dipendenza servile per un grande proprietario.

In ultimo, troviamo la *rabble*: contadini, piccoli artigiani e mercanti, consumatori, abitanti delle città su cui ricadono gli aumenti dei costi dei prodotti alimentari, molti lavoratori dipendenti. Il “popolino”, come verrà mostrato più avanti, diventerà uno dei protagonisti della scena politica grazie alla sua estrema partecipazione ai momenti di rivolta della Guerra civile.⁷ Già nei decenni precedenti alla Rivoluzione intere sequele di rivolte rurali e urbane indicano una crescente indisponibilità alla ricezione assertoria dei decreti sovrani da parte dei ceti sociali privi di diritti di proprietà e di

⁶ Cfr. C. Hill, *The Century of Revolution*, cit., pag. 17: «Provided they had capital behind them, freeholders owning their land, or farmers with long leases, might prosper as prices for their products rose: smaller freeholders might keep their heads above water by producing their own food and clothes. The position was different for copyholders, men who held their land merely 'by copy of court roll'. The heir was liable, on succession to a copyhold, to pay an 'entry fine normally fixed by custom, but which the landlord might try to raise arbitrarily. Copyhold was thus an insecure tenure, especially for those not rich enough to defend themselves in the law courts».

⁷ Cfr. *Ivi*, pag. 24: «The consumers and craftsmen who suffered from the high prices caused by monopolies, the peasants whom Laud's good intention failed to protect, and who taught the time had come to throw the enclosures in 1640-41; the ordinary citizens who resisted the Laudian attempt to increase tithe payments; the small men for whom the parson of the established Church was the "Public Enemy No. 1"; the members of the sectarian congregations of the sixteen-forties and -fifties whose naïve but daring speculations have still to be properly studied in their social settings – it was these men, not M.P.s or "the gentry", rising or declining, who bore the brunt of the civil war».

cittadinanza. Gran parte degli agricoltori abitanti delle aree limitrofe a foreste e boschi, ad esempio, subiscono l'esclusione dalle risorse naturali presenti in quei luoghi a causa del crescente bisogno di carbone e legna da parte della Corona. La crescita vertiginosa della popolazione, in parte alla base della spinta all'espansione commerciale ed economica, preme ancor di più sul recupero dei mezzi di sussistenza, di cui restano privi i lavoratori e i contadini. In quanto occupanti dell'ultimo gradino della piramide sociale inglese, sulla *rabble* vengono scaricati immensi costi derivanti dallo scontro tra gli interessi dei ceti più abbienti. La precarietà economica a cui sono sottoposti gli *yeomen* e gli affittuari di *leasehold* si riversa sulle condizioni e sui compensi dei lavoratori dipendenti: per riuscire a pagare la cifra corrispondente al loro contratto, i proprietari sono pronti a «grinding the face of [their] tenants harder still».⁸ Per di più, in misura estremamente maggiore alla *gentry*, i contadini, gli artigiani e gli *yeomen* caduti in disgrazia sono schiacciati dal rincaro dei prezzi dei generi alimentari dovuto ai monopoli.⁹

Per il momento, i cambiamenti che subisce la piramide sociale inglese tra il Cinquecento e il Seicento suggerirebbero che stia avendo luogo il processo di accumulazione primitiva del capitale descritto da Marx e dagli studiosi marxisti. Possiamo davvero parlare di capitalismo, oppure cadremmo in un giudizio affrettato?

2. La mancata accumulazione del capitale

L'accurata ricerca di Hill, consolidata da decenni, evidenzia la *tendenza* che investe l'Inghilterra sul finire del regno dei Tudor e la successione al trono di Giacomo I. A dispetto di un'interpretazione anacronistica, lo storico inglese è cauto nel definire i cambiamenti economico-sociali nei termini di una mutazione di paradigma. Alcune aree geografiche risultano essere impermeabili alla mobilità della proprietà, come nel nord e nell'ovest del Paese. Il movimento del vagabondaggio, sebbene sufficientemente intenso da suscitare pratiche di criminalizzazione dei senza fissa dimora e le prime riflessioni politiche sulla povertà e la sicurezza,¹⁰ resta tutto sommato limitato. Di fatto, la maggioranza dei lavoratori agricoli indipendenti conserva il suo *status*, mentre chi viene sfrattato dalle terre in affitto vive una

⁸ *Ivi*, pag. 26.

⁹ Cfr. *Ivi*, pag. 33.

¹⁰ Un fulgido esempio di riflessione sulla povertà è lo scritto utopistico di Thomas More.

condizione più simile alla semi-indipendenza che alla servitù vera e propria. Del resto, la stessa attitudine morale del *landlord* più improntata all'accumulo di ricchezze inizierà a diffondersi soltanto dagli esordi della prima Guerra civile inglese e durante il Protettorato di Cromwell, cioè successivamente al 1640.

Se al giorno d'oggi l'accorgimento di Hill può sembrare evidente, una tale considerazione non è stata così scontata fino alla seconda metà del secolo scorso. La letteratura storiografica e filosofica del Novecento, in particolare quella di stampo marxista ortodosso,¹¹ attribuisce infatti al Cinque-Seicento inglese un primordiale ma pieno sviluppo dei rapporti sociali capitalistici sulla base della supposta liberazione del lavoro dalle costrizioni feudali, sull'assunzione che lungo tutto il secolo in questione siano in corso le privatizzazioni delle terre e la messa in opera dell'organizzazione cooperativa della forza-lavoro. Questa analisi ha trovato per anni giustificazione grazie al celeberrimo XXIV capitolo del *Capitale* di Karl Marx,¹² in cui viene presentato il processo di accumulazione originaria e collocato proprio nel suddetto periodo dell'Inghilterra. In realtà, spiega Hill, neanche dal punto di vista della storia del lavoro possiamo parlare di un'adozione di tecniche compatibili con un'organizzazione capitalistica della produzione.

¹¹ Cfr. C. B. Macpherson, *op. cit.*, e M. Tronti (a cura di), *op. cit.*

¹² Cfr. K. Marx, *Il capitale*, a cura di E. Sbardella, Newton Compton, Roma, 2015, Libro I, cap. XXIV. Marx parla esplicitamente dell'Inghilterra come del Paese in cui l'accumulazione originaria, paragonata al peccato originale di Adamo che ha condannato *alcuni* uomini a guadagnarsi da vivere col sudore della loro fronte, ha assunto una «forma classica». Marx scrive che «il punto di partenza dello sviluppo che genera sia l'operaio salariato sia il capitalista è stata la *servitù dei lavoratori*. Essa si è perpetuata attraverso una *modificazione di forma, trasformandosi da sfruttamento feudale in sfruttamento capitalistico*. Per intendere questo processo non occorre risalire troppo indietro nel tempo. Sebbene i primi inizi della produzione capitalistica si possano già intravedere in maniera sporadica nei secoli XIV e XV in alcune città del Mediterraneo, l'*era capitalistica* data solo dal *XVI secolo*. Ovunque essa si manifesta, l'abolizione della servitù della gleba è da lungo tempo un fatto compiuto e l'esistenza delle città sovrane, questa del Medioevo, è già in piena decadenza. Nella storia dell'accumulazione originaria fanno epoca da un punto di vista storico tutti i rivolgimenti che servono da leva al formarsi della classe capitalistica; ma soprattutto fanno epoca i momenti nei quali grandi masse di uomini vengano improvvisamente e violentemente separate dai loro mezzi di lavoro e buttate sul mercato del lavoro come proletariato messo al bando. *L'espropriazione dei produttori agricoli, dei contadini, e il loro allontanamento dalle terre* costituisce la base dell'intero processo. La sua storia assume aspetti differenti a seconda dei diversi paesi e percorre fasi differenti in successioni differenti e in epoche storiche differenti. Solo in Inghilterra, che per questo prendiamo come esempio, esso possiede forma classica [...] In Inghilterra la servitù della gleba era in effetti scomparsa verso l'ultima parte del secolo XIV. La stragrande maggioranza della popolazione si componeva a quei tempi, e ancor di più nel XV secolo, di liberi contadini autonomi, qualunque fosse l'insegna feudale sotto la quale poteva celarsi la loro proprietà [...] Il grande signore feudale, in aperta guerra contro la monarchia e il parlamento, generò un proletariato senza dubbio più grande allontanando violentemente i contadini dal suolo sul quale essi avevano un identico titolo giuridico feudale, e usurpando loro le terre comuni», pagg. 516-8.

We must be careful, however, not to antedate these developments, nor to exaggerate their extent: they are significant as the dominant tendency. Similarly the new progressive landowners and farmers catch the eye as the rising and expanding class perhaps more than could be justified statistically. The improving landlord was not typical before 1660. And we must remember what the agricultural changes in pre-revolutionary England were [...] There was no large-scale revolution in agricultural *technique* till the eighteenth century, though its first beginnings can be traced back to the revolutionary decades of the seventeenth century. The changes of the period before 1640, which were enormously accelerated in the years between 1640 and 1660, were changes in landownership, and in the volume of production rather than in the technique of production.¹³

Per di più, i codici morali della popolazione, sia tra i poveri che tra i ricchi, non si discostano dai criteri di intelligibilità medievali che vedono nella ricchezza un «covetous desire», tanto da additare chi voglia intraprendere un'attività economica commerciale di essere «contrary to the law of God».¹⁴ La stessa concezione della povertà, nonostante l'incisione di marchi sulla pelle dei vagabondi e dei mendicanti, è ancora intrisa di *charity* cristiana e dovere alla beneficenza da parte del più ricco,¹⁵ per la quale il povero è sia una creatura che risplende della benedizione divina, sia un lavoratore alle dipendenze del feudatario che necessita di assistenza per continuare a far parte del nucleo familiare del proprietario di terre. Il tempo della messa a lavoro e della condanna dell'*idleness* è ancora lontano, e sarà introdotto lentamente dall'affermarsi di una precisa razionalità sociale in cui il calvinismo e il puritanesimo avranno un ruolo precipuo.¹⁶

Piuttosto che inquadrare le trasformazioni all'interno di una fase capitalistica ai suoi albori, il brevissimo *excursus* sull'Inghilterra elisabettiana e seicentesca ci permette di collocare il Paese entro i confini di una transizione più o meno accennata.¹⁷

¹³ C. Hill, *The English Revolution*, cit. Nelle prossime note bibliografiche non indicheremo la pagina esatta degli estratti citati in quanto la versione online consultata del testo non ne riporta la numerazione. Il testo è consultabile interamente su www.marxist.org.

¹⁴ Id., *Puritanism and the Revolution*, cit., pag. 198. Anche Max Weber ne *L'etica protestante* evidenzia quanto le correnti religiose puritane abbiano da sconfessare lo storico pregiudizio cristiano-cattolico sul guadagno, derubricato a *turpitude* quando mosso esclusivamente dal tornaconto personale e non dalla volontà di arricchire la collettività.

¹⁵ Per una ricognizione dell'importanza del principio morale della carità, anche rispetto alle disposizioni inerenti alle prime forme di previdenza sociale in Europa, si veda R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, cit. Inoltre, rimandiamo al capitolo quinto del presente lavoro di ricerca (“dipendenza, fatica, disciplina e governo di sé: cittadinanza e lavoro in Locke”) per un raffronto tra il pensiero di Locke e la nuova razionalità soggiacente alle misure di governo della povertà.

¹⁶ Cfr. C. Hill, *Puritanism and the Revolution*, cit., pagg. 196-216.

¹⁷ È opportuno chiarire il significato di “transizione”. In linea con Silvia Federici, riteniamo che il termine vada identificato con una fase prevalentemente temporale, purificandolo dal senso teologico

A questo proposito, esistono delle categorie concettuali marxiane molto più adeguate della versione ipostatizzata dell'accumulazione originaria. Fermo restando il carattere progressivo e diacronico dell'espropriazione delle terre e della liberazione del lavoro,¹⁸ cioè la lunga durata del processo che non ha un inizio preciso con le prime *enclosures*, il Marx degli appunti dei *Grundrisse* prevede la transizione al capitalismo per fasi graduali. Quando riflette sull'equivalente generale incarnato dal denaro quale contrassegno dello scambio tra individui *indipendenti* tra loro, Marx presenta un breve resoconto della storia dei rapporti giuridici e materiali nella produzione economica. In questo punto della sua esposizione, il filosofo di Treviri parla dell'accumulazione originaria e del ruolo che ha avuto per il capitalismo. Secondo lo schema generale marxiano, ogni cambiamento del modo di produzione – da considerarsi sempre come una diversa modalità di configurare le relazioni sociali – è originato da condizioni che gli sono inizialmente esogene.¹⁹ In questo senso, il movimento dei lavoratori estromessi dalle terre verso la città, l'incipiente desiderio di tesaurizzazione delle ricchezze da parte dei proprietari terrieri e l'espansione del commercio sono delle condizioni di possibilità su cui potrà strutturarsi il sistema capitalistico nel corso del Settecento e dell'Ottocento; ma l'apparire della tendenza è un indizio che non contiene in sé, in maniera teleologica, un conseguente affermarsi del rapporto tra capitale e lavoro. Il corso degli eventi storici non è spiegabile a priori: soltanto una rassegna del pensiero filosofico-politico e degli interventi in materia di economia e di società che

che potrebbe avere. “Transizione”, infatti, non presuppone un graduale passaggio dal feudalesimo al capitalismo; piuttosto, nomina in via problematica un periodo denso di conflitti sociali, reazioni feudali, innovazioni concettuali e materiali. Sebbene molti dei presupposti del capitalismo si siano dati in questo tempo, gli esiti di tale modo di produzione non sono scientificamente prevedibili a partire da questo punto del processo (Cfr. S. Federici, *op. cit.*, pag. 62).

¹⁸ Sulla critica e l'approfondimento del concetto di accumulazione originaria, si veda l'opera di R. Luxemburg, *L'accumulazione del capitale: contributo alla spiegazione economica dell'imperialismo*, Introduzione di P. M. Sweezy, Einaudi, Torino, 1968; e le considerazioni sull'attualità dell'accumulazione originaria, svincolandola di fatto da un dato periodo storico e presentandola come processo, in S. Mezzadra, *La cosiddetta Accumulazione Originaria*, in Aa. Vv., *Lessico marxiano*, ManifestoLibri, Roma, 2008.

¹⁹ Cfr. K. Marx, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica. Vol. I*, Pgreco, Milano, 2012, pagg. 437-8: «Così ad esempio, se in origine, quando il denaro o il valore per se stante divengono capitale, è presupposta una accumulazione da parte del capitalista – realizzata con il risparmio sul prodotto e sui valori creati col proprio lavoro ecc. – una accumulazione compiuta in qualità di *non capitalista*; se cioè i presupposti della trasformazione del denaro in capitale appaiono come *presupposti* dati, esterni, per il sorgere del capitale – in tal caso, non appena il capitale è divenuto come tale, esso crea i propri presupposti, ossia il possesso delle condizioni reali per la creazione di nuovi valori *senza scambio*, attraverso il suo stesso processo di produzione. Questi presupposti, che in origine si presentavano come condizioni del suo divenire – e perciò non potevano ancora risultare dalla sua azione *come capitale* –, ora si presentano ora come risultati della sua stessa realizzazione, della sua realtà, come *posti* da esso – *non come condizioni del suo sorgere, ma come risultati della sua esistenza*».

hanno luogo nei secoli in questione può mostrare quando e come il capitalismo ha definitivamente preso piede. Uno degli elementi necessari al capitale è la concettualizzazione del lavoro quale forza generatrice di valore, quale pilastro della creazione di ricchezza. Come ci sarà modo di mostrare, nell'Inghilterra elisabettiana e del Seicento non esiste una tale comprensione del lavoro.²⁰ Ciò significherebbe, infatti, che la forza-lavoro dovrebbe essere separata – proprio tramite alienazione – dal lavoro vivo, ovvero che dovrebbe divenire una capacità umana mercificata soggetta al libero e volontario scambio tra le parti.²¹ In secondo luogo, l'attività lavorativa dovrebbe produrre valore di scambio e non solo valore d'uso, vincolato piuttosto al consumo dell'oggetto prodotto, per il quale non vengono operati degli investimenti rispetto al materiale e alla forza-lavoro alla base del plusvalore. Gli studi di Hill qui citati mettono in evidenza le dissimmetrie tra i presupposti del capitalismo e la situazione economico-sociale inglese del XVII secolo. Il lavoro agricolo e nelle zone urbane perlopiù non si discosta dalla dipendenza da un proprietario terriero. Marx direbbe che questa tipologia di lavoro dovrebbe essere derubricata a improduttiva dal punto di vista capitalistico, come del resto lo sono tutte quelle professioni dell'ambito della riproduzione, della cultura e dell'esercito in una società pienamente capitalista:

Nella stessa società borghese in questa categoria rientra ogni scambio di prestazioni personali con un reddito – anche il lavoro per il consumo personale, il cucinare, il cuocere ecc., il lavoro di giardinaggio ecc., fin su a tutte le classi improduttive, i funzionari dello Stato, i medici, gli avvocati, gli studiosi ecc. Tutte le persone dedite a lavori servili [...] A nessuno viene peraltro in mente di pensare che, per il fatto di scambiare il suo reddito con tali prestazioni, ossia in virtù del suo consumo privato, il capitalista si ponga come capitale. Ciò facendo egli spende i frutti del suo capitale. Che le proporzioni in cui il reddito si scambia con tale lavoro vivo siano esse stesse determinate dalle leggi generali della produzione, ciò non muta in alcun modo la natura del rapporto.²²

²⁰ Per un approfondimento del concetto di lavoro, e della sua comprensione all'interno dei contratti giuridici, rimandiamo al percorso storico-filosofico del rapporto di dipendenza lavorativa esposto nel quarto capitolo e al §1 del quinto capitolo.

²¹ *Ivi*, pag. 443: «Il primo presupposto è, anzitutto, il superamento del rapporto di schiavitù o di servitù della gleba. La capacità lavorativa vivente appartiene a se stessa e, attraverso lo scambio, dispone della estrinsecazione della propria forza. Le due parti si stanno di fronte come persone. *Formalmente* il loro rapporto è quello, uguale e libero, tra soggetti di scambio in generale. Che questa forma sia una *parvenza*, e una *parvenza ingannevole*, è un fatto che, finché si guarda al rapporto giuridico, rimane *esterno* al rapporto stesso».

²² *Ivi*, pag. 447.

Allo stesso modo, Marx parla dei proprietari terrieri che iniziano a risparmiare sui prodotti ai fini della vendita, sostenendo che «i singoli capitali possono pur sempre sorgere, ad esempio attraverso la tesaurizzazione [*hoarding*]. Ma il tesoro [*hoard*] viene trasformato in capitale solo attraverso lo sfruttamento del lavoro».²³ Analogamente a quanto affermeranno Hill e Edward Thompson, Marx sembra definire la fase di transizione alla società capitalistica come un momento in cui le prime forme di servizio salariato dei lavoratori “liberi” non sono presenti che «sporadicamente [...] la cui prestazione viene comprata non a scopo di consumo ma di *produzione*».²⁴ La quantità di prodotti che si vanno ad accumulare a causa dell’impiego di lavoro occasionale e giornaliero non muterebbe la qualità dell’attività lavorativa e il profitto del proprietario terriero, in quanto «il nobile [che] chiama il lavoratore libero in aggiunta ai suoi servi della gleba e rivende anche parte di ciò che questi produce, per cui il lavoratore libero gli ha procurato un *valore*, tale scambio riguarda soltanto il superfluo e avviene solo in vista dell’interesse del superfluo, del *consumo di lusso*».²⁵ Il fine della produzione è il consumo personale, il godimento privato, non l’accumulazione della ricchezza come atteggiamento proprietario generale.

La fotografia dell’economia inglese moderna mostra, peraltro, di non rispecchiare un’altra delle condizioni di possibilità dell’accumulazione originaria: la concentrazione dei mezzi di produzione. Oltre all’assenza di sviluppo tecnico e di organizzazione del lavoro, i primi lavoratori agricoli liberati dal servaggio della gleba sono ancora proprietari dei loro mezzi di produzione, così come lo sono gli apprendisti e i lavoratori delle officine artigianali. È necessaria, sostiene Marx, la completa separazione dell’individuo dal mondo naturale che gli fornisce i mezzi di sussistenza. In poche parole, l’individuo messo a lavoro dal capitale viene privato dei suoi mezzi di riproduzione, dunque costretto a mettere sul mercato la sua forza-lavoro. Indubbiamente, è possibile vederne delle avvisaglie nello spossessamento dello *yeoman* dalla sua terra e nelle prime interruzioni della relazione tra cliente e patrone così come codificata nell’antica Roma, ma fin quando il nuovo modo di produzione e di uso della proprietà non si estende al resto della società, il capitalismo non si è ancora affermato, né è prevedibile teleologicamente.

²³ *Ivi*, pag. 438.

²⁴ *Ivi*, pag. 448.

²⁵ *Ivi*, 448-9.

Tali processi storici di dissoluzione rappresentano al tempo stesso la dissoluzione dei rapporti di servitù che legano il lavoratore alla terra e al padrone della terra; ma di fatto presuppongono la sua proprietà dei mezzi di sussistenza – questo è in verità il suo processo di distacco dalla terra; la dissoluzione dei rapporti di proprietà fondiaria che avevano fatto di lui un *yeoman*, un piccolo proprietario fondiario libero o un fittavolo (*colonus*), libero e lavoratore, un libero contadino; la dissoluzione dei rapporti corporativi che presuppongono la sua proprietà dello strumento di lavoro e il lavoro stesso come determinata abilità artigianale, come proprietà (non solo fonte di questa); e anche la dissoluzione dei rapporti clientelari nelle diverse forme in cui i *non proprietari* figurano anch'essi come partecipanti al consumo del prodotto eccedente al seguito dei loro signori, e in cambio portano la livrea del loro signore, prendono parte alle sue guerre, fanno prestazioni servizi personali, presunti o reali ecc.²⁶

Dello stesso avviso di Marx e Hill è lo storico Karl Polanyi. Nella sua opera *The Great Transformation*, l'autore mostra come l'affermazione di un'economia di mercato a trazione capitalistica sia stata la fine di una lunga gestazione durata almeno due secoli. La Rivoluzione industriale del Settecento, e i pesanti cambiamenti che ha introdotto nell'organizzazione del lavoro, è l'evento scatenante che segna l'emancipazione ultima dai riferimenti ideologici moderni ancora radicati in un ambiente concettuale medievale. Per i contemporanei del Seicento, il significato storico assunto dalle innovazioni in materia di economia e rapporti sociali, sebbene siano inattese e causa di violenza, non si contrappone nettamente al senso comune dell'epoca. Questa considerazione si discosta dalla tradizionale interpretazione in chiave marxista del fenomeno delle *enclosures*. Come sembra alludere lo stesso Marx, le recinzioni delle terre comuni non sono l'atto fondativo della proprietà privata in funzione dell'economia di mercato e della produzione di fabbrica. Innanzitutto, le prime *enclosures* del Cinquecento sono orientate alla conversione al pascolo delle terre comuni e sono sostenute dalla Corona. A dispetto di quanto possa apparire agli occhi di una storiografia sommaria, le prime recinzioni atte ad escludere dagli appezzamenti di terra i pascoli altrui, oppure a sfrattare i detentori di *leasehold* indebitati, non sono volte esclusivamente ad un'immediata conversione produttiva della proprietà. Con i provvedimenti delle *enclosures* la Corona mira solo ad

²⁶ *Ivi*, pagg. 483.

implementare la produzione delle terre della nobiltà terriera, almeno per gran parte del XVII secolo.²⁷

Polanyi riconduce la paternità delle *enclosures* alla funzione di freno, esercitata sia dai Tudor che dagli Stuart, verso le prime spinte tendenti all'espansione dell'economia di mercato. L'occupazione delle terre con i pascoli mina la loro produttività agricola e lascia molti contadini senza risorse alimentari,²⁸ in quanto un mercato internazionale di scambio dei prodotti in base alla specializzazione della produzione non è ancora così sviluppato da sopperire alle necessità di ciascuna comunità locale. La presenza dei monopoli e delle leggi restrittive sul commercio limita l'importazione di alcune merci ai soli scambi tra città, impedendo che i territori rurali vengano coinvolti nelle reti di mercato. Quanto meno inizialmente, le *enclosures* sono spinte dalla nobiltà e dai gruppi sociali conservatori, non dai ceti medi progressisti che hanno bisogno di privatizzare le terre per metterle a lavoro dentro un sistema di produzione capitalistica.

Anche con la svolta del Seicento, secolo nel quale le *enclosures* sono favorite dalla *gentry* progressista e dagli *yeomen* più ricchi, un giudizio estremamente esaustivo dei loro effetti risulta affrettato. Inizialmente le recinzioni non lasciano intravedere i prodromi dell'espansione della ricchezza, mostrando invece tutte le violente ricadute della disgregazione delle terre comuni in termini di vite umane e di legami comunitari. Polanyi suggerisce di spostare l'attenzione sulla dinamica che intercorre tra la Corona e la *House of Commons* per svelare quanto l'apporto involontario del re abbia smorzato gli svantaggi e le ripercussioni negative delle *enclosures* volute dalla *gentry*. Difatti, le *Poor Laws* e la presa in carico dell'indigenza con i programmi di lavoro e le *relief* sociali, retaggio dell'economia medievale della carità, da una parte attutiscono le rivolte dei ceti non proprietari colpiti dalla sottrazione delle terre comuni, dall'altra organizzano la coazione al lavoro che impedisce al vagabondaggio di divenire un problema di sicurezza sociale (per quanto non rappresenti ancora numeri considerevoli come nel Settecento). Tutto ciò non

²⁷ Anche la lettura storica di Hill concorda con quanto sostenuto da Polanyi: «“Enclosure” meant that land held in scattered strips in the village open fields was consolidated into compact holdings, which the occupier might hedge about so as to protect them from other people's cattle. He was then free to experiment with rotation of crops, or to switch from arable to pasture» (*The Century of Revolution*, cit., pag. 18).

²⁸ La conversione delle terre comuni al pascolo è ben metaforizzata dal passo di Thomas More sulle pecore cannibali, a riprova dell'impatto sociale delle *enclosures*. Cfr. T. More, *Utopia*, a cura di F. Ghia, Il Margine, Trento, 2015, pagg. 70-2.

significa che la Corona collabori volontariamente allo sviluppo del capitalismo, ma indica che un cambiamento in sé, come può essere l'evento violento delle recinzioni, non comporta delle trasformazioni a livello paradigmatico a meno che non venga accettato e normalizzato dai parametri culturali già esistenti. È il problema dell'«aggiustamento», come scrive Polanyi:

Enclosures offer an example. In retrospect nothing could be clearer than the Western European trend of economic progress which aimed at eliminating an artificially maintained uniformity of agricultural technique, intermixed strips, and the primitive institution of the common. As to England, it is certain that the development of the woollen industry was an asset to the country, leading, as it did, to the establishment of the cotton industry- that vehicle of the Industrial Revolution. Furthermore, it is clear that the increase of domestic weaving depended upon the increase of a home supply of wool. These facts suffice to identify the change from arable land to pasture and the accompanying enclosure movement as the trend of economic progress. Yet, but for the consistently maintained policy of the Tudor and early Stuart statesmen, the rate of that progress might have been ruinous, and have turned the process itself into a degenerative instead of a constructive event. For upon this rate, mainly, depended whether the dispossessed could adjust themselves to changed conditions without fatally damaging their substance, human and economic, physical and moral; whether they would find new employment in the fields of opportunity indirectly connected with the change; and whether the effects of increased imports induced by increased exports would enable those who lost their employment through the change to find new sources of sustenance.²⁹

Il quadro storico qui brevemente restituito deve esser tenuto in conto qualora l'interprete della storia della filosofia voglia cercare di approssimarsi il più possibile ai concetti politici che vengono inventato o messi in circolazione nel Seicento. La definizione della fase di transizione che l'Inghilterra vive da fine Cinquecento e durante tutto il Seicento fornisce un primo orientamento alla ricerca, permettendole di riconoscere in quali punti una speculazione filosofica mostra elementi conservativi della realtà e in quali si apre alla novità teorica.

3. Il «mondo dritto»

²⁹ K. Polanyi, *op. cit.*, pag. 39.

Gli avvicendamenti della prima Guerra Civile, iniziata ufficialmente nel 1642, possono essere esaminati sotto tutt'altra luce se consideriamo le riflessioni che abbiamo appena condotto.

La grande crisi del monarca Carlo I si deve allo sgretolamento dell'equilibrio che i Tudor sono riusciti a tessere grazie alla loro lungimiranza politica. Sotto Elisabetta I regna l'armonia tra il Parlamento e la Corona visto che i rispettivi interessi convergono sulla confisca dei beni della Chiesa cattolica e i monopoli del commercio. In quel momento storico i rappresentanti della *House of Commons* provengono principalmente dall'ambiente della *gentry*, non ancora divisa al suo interno. La crisi politica si produce nel momento in cui l'espansione del commercio induce la *gentry* a richiedere delle libertà non previste dagli statuti e dell'economia della grande nobiltà, portando così ad uno scontro aperto con la Corona. Monopoli, tutela delle proprietà e degli affitti richiesti dai proprietari terrieri, tassazioni e imposte, *enclosures*: queste le misure che, già con Giacomo I, vengono fatte cadere sulle spalle dei mercanti, degli affittuari, dei piccoli produttori e dei contadini. Le necessità della Corona – e con essa dell'intero sistema nobiliare – sono di natura prettamente finanziaria, in quanto la crescente ricchezza di alcuni gruppi sociali è parallela all'impovertimento di coloro che continuano a fondare il proprio privilegio sugli introiti dovuti alla proprietà feudale; un privilegio che comincia a tremare a causa dell'aumento dei prezzi dei prodotti alimentari conseguentemente all'espansione del commercio. L'unico strumento di sopravvivenza a disposizione della nobiltà rimane l'esercizio del potere politico autoritario nelle mani del monarca, esemplificato dalla *royal prerogative*, con la quale il re può astenersi dal confronto parlamentare e promulgare una legge sulla base dell'esclusiva volontà sovrana.

In aggiunta allo scontro causato dalle pastoie imposte allo sviluppo economico richiesto dalla *gentry*, non possiamo sottovalutare la frattura che si crea in seno alla società feudale sul versante del Parlamento. Lo svilimento dell'organo di rappresentanza, nella fattispecie della *House of Commons*, operato da Giacomo I e Carlo I viene visto come una mancanza di riconoscimento del gruppo sociale sulle cui spalle grava il mantenimento della burocrazia del regno. Lo scollamento dagli interessi della Corona si colloca anche sul piano del potere politico negato alla *gentry* a dispetto delle sue funzioni, identificandola di fatto con tutti gli altri sudditi del regno: in fin dei conti, anche i parlamentari dei Common sono semplici sudditi che ottengono l'autorizzazione alla rappresentanza su decisione regia. È in questo senso che la

rappresentanza si avvicina maggiormente ad un'obbligazione nei confronti del monarca piuttosto che ad un veicolo degli interessi locali e cetuali da riportare in sede istituzionale. Il re vede nei rappresentanti un'emanazione diretta di sé, un'articolazione atta a trasmettere il comando regio in ogni ganglio del regno. La promessa di fedeltà di un parlamentare viene fatta al re, non alla cittadinanza che lo elegge.

Proprio all'inizio delle tensioni tra monarchia e parte dei Common vengono pensate le prime teorie assolutiste e la dottrina moderna dello Stato. Di fronte allo scontento della *gentry* inferiore e degli *yeomen*, la monarchia coinvolge tutto il suo apparato di potere per legittimare la strenua difesa delle sue ricchezze. La Chiesa anglicana, nonostante la rottura con quella cattolica, fa suoi alcuni dei punti critici rivolti a Roma elaborando le concezioni dell'investitura divina del re. È in seno a questa congiuntura che il puritanesimo e il presbiterianesimo, in quanto diverse visioni dell'organizzazione delle gerarchie ecclesiastiche, giocano un ruolo centrale nella resistenza alla monarchia unitamente alla elaborazione delle teorie del consenso politico e della sovranità popolare, di cui ci occuperemo più nello specifico nel prossimo paragrafo.

Di qui il passo per la Rivoluzione è breve. Dopo aver accettato il *Petition of Rights* del '28 e non averlo ottemperato *de facto*, Carlo I non risparmia una politica estremamente restrittiva per quanto riguarda i monopoli commerciali e le tasse, così come si dimostra sempre più repressivo nei confronti del Parlamento, ad esempio con la sua dissoluzione nel 1629 e con l'attacco alla tradizione del *common law*.³⁰ La *Great Rebellion* inizia nel 1640, quando Carlo I, nel tentativo di risollevare la Corona dalla grave crisi finanziaria che sta vivendo, impone ai sudditi una tassazione ancora più pesante, giungendo a scontrarsi con una sorta di sciopero dalle tasse della *gentry* e degli *yeomen*.³¹ A niente vale un'ulteriore dissoluzione del Parlamento – che sarà

³⁰ Le teorie che in Inghilterra prediligono il diritto sovrano, tendendo verso un governo assoluto, si scontrano con il *common law*, il rispetto dei precedenti giuridici e della tradizione che impone a ciascun organo politico del Commonwealth un perimetro di azione politica. Lo scontro tra chi difende la prerogativa sovrana, da una parte, e chi tiene a preservare il *common law*, dall'altra, è ben rappresentato dalle critiche implicite a Edward Coke, uno dei massimi esponenti della tradizione giuridica inglese, che si trovano nel *Leviatano* di Thomas Hobbes. Carlo I, oltre a fare un abuso di prerogative regie (*royal prerogative*), fa passare tutte le cause che lo riguardano nelle corti reali per ovviare alle sentenze a cui potrebbe incorrere se fosse giudicato dai tribunali sottostanti al *common law*.

³¹ Il *casus belli* della rivolta e dello sciopero della *gentry* è l'imprigionamento di John Hampden a seguito della sua disobbedienza fiscale e del rifiuto di pagare le tasse della *Ship Money*. La vicenda di Hampden è un evento significativo per l'accelerazione della ribellione contro il re e il darsi delle prime

conosciuto come lo *Short Parliament* per la brevità della sua legislatura, di sole tre settimane –, se non a provocare l'ammutinamento della maggior parte dei soldati dell'esercito reale in guerra contro gli scozzesi, insorti per contrastare la presa del controllo della Chiesa di Scozia ambita dalla Corona. Il *Long Parliament* che si viene a costituire successivamente, approfittando della debolezza di Carlo I, stretto dalla morsa dell'indennità di guerra agli scozzesi, attiva una dura propaganda politica anti-realista nelle città. Contemporaneamente, nelle campagne assistiamo ai primi movimenti anti-recinzioni delle terre comuni. La *gentry* che siede nella *House of Commons*, a questo punto, si trova completamente spaccata tra coloro che rimangono vincolati all'economia e alla società conservatrice (nord-ovest dell'Inghilterra) e coloro che premono per un cambiamento in direzione dei loro rinnovati interessi (sud-est). L'evidenza dell'incompatibilità dei parlamentari della *gentry* si manifesta con la propaganda politica che ha il fine esplicito di mobilitare e assembrare nello spazio pubblico folle di abitanti anti-realisti, ma soprattutto con la proclamazione della *Grand Remonstrance*³² del 1641 proposta da John Pym, uno dei leader dell'opposizione alla monarchia. L'aristocrazia terriera teme infatti il rovesciamento dell'ordine politico: nel vedere la moltitudine, la *rabble* protagonista della lotta contro la Corona, i proprietari di terre vogliono scongiurare ogni eventuale cataclisma a cui porterebbe un'eventuale democrazia in termini di diritti di proprietà. Sulla linea della proprietà e della cittadinanza si uniscono e si dividono le affiliazioni politiche e gli schieramenti militari delle fazioni in campo, ben al di là della guerra di religione tra episcopalisti e presbiteriani, oppure tra protestanti e anglicani. Lo dimostrano, del resto, le tante defezioni nella fazione degli anti-realisti, all'interno della quale alcuni membri passano dalla parte della Corona per paura del «revolutionary torrent»³³ liberato dalla propaganda politica movimentista; e la definizione di almeno due ulteriori schieramenti facenti parte dell'esercito in guerra contro Carlo I: i presbiteriani, rappresentativi della *gentry* “alta” che non vuole far dimettere Carlo I

forme di mobilitazione: «there was a general refusal to pay taxes in the years 1639 – 1640. The bourgeoisie had gone on strike», C. Hill, *The English Revolution*, cit.

³² La *Grand Remonstrance* è una lista di richieste e di polemiche indirizzata a Carlo I in merito alle sue scelte di politica finanziaria, economica e sociale. Oltre a ciò, nell'elenco delle rivendicazioni troviamo il diritto di veto del Parlamento sulle prerogative regie e l'espulsione dei vescovi dalle Camere. Sebbene il documento non contenga alcuna pubblica accusa al re, visti i tempi ancora delicati e non apertamente conflittuali contro la Corona, tra le pagine del testo possiamo rintracciare il timore della cospirazione cattolica e dell'assolutismo di stampo francese, uno dei grandi luoghi comuni dell'opposizione antimonarchica durante tutto il Seicento.

³³ C. Hill, *The English Revolution*, cit.

dal trono, e gli indipendenti, che raggruppano i ceti popolari, gli *yeomen* benestanti e la *gentry* “bassa”. Da questa base sociale nasce nel 1645 il *New Model Army*, costruito sul richiamo del talento e del merito come valori fondanti delle gerarchie militari di contro alla provenienza cetuale. Questo esercito eterogeneo sconfigge le truppe del re sotto il comando del genio militare di Oliver Cromwell. Tuttavia, l’imprigionamento di Carlo I fa esplodere le contraddizioni interne alla composizione del *New Model Army*. I presbiteriani, impauriti dalla spinta rivoluzionaria dei ceti più popolari, vogliono negoziare con Carlo I per non compromettere i diritti feudali di proprietà. La nascita del partito dei *Leveller* è a tutti gli effetti una reazione antimonarchica alle macchinazioni dei presbiteriani con la Corona. Molti soldati *rank-and-file* si uniscono al neonato partito per imporre un programma di estensione dei diritti di cittadinanza e, in generale, un bilanciamento dei poteri istituzionali a favore dei Common.³⁴ Il programma politico in questione assume dei tratti così radicali da non poter essere accettato in toto neanche dagli indipendenti. Si viene così a produrre una scissione interna agli indipendenti che mette, da un lato, la *gentry* “bassa” e, dall’altro, gli *yeomen* e gli strati popolari che si riconoscono nel processo rivoluzionario. I dibattiti di Putney del 1647 sono l’esemplificazione della distanza che si crea tra gli indipendenti e i *Leveller* da questo punto di vista. I primi ritengono di dover apportare un minimo ampliamento delle libertà di commercio e di uso della proprietà senza modificare l’impianto giuridico del governo. La firma dell’*Agreement of the People* al termine dei dibattiti può essere considerata come un tentativo di egemonia dei *Leveller* sull’esercito; ma la fuga dalla prigione di Carlo I e la reazione dei *Grandeas* (i capi militari del *New Model Army*) alla manovra dei *Leveller* fanno precipitare i tempi. In seguito alla seconda Guerra Civile contro gli scozzesi a difesa del re, il dibattito aperto tra indipendenti e *Leveller* viene temporaneamente sospeso per procedere con l’epurazione dei presbiteriani dal Parlamento perché considerati colpevoli della fuga e della congiura reale.

³⁴ Riportare le rivendicazioni dei *Leveller* in forma precisa è un compito che non può essere svolto da qui per economia dei contenuti, oltre che per complessità storiografica. Per quanto nel corso del capitolo ne verranno riprese alcune idee, faremo risaltare quegli elementi dell’ideologia dei *Leveller* che vanno a costituire un’eredità intellettuale importante per il pensiero politico inglese. In questa sede, basti sottolineare che la fazione dei *Leveller* è molto più eterogenea di quanto possa apparire: al suo interno troviamo i difensori dell’antica costituzione pre-normanna, che prevede un sistema di equilibrio e reciproca vigilanza tra i vari istituti del regno (Parlamento, re e corti), così come i sostenitori della cancellazione di tutti i privilegi feudali e, di conseguenza, della monarchia. Per questa ragione, le opinioni di partito circa la *franchise* e l’accesso al Parlamento sono molto diversificate.

Il corso del *Rump Parliament*, ovvero del Parlamento epurato dai presbiteriani, fa da anticamera al Protettorato di Cromwell del 1653, dato che nessuna delle rivendicazioni dei *Leveller* scritte nell'*Agreement* viene effettivamente messa in atto. L'organizzazione dei *Leveller* manca di una coesione poiché soffre delle discriminazioni e incompatibilità interne ai suoi membri, molti dei quali sono lavoratori dipendenti e senza alcuna proprietà spesso attaccati dai loro compagni di partito appartenenti alla borghesia urbana o agli *yeomen*. A causa della mancata unità tra i differenti soggetti sociali – un aspetto che non fa dei *Leveller* un antesignano di un partito di classe –, la nuova soglia³⁵ per avere accesso ai diritti politici di rappresentanza si assesta sui 200 scellini annui, lasciando fuori dall'elettorato passivo e attivo persino la maggioranza dei *freeholders*. Il controllo militare del Protettorato sul Parlamento, ancora una volta sciolto dopo un conflitto con l'*Army*, si interrompe soltanto con una sommossa dei parlamentari che costringe Cromwell a porre nelle mani del Parlamento il potere sull'esercito. I parlamentari della grande borghesia urbana e dell'aristocrazia terriera approfittano dell'autorità nuovamente acquisita e fanno pressione per fare pressione affinché Carlo II prenda il trono, una posizione politica sostenuta militarmente da una nuova discesa dell'esercito scozzese verso Londra. Peraltro, la scomparsa di Cromwell nel 1658 e l'affidamento del Protettorato al figlio Richard favoriscono il reintegro dei membri espulsi del *Long Parliament*, che vede una maggioranza composta da presbiteriani all'interno del Parlamento. Questa nuova composizione parlamentare porta alla nomina di Carlo II e alla cosiddetta Restaurazione della monarchia del 1660 – dagli storici chiamata interregno – fino al 1688.

Gli studi di Hill sono tuttavia cauti nel nominare “Restaurazione” il ritorno degli Stuart. La successione al trono di Carlo II viene accordata dal Parlamento soltanto a seguito di un tacito patto che impone al monarca il rispetto della tolleranza religiosa e delle libertà della *House of Commons*. Le corti della prerogativa reale, infatti, non vengono riabilitate, sconfessando qualsiasi indipendenza e autoritarismo da parte della Corona. Ad occupare le posizioni di potere politico sono quei settori della *gentry* appartenenti agli indipendenti e ai presbiteriani, i quali riescono ad accordarsi con il vecchio ceto della nobiltà e dei proprietari terrieri. Il fine che unisce i due gruppi sociali, in aperta ostilità fino a qualche anno prima, è uno solo: mantenere l'ordine

³⁵ La precedente, che sarà successivamente reinserita, calcola in 40 scellini annui la rendita minima per rientrare nella *franchise*.

sociale attraverso la conservazione della monarchia, che garantisce i diritti di proprietà, e la demonizzazione delle frange più radicali insorte negli anni della Rivoluzione – di tutti coloro, cioè, che vengono ancora definiti *rabble*.³⁶ In poche parole, l'interregno non è un ritorno agli antichi ordinamenti monarchici, bensì un ulteriore passo in avanti della fase di transizione che vive l'Inghilterra, nella quale all'antico predominio della nobiltà feudale si è sostituita un'alleanza tra vecchi e nuovi *gentlemen*.

Ever since then orthodox historians have done their utmost to stress the “continuity” of English history, to minimise the revolutionary breaks, to pretend that the “interregnum” (the word itself shows what they are trying to do) was an unfortunate accident, that in 1660 we returned to the old Constitution normally developing, that 1688 merely corrected the aberrations of a deranged King [...] For tactical reasons, the ruling class in 1660 *pretended* that they were merely restoring the old forms of the Constitution. But they intended by that restoration to give sanctity and social stamp to a new social order. The important thing is that the social order was new and would not have been won without revolution.³⁷

L'ordinamento feudale, abolito nel 1646, viene ripristinato per permettere ai grandi proprietari terrieri di riacquisire le loro terre, una reintroduzione giuridica che tuttavia non riguarda i diritti dei piccoli *landowners*. Dall'altra parte, la fioritura del commercio e l'espansione dell'attività mercantile libera dai monopoli costringono la nobiltà ad attenersi alle nuove dinamiche economiche, ad accettare ciò contro cui hanno tenacemente lottato fin dall'ultimo decennio del XVI secolo. Un prezzo tutto sommato accettabile da pagare se l'alternativa è l'irrompere della democrazia e il rovesciamento del mondo per come è stato sempre pensato e vissuto per secoli. I

³⁶ Il termine “rabble” viene impiegato in diversi modi e applicato su diversi gruppi sociali a seconda del soggetto che lo pronuncia e del periodo contingente dei decenni della Rivoluzione. Inizialmente, quando lo si trova tra le dichiarazioni e i commenti politici della nobiltà e dei membri delle corti reali, sta ad indicare tutte le figure sociali che partecipano alla ribellione contro la Corona, agli atti di insubordinazione fiscale e alle rivolte contro le *enclosures*: *gentry*, *yeomen*, contadini, artigiani e servi. Uno dei primi riferimenti del termine è infatti quello di «lack of subjection», «disorder», «one who creates a disturbance/riot» (cfr. *English Historical Thesaurus* dell'Università di Glasgow). I ceti più abbienti insorti contro la monarchia impiegano il termine per caratterizzare moralmente il soggetto a cui si riferisce, designando con ciò i privi di virtù e gli ingovernabili. La *rabble* sarebbe il nome collettivo delle «persons of the lowest class». Negli scritti politici sarà proprio questo significato ad essere utilizzato contro le masse popolari dai ceti dirigenti della Restaurazione che danno precedentemente avvio alla Rivoluzione inglese. In generale, la parola “rabble” viene contrapposta a “people”, ossia il termine che nomina il soggetto politico titolare della sovranità e autore del diritto di resistenza contro gli abusi del monarca.

³⁷ C. Hill, *The English Revolution*, parte IV.

dibattiti e le riflessioni politiche provenienti dagli ambienti intellettuali del periodo rivoluzionario, salvo alcune eccezioni rappresentate dai *Leveller* e dai *Digger*, individuano nella *rabble* un nemico da esorcizzare perché i suoi eccessi possono portare al capovolgimento degli *status* e delle gerarchie sociali. La *rabble* non è un nemico esterno e non si assembla spontaneamente: è un mostro che le forze rivoluzionarie (indipendenti e *Leveller* in maniera diversa) hanno liberato nel cuore delle città e delle campagne nel momento in cui ne hanno avuto necessità per contrastare il blocco monarchico. Per questa ragione, il concetto di *English people*, costantemente menzionato dai rivoluzionari per far fronte ai soprusi della monarchia, deve mostrare dei chiari confini che stabiliscono quali individui ne facciano parte e quali, invece, ne sono esclusi perché appartenenti alla *rabble*. Chi rientra all'interno del popolo cittadino? Chi ha la facoltà – o meglio, la virtù – di esercitare la sovranità popolare contro la tirannide? L'invocazione astratta nella propaganda e nei testi politici del popolo non rischia di includere implicitamente tutti gli abitanti del regno, cioè *anche* la *rabble*, come soggetto cittadino legittimo? Piuttosto che ragionare sulle Guerre Civili inglesi focalizzandosi esclusivamente sulle distinzioni religiose o di composizione del Parlamento, l'attenzione dovrà spostarsi, sulla base di quanto riportato dal punto di vista economico e sociale, sui concetti che orientano la comprensione degli eventi da parte dei coevi. Un tratto comune accomuna la maggioranza delle idee in circolazione durante gli anni della Rivoluzione: lo sforzo di conservare il più possibile un "mondo dritto".³⁸

4. Il terrore della *rabble*, la sovranità del popolo

Da dove sorge la fobia della moltitudine delle *lower classes* manifestata da politici e commentatori? Sulla base di quanto scritto più sopra possiamo osservare la sorprendente visibilità che la *rabble* ottiene durante gli eventi della prima Guerra Civile. La nuova luce attraverso cui viene visto il «popolo minuto» si fa strada negli ultimi decenni del XVI secolo e nei primi del XVII, quando le rivolte contadine e urbane dovute alle carestie, alla disoccupazione e all'aumento dei prezzi dei generi

³⁸ L'espressione richiama la citazione del leader dei *Digger* Gerrard Winstanley riportata da Hill, «freedom is the man that will turn the world upside down» (cfr. C. Hill, *The English Revolution*, cit. e Id., *The world turned upside down. Radical ideas during the English revolution*, Penguin, Londra, 1975). Secondo il pensiero di Winstanley, si avrà un vero capovolgimento della realtà politica e sociale se l'ordinamento giuridico e le istituzioni monarchiche vengono messe in discussione alla radice, intervenendo, dunque, sullo statuto della proprietà.

alimentari iniziano a costituire una fonte di preoccupazione agli occhi della nobiltà. I momenti di ribellione sono animati in primo luogo dai contadini e dagli apprendisti, questi ultimi piegati dalle disposizioni restrittive dello *Statute of the Artificers*.³⁹ Gli accadimenti storici che maggiormente imprimono nell'immaginario collettivo la potenza distruttiva della moltitudine in mobilitazione si snodano tra il Northamptonshire e il Warwickshire nel 1607, due luoghi nei quali per la prima volta compaiono i *Leveller* e i *Digger*. A questi primi moti seguono le agitazioni del biennio 1628-30, a cui si accodano, a distanza di tempo, le rivolte contro le recinzioni delle terre comuni sul nascere della Rivoluzione inglese, tra il 1640 e il 1643.

Perché la *rabble* dovrebbe infondere timore tra i ceti più abbienti, se la Corona e la nobiltà dispongono delle truppe organizzate e disciplinate dell'esercito? La monarchia degli Stuart tenta in tutti i modi di disarmare il popolo monopolizzando l'uso della forza con l'introduzione delle armi a fuoco, in possesso esclusivo dei soldati provenienti dalle famiglie nobiliari. Lo stesso Cromwell si preoccupa di porre un argine alla moltitudine degli insorti proprio nel periodo immediatamente successivo alla Guerra civile. «You have no other way to deal with these men but to break them in pieces...if you do not break them, they will break you», scandisce il futuro Protettore al Consiglio di Stato.⁴⁰ Cromwell si riferisce all'eventualità, neanche troppo remota, che il popolo armato conquisti il Parlamento, espella la fazione dei presbiteriani e abolisca i privilegi nobiliari. Soltanto una forza politica scaltra e determinata può evitare un governo dei «fanatics»⁴¹ repubblicani, e cioè rendere compatibile la forza politica e militare della moltitudine con la preservazione delle gerarchie sociali. Come è stato mostrato nel paragrafo precedente, è ciò che succede con i fatti del *Rump Parliament*: Cromwell si trova costretto ad assecondare le pulsioni interne all'*Army* (l'espulsione dei presbiteriani) per evitare che la loro agitazione politica sfoci nell'estrema conseguenza della rivolta “disordinata”.

³⁹ Promulgato nel 1563 da Elisabetta I, lo Statuto regola i rapporti tra apprendisti e capi di bottega, dettando le condizioni per le quali un individuo riceve la formazione di artigiano specializzato. La relazione di dipendenza che si crea tra datore di lavoro e impiegato è tutta spostata a favore del primo, che può controllare i movimenti dell'apprendista e costringerlo al lavoro contro la sua volontà. L'accesso alle arti superiori è riservato ai figli degli strati sociali più alti. Come viene chiaramente mostrato da Polanyi, la ragione che soggiace allo Statuto ruota attorno al paternalismo e al principio della regolazione del lavoro per via coatta, un altro dato di fatto che sconfessa l'attualità del capitalismo nel Seicento visto che tale legislazione rimarrà in vigore fino al 1813 (*Wages, etc., and Artificers, etc., Act*). Nel quarto e nel quinto capitolo considereremo i risvolti giuridici e concettuali della legislazione sull'apprendistato e sulla dipendenza in relazione al concetto di lavoro.

⁴⁰ C. Hill, *The Century of Revolution*, cit., pag. 130.

⁴¹ *Ivi*, pag. 140. Così vengono nominati i gruppi politici popolari dal conservatore Pepys.

L'affermazione di Cromwell non è dissimile dall'atteggiamento nei confronti del popolo tenuto dagli *yeomen* e dalla *gentry* "bassa" in rivolta contro Carlo I. Con la pubblicazione della *Grand Remonstrance* entra in scena il sostegno popolare massivo alle battaglie istituzionali condotte dentro la *House of Commons*. John Pym assume il ruolo di mediatore tra la città di Londra e i parlamentari, ricorrendo spesso all'iniziativa popolare e dando voce alle rivolte che accadono al di fuori della grande città a favore della frangia antimonarchica. La liberazione della «Beast» popolare – sempre pronta ad attaccare non appena svegliata – corrisponde ad un'abile strategia, se chi la istiga è in grado di dissuaderla dai suoi impulsi più perniciosi per il resto della società.⁴²

Tra gli istinti della moltitudine si annoverano i moti del corpo dovuti alle necessità della vita di cui sarebbero vittima coloro che non sono proprietari, incapaci di provvedere ai propri bisogni senza lavorare. Il pregiudizio storico-culturale nei confronti della moltitudine la vuole schiava delle sue passioni, un soggetto incostante e malvagio perché impossibilitato all'uso della ragione.⁴³ Di più: la moltitudine non ha per definizione una sola testa, è mossa dall'interesse particolare che incarna ogni singolo corpo che la compone. L'immagine mitologica che spesso si associa alla moltitudine nella letteratura e nella pamphlettistica del tempo è quella dell'idra, della bestia dalle azioni imprevedibili perché ogni testa vuole appagare un desiderio diverso. La pluralità di teste è sinonimo di assenza di mente, cioè di incapacità di adoperare la facoltà razionale al fine di conformare la condotta alla legge naturale e politica. I commentatori della Rivoluzione suggeriscono di prestare attenzione quando si ha a che fare con «The Many-Headed Monster». Essi stimano come legittime le azioni della moltitudine unicamente se governate e ordinate da un magistrato, da un individuo che, dotato di ragione, riesce ad imbrigliare la veracità lasciva dell'idra.

⁴² L'agitazione e la strumentalizzazione della moltitudine per mano dei ceti superiori è una strategia in voga in tutto il Seicento e il Settecento inglesi. Cfr. E. Meiksins-Wood, *Locke against democracy*, cit.

⁴³ L'accusa di incostanza morale alla *rabble* si fonda sull'attività lavorativa salariata dei ceti più poveri e sulla loro preferenza per l'ozio. Il senso comune intellettuale seicentesco vede nel salario una sorta di schiavitù del bisogno, sofferto da chi deve cercare continuamente un'occupazione per sopravvivere. Difatti, il salario è tutto fuorché una remunerazione duratura e indicativa di stabilità lavorativa, essendo il pagamento previsto per i servizi giornalieri, settimanali o tutt'al più mensili. L'intermittenza delle prestazioni di lavoro di un salariato lo rende incline a non porre i doveri come fini delle sue azioni: la gestazione dei vizi morali e degli impulsi antisociali è particolarmente fertile nei periodi di mancanza di occupazione. Questi temi, affermati con forza dal puritanesimo, faranno parte di quell'insieme di pregiudizi politici ai danni del lavoro dipendente, escluso dalla sfera della cittadinanza. Ne parleremo più diffusamente nel quinto capitolo.

Alla luce dei momenti di rivolta e di battaglia contro le truppe realiste, la deficienza morale della moltitudine viene accentuata ancor di più per occultare la sua rivendicazione politica e condannare l'odio cetuale contro la nobiltà che esso esprime.⁴⁴ Gli intellettuali dell'epoca, il clero e i politici realisti mettono in guardia rispetto al fine che sottende ogni ribellione in cui figura come protagonista la moltitudine: l'abolizione dei diritti feudali di proprietà e l'uguaglianza sociale. Le accuse di comunismo delle terre sono molto frequenti e indirizzate tanto agli anabattisti quanto ai puritani.⁴⁵ L'incubo della dissoluzione del *proprium* diviene un topos nelle parole dei commentatori politici conservatori, attraverso i quali affiorano le preoccupazioni dei ceti proprietari. La posta in gioco per i proprietari è mettere in sicurezza la titolarità che hanno sulle loro terre e i loro feudi, relegando fuori dai diritti di cittadinanza gli abitanti privi di possedimenti.

Durante i celeberrimi dibattiti di Putney del 1647, Cromwell e gli indipendenti si distinguono per la meticolosa difesa del diritto di proprietà. Prendendo parola dopo Sexby in apertura delle giornate di discussione, Cromwell chiarisce che il popolo non è degno della cittadinanza politica:

But truly, I think we are not only to consider what the consequences are if there were nothing else but this paper, but we are to consider the probability of the ways and means to accomplish [the thing proposed]: that is to say, whether, according to reason and judgment, the *spirits* and *temper* of the people of this nation are prepared to receive and to go on along with it, and [whether] those great difficulties [that] lie in our way [are] in a likelihood to be either overcome or removed.⁴⁶

Il *temper* del popolo sta ad indicare come i ceti sociali più bassi non siano in grado di indirizzare rettamente la loro libertà. La diretta ripercussione della mancanza di temperanza sarebbe la negligenza della distinzione tra il *meum* e il *tuum* che porta all'invasione di ciò che è altrui.⁴⁷ In estrema sintesi, la carenza di moralità e di virtù

⁴⁴ Cfr. C. Hill, *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*, Weindenfeld and Nicolson, 1974, Londra, pag. 182: «So hated at this time was the name of worship or gentleman that the basest people, burning with more than hostile hatred, desired to extinguish and utterly cut off the gentry [...] men were saying «there are too many gentlemen in England by 500 [...] gentlemen have ruled aforesaid, and they [i.e. the commons] will rule now».

⁴⁵ Proprio per respingere il più efficacemente possibile tali accuse, i puritani si doteranno di un rigido e fitto apparato morale al fine di disciplinare le condotte eccessive degli individui e renderli in questo modo compatibili con il governo politico.

⁴⁶ A. S. P. Woodhouse, *The Army Debates*, cit., pag. 12.

⁴⁷ Sono illuminanti le parole di Thomas Hobbes, la cui filosofia può a vario titolo legittimare sia Carlo I che Cromwell. Per il filosofo di Malmesbury, lo stato di natura è una condizione in cui «it is consequent also to the same condition,

tra gli appartenenti ai ceti popolari offusca la loro facoltà di giudizio, facendo loro equivocare cosa sia la libertà. Secondo Cromwell e gli indipendenti, una visione fuorviante della libertà suggerisce di seguire i propri desideri e di non rispettare ciò che è diritto di altri.

Il punto centrale dell'argomentazione degli indipendenti viene esplicitato da Ireton, un altro illustre esponente della fazione e cognato di Cromwell. Nell'intervento vengono messe in evidenza l'importanza della costituzione inglese, i cui pilastri politici e teorici corrispondono al diritto di proprietà, e le conseguenze nefaste di un suo stravolgimento:

To me, if there were nothing but this, that there is a constitution, and that constitution which is the very last constitution, which if you take away you leave nothing of constitution, and consequently nothing of right or property, [it would be enough] [...] you will put it into the hands of men to choose, [not] of men [desirous] to preserve their liberty, [but of men] who will give it away.⁴⁸

La moltitudine non è adatta alla libertà: concederle potere decisionale e politico metterebbe in contraddizione la Carta che sancisce cosa sia la libertà. La ragione di questa presa di posizione risiede nella constatazione che il *mean people* – in cui il termine “mean” rende la sovrapposizione semantica tra l’essere di “ceto inferiore” e l’essere “malvagi” e “avari”⁴⁹ – non è portatore di interesse, espresso invece da chi possiede stabilmente terre o attività commerciali. In mancanza di un interesse rilevante, un individuo è più incline ad agire a dispetto della legge perché non vede immediatamente un’utilità nel rispettare l’ordinamento giuridico dello Stato, se non per evitare la sanzione. Nel caso in cui gli abitanti privi di interesse conquistino la sovranità statale, essi potrebbero cambiare le leggi e fare in modo che l’equa ripartizione delle terre non sia più una contravvenzione dell’ordine giuridico. L’estensione dei diritti di cittadinanza a tutti gli uomini liberi comporterebbe di fatto

that there be no propriety, no dominion, no *mine* and *thine* distinct; but only that to be every man's, that he can get; and for so long, as he can keep it» (T. Hobbes, *Leviathan*, a cura di J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, St Ives, pag. 85). Anche nel *De Cive* Hobbes pone come condizione di possibilità della pace, la prima legge di natura, «*abolishing the community of all things, or concerning the introduction of meum & tuum [...] for they suppose the right of all men to all things to be taken away*» (*De Cive. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society. The English Version*, a cura di H. Warrender, Oxford University Press, Oxford, 1983, pag. 78).

⁴⁸ A. S. P. Woodhouse, *The Army Debates*, pag. 83.

⁴⁹ Cfr. «mean» in *Historical Thesaurus of the Oxford English Dictionary*.

l'*an-archia*, l'assenza di potere: l'idra non si troverebbe più di fronte il freno della spada dello Stato che le impedisce di assecondare i suoi istinti distruttivi delle gerarchie e delle relazioni di dipendenza individuali. Ireton ammonisce su questa possibilità dopo la lettura degli *Heads of Proposals*, una lista di punti in cui si cerca di moderare le istanze più radicali agitate dai *Leveller*. In poche parole, per gli Indipendenti la dissoluzione della proprietà mette in questione sia i privilegi feudali, sia la sicurezza per la quale gli uomini acconsentono a vivere sotto un governo. Uno stesso campo semantico accumuna l'estensione dei diritti politici, quindi la democrazia, all'anarchia distruttiva.

Da queste preoccupazioni capiamo quanto sia insidioso il concetto di *English people*, soprattutto se su di esso viene riposta la sovranità. L'invocazione del popolo virtuoso, contrapposto alla *rabble*, da parte delle forze rivoluzionarie vuole fare leva sulla grande disponibilità alla mobilitazione espressa dai ceti sociali meno abbienti, in particolare di quelli riuniti attorno ai *Leveller* ma non solo. La retorica discorsiva utilizzata dai sostenitori del Parlamento fa appello alla sovranità popolare e alla teoria del consenso del governo politico in aperta opposizione alla monarchia fondata sull'investitura divina. La circolazione di tali concetti permette ai parlamentari di avere supporto al di fuori della *House of Commons* e di rinvigorire le fila militari a loro difesa, ma espone al rischio di ingovernabilità del «popolo minuto». Dopo aver cercato di cavalcarne la forza dirompente, le nuove élite vittoriose della Guerra Civile si trovano a circoscrivere il più possibile le idee radicali che si diffondono negli ambienti popolari, di cui fanno parte molti soldati del *New Model Army*. Dal maggio 1640, ricorda Hill, l'idra della moltitudine si è messa in moto «like an earthquake»,⁵⁰ sottraendo terreno alle truppe realiste. Come un fiume in piena privo di argini, le acque della moltitudine rischiano di essere così incontenibili da sommergere tutto il «mondo dritto». Per questa ragione, gli indipendenti non sono gli unici a volersi smarcare dal pericolo democratico e anti-proprietario,⁵¹ al quale vengono associati dall'opposizione realista. Anche alcuni *Leveller*, quando intervengono per parlare della *franchise*, dovranno puntualizzare a quale categoria di individui si riferiscano in

⁵⁰ C. Hill, «The Many-Headed Monster», in *Change and Continuity*, cit., pag. 194.

⁵¹ Cfr. *Ivi*, pag. 200. Hill ricorda le parole di uno dei più prominenti membri degli indipendenti: «“we hate...confusion in the many-headed monster”, proclaimed Nathaniel Fiennes and his father Lord Saye and Sele»

modo da sviare gli estremi logici e politici delle idee radicali in circolazione tra gli strati popolari.

I politici e gli intellettuali rivoluzionari che chiamano a raccolta il popolo, nella fattispecie gli indipendenti, si trovano così ad attribuire l'esercizio della sovranità ai soli membri del Parlamento scelti dagli aventi diritto di voto. La giustificazione del loro ragionamento postula che le leggi del Commonwealth, così come sono previste dal *common law* e dall'architettura istituzionale inglese, siano valide di per sé perché nel momento primordiale della fondazione dello Stato sono state decise consensualmente da tutti gli abitanti del territorio. L'accordo ha stabilito che il Parlamento debba essere eletto soltanto da alcuni individui (i cittadini) e, ciononostante, che esso possa legiferare sopra l'intero corpo politico dello Stato. L'atto di immaginazione che articola questa *finzione* della sovranità popolare,⁵² spiega come in un passato mitico impossibile da esperire ogni singolo appartenente alla comunità, anche coloro che non diventeranno cittadini, abbia optato per la strutturazione politica e sociale inglese attualmente vigente.⁵³ In seguito a questa origine del governo politico, l'*agency* degli individui che hanno dato il loro consenso al governo cessa di avere legittimità: solo alcuni potranno eleggere i propri rappresentanti, che, una volta nominati, saranno gli unici titolati a esprimere la sovranità popolare. Sulla base di questa riflessione si spiegano le teorie che avallano il diritto di resistenza esclusivamente limitato ai magistrati o ai rappresentanti. Lo sdoppiamento dell'immagine del *people* – tra rappresentati e rappresentanti – mette in comunicazione il potere costituente e il potere legislativo. Il primo sarebbe costantemente vigile dell'operato del Parlamento, mobilitando all'occorrenza le masse perché contestino le istituzioni che non adempiono alle loro funzioni. L'argomentazione del diritto di resistenza e del potere costituente dà forma alle azioni dell'*Army* accadute nel corso della guerra, così come serviranno a legittimare la successiva Purga del Parlamento.⁵⁴

In sostanza, l'idea di sovranità popolare propugnata dagli Indipendenti non sembra rimandare necessariamente alla democrazia radicale:

⁵² Cfr. E.S. Morgan, *Inventing the People*, cit., cap. III.

⁵³ La recisione della consequenzialità tra assenso per un ordinamento costituzionale e diritti di cittadinanza sarà un tema che riscontreremo nell'interpretazione della teoria del consenso in Locke nel capitolo quinto. In quest'ottica, gli strati popolari esclusi dalla piena cittadinanza accordano la loro inferiorità politica su base volontaria per ricevere in cambio un insieme minimo di tutele e protezioni giuridiche.

⁵⁴ Cfr. *Ivi*, cap. 4.

Although the new ideology might safely encourage a greater degree of popular participation in government than the old, its purpose remained the same, to persuade the many to submit to the government of the few. It would not do to encourage the unruly to shelter under an illusion that they were the people. Mere people, however many in number, were not *the* people, and the sovereignty of the people must not be confused with the unauthorized actions of individuals or of crowds or even of organized groups outside Parliament.⁵⁵

Dello stesso avviso è la linea dei *Leveller*, anche se la loro visione della sovranità popolare è potenzialmente inclusiva delle masse ingovernabili e indipendenti dai rappresentanti del Parlamento. John Lilburne, Richard Overton e William Walwyn – i maggiori diffusori delle idee del partito – «took the new fiction too literally»,⁵⁶ arrivando a concedere al popolo la capacità di mobilitarsi all'esterno del Parlamento se riconosce nel comportamento delle istituzioni un abuso di potere. L'idea stessa di sovranità popolare si converte in un terreno di scontro⁵⁷ in seno alle forze rivoluzionarie: come è possibile – si domandano gli indipendenti – non dare adito alle pulsioni distruttive dell'idra della moltitudine, se si ritiene che sia un soggetto in grado di contestare finanche il Parlamento?

La mediazione dei *Leveller*, che rispondono alle esigenze dei suoi simpatizzanti e alla inevitabile negoziazione con gli indipendenti, mostra chiaramente quanto la nuova configurazione dei diritti di cittadinanza non possa estendersi laddove la proprietà rischi di essere compromessa. Sebbene i *Leveller* stessi siano giudicati pericolosi da parte dell'ambiente di Cromwell e Ireton poiché propagandano le loro idee di sovranità popolare attrattive per la *rabble*, le loro proposte non toccano mai lo statuto della proprietà né promuovono l'eguaglianza sociale di tutti gli abitanti del regno. Al contrario delle idee dei *Digger*, tra cui troviamo l'abolizione della proprietà privata e il rovesciamento del mondo per come è stato conosciuto nei secoli, i *Leveller* non si pongono in aperta discontinuità con il sistema di potere e di diritti differenziali che caratterizza la società feudale. La critica storiografica e della storia del pensiero

⁵⁵ *Ivi*, pag. 125.

⁵⁶ *Ivi*, pag. 142.

⁵⁷ Cfr. E. Meiksins-Wood, *Liberty and Property*, cit., pag. 229: «In specifically English conditions, what does stand out in sharper relief, as we shall see in a moment, is the division between those for whom the ruling class in Parliament was the rightful embodiment of the civic community or popular power and those for whom the people outside Parliament were truly sovereign».

politico non è concorde nell'attribuire ai *Leveller* un pensiero uniforme.⁵⁸ Essendo un gruppo estremamente eterogeneo e composito, le opinioni circa la sussistenza o meno della monarchia, lo sbarramento in Parlamento in base al reddito e alle proprietà e la condivisione degli ideali del repubblicanismo rinascimentale e antico sono estremamente diversificate. Scrivendo sulle idee di Lilburne, la studiosa Ellen Meiksins-Wood asserisce che

Lilburne was never a Leveller in the sense intended by those enemies who accused people like him of seeking to abolish all distinctions between rich and poor and promoting common ownership [...] Their views [of the Levellers] provoked some even more radical activists – the Diggers – to describe themselves as *True Levellers*, to distinguish themselves from those less inclined really to 'level' property.⁵⁹

Il programma del movimento, estremamente radicato tra le frange dell'*Army*, rispecchia piuttosto la composizione sociale dei suoi sostenitori, puntando sulla preminenza della *House of Commons* rispetto alle decisioni di governo, l'abolizione della *House of Lords*, un ridimensionamento della monarchia – e, nei casi più radicali, una sua dissoluzione –, l'estensione della soglia minima per godere dell'elettorato passivo e attivo; il tutto senza toccare la tradizionale distribuzione delle terre e delle proprietà. Dicendola con Manning, la maggioranza dei *Leveller* non si pone il problema della eliminazione in toto della nobiltà (*lordship*). Nella stessa misura, l'estensione della *franchise* proposta dai *Leveller* si dirige perlopiù al ceto sociale che ha ottenuto rilevanza economica e politica nell'ultimo secolo di cui sono i rappresentanti, gli *yeomen* e gli artigiani. Sta nella tattica dei loro avversari, gli indipendenti, il rendere opaco il loro programma politico, brandendo i falsi argomenti usati contro di loro per minarne le proposte. Lo scontro si farà così aspro da arrivare al culmine con l'arresto di John Lilburne e di altri leader dei *Leveller* nel 1649.

«The Generals, genuinely horrified, pretended at Putney that the Levellers were more democratic than their leading spokesmen were», specifica Hill.⁶⁰ Se è vero che

⁵⁸ Ellen Meiksins-Wood riporta che gli studi recenti accostano la maggior parte dei *Leveller* al suffragio universale maschile. Tuttavia, la loro effettiva posizione rimane controversa a causa dell'evidenza empirica con cui i leader di spicco dichiarano di voler escludere i dipendenti e i poveri.

⁵⁹ E. Meiksins-Wood, *op. cit.*, pag. 233. Della medesima opinione è anche Manning, *The English People and the English Revolution. 1640-1649*, Heineman Educational Books, Londra, 1976, pag. 143: «the term "Leveller" implied a desire to level social and economic differences and would have accurately described the Diggers».

⁶⁰ C. Hill, *The Century of Revolution*, cit., pag. 129.

la proposta “minima” dei *Leveller* a proposito della *franchise* raddoppierebbe il numero dell’elettorato attivo, tuttavia non allargherebbe neanche il bacino elettorale alla maggior parte degli uomini abitanti sul territorio. La composizione sociale dei sostenitori e dei militanti dei *Leveller* fa prevalentemente riferimento al mondo dei piccoli proprietari, degli artigiani, degli *yeomen* e della maggioranza agricola della popolazione,⁶¹ ovvero alla «middle sort of people»⁶² che si trova in una posizione superiore rispetto ai lavoratori dipendenti e ai poveri, ma non condivide gli stessi privilegi dei grandi proprietari feudali e dei mercanti dei monopoli.

I *Leveller* contestano la distribuzione delle terre per come è organizzata sotto il regno degli Stuart e l’esclusione della maggioranza degli artigiani e degli *yeomen* (il “ceto medio”, per dirla con Manning) dalla rappresentanza del Parlamento, ma non danno battaglia per ottenere soluzioni assolutamente democratiche o di eguaglianza sociale. Il loro programma mantiene l’istituto della proprietà nonché le gerarchie di sudditanza politica e di dipendenza che subiscono gli strati sociali più bassi del *body politic*. Così facendo, la loro idea di sovranità popolare riesce a rifuggire le accuse di anarchia: il popolo sovrano si distingue nettamente dalla *rabble* viziosa e incostante dalle mille teste che mette in pericolo l’ordine sociale. I *Leveller*, al pari degli indipendenti, tagliano la società dal centro verso l’alto per contrapporsi alle élite dominanti e, allo stesso tempo, verso il basso per estromettere la pretesa di vero livellamento attribuita al «mean people».

La svolta autoritaria di Cromwell degli anni ’50 con l’approvazione dell’*Instrument of Government* del 1653 e della *Humble Petition Advice* del 1657⁶³ segna la definitiva sconfitta dell’opzione della sovranità popolare proposta dai *Leveller*. Cromwell non rifiuta in toto la teoria della sovranità popolare, semplicemente la carica di un significato distinto di immediato sostegno al suo Protettorato. La contesa con i *Leveller* gioca sul soggetto incaricato di parlare per il popolo (il rappresentante), sulla differenza tra obbligazione e consenso, sull’agibilità politica di cui è capace il popolo. Di fronte alla sfida i *Leveller* non riescono a reggere il colpo inferto dall’uso della sovranità popolare che fanno i loro antagonisti. Colpevole, probabilmente, la carenza di sostegno popolare al di fuori delle cerchie

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Cfr. B. Manning, *op. cit.*

⁶³ I due provvedimenti accentrano i poteri su Cromwell, il cui ampio raggio di azione non è tanto dissimile da Carlo I, e restaurano la precedentemente abolita *House of Lords*.

degli *yeomen* e dell'artigianato indipendente. Le masse, al di là degli eventi a cui hanno preso parte durante la Rivoluzione, non trovano ragioni per restare affiliate al fronte rivoluzionario e alle sue scissioni interne. Come ricorda Morgan,

the bulk of the population was without property, without the religious zeal that animated the contest with the king and the contests that followed among the victors, without even the ability to read the tracts in which they debated with one another. Most of the population belonged to what Richard Baxter called "the rabble that cannot read".⁶⁴

Alla fine, la stessa *rabble* verrà facilmente affascinata dalla figura di Cromwell, tanto da non riuscire ad essere protagonista di rivolte e insurrezioni durante gli anni del Protettorato. È ragionevole credere che, agli occhi dei poveri e dei lavoratori salariati, la sovranità popolare si salvaguardi maggiormente nelle mani di un solo rappresentante di tutto il «body politic of the Commonwealth», invece che con l'impianto di pesi e contro-pesi istituzionali o con il diritto di resistenza pensato dai *Leveller*.

Al di là di ciò che accade a livello storico con la sconfitta dei *Leveller*, destinati alla scomparsa, è interessante soffermarsi sulla rosa di concetti che circola nei dibattiti di Putney e negli anni della Rivoluzione. Da una parte, troviamo una volontà di conservazione del vecchio sistema di privilegi e di mantenimento delle gerarchie feudali. Dall'altra, assistiamo ad una trasformazione graduale dei rapporti sociali e dei termini della cittadinanza che viene accolta, seppur distintamente a seconda dell'interlocutore, dal pensiero politico andando ad interagire con le strutture politico-culturali del passato. Un esempio su tutti è l'occhio di riguardo che i *Leveller* gettano sul «middle sort of people», il gruppo sociale destinatario della rivendicazione di allargamento della *franchise*. Individuare il punto di equilibrio tra queste due tensioni diventa un esercizio fondamentale alla comprensione delle parole e dei lemmi degli anni Quaranta che faranno parte dell'eredità intellettuale del Seicento (rivoluzione, costituzione, proprietà, ecc.).

5. *Cambiare tutto per non cambiare niente: costituzione, rivoluzione e diritto di resistenza.*

⁶⁴ E. Morgan, *op. cit.*, pag. 204.

Le accuse che i *Leveller* rivolgono alla monarchia riguardano la struttura istituzionale nella sua totalità. «The middle sort of people» ritiene di essere stata defraudata dall'intero mondo su cui si regge il sistema nobiliare inglese. La loro critica vuole arrivare fino alla radice dell'ineguaglianza politica, attaccando in particolare il legame tra proprietà terriera di una certa rendita e diritti di cittadinanza. I dibattiti di Putney, oltre a restituire il conflitto in corso tra indipendenti e *Leveller*, offrono al lettore una sorta di vocabolario dei concetti politici dell'Inghilterra moderna. Il significato racchiuso nelle parole e nei lemmi dei partecipanti si colloca sul confine tra riferimento al presente, all'attualità giuridica e politica, e progetto futuro con il quale si vuole dare un nuovo valore semantico ai concetti della tradizione.

La distanza più profonda tra le due fazioni che si confrontano a Putney concerne il ruolo del Parlamento, l'agibilità politica del popolo (e la definizione di questo soggetto) e la cittadinanza. Come già ricordato, per gli indipendenti il pericolo numero uno della venuta della democrazia corrisponde ad una sorta di terrore atavico per il comunismo: l'accesso universale ai diritti di cittadinanza comporta la distruzione della forma nobiliare della proprietà. In aggiunta agli argomenti circa la dissoluzione della dipendenza e delle gerarchie, Ireton mette sul tavolo della discussione una problematica squisitamente politica, cioè il rispetto dei patti e delle convenzioni. Con un dispiegamento teorico molto simile a quanto scriverà Hobbes nel *Leviatano*,⁶⁵ le parole di Ireton implicano che «pacta sunt servanda», poiché, in caso contrario, non potrebbe essere garantita alcuna giustizia. Cosa succederebbe se – si chiede Ireton – il popolo potesse ribellarsi contro il monarca, mandando in deroga il patto che ha stabilito con questi nel momento della formazione del Commonwealth? La rottura del patto originario che instaura la monarchia sarebbe un precedente strumentalizzabile per disfarsi delle convenzioni inerenti alla proprietà. Per gli indipendenti, la difesa del diritto positivo, postulando l'obbligazione dei patti come cardine della giustizia, dimostra la necessità della monarchia. Siccome la monarchia e la Magna Carta prevedono la proprietà feudale, questo istituto giuridico rappresenta uno dei capisaldi della società inglese a cui non è possibile rinunciare. Ciò che ha mosso gli indipendenti alla ribellione, del resto, è proprio la restaurazione delle norme dettate dalla Magna Carta, dove vengono celebrati i diritti individuali e il ridimensionamento delle

⁶⁵ La terza legge di natura per Hobbes: giustizia è il rispetto dei patti.

iniziative regie quali la *prerogative*, il cui abuso è uno dei segni più evidenti di governo arbitrario del sovrano, nel quadro di una «mixed monarchy».

Nello scambio tra indipendenti e *Leveller* a Putney il diritto di resistenza a cui si appellano i secondi per spingere verso una monarchia fortemente limitata, e nei casi più radicali per supportarne la diretta soppressione, viene considerato potenzialmente pericoloso per l'assetto economico e sociale. Contrariamente a quanto si potrebbe evincere da una letteratura che fa della Rivoluzione inglese un moto di affermazione del capitalismo, l'attaccamento ai diritti di proprietà è prerogativa della nobiltà e della *gentry* meno progressista,⁶⁶ la quale vuole aprire la cittadinanza alle sue esigenze continuando a rassicurare la nobiltà feudale. È bene ricordare che i diritti di proprietà indicano la suddivisione delle terre per titoli nobiliari e la trasmissione ereditaria al primogenito maschio. La proprietà, in conformità con il concetto di *dominium* mutuato dal diritto romano,⁶⁷ comprende le relazioni di subalternità di tutti gli individui o membri della famiglia che vivono sotto la stessa *household*, il bene immobiliare in possesso del capofamiglia. In sostanza, il proprietario estende il suo potere alla moglie, ai figli e ai servi. Un concetto di proprietà che, di nuovo, si allontana dalla forma assunta dal capitalismo avanzato, le cui ripercussioni sarebbero sicuramente invisibili all'aristocrazia nobiliare in quanto ridefiniscono i rapporti di servitù e accostano alla successione ereditaria il principio dell'appropriazione.

Ora, i *Leveller* operano una risignificazione del concetto di proprietà senza comprometterne, tuttavia, l'esistenza o la distribuzione in base al rango. La strategia del colonnello Thomas Rainsborough e di John Wildman, i due partecipanti più attivi nel dibattito, si basa, da un lato, sulla protezione del diritto di proprietà, dall'altra sullo

⁶⁶ Cfr. J.G.A. Pocock, *Authority and property* in Id., *Virtue, commerce and history: Essays on Political Thoughts and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pagg. 51-72.

⁶⁷ Cfr. G. Duso, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni* e in G. Duso – S. Chignola (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano, 2005; cfr. L. Capogrossi Colognesi, *Proprietà*, «Enciclopedia del diritto», vol. XXXVII, Giuffrè, Milano, 1988, pag. 163: «L'applicabilità della *mancipatio* tanto agli uomini liberi che ai beni sottoposti alla signoria del *pater familias*, la tutela di questa stessa posizione potestativa attraverso la forma unitaria della *vindicatio*, e l'estensione dei poteri paterni sui figli e sugli altri liberi a lui soggetti – sino all'esercizio del *ius vitae ac necis* – esprimono dunque, secondo tale autore, l'esistenza di un potere unico di cui il capo della famiglia è titolare. Potere che, a sua volta, ha un carattere essenzialmente politico, costituendo esso l'elemento unificatore di una struttura sociale di carattere sovrano, non derivata da una superiore legittimazione. Traccia di questo carattere "sovrano" dell'originario potere del *pater* apparirebbe ancora in epoca successiva nell'estensione stessa del *dominium*, da quello derivato. Estensione che infatti travalicherebbe ancora i confini meramente funzionali all'esercizio della proprietà, secondo quella che, per Bonfante e per i suoi svariati seguaci, sarebbe la sua funzione "normale" in un dato assetto economico-sociale».

svincolo dal potere politico. Rainsborough, tra i *Leveller* più radicali, respinge l'accusa di anarchia adducendo che la proprietà esiste al di là della convenzione: la legge di natura comandata da Dio la prescrive come norma nel diritto mosaico quando impone di non rubare; di qui si può trarre l'obbligo al rispetto del *proprium* di ciascuno. In un certo modo, la controffensiva agli indipendenti fa notare quanto i diritti feudali di proprietà possano essere mantenuti anche all'interno di un regno in cui le istituzioni monarchiche non sono necessariamente assolute. La trascrizione della proprietà nel diritto naturale, però, mette in evidenza un'altra critica dei *Leveller* pronunciata in primo luogo da Wildman. Per questi, il ricorso alla costituzione inglese e alla Magna Carta nasconde un vizio di sostanza. La Carta non avrebbe fatto altro che alleviare minimamente quel terribile «Norman Yoke» al quale i *freeborn Englishmen* sarebbero stati assoggettati a seguito della conquista normanna del 1066. La monarchia e l'iniqua distribuzione delle terre tale da ridurre i molti in povertà e a persone prive di diritti politici, sono il riflesso del sopruso di William The Conqueror, che ha elargito gli appezzamenti di terra esclusivamente ai suoi colonnelli di stirpe normanna compiendo una vera e propria prevaricazione etnica nei confronti dei sassoni.⁶⁸ Il vassallaggio di cui sono vittime i piccoli proprietari, gli affittuari e gli artigiani ha origine da questa disegualianza sancita dai normanni, i quali rendono gli inglesi politicamente dipendenti da loro.

But the monarchy was closely linked with the nobility: they had been the core of his party in the civil war, and his chief support. It was true that some of the nobility were parliamentarians, but they were few, and proved lukewarm and untrustworthy [...] The nobility originated from the Norman Conquest. Their ancestors were the companions of William the Conqueror and helped him to conquer the people and destroy their freedoms.⁶⁹

Brian Manning mostra efficacemente che uno degli obiettivi polemicamente principali dei *Leveller* è la nobiltà terriera, colpevole, del resto, di aver alzato gli affitti delle terre e di aver indebolito, così, l'indipendenza economica degli *yeomen*. Il nemico dei *Leveller*, e con loro del popolo di cui vogliono farsi portavoce, è il grande proprietario terriero protetto dalla monarchia; per quanto riguarda la figura in sé del monarca, a parte il disprezzo espresso per Carlo I non si trova la stessa omogeneità di critica e di

⁶⁸ Cfr. B. Manning, *op. cit.*, pagg. 262-3.

⁶⁹ *Ivi*, pag. 263.

attacco, probabilmente a causa della diversità di opinioni circa la monarchia all'interno del gruppo. Alcuni dei *Leveller* ritengono perfino che la *gentry* più bassa, che ha partecipato alla Rivoluzione ed è rappresentata dagli Indipendenti, sia «a sort of “lesser nobility”, with interests, as wealthy landlords and as the rulers of the counties, identical with those of the peers».⁷⁰ L'inasprimento dell'astio cetuale contro la nobiltà, insegna Hill, è una tendenza sociale comune di tutto il Seicento. Gli ultimi provvedimenti della Corona, con la vessazione del Parlamento, i monopoli e l'aumento delle imposte, possono potenzialmente causare un ritorno ad una condizione addirittura precedente alla Magna Carta, facendo diventare la dipendenza del popolo dalla volontà della nobiltà di discendenza normanna una «slavery». Non è un caso che i *Leveller* aspirino allo scioglimento della *House of Lords*.

Agli occhi dei rivoluzionari progressisti riunitisi a Putney, la riattivazione delle leggi naturali può sanare la “patologia normanna” facendo emergere un ordine politico antecedente alla Conquista. Assume qui particolare importanza l'*ancient constitution*, la costituzione che avrebbe regolamentato la vita politica degli inglesi autoctoni prima dell'arrivo di William The Conqueror. Il ricorso all'argomento del passato edenico è comune ai due gruppi politici in competizione. Abbiamo visto come anche Ireton evochi una costituzione antica, pensando con questa alla linea giuridica nel solco della quale si è formato il regno d'Inghilterra dalla Conquista in avanti. L'errore degli Stuart risiederebbe nell'aver corrotto la costituzione donata dai Normanni che, in realtà, prescriverebbe una forma mista di equilibrio tra Corona e Parlamento. Il potere legislativo sarebbe condiviso tra il sovrano e il Parlamento nel rispetto dei reciproci diritti e doveri (*rex in Parlamentum*).

Di contro, i *Leveller* pensano all'antica costituzione inglese come a un vero e proprio mito politico risalente all'epoca sassone. Non essendovi alcuna traccia scritta, il suo contenuto può essere facilmente plasmabile a seconda dell'occorrenza politica. I membri dei *Leveller*, difatti, non hanno alcuna difficoltà a inserire nella costituzione pre-normanna la tutela delle libertà individuali e la supremazia dei Common sugli altri organi. Gli inglesi sarebbero nati liberi (*freeborn*) e solo consensualmente avrebbero stabilito tramite patto un governo, ragion per cui non possono aver delegato al monarca o ai propri rappresentanti un potere tale da soprassedere ai loro interessi e a mettere in pericolo la loro vita. Ogni abitante del Commonwealth – cittadino o meno

⁷⁰ Ivi, pag. 267.

che sia – non risponde ad un governo per un dovere legato al comando del sovrano. Ciascun individuo deve acconsentire alla forma politica particolare del Commonwealth, anche se questo significa che successivamente egli potrebbe non godere dei pieni diritti di cittadinanza. Dall'altra parte, Ireton sostiene esattamente il contrario: chi vive fisicamente nel territorio inglese, che sia straniero o cittadino, deve obbedire alle leggi del regno perché ne è obbligato, con o senza consenso. Si delineano così due dottrine del governo profondamente distinte che solo una mente filosofica brillante come quella di Hobbes saprà coniugare.⁷¹

L'antica costituzione dà un'ulteriore sfumatura al diritto di resistenza grazie al suo riferimento ad un «glorioso passato».⁷² Vediamo che il diritto di resistenza evocato dai *Leveller* non sfocia in un potere costituente costantemente attivo e capace di fuoriuscire dall'impalcatura istituzionale edificata dai sassoni.⁷³ Piuttosto, esso prende corpo nella reazione all'inadempimento dei doveri del sovrano o del Parlamento. Il diritto di resistenza, allora, equivale ad un controllo politico, ad una mobilitazione per rimettere ciascun corpo istituzionale entro i propri perimetri di azione. È come se il diritto di resistenza dei *Leveller* fosse inteso come un antesignano del principio del *checks and balances*, una forza prevista dai fondamenti giuridici di uno Stato la cui funzione è vigilare sul corretto comportamento degli attori politici. «If it [the power] tends to the destruction of a people»,⁷⁴ ribatte Wildman a Ireton, il popolo può giudicare gli atti del sovrano come un infrangimento dell'antica costituzione. Gli eventi della Rivoluzione inglese e le proposte dei *Leveller* di cambiamento dell'assetto istituzionale sarebbero giustificati dal fatto che Carlo I, nel suo tentativo di rendere di nuovo schiavi gli inglesi come ai tempi dei normanni, non

⁷¹ Cfr. E. Meiksins-Wood, *Property and Liberty*, cit. Per la studiosa, l'intervento hobbesiano con la pubblicazione del *Leviatano* ambisce a piegare la dottrina giusnaturalista del consenso ai fini del governo assoluto, volgendola contro gli ambienti che in prima istanza l'hanno adottata per riequilibrare i poteri della monarchia.

⁷² Mutuiamo l'espressione da Ernst Bloch, nella fattispecie dalle sue riflessioni sull'uso dell'immaginario passato per portare nel presente una temporalità non sincronica con gli sviluppi contemporanei. Cfr. E. Bloch, *Non-Synchronism and the Obligation to its Dialectics*, a cura di M. Ritter, «German Critique», n. 11, pagg. 22-38.

⁷³ Cfr. R. Foxley, *From Native Rights to Natural Equality: The Agreement of the People (1647)*, in R. Hammeseley (a cura di), *Revolutionary Moments: Reading Revolutionary Texts*, Bloomsbury Academic, Londra, 2015, pagg. 11-8. L'autrice, nella sua analisi dell'*Agreement of the People*, ritiene che la mobilitazione e il diritto di resistenza avanzati dai *Leveller* non portino con sé un carattere innovativo, bensì restaurativo: «In the context of the 1640s, though, the claim being made in these documents was not so much that the people had the power to create a new political order out of nothing, but that the people were able to recognize and ratify the fundamental laws which could already be discerned operating in the 'ancient constitution' of (pre-Norman) England and which were in tune with the laws of nature».

⁷⁴ A. S. P. Woodhouse, *The Army Debates*, pag. 24.

ha assolto al suo compito di sovrano. L'*Agreement of the People*,⁷⁵ nella versione stilata nel 1647, racchiude la visione delle istituzioni dei *Leveller*. Il «freeborn people of England» custodisce la riserva del diritto alla sicurezza e alla libertà in base al quale può ribellarsi al potere politico; inoltre, la sua volontà si esprime attraverso la voce dei rappresentanti del Parlamento, ridotto ad un'unica camera elettiva con potere di veto sulla prerogativa del re.⁷⁶

Dobbiamo tenere ferma questa considerazione quando riflettiamo sul termine “rivoluzione”, dato che la storiografia ufficiale ha successivamente nominato “Rivoluzione inglese” l'intero decennio che va dalla *Grand Remonstrance* fino all'inizio del Protettorato. La parola non viene usata molto spesso dagli autori e commentatori delle tre guerre civili degli anni Quaranta. Il lemma usato per dare un nome all'opposizione alla monarchia è piuttosto quello di «Great Rebellion», anche se per un certo periodo di tempo la parola “rebellion” è sinonimo di “revolution”. Nella lingua dell'epoca, in generale, la rivoluzione è una denominazione con cui si descrivono i moti astrali dei pianeti e del cosmo a seguito delle scoperte dell'astronomia moderna.⁷⁷ Tutt'al più, dalla fine del Quattrocento la parola inizia ad assumere il significato di ricorrenza, di ripetizione delle fasi politiche nel ciclo della storia. Questa idea della storia si rifà a Polibio e alla sua concezione delle epoche che si succedono continuamente nel corso del tempo, ripetendo degli eventi sempre uguali a se stessi. Secondo Reinhart Koselleck, la rivoluzione intesa come ritorno è una necessità del cosmo. “Ribellarsi” assume un'accezione naturale mettendo in secondo piano il suo significato morale, giuridico e teologico.⁷⁸ La rivoluzione non ha alcuna pregnanza semantica di trasformazione radicale, di interruzione di un tempo per imporre uno nuovo aperto al futuro.⁷⁹ Se da una parte essa prevede di «overthrow an established government or social order by those previously subject to it»,⁸⁰ dall'altra lo spodestamento di un governo non apre all'avvenire indeterminato. Nel Seicento rivoluzionare l'Inghilterra non è né più né meno che tornare all'origine, concepire la

⁷⁵ Cfr. *An Agreement of the People, as presented by the Council of the Army*, 28 ottobre 1647. La versione del 1647 è consultabile presso il sito web www.constitution.org.

⁷⁶ Cfr. R. Foxley, *op. cit.*

⁷⁷ Cfr. La voce “Revolution” nell'*Historical Thesaurus of the Oxford English Dictionary*: «The time taken for a celestial object or a point on the celestial sphere to make one complete circuit in movement of this kind; an orbital period».

⁷⁸ Cfr. R. Koselleck, *Semantica del concetto di Rivoluzione*, in Aa. Vv. *La rivoluzione francese e l'idea di rivoluzione*, Franco Angeli, Milano, 1986.

⁷⁹ Cfr. Koselleck, *op. cit.*, e P. Laslett, *Preliminary Study*, in J. Locke, *The Two Treatises of Government*, cit.

⁸⁰ Cfr. “Revolution” in *Historical Thesaurus of the Oxford English Dictionary*.

storia come un circolo che finisce nel suo punto d'inizio.⁸¹ La rivoluzione rimanda direttamente alla restaurazione dell'antica costituzione «to recover our birthright and privileges as Englishmen»,⁸² calpestati dal fatto che i diritti politici sono stati vincolati alla proprietà nobiliare. In nessun modo il progetto politico rivoluzionario ha l'intenzione di creare nuovi diritti che si collocano al di fuori della razionalità politica del tempo. Ciò che viene rivendicato è il rispetto della libertà stabilita dalla legge di natura e prescritta dall'antica costituzione. Per i contemporanei della Rivoluzione inglese, anche dei più radicali, la ragione insita nella guerra contro la Corona non si spiega a partire da un anelito di progresso, da una volontà di seguire il naturale percorso della storia verso un suo perfezionamento. Per avere un simile concetto di storia, scrive Koselleck,⁸³ dovremo aspettare la Rivoluzione francese e la filosofia tedesca a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo. L'evento dirompente della rivoluzione che interrompe la temporalità normalizzata della storia non trova posto durante la Guerra Civile: per i protagonisti di quella vicenda la storia in fin dei conti non è altro che la ripetizione delle medesime regole formali con le quali essa si dispiega.⁸⁴ Peraltro, l'idea di storia a cui si rifanno le evocazioni all'antica costituzione sembra ancora ruotare attorno al passaggio tra epoche inteso come «ineludibilità della decadenza finale».⁸⁵ Il tempo antico continua ad essere il momento storico di splendore dell'umanità a cui sarebbe seguito un decorso patologico verso la corruzione dello spirito. Sebbene la filosofia e la scienza moderna abbiano iniziato a ritenere che la ragione sia in continuo miglioramento rispetto ai mezzi di comprensione del mondo, dal punto di vista politico-concettuale non vi è un giudizio analogo che fa del presente un'esperienza migliore del passato. Alla luce di tutto ciò, non dobbiamo travisare la dirompenza dei fatti storici della Rivoluzione inglese.

⁸¹ Da questo punto di vista, basti segnalare che, come riporta l'*Historical Thesaurus of the Oxford English Dictionary*, in un'opera del 1704 intitolata *Clarendon's Hist. Rebellion III* la Restaurazione di Carlo II viene chiamata, appunto, rivoluzione, nel senso di ritorno alla monarchia dopo l'interregno di Cromwell in cui *de iure* non ha preso il trono alcun sovrano. Questo dimostra che l'uso della parola continua perlopiù a definire un ritorno ad una situazione precedente anche agli inizi del Settecento.

⁸² A. S. P. Woodhouse, *The Army Debates*, cit., pag. 69. La frase viene pronunciata da Sexby.

⁸³ Cfr. R. Koselleck, *Storia. La formazione di un concetto moderno*, Clueb, Bologna, 2009.

⁸⁴ Cfr. *Ivi*, pag. 66: «L'elaborazione filosofico-storica della Rivoluzione francese condusse così a una nuova correlazione fra esperienza e attesa. La differenza tra tutte le storie precedenti e la storia del futuro venne temporalizzata in un processo, in cui è dovere umano intervenire agendo. Con ciò la filosofia della storia ha fundamentalmente spostato il valore delle vecchie *Historien*. Da quanto il tempo aveva acquisito una qualità storico-dinamica, non erano più applicabili in una sorta di ciclo naturale dal passato all'oggi le stesse regole che fin nel secolo XVIII erano state elaborate come modello esemplare».

⁸⁵ C. Meier – R. Koselleck, *Progresso*, Marsilio, Venezia, 1991, pag. 33.

Questo concetto di rivoluzione di cui abbiamo brevemente trattato resterà corrente fino all'incirca al 1689.⁸⁶

Fino al XVIII secolo avanzato, sullo schema del ciclo delle costituzioni di Polibio [...] la rivoluzione è stata prevalentemente vista come ripetizione. Questo pareva un modello teoricamente plausibile, tanto è vero che anche la Rivoluzione inglese, da Cromwell a Carlo II, fu interpretata così; Hobbes stesso considerava la rivoluzione nel senso del ritorno all'identico.⁸⁷

Nel loro attacco ai diritti sproporzionati dei ricchi i *Leveller* non ricorrono mai alla teoria della redistribuzione delle terre, né assumono che l'antica costituzione abbia un respiro proto-comunista di contro all'elitismo normanno. Il *birthright* dei cittadini inglesi, al contrario, è proprio la difesa della proprietà di tutti, non solo dei nobili. Il contadino indipendente laborioso che coltiva la sua terra e l'artigiano che vende la sua opera manufatta sono continuamente oppressi dalla nobiltà: essi non possono godere della loro proprietà perché espropriata dalle imposte, dalle concessioni o dai prezzi troppo bassi a cui vengono venduti i beni di prima necessità. Il reintegro dei diritti naturali e costituzionali, allora, non è altro che una restituzione ai diretti produttori dei frutti del loro lavoro trafugati dagli eredi del «Norman Yoke». Sulla scia di questa strategia si danno le varie condanne dell'*idleness* dei nobili, così come dei poveri, che vivono sulle spalle di chi si mantiene grazie al lavoro delle proprie mani.⁸⁸

Indeed, in defending the rights of a man to the fruits of his labour, the Levellers were defending property, for a man had property in his own labour. The basis of the Levellers' conception of property was that it was created by a man's own labour [...] A man who had property in his own labour was free and independent; but when the fruits of his labour were forced or stolen from him rather than freely given or sold at a just price, his property was

⁸⁶ Cfr. R. Koselleck, *Semantica del concetto di rivoluzione*, cit., pag. 9. Il filosofo tedesco fa risalire alla *Glorious Revolution* lo slittamento semantico del termine "rivoluzione" per cui al processo di rivolta politica viene attribuito il fine della pace e della felicità: «Un terzo carattere è che la rivoluzione sarà portatrice di pace, e sarà apportatrice di felicità: e qui viene fatto riferimento al modello inglese del 1688, dove il cambiamento di costituzione, quando gli Stuart vennero cacciati, è avvenuto quasi pacificamente, ossia con poche vittime: ed è in questo caso che per la prima volta si è parlato di rivoluzione, "the Revolution"». Ciononostante, i due rami semantici della parola "rivoluzione" – quello dell'unicità-ritorno e della novità-rottura – continueranno ad essere ben presenti nel concetto di Rivoluzione.

⁸⁷ *Ivi*, pag. 15.

⁸⁸ Un altro tema filosofico che ritroveremo in Locke rispetto alla differenziazione dei diritti e del potere politico all'interno della città. Per approfondire, si veda il §3 del quinto capitolo.

taken and his freedom undermined [...] The root cause of the problem, as the Leveller saw it, was the association of wealth with power and privilege, not the mere existence of wealth as such. The fact that rich men ruled the world allowed them to use their position to exploit other men and add to their wealth at the expense of men less rich and powerful than themselves.⁸⁹

Il nucleo teorico che sottende la polarizzazione tra ricchi e poveri sta nell'assunzione della *self-property*,⁹⁰ della proprietà di ciascuno del suo corpo da cui deriverebbero tutti gli altri tipi di possesso (dei beni esterni e delle proprie opere) e dei diritti basilari (come quello dell'inviolabilità della persona). Considerando che i *Leveller* sono rappresentativi, tra gli altri, dei piccoli produttori, l'operazione intellettuale che sposta la proprietà dalla concezione positiva al diritto naturale deve essere letta come un'azione finalizzata alla messa in sicurezza dell'indipendenza degli agricoltori a fronte delle *enclosures*, della tassazione e dell'aumento degli affitti. Ma la concezione della *self-property* si spinge ancor più in là: se tutti sono visti in qualche modo come proprietari perché padroni della loro persona fisica, allora costoro devono avere voce in capitolo nell'elezione del Parlamento – come, del resto, l'hanno avuta quando hanno deciso di accordare l'*ancient constitution* che ha dato vita al Commonwealth. L'istanza di riforma dei diritti politici di cittadinanza si avvale di questa armatura teorica per affrontare le resistenze della *gentry* rivoluzionaria che fa capo a Cromwell e Ireton. Una *franchise* che non comprende anche i piccoli proprietari e coltivatori indipendenti, nonché gli artigiani delle città, perde di consistenza argomentativa se assumiamo la padronanza di sé come proprietà. Allo stesso modo, il sistema elettorale deve essere rivisto e calibrato su scala nazionale, includendo tutte le località attualmente escluse dal sistema di rappresentanza, dato che tra i suoi abitanti vi sono dei «self-propertied men».

È da notare, in aggiunta, che la generalizzazione (entro determinati margini) del concetto di proprietà agli inglesi non nobili interseca a doppio filo il diritto di resistenza. In primo luogo, come è stato dimostrato, l'imposizione della dipendenza agli inglesi può essere interpretata attraverso le lenti della sottrazione della proprietà,

⁸⁹ B. Manning, *op. cit.*, pag. 282.

⁹⁰ Per Ellen Meiksins-Wood, l'eredità intellettuale lockiana procede da questo argomento molto diffuso nella pamphlettistica dei *Leveller*, in particolare nel testo scritto da Richard Overton *An Arrow Against all Tyrants*: «It is on this notion of 'self-property', the inviolable property that every man has in his own person, that the Levellers base their claim not only on the franchise and other political rights, but on the freedom of conscience and religion. This idea was later to be put by John Locke» (E. Meiksins-Wood, *Liberty and Property*, cit., pag. 237).

quindi della violazione di un diritto naturale perpetuata da un nemico arrivato dall'esterno.⁹¹ In secondo luogo, la salvaguardia dell'inviolabilità della persona e dei suoi possessi motiva la decentralizzazione del potere politico a favore delle comunità locali avanzata dai *Leveller*. Un cittadino potrà monitorare maggiormente sull'operato di un rappresentante locale e condurre una resistenza più efficace in termini di partecipazione e di raggiungimento dell'obiettivo, se il potere risulta è prevalentemente concentrato nelle istituzioni di prossimità. In ultimo, il postulato che ogni cittadino possa opporsi al potere in caso di minaccia alla sua proprietà, concepisce il diritto di resistenza al di fuori dei corpi intermedi e delle corporazioni. La resistenza è un processo a cui partecipano i singoli proprietari a cui viene leso un diritto, non è una facoltà che appartiene ai soli rappresentanti e magistrati delle comunità locali o delle associazioni di mercanti. Ovviamente, ciò non significa che qualsiasi sommossa popolare sia ritenuta lecita e che il «Many-Headed Monster» possa liberamente ribellarsi in assenza di un governo politico di un individuo di rango superiore. Tuttavia, la resistenza viene traslata sul piano della città e della visibilità popolare, non solo, per così dire, su quello della disobbedienza istituzionale dei magistrati inferiori riconosciuti dal sovrano. Dal punto di vista teorico, tale visione si ricollega alla dottrina del consenso: sono i singoli che allo stato di natura devono acconsentire all'autorità dello Stato, al contrario di quanto affermano le correnti francesi che radicano l'istituzione statale nella convergenza degli interessi delle rappresentanze locali e delle associazioni pregresse di individui.⁹² Lungi dall'essere

⁹¹ Tra gli strati non aristocratici della piramide sociale inglese, solo gli *yeomen* e gli artigiani impoveriti dall'aumento degli affitti, dal blocco del mercato e dall'espulsione dalle terre possono agitare il diritto alla proprietà per opporsi alla monarchia assoluta che li vuole dipendenti. Essi mirano a restaurare una proprietà da loro meritata grazie al proprio lavoro; una proprietà che funge da supporto materiale per l'indipendenza sociale e economica da un signore aristocratico. Dall'altro lato, sarebbe un controsenso dire che anche la *rabble* può rivendicare indipendenza: vorrebbe dire che si ripristina un diritto in realtà mai esistito. D'altronde, i poveri non possiedono proprietà perché non se la sono meritatamente guadagnata con il loro lavoro. L'intreccio tra lavoro, proprietà, cittadinanza e ceto sociale sarà messo a tema nel corso dei prossimi capitoli.

⁹² Le dottrine dello Stato nate in Francia in seno alle ribellioni dei monarcomachi pongono il diritto di resistenza nelle mani dei rappresentanti delle città. La loro scelta teorica è giustificata dalla contingenza storica, visto che nella Francia del XVI secolo il fulcro delle lotte contro la monarchia sta proprio nell'opposizione al tentativo di centralizzazione del potere – un'opzione difesa dal celeberrimo testo di Jean Bodin *Les Six Livres de la République*. Gli indipendenti inglesi prendono in prestito dai pensatori francesi questa idea del diritto di resistenza; di contro, i *Leveller* elaboreranno una nuova concezione del diritto di resistenza ricondotto al giusnaturalismo. Ciò che, nella continuità concettuale, rende distanti gli ambienti intellettuali dei due Paesi è il soggetto della moltitudine irriducibile ai rappresentanti del Parlamento, una questione assente nel dibattito francese perché non indicativa di un elemento che si è dato storicamente soltanto in Inghilterra. Sul tema, si veda E. Meiksins-Wood, *op. cit.*, pagg. 227, 252: «When the French articulated the right of resistance, they had the option of reserving it to “lesser magistrates” or corporations [...] The monarchomachs, for example, asserted not

un elemento innovativo dei movimenti intellettuali inglesi, i *Leveller* richiamano le teorie di Thomas Smith e di Richard Hooker che hanno inaugurato questo filone di interpretazione della dottrina del consenso in Inghilterra.

I concetti mobilitati durante i dibattiti di Putney evidenziano la costante tensione tra conservazione e innovazione tipica del periodo di rivolgimento sociale che vive la società inglese. Senza apportare profonde rotture di paradigma politico e intellettuale, lo scontro tra le diverse posizioni politiche mette in luce l'esigenza di mantenere i vecchi privilegi di cittadinanza aprendoli a nuovi soggetti. Abbiamo osservato come la definizione dei diritti di proprietà sia indispensabile per tutti i partecipanti alla stesura dell'*Agreement of the People*, con l'unica differenza che, per i *Leveller*, una nuova concezione di proprietà deve includere figure sociali precedentemente prevaricate dai ceti aristocratici. La proprietà in sé non viene messa in discussione da nessun gruppo politico: l'obiettivo dei *Leveller*, al contrario, è dimostrare che i suoi confini sono tutelati anche in assenza di una monarchia assoluta, l'istituzione garante della convenzione alla base della distribuzione delle terre.

A distanza di quasi quarant'anni da Putney, quali idee continuano ad essere in circolazione quando Locke si trova a scrivere il *Secondo trattato*? Quali obiettivi si pone l'autore con la pubblicazione del testo? Rispondere correttamente a questa domanda ci aiuta a rintracciare gli elementi della tradizione nel pensiero del filosofo di Wrington, mettendo da parte le astrazioni che proiettano sul suo pensiero alcune elaborazioni appartenenti ad epoche e movimenti filosofici successivi. Prima di addentrarci nella questione, dovremo ricapitolare il contesto nel quale Locke scrive la sua opera politica principale, i problemi a cui cerca di dare una soluzione, l'intenzione che muove la scrittura. Questo momento sarà preliminare alla comprensione della sua teoria della cittadinanza, per chiarire il concetto di popolo e di sovranità popolare.

6. Locke il populista

È ormai attestata la ricerca che individua nel decennio precedente la *Glorious Revolution* del 1688 la stesura del *Secondo trattato*.⁹³ Dalla tesi pionieristica di Peter

the right of individual citizens but the autonomous powers of nobles and various corporate bodies. The issue, in other words, was not so much the rights of persons as the rights of office, or, to put it in another way, it was not so much a question of rights at all so much as a question of powers and privileges. If anything, resistance was a duty attached to public office, not an individual right inherent in humanity».

⁹³ Come riferimenti all'opera politica principale di Locke ci siamo avvalsi di diverse edizioni in traduzione italiana e in lingua originale modernizzata; le versioni in lingua provengono, con qualche

Laslett in poi la critica ha generalmente abbandonato l'idea che John Locke, segretario di Ashley Cooper già conte di Shaftesbury, scriva uno dei testi portanti del pensiero politico europeo soltanto per dare il proprio appoggio a Guglielmo d'Orange. Facendo risalire alla Crisi dell'Esclusione della fine degli anni Settanta il periodo di scrittura del *Secondo trattato*, vediamo che il filosofo si trova a imprimere tra le pagine della sua opera molte delle posizioni politiche del proprio mentore e datore di lavoro.

Shaftesbury è tra i protagonisti della lotta parlamentare che mira all'esclusione dal trono di Giacomo II, fratello dell'allora monarca Carlo II. Sebbene non professi mai pubblicamente la sua vicinanza al cattolicesimo, il regno di Carlo II si caratterizza per una virata filocattolica e tendente all'assolutismo. La contrapposizione a Carlo II sui temi riguardanti la tolleranza religiosa esacerba i rapporti tra Parlamento e Corona, tanto da portare ad una crisi parlamentare alla fine degli anni Settanta.⁹⁴ I Whig si battono per non far passare succedere Giacomo II al trono, un uomo che incarna la paura del ritorno dell'assolutismo; la loro linea politica si scontra con il partito conservatore e realista, i Tory. I Whig vogliono escludere Giacomo II dalla Corona in quanto cattolico e filofrancese, cioè vicino ai due Stati che nell'immaginario collettivo inglese vengono associati al governo arbitrario del monarca. L'*Exclusion Bill* punta a rendere legge il passaggio del regno ad un altro parente diretto del monarca, posizionando così l'Inghilterra su di una linea internazionale avversa alla Francia e alla Chiesa romana.

La fotografia storica della politica interna e estera spiega il ritorno di un vivace confronto politico dal punto di vista teorico. I Tory vicini al re iniziano a diffondere una ristampa del *Patriarcha* di Robert Filmer nel 1680 al fine di fornire una solidità intellettuale al governo di Carlo II, che, durante i primi anni Ottanta, scioglie più volte

lieve modifica di punteggiatura e di termini, dal testo che è riscontrabile nell'edizione del 1764, una versione rivista e corretta dagli errori di stampa contenuti nelle precedenti edizioni del 1690, 1694 e 1698. Sulla terza edizione del 1689, sulla base della quale le altre sono state ristampate dopo la morte di Locke, è intervenuto lo stesso autore per ripulirla dai refusi. Cfr. J. Locke, *The Two Treatises of Government*, a cura di P. Laslett, cit.; Cfr. Id., *Second Treatise of Government*, a cura di C. B. Macpherson, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1980; Id., *Political Writings*, a cura di D. Wootton, cit. Per le edizioni in lingua italiana: J. Locke, *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, cit.; Id., *Trattato sul governo*, a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma, 1997. Per un raffronto tra italiano e inglese: J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, Introduzione di T. Magri, BUR, Milano, 1998. Il testo che usiamo per le citazioni direttamente dall'inglese è la versione curata da Macpherson. Per quanto riguarda quella italiana, adatteremo l'edizione curata da Formigari.

⁹⁴ Un principio di crisi tra Corona e Parlamento si dà già agli inizi degli anni Settanta, ma rientra grazie all'approvazione del *Test Act* del 1673. In questo provvedimento vengono vietate le cariche pubbliche ai cattolici e ai non allineati con la Chiesa di Stato come richiesto dai parlamentari anticattolici, mobilitatisi a causa dell'indulgenza che il sovrano vuole accordare ai fedeli della Chiesa romana.

il Parlamento e rifiuta di convocarlo per evitare che si giunga all'approvazione dell'*Exclusion Bill*. Il frequente uso della prerogativa reale e dei poteri regi sulle Camere sposta pericolosamente la monarchia verso quell'assolutismo che per decenni è stato ostracizzato. La teoria politica di Filmer può tornare utile ai Tory, ansiosi di giustificare lo sbilanciamento del potere politico nelle mani di Carlo II. Come noto, Sir Robert Filmer fonda la monarchia assoluta sul potere patriarcale, stabilendo una linea di continuità tra dimensione familiare e governo politico. L'assolutismo deriverebbe dall'assunzione che, come il padre ha un potere di vita o di morte sui propri figli, così il monarca lo detiene sui suoi sudditi. L'intricato ragionamento di Filmer, basato su letture testamentarie e su una rivisitazione della teoria politica del governo, mira a spiegare come il sovrano arrivi ad essere una sorta di padre di tutti i cittadini. Egli afferma che il sovrano ha diritto alla successione al trono perché discendente diretto di Adamo, il primo padre di ogni uomo. Nonostante l'evidente debolezza filosofica delle tesi filmeriane, la nuova ristampa del suo libro ottiene una risonanza non indifferente.

Il *Primo trattato* di Locke può essere annoverato tra quelle opere che, prendendo le parti dell'attivismo Whig, cercano di smontare la dottrina patriarcale e assolutista di Filmer.⁹⁵ Il *Secondo trattato*,⁹⁶ invece, affronta con il linguaggio della teoria politica delle questioni cogenti che fanno risuonare il dibattito della Rivoluzione degli anni Quaranta. Per dirla con le parole di James Tully,⁹⁷ il saggio lockiano è in tutto e per tutto un'apologia della sovranità popolare e del diritto di resistenza, nonché dei limiti del governo. Ciò non significa, a dispetto di quanto ritiene Tully, che Locke possa entrare di diritto tra le fila degli autori democratici. Anzi, seguendo le orme intellettuali dei *Leveller* prima di lui, Locke ha in mente di dimostrare che l'opposizione agli abusi del governo e l'identificazione del potere supremo con il legislativo, non sono un pericolo per la proprietà; e che la proprietà non dipende dalla

⁹⁵ Tra gli altri testi pubblicati in polemica con Filmer sono da ricordare i *Discourses concerning Government* di Algernon Sidney e il *Patriarcha non monarcha* di James Tyrrell.

⁹⁶ Si veda la datazione "alta" proposta da Laslett e Wootton, che spostano la stesura del *Secondo Trattato* al periodo 1679-1683. Laslett argomenta che il *Primo trattato*, in quanto contiene citazioni del *Patriarcha* di Filmer, sia scritto dopo il 1681, anno in cui Locke ha in possesso una copia del libro. Di conseguenza, il *Primo* sarebbe addirittura successivo al secondo. Wootton sposta la scrittura del libro al 1683 sostenendo che Locke sia influenzato da James Tyrrell, di cui legge l'opera solo dopo il 1681. Il contesto sarebbe quello immediatamente successivo alla Crisi dell'Esclusione, ossia il momento in cui i Whig hanno bisogno di affinare la teoria della rivoluzione vista la strategia fallimentare attuata in Parlamento.

⁹⁷ Cfr. J. Tully, *An Approach to Political Philosophy*, cit.

sovranità assoluta di un monarca. Perché Locke ribadisce molti punti già dibattuti decenni prima? Quali questioni sta affrontando e a quali critiche deve rispondere?

Nel decennio che va dalla Crisi dell'Esclusione fino alla *Glorious Revolution* non vi sono indizi di rivolte popolari, ribellioni, occupazione dello spazio urbano da parte della spaventosa *rabble*. Sono gli ambienti reazionari a rappresentare una minaccia per il programma Whig di equilibrio tra Corona e Parlamento.⁹⁸ Se storiograficamente tutto ciò è vero, non dobbiamo però dimenticare quanto a livello di immaginario intellettuale e politico gli scontri interni al Parlamento possano risvegliare la mobilitazione della moltitudine, soprattutto se uno dei concetti più ricorrenti è la sovranità popolare. La *rabble* non sarà di per sé predisposta alla ribellione come lo era durante la prima Guerra civile, tuttavia continua a rappresentare un fattore di possibile destabilizzazione che gli stessi parlamentari non mancano di evocare. La recriminazione dei Tory contro i parlamentari che si oppongono a Carlo II ricalca questa antica preoccupazione: attaccare la Corona e metterne in dubbio la legittimità per diritto divino significa esporsi al rischio della guerra civile.

Indeed no one was willing to resort to the doctrines that had led to 1649 [...] When die-hard royalists reminded the other members that the Civil War had begun with the same sort of "cry against the evil Counsellors", they were answered that "some about the king" were making him think it was 1641 and "would bring us to that". If by "that" was meant civil war, it did not come, but it did come close enough to set men, in and out of Parliament, to looking once again for a way to insure themselves of a king who not only could do no wrong but would do no wrong.⁹⁹

I monarchici non sono gli unici ad avere remore sull'evocazione del popolo. I Whig tentano di usare le teorie della sovranità popolare contro le tentazioni assolutiste di Carlo II, limitandosi alle sole iniziative istituzionali di ostruzionismo e di voto, almeno fino al 1682.¹⁰⁰ Nessun oppositore della monarchia si immagina di portare all'estremo il conflitto facendolo sfociare in una contrapposizione militare. Men che

⁹⁸ Cfr. E. Meiksins-Wood, *Liberty and Property*, cit., pag. 262: «It is also useful to remind that when Locke was writing, England was no longer in the throes of civil war, popular radicalism had been effectively suppressed and the threat from below was less immediate than the threat from above».

⁹⁹ E.S. Morgan, *Inventing the People*, cit., pagg. 224-225.

¹⁰⁰ Cfr. *Ivi*, pag. 231: «The Whigs were unwilling to go that far because it would probably have meant civil war with the attendant miseries and uncertainties that were still fresh in memory».

meno, la maggior parte dei Whig ha come strategia ultima il cambiamento della forma di governo.

Se diamo per assodata la datazione del *Secondo trattato*, scorgiamo nelle parole di Locke un'allusione storica difficilmente equivocabile. Al contrario del suo polo dialettico, Thomas Hobbes,¹⁰¹ la teoria politica di Locke non è una dottrina *sub specie aeternitatis*.¹⁰² Il nemico da respingere è l'assolutismo con la presunta inviolabilità delle decisioni del monarca. Le idee dei *Leveller*, ancora vive nei circoli intellettuali inglesi, che affidano la sovranità al popolo risultano molto utili proprio a questo proposito. Anzi, dato che la *rabble* non si manifesta così prepotentemente negli spazi pubblici come quaranta anni prima, l'appropriazione delle loro tesi non sottintende alcun pericolo concreto di esplosione popolare.¹⁰³ Peraltro, come sottolineato più sopra, generalmente la sovranità popolare proposta dai *Leveller* tiene a rifuggire la democrazia e l'eguaglianza sociale (in molti casi anche quella politica) di tutti gli abitanti del regno. Nel *Secondo trattato* sembra che il concetto di sovranità popolare venga ulteriormente ripulito dalle sue implicazioni più radicali.

Locke fa propria la teoria della legge naturale di cui si avvalgono i *Leveller* a Putney includendo in essa la tutela delle *properties* (libertà, vita e possessi).¹⁰⁴ La legge naturale è eterna, prescritta da Dio e comprensibile dalla ragione umana. Il governo politico si erge per ridurre al minimo i rischi di infrazione delle proprietà di ciascuno che accadono nello stato di natura.¹⁰⁵ Per nessuna ragione il governo politico, in rispetto delle motivazioni che spingono gli uomini alla sua costituzione, può contravvenire alla legge di natura. La legge di natura è, infatti, un insieme di principi fondamentali e normativi su cui deve modellarsi il diritto positivo.

¹⁰¹ Se non possiamo esimerci dal rilevare le influenze che Hobbes ha su Locke, dall'altra parte facciamo nostre le considerazioni di John Dunn sul rapporto tra i due filosofi. Per lo studioso di Cambridge, Hobbes non costituisce per Locke un confronto intellettuale, contrariamente a Filmer, essendo piuttosto un avversario politico *in concreto*: la sua dottrina si è manifestata storicamente con Cromwell.

¹⁰² Cfr. J. Locke, *The Two Treatises of Government*, a cura di P. Laslett, cit., *Preliminary Study*.

¹⁰³ Cfr. E. Meiksins-Wood, *Liberty and Property*, cit., pagg. 211-88.

¹⁰⁴ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, cit., §6, pag. 9: «The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions». Sul perché gli uomini decidano di uscire dallo stato di natura nonostante sia una condizione di pace, e sul perché accadano degli inconvenienti, ritorneremo nel prossimo capitolo.

¹⁰⁵ Cfr. *Ivi*, §§123-124, pag. 66: «[...] though in the state of nature he hath such a right, yet the enjoyment of it is very uncertain, and constantly exposed to the invasion [...] and it is not without reason, that he seeks out, and is willing to join in society with others, who are already united, or have a mind to unite, for the mutual *preservation* of their lives, liberties and estates, which I call by the general name, *property* [...] The great and *chief end*, therefore, of men's uniting into common-wealths, and putting themselves under government, is the *preservation of their property*. To which in the state of nature there are many things wanting of others».

Dall'origine del governo basata sul consenso derivano i limiti del potere esecutivo (il sovrano) e del potere legislativo (il Parlamento). L'infrangimento dei limiti da parte delle istituzioni è condizione sufficiente perché il popolo si rivolti contro di esse. Locke giustifica il diritto di resistenza del popolo facendo tornare la sovranità del legislativo nelle mani di coloro che, allo stato di natura, si sono comunemente accordati sulla forma di governo da adottare; un ritorno dettato dalla necessità di proteggere i loro diritti naturali.¹⁰⁶ Perché il popolo dovrebbe continuare ad obbedire all'autorità istituita, quando il fine per cui è stata creata non viene disatteso?¹⁰⁷

Ad un primo sguardo, la sovranità popolare di Locke si avvicinerrebbe ad una visione in cui il popolo è, in ultima istanza, il soggetto di garanzia del *rule of law*. Nella lettura di Tully, ad esempio, la configurazione lockiana del diritto di resistenza fa dell'autore un "anti-filosofo politico", perché riporrebbe la ragione ultima della politica nel popolo e non nello Stato. Ora, anche Tully riduce il raggio di applicabilità del diritto di resistenza, sottolineando ciò che viene detto dallo stesso Locke per smorzarne la portata. Le possibili critiche conservatrici dell'idea di sovranità popolare, difatti, sono prese in considerazione nell'ultimo capitolo (XIX) del *Secondo trattato* in cui Locke parla della dissoluzione del governo.

To this perhaps it will be said, that the people being ignorant, and always discontented, to lay the foundation of government in the unsteady opinion and uncertain humour of the people, is to expose it to certain ruin; and *no government will be able long to subsist*, if the people may set up a new legislative, whenever they take offence at the old one. To this I answer, Quite the contrary. People are not so easily got out of their old forms, as some are apt to suggest [...] This slowness and aversion in the people to quit their old constitutions, has, in the many revolutions which have been seen in this kingdom, in this and former ages, still kept us to, or, after some interval of fruitless attempts, still brought us back again

¹⁰⁶ Cfr. *Ivi*, §149, pagg. 77-8: «[...] the legislative being only a fiduciary power to act for certain ends, there remains still *in the people a supreme power* to remove or alter the legislative [...] And thus the *community perpetually retains a supreme power* of saving themselves from the attempts and designs of any body, even of their legislators»

¹⁰⁷ Cfr. *Ivi*, §222, pag. 111: «The reason why men enter into society, is the preservation of their property; and the end why they chuse and authorize a legislative, is, that there may be laws made, and rules set, as guards and fences to the properties of all the members of the society, to limit the power, and moderate the dominion, of every part and member of the society: for since it can never be supposed to be the will of the society, that the legislative should have a power to destroy that which every one designs to secure, by entering into society, and for which the people submitted themselves to legislators of their own making; whenever the *legislators endeavour to take away, and destroy the property of the people*, or to reduce them to slavery under arbitrary power, they put themselves into a state of war with the people, who are thereupon absolved from any farther obedience, and are left to the common refuge, which God hath provided for all men, against force and violence».

to our old legislative of king, lords and commons: and whatever provocations have made the crown be taken from some of our princes heads, they never carried the people so far as to place it in another line.¹⁰⁸

Nei paragrafi immediatamente precedenti Locke scrive che, una volta dissoltosi il governo a causa delle sue inadempienze o dei suoi abusi, il popolo ha la possibilità di dare forma alla tipologia di governo che preferisce, non solo ad un'alternanza dei rappresentanti. Ma nella citazione qui riportata viene precisato che nella pratica, ovvero nel corso della storia inglese che Locke ha sotto gli occhi, ogni ribellione non ha mai voluto lasciarsi alle spalle le norme dell'antica costituzione.¹⁰⁹ Accostando alle vicende legate all'*Exclusion Bill* il paragrafo in questione, possiamo supporre che Locke voglia sincerarsi che la sovranità popolare non porti al rivolgimento drastico degli organi e degli istituti politici inglesi. Le parole usate da Locke in questo caso sono *rebellion* e *revolution*,¹¹⁰ le cui accezioni non differiscono da quelle correnti durante gli anni della prima Rivoluzione.¹¹¹ Fare la rivoluzione contro la tirannide significa far tornare vigente l'antica costituzione. A quale tipo di costituzione fa riferimento Locke? Abbiamo visto che la retorica del «glorioso passato» della tradizione può avere contenuti distinti, come esemplificano gli indipendenti e i *Levellers*. Locke preferisce il concetto degli anni Quaranta scevro di implicazioni potenzialmente anti-sistema. L'antica costituzione di Locke prevede, difatti, un sistema di monarchia mista, come dimostra la discussione sopra la prerogativa reale che troviamo nel capitolo XIV. Diversamente da quanto sarà affermato nel *Bill of Rights* nato dalla *Glorious Revolution*, Locke non nega il privilegio sovrano di

¹⁰⁸ *Ivi*, §223, pag. 113. Nella traduzione italiana di Formigari, il passo recita: «Si obietterà forse che il popolo è ignorante e sempre scontento, e che dunque a porre a fondamento del governo la sua mutevole opinione e il suo umore incerto significa esporlo a rovina certa; che nessun regime può sopravvivere a lungo, se al popolo è dato istituire un nuovo legislativo ogni qual volta si ritenga leso da quello vigente. Risponde che è esattamente l'opposto. Gli uomini sono indotti ad abbandonare le loro vecchie istituzioni così facilmente come alcuni tendono a sostenere [...] Questa lentezza e resistenza del popolo a lasciare le sue antiche istituzioni ha fatto sì che, con tutte le rivoluzioni che si son viste in questo nostro regno nel presente e nel passato, si sia sempre conservato il vecchio legislativo costituito dal re e dalle due Camere o che vi si sia tornati dopo temporanei e sterili esperimenti; e, nonostante le provocazioni a causa delle quali la corona fu tolta dal capo d'alcuni dei nostri sovrani, nulla ha potuto indurre il popolo a consegnarla ad altra linea dinastica» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 160).

¹⁰⁹ Marshall tratta specificamente questo punto, uno dei tanti ambigui all'interno della dottrina politica di Locke. Se è vero che *in teoria* il popolo torna a detenere il potere supremo una volta dissolto il governo, dunque può erigere qualsiasi forma di governo, *in pratica* Locke opterebbe per una continuità con la tradizione giuridica anglosassone. Locke preferisce che a seguito della caduta del governo si sostituiscano gli individui privati in carica e non le cariche in sé con altre tipologie di istituzioni (cfr. Marshall, *op. cit.*, pag. 271).

¹¹⁰ Le due parole vengono usate rispettivamente nel §224 e nel §225.

¹¹¹ Cfr. P. Laslett, *Preliminary Study*, cit.

convocare e sciogliere il Parlamento, dando conto della sua necessità dinanzi all'inadeguatezza del potere legislativo sotto certe circostanze.¹¹² Locke continua a concepire la prerogativa come strumento emergenziale che può mandare in deroga le attività del Parlamento, allo scopo di ristabilire o applicare la legge di natura.¹¹³ Il filosofo, seguendo le orme del suo patrono Shaftesbury, non scaglia un'offensiva contro la prerogativa in sé, ma contro l'usurpazione della misura – che perde il nome di prerogativa, dice Locke¹¹⁴ – fatta ai danni del popolo. Per aggirare il problema dell'inappropriatezza della prerogativa, è stato inventato il Parlamento affinché ne contenga la deriva assolutista;¹¹⁵ nel peggior caso possibile, sarà il popolo ad essere giudice e freno al ricorso spropositato della misura se il re dovesse inficiare i poteri del Parlamento. Il mancato ripudio della prerogativa nella filosofia lockiana è coerente, infine, con il rispetto della tradizione politico-giuridica dell'Inghilterra.¹¹⁶

Conviene, a questo punto, chiedersi cosa intenda Locke per «the people» quando parla di coloro che esercitano il diritto di resistenza. Come evidenziano sia Meiksins-Wood che Tully, Locke, riprendendo le teorie dei *Leveller*, apre il diritto di resistenza agli individui che non ricoprono alcun incarico istituzionale. Divergendo dall'opinione comune di molti Whig, il *Secondo trattato* non limita la disobbedienza al sovrano ai soli magistrati inferiori o rappresentanti che siedono in Parlamento. Non saranno gli insuccessi della strategia parlamentaria dell'*Exclusion Bill* (1679-81) a fare in modo che Locke volga lo sguardo verso la concezione di sovranità popolare dei *Leveller*? Visto che Carlo II continua a vietare le sessioni delle Camere, facendo diventare sempre più realistica la successione al trono di Giacomo II, il nostro autore potrebbe trovarsi nella scomoda posizione di pensare ad un contrappeso inusuale e

¹¹² Cfr. R. J. Corbett, *The Extraconstitutionalism of Lockean Prerogative*, «The Review of Politics», vol. LXVIII, n. 3, 2006, pagg. 428-48. Secondo l'autore, Locke sottrae il concetto di prerogativa ai suoi avversari ridefinendola più volte (cinque in tutto nel *Secondo trattato*) perché si accorge dell'insufficienza del solo potere legislativo. Ben attento a non confondere la prerogativa con il potere esecutivo del sovrano (che semplicemente riguarda la vigilanza sull'approvazione delle leggi e la loro promulgazione), il filosofo spiega che la prerogativa è richiesta laddove il cambiamento repentino e impreveduto della realtà eccede i tempi di riunione e decisione del Parlamento. Su questo punto, si vedano i §§157-158.

¹¹³ Cfr. J. Locke, *op. cit.*, §159.

¹¹⁴ Cfr. §163.

¹¹⁵ Cfr. §162.

¹¹⁶ Anche qui vediamo che Locke tempera una proposta politica dei *Leveller* per espungerne gli aspetti più radicali. Nell'*Agreement of the People* troviamo scritto che il Parlamento ha in ultima battuta la facoltà di porre il veto sulla prerogativa reale. La critica non è concorde circa il funzionamento esatto della prerogativa nel *Secondo trattato*; ma, da quanto abbiamo illustrato più sopra, possiamo affermare con un certo margine di certezza che Locke accordi alla prerogativa un raggio molto ampio di applicazione.

extra-giuridico al cattolicesimo assolutista.¹¹⁷ Ciononostante, sulla scia dei suoi predecessori, Locke pone un argine all'agibilità del popolo. Non solo rassicura sulla conservazione delle istituzioni monarchiche: nel paragrafo 221 e nei paragrafi che vanno dal 224 al 230 troviamo l'argomentazione che sposta sui governanti la responsabilità delle ribellioni.¹¹⁸ Sono i legislatori «those, whoever they be, who by force break through, and who by the force of law justify the violation of them, are truly and properly rebels».¹¹⁹ Un altro significato del termine *rebellion*, dice Locke, proviene dal latino *re-bellere*, iniziare una *contro*-guerra: in questo caso, i primi belligeranti sarebbero i governanti. Il popolo reagisce al sopruso perché vuole vedere rispettati quei diritti per i quali ha riposto la fiducia nel governo. I suoi moti non sono l'espressione di un desiderio di anarchia: la rivoluzione, per quanto sanguinosa possa essere,¹²⁰ mantiene uno stile *ordinato*, dove per ordine bisogna intendere, appunto, il mantenimento dei rapporti di dipendenza e della proprietà. Peraltro, il popolo non è neanche immediatamente reattivo all'usurpazione del sovrano, difatti generalmente i grandi errori dei governanti sono sopportati dal popolo «without mutiny or

¹¹⁷ Questa è, del resto, la tesi di Ashcraft. Lo studioso riporta la teoria della rivoluzione alla Rye House Plot, il complotto architettato da alcuni parlamentari Whig per uccidere Carlo II e Giacomo II al rientro da una cavalcata, fallito a causa dello scoppio improvviso di un incendio negli alloggi del re. A seguito del suo fallimento, alcuni prominenti politici e intellettuali sono costretti a fuggire, ad esempio lo stesso Locke (sebbene non vi siano prove del suo coinvolgimento nel piano), o vengono portati direttamente al patibolo, come Algernon Sidney. Oltre al piano di assassinio dei due membri della famiglia reale, nel 1682 Shaftesbury e altri Whig tentano di organizzare una ribellione popolare contro il re coinvolgendo diverse città. Secondo Ashcraft, Shaftesbury e Locke farebbero parte di una piccola minoranza Whig, legata all'ambiente radicale londinese e pronta ad abbandonare la battaglia parlamentare al fine di mettere in pratica un atto contro il sovrano filocattolico attraverso l'uso della forza. La base sociale su cui si sarebbero appoggiati i radicali e i Whig sarebbe quella della *gentry*, degli *yeoman*, dei piccoli mercanti e artigiani, finanche dei «cobblers and tinkers». La lettura di Ashcraft è stata però confutata da Marshall, il quale ha dimostrato come le simpatie politiche di Locke, e un buon senso tattico essenziale per la buona riuscita del piano rivoluzionario, guardino di più ad alcuni proprietari della grande nobiltà, alla *gentry*, agli *yeoman* e, casomai, ai mercanti e artigiani, ma sicuramente non alle *lower classes*.

¹¹⁸ In particolare, si veda uno dei paragrafi che più hanno influenzato la critica nel sostenere la vicinanza di Locke agli ambienti radicali. Cfr. J. Locke, *op. cit.*, §229, pag. 115: «The end of government is the good of mankind; and which is *best for mankind*, that the people should be always exposed to the boundless will of tyranny, or that the rulers should be sometimes liable to be opposed, when they grow exorbitant in the use of their power, and employ it for the destruction, and not the preservation of the properties of their people?».

¹¹⁹ *Ivi*, §226, pag. 114.

¹²⁰ È curioso come Locke si prenda gioco di chi, tra i difensori di un diritto di resistenza pacifico e «reverente» come Barclay, ritiene che sia legittima la sola protezione dai colpi altrui senza alcun attacco offensivo. Cfr. *Ivi*, §235, pag. 119: «He therefore *who may resist, must be allowed to strike*. And then let our author, or any body else, join a knock on the head, or a cut on the face, with as much reverence and respect as he thinks fit. He that can reconcile blows and reverence, may, for ought I know, desire for his pains, a civil, respectful cudgeling where-ever he can meet with it».

murmur». ¹²¹ È necessaria una «long trail of abuses, prevarications and artifices», ¹²² e un piano complessivo evidente di soggiogamento, per portare il popolo sulla strada della rivoluzione.

Ribellarsi, non è che l'atto conseguente alla «force without authority», ¹²³ ai provvedimenti del governo attuati in assenza di consenso. Ma la forza senza autorità non è soltanto un'azione dei governanti contro i governati. La resistenza è consentita in ogni data situazione in cui

either ruler or subject, by force goes about to invade the rights of either prince or people, and lays the foundation for *overturning* the constitution and frame of *any just government*, is highly guilty of the greatest crime, I think, a man is capable of, being to answer for all those mischiefs of blood, rapine, and desolation, which the breaking to pieces of governments bring on a country. And he who does it, is justly to be esteemed the common enemy and pest of mankind, and is to be treated accordingly. ¹²⁴

Sia un governante che un suddito possono trasformarsi in soggetti contro cui insorgere se «attempt by force to the properties of others», ¹²⁵ poiché ogni persona può fuoriuscire dal suo spazio privato e non ottemperare ai propri doveri. La ribellione è un moto che può scagliarsi contro un cittadino o un gruppo di cittadini, riabilitando in un certo senso il potere esecutivo posseduto da ogni individuo allo stato di natura, in caso venga a mancare la punizione che dovrebbe comminare la pubblica autorità.

Da queste osservazioni deduciamo che il popolo su cui ricadrebbe la sovranità nel momento della resistenza non è una moltitudine informe di individui privi di ragione inosservanti della legge di natura. Il popolo conosce la legge, è giudice del suo adempimento, pertanto è consapevole del punto in cui inizia e termina il *proprium* di ciascuno. Di conseguenza, per Locke l'allusione alla sovranità popolare non chiama

¹²¹ *Ivi* §225, pag. 113

¹²² *Ibidem*. Locke si rifà con tutta probabilità ai *Leveller* quando evidenzia l'eccezionalità della ribellione. Anche per costoro, la rivoluzione è una riserva che il popolo paventa al sovrano come *extrema ratio*, un ricordo dell'obbligo che il governante ha di non distanziarsi dal *rule of law*.

¹²³ *Ivi*, §227, pag. 114.

¹²⁴ *Ivi*, §230, pag. 116. In traduzione italiana: «chiunque – governante o governato – usurpi con la forza i diritti del sovrano o del popolo e crei le condizioni per un rovesciamento della Costituzione e della struttura di un giusto regime è sommamente colpevole del più grave delitto che un uomo sia, credo, capace di commettere perché a lui vanno imputati tutti quei misfatti di sangue, rapina e devastazione che il crollo del regime attira su un paese. E chi fa questo è giustamente stimato il nemico comune e la peste dell'umanità e in conseguenza deve essere trattato» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 164).

¹²⁵ *Ivi*, §231, pag. 116.

in causa la *rabble* a cui il senso comune inglese associa desideri di eguaglianza politico-sociale e abolizione della proprietà privata. La distinzione tra disobbedienza individuale e rivoluzione è uno dei tanti attenuanti della resistenza che Locke si premura di fornire ai lettori. Non ogni atto è una legittima resistenza, come potrebbe essere quello di un cittadino che attenta alla proprietà di un vicino. Soltanto la ribellione collettiva della maggioranza può dirsi giustamente rivoluzionaria. La *majority-rule* assicura la salvaguardia dei diritti di ciascuno perché tiene fede agli interessi della maggior parte degli individui.¹²⁶ Ma cosa succederebbe se la maggioranza volesse davvero distruggere la monarchia e il suo ordinamento giuridico?

Ashcraft e la linea interpretativa del Locke radicale traggono dal significato positivo che Locke attribuisce al popolo rivoluzionario, cioè il suo essere “ordinato”, la vicinanza del filosofo all’ambiente prevalentemente londinese della democrazia estrema. Il popolo lockiano, a dispetto del pregiudizio intellettuale dell’epoca, sarebbe inclusivo e livellatore perché promuove l’eguaglianza politica tra i suoi membri. Se la resistenza riduce il re a persona privata – si chiede Ashcraft – e interrompe il rapporto di sudditanza, perché non dovrebbe disfarsi delle relazioni di dipendenza servopadrone?¹²⁷ La polemica dello studioso contro la scuola marxista, che non avrebbe riconosciuto la rivoluzione come diritto universale di ciascuno, postula che il diritto di resistenza abbia un senso progressivo aperto ad una futura democrazia. Ashcraft fraintende, tuttavia, proprio il contesto extra-testuale di Locke: come abbiamo visto, la sovranità popolare non è un concetto nuovo, bensì porta con sé una storia risalente agli anni della prima Rivoluzione che lo circoscrive entro dei perimetri semantici ben precisi. Laddove per gli interpreti del Locke radicale il non-detto dell’autore lascerebbe intendere nel *Secondo trattato* un popolo inclusivo (implicitamente, perché Locke sarebbe intimorito dai tempi di repressione per dirlo in maniera esplicita), dovremmo invece scorgere due ragionamenti. Da una parte, come intuito da

¹²⁶ Tuttavia, ci sarà da stabilire anche quale maggioranza (dei soli cittadini? Se sì, tutti gli abitanti del regno sono cittadini?). Una possibile lettura rispetto a questa questione tenderemo di darla nel §1 del capitolo quinto.

¹²⁷ Cfr. R. Ashcraft, *Locke’s Two Treatises of Government*, cit., pag. 225: «Yet, if Locke is willing to invoke the egalitarian conditions of the state of war in order to deny the social and political status of the king, reducing him to the level of a “private man” (II, 237), it is difficult to see why he should involve himself in a needless contradiction by supposing that other individuals, as property-owners or members of aristocracy, should retain *their* privileges, status and jurisdiction when faced with a state of war». Nella sua fine argomentazione, Ashcraft stabilisce un nesso tra il ritorno allo stato di natura, in cui tutti hanno il potere esecutivo di punizione dei trasgressori della legge di natura, e il diritto di resistenza. In questo modo, tutti hanno il diritto di muovere guerra contro il legislatore usurpatore.

Macpherson e Ron Becker,¹²⁸ Locke non mette in discussione le relazioni di dipendenza nella società civile e la proprietà, dandole per scontate e inscrivendole nella tradizione giuridica dell'antica costituzione. Dall'altra, dovremmo leggere nella volontà di Locke di includere nella ribellione popolare anche i non-cittadini una sorta di "clausola di garanzia" per i ceti proprietari. Nella sua risposta a Kendall, J. W. Gough¹²⁹ fa notare che la rivoluzione prevede quasi sempre un'organizzazione che ricade nelle mani di una minoranza, che si intesta la guida delle masse e cerca di direzionarne gli esiti della sollevazione. Da erede del dibattito degli anni Quaranta, perché Locke non dovrebbe teorizzare un controllo della forza militare della *rabble*, ponendola sotto il comando della minoranza virtuosa e razionale? Da un punto di vista squisitamente pragmatico, Locke sarebbe ingenuo nel ritenere che, di fronte ad una sommossa per difendere le proprie *properties*, un individuo delle *lower classes* non voglia difendere la sua vita, soprattutto se è l'unica proprietà che possiede. «Resistance was made just as it was necessary to the preservation of life; it would have been difficult to exclude those with life but without material property from equal rights of resistance», precisa Marshall.¹³⁰ Il compito di una rivoluzione organizzata è includere la maggioranza del popolo (inteso universalmente) e renderlo consapevole del fatto che lo scopo della ribellione è proteggere le proprietà (in senso lato) e i diritti di tutti, tra cui troviamo i possedimenti terrieri e le relazioni di dipendenza. O, in altre parole, far coincidere gli interessi della *rabble* con l'utile degli altri gruppi sociali inglesi.

L'idea di rivoluzione del *Secondo trattato* non rompe con il suo tempo, rifacendosi, invece, alla circolarità del passato che tutto fa tornare alla tradizione giuridico-politica inglese. È *questo tipo* di popolo ordinato e giudizioso ad essere il massimo garante dell'antica costituzione. Il diritto di resistenza si trasforma così in un'arma contundente a tutela dei diritti di proprietà e degli statuti giuridici dell'epoca. Locke compie una vera e propria inversione intellettuale del senso del diritto di resistenza per come viene pensato da alcuni dei suoi contemporanei, alla stessa maniera dei *Leveller* prima di lui. Il diritto di resistenza passerà dall'essere inno della democrazia incontrollata all'essere un dispositivo di tutela di un ordine astorico. È

¹²⁸ Cfr. R. Becker, *The Ideological Commitment of John Locke: freemen and servants in the Two Treatises of Government*, «History of Political Thought», n. 4, 1992.

¹²⁹ Cfr. J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy. Eight Studies*, Oxford University Press, Oxford, 1974, pagg. 27-51.

¹³⁰ J. Marshall, *op. cit.*, pag. 264.

come se il potere costituente del popolo, la cui sovranità gli permette di sciogliere e di rifondare il Parlamento e il governo, fosse ridotto in fin dei conti alla reazione di un potere costituito altro da quello, per così dire, giuridico-positivo. Questo potere costituito atavico sorge dalla legge di natura non scritta, quindi sarà logicamente e politicamente prioritario rispetto a qualsivoglia norma approvata dal governo.

Per certi versi, la liceità della ribellione collettiva è un'estensione del potere esecutivo di cui è dotato ogni individuo allo stato di natura. Nella società civile senza governo, infatti, ogni persona è titolata a punire l'infrazione della legge di natura e ad esigere la riparazione del danno subito da se stessi o da terzi. L'appello al cielo in assenza di un esecutivo centralizzato (che garantisce la certezza delle leggi e della pena) è da rimettere alla coscienza individuale di un essere umano, alla sua capacità di giudizio sulla rettitudine di un'azione. Anche sotto questa angolatura, la facoltà di accusare pubblicamente una persona – persino un magistrato – non deve portare la critica a fraintendere il pensiero di Locke. La pubblica accusa è una consuetudine giuridica frequente nel XII secolo in vigore prima del passaggio al processo accusatorio delle corti e dei tribunali, le quali si sono affermate nel corso del Medioevo e della prima modernità.¹³¹ In questo sistema un cittadino può imputare per via diretta un altro privato; un'imputazione sostenuta teologicamente dalla credenza che Dio accompagni la giusta valutazione di un reato. Piuttosto che essere un precursore della libertà di espressione e della critica *tout court* del potere, Locke si rimette nuovamente all'eredità giuridica del suo tempo. Le ragioni della resistenza non possono fuoriuscire dalla legge stabilita da Dio e compromettere il sistema stesso di accusa, che prevede risarcimenti compatibilmente con il diritto consuetudinario.

Con le dovute cautele, la sovranità popolare di Locke può essere utilizzata per riabilitare il potere legislativo del Parlamento e limitare l'intervento del sovrano sull'approvazione delle leggi. La fine della Crisi dell'Esclusione con la morte di Carlo II nel 1685 permette a Giacomo II di diventare il nuovo re d'Inghilterra. Tuttavia, Guglielmo d'Orange, il nuovo candidato monarca alternativo a Giacomo II, invade l'Inghilterra e mette in fuga l'erede al trono, che trova rifugio in Francia. L'anno

¹³¹ Facciamo nostre le puntualizzazioni di Tully (*An Approach*, cit., *Introduzione*) e la contestualizzazione storica del diritto di resistenza, arrivando però a conclusioni differenti. A nostro parere, la fondazione del diritto di resistenza sul potere di accusa medievale è più un elemento conservativo che progressivo, nel senso che vincola ancor di più il giudizio dell'uomo al rispetto delle leggi di natura, espressive in sé di una normatività. La resistenza non apre alla rivoluzione che passa da un paradigma politico ad un altro – almeno non così facilmente – e, allo stesso tempo, non deriva da una critica al sistema costituito per quanto riguarda la divisione delle proprietà e i privilegi politici.

successivo una Convenzione, composta da molti membri Whig, si riunisce allo scopo di ricalcare i dettami dell'antica costituzione. La Convenzione è eletta dai cittadini anche per nominare un nuovo monarca: in poche parole, la materializzazione del ritorno della sovranità al popolo teorizzata da Locke. Dalla Convenzione uscirà il *Bill of Rights*, un *rectoral contract* tra il popolo e il nuovo sovrano dove vengono trascritti i reciproci diritti e doveri.¹³² È molto importante sottolineare che tale patto, che dà vita alla nuova costituzione, non venga scritto in Parlamento. Solo il re ha la facoltà di convocare le Camere e, essendo Giacomo II fuggito in Francia, non sussistono le condizioni perché accada. I Whig e Guglielmo d'Orange non osano far sì che il loro diritto di resistenza, messo in pratica con l'esercito olandese e gli ammutinamenti nell'esercito inglese, interferisca con l'antica costituzione rompendone le norme. La resistenza è funzionale a scrivere una nuova carta costituzionale, non potendo in alcun modo travalicare i suoi scopi pratici. Pertanto, la Convenzione, come organo distinto dal Parlamento, può prendersi questo onere – senza, comunque sia, cambiare radicalmente le istituzioni del regno. Soltanto a seguito di questo passaggio potrà essere convocato un nuovo Parlamento direttamente da Guglielmo d'Orange. D'altronde, come appunta Marshall, la *Glorious Revolution* è una «restoration», non una «revocation»¹³³ dei poteri del monarca: bisogna attendere che il re manchi ai doveri della Corona perché perda la fiducia (*trust*) del popolo; dal canto suo, il popolo non può reclamare la dissoluzione del governo unilateralmente. In questo caso, il popolo potrebbe revocare il mandato del monarca quando questi non ottempera ai suoi obblighi istituzionali. La logica che soggiace alla nascita della Convenzione segue questa direzione: quando Giacomo II decide di non far ritorno in Inghilterra dal suo esilio, egli perde la fiducia del popolo per non aver ottemperato ai suoi doveri, tra i

¹³² Cfr. E.S. Morgan, *op. cit.*, pag. 244: «It was the community, acting through such representatives, that first established a commonwealth or government through a “rectoral contract,” to which the community was one party and the king the other. While the rectoral contract was in effect, the people were subjects, and as individuals they had no right to judge or resist the government they had established. Nor could a regular Parliament sit in judgment on the king who summoned them, because the Parliament was itself a part of the government and not a party to the rectoral contract. The Convention, however, could do what a mere Parliament could not: “They may resolve whether the Constitution of the Kingdom and the Rectoral Contract, whence it arose, be violated on the King’s part.” They could do it because “they are the Parties Contracters with their Kings, and their Race: as to which they were, and must be considered as un subordinate; for they were not Subjects in that Contract, nor their Kings Sovereigns, but by and after that Contract».

¹³³ Cfr. J. Marshall, *op. cit.*, pag. 274. Si noti anche che Locke, nella Prefazione ai *Two treatises*, scrive che «these, which remain, I hope are sufficient to establish the throne of our great restorer, our present King William» (J. Locke, *op. cit.*, pag. 5, corsivo mio). Ci sembra ovvio che l'uso del termine “restorer” non sia casuale, se volgiamo lo sguardo ai fatti inerenti alla Convenzione e la nomina di Guglielmo d'Orange.

quali è prevista la convocazione del Parlamento. Di conseguenza, il popolo è chiamato a rinnovare il governo con altre modalità, cioè, in concreto, con la Convenzione. Anche su questo versante, i fatti storici e la teoria politica di Locke si sovrappongono.¹³⁴

Sia Wootton che Marshall precisano che la teoria di Locke, nel momento in cui avalla i lavori della Convenzione, trasforma il popolo in un'«entità legale» astratta piuttosto che in un soggetto reale, poiché la nuova forma di governo sancita dalla Convenzione è il frutto delle scelte di rappresentanti eletti dai pochi aventi diritto al voto. Questa considerazione diluisce ulteriormente i possibili caratteri democratici contenuti dalla filosofia politica lockiana.

Da questo riferimento storico possiamo capire perché Locke mette mano sulla sua bozza del *Secondo trattato* dopo gli eventi della *Glorious Revolution*. Il *Bill of Rights* è la prova empirica che il diritto di resistenza non comporta una dissoluzione del governo, un vuoto politico nel quale si può fare tabula rasa di qualsiasi ordine sociale. Ad un governo ne segue un altro che ha come fine la *salus populi*, cioè la preservazione delle *properties*.¹³⁵ Altrimenti, la società civile andrebbe paradossalmente contro se stessa cadendo, un'altra volta, nell'incertezza dello stato di natura. Questa ipotesi trova giustificazione anche rispetto al bacino sociale cui Locke starebbe guardando nel periodo di scrittura del *Secondo trattato* corrispondente agli anni della pianificazione della ribellione contro Carlo II. L'intera teoria della rivoluzione di Locke è il tentativo di unire in un connubio le rivendicazioni dei ceti proprietari dell'aristocrazia Whig, di cui Shaftesbury è un rappresentante, e della *gentry*, con una apertura della cittadinanza alla «middle sort of people» che si è affermata nel corso dei decenni, dai mastri artigiani ai commercianti passando per gli *yeomen*.¹³⁶ I desideri di comunismo delle terre e di disfatta dello statuto giuridico della

¹³⁴ Possiamo notare qui un'altra discrepanza tra il pensiero politico di Locke e la maggioranza dei Whig. La Convenzione usa la figura giuridica del *contract* per configurare i nuovi rapporti di sudditanza e cittadinanza del popolo nei confronti del re. Locke, invece, mantiene la sua preferenza per l'istituto del *trusteeship* (cfr. J.W. Gough, *op. cit.*, pagg. 154-92) anche dopo aver messo mano al suo scritto successivamente all'approvazione del *Bill of Rights*. Una mossa, questa, che fa credere che Locke voglia continuare a diluire il diritto di resistenza, rendendo più difficile la *revocation* unilaterale dei poteri monarchici da parte del popolo in luogo di una *revolution*, causata invece dalle azioni del sovrano.

¹³⁵ Inoltre, la dissoluzione del governo non implica la distruzione delle relazioni di dipendenza tra individui che si creano nella società naturale, la quale gode di una sua autonomia normativa rispetto all'ordinamento positivo. Si veda a questo proposito il §1 del capitolo quinto.

¹³⁶ Una coalizione eterogenea di soggetti che convergerà sul terreno comune di una medesima idea di lavoro, inteso come creazione/poiesi, la quale soprattutto nella vita associata sotto uno Stato (dunque successivamente allo stato di natura) sarà veicolo di appropriazione dell'oggetto lavorato, al contrario

proprietà non fanno parte di questa composizione sociale. Marshall suggerisce che la vaghezza del termine “people” nel testo lockiano forse si deve alla volontà del filosofo di comprendere nel suo discorso istanze di diversa provenienza sociale.

L’originale agglomerato concettuale proposto da Locke mira a rendere innocua la sovranità popolare. L’evacuazione del conflitto anarchico o radicalmente democratico consente a Locke di dare al soggetto-popolo una intelligibilità compatibile con il governo politico. Tuttavia, sorge un ulteriore problema quando viene evocata la sovranità popolare. È davvero sufficiente legare il diritto di resistenza alla legge di natura e all’antica costituzione per tutelare la proprietà, i privilegi politici e le gerarchie sociali? Per quanto tale connessione possa essere chiara ed evidente per i ceti proprietari inglesi, che semplicemente vogliono proteggersi dagli abusi della Corona e del Parlamento, non lo è altrettanto per i dipendenti, i servitori, i lavoratori salariati e i poveri. Una sovranità popolare che va al di là dei magistrati comprende potenzialmente al suo interno tutti gli abitanti del Commonwealth – le distinzioni tra *rabble* e *people*, di fronte alle sommosse, rimangono prettamente sul piano filosofico-morale. Chi assicura che, durante una ribellione, gli attori del diritto di resistenza siano *people* e non *rabble*? Quale certezza si ha del fatto che i motivi e le ragioni del «*middle sort of people*» convincano la «*meaner sort of people*» ad abbandonare le sue passioni pericolose per lo Stato?

Più che operare una netta esclusione della moltitudine dal ragionamento politico, il pensiero lockiano sembra ambire ad una sua inclusione al fine di situarla in una specifica posizione di inoffensiva subalternità. La costruzione di questo luogo in cui deve permanere la *rabble* è il raffinato quanto complicato compito della cittadinanza, da intendersi non soltanto come elargizione di diritti, ma anche come costruzione di soggetti compatibili con il potere politico. È questo il bisogno intellettuale a cui vuole dare una risposta Locke: non è né la legittimazione dell’ascesa del capitalismo, né la lotta per una cittadinanza universale e una democrazia liberale.

del lavoro ridotto a sforzo. Inoltre, vista la forza produttiva di questi ceti, è presumibile che Locke li abbia pensati come motore dell’*improvement* del Commonwealth. A questo riguardo, si veda il §5 del secondo capitolo e il §3 del quinto.

PARTE II
THE FREEMAN

CAPITOLO SECONDO
LA LEGGE DELLA LIBERTÀ

1. L'uomo e il cittadino

Ricondurre Locke alle problematiche del suo tempo ha gettato luce sul particolare concetto di popolo di cui fa uso. Tra appoggio al dibattito politico-filosofico dell'epoca e rivisitazioni originali, il *Secondo trattato* introduce un soggetto collettivo indispensabile per la formazione dello Stato e per l'equilibrio del governo. Il popolo deve esistere e avere voce in capitolo nella vita politica di una comunità, non più riservata esclusivamente ai governanti. Ma i governati devono rispondere delle loro azioni e muoversi all'interno di uno spazio di agibilità che non contravviene all'ordinamento giuridico fondamentale, di origine naturale e convenzionale allo stesso tempo¹, atto a sancire i diritti di proprietà.

Un primo chiarimento del ruolo del popolo e della sovranità popolare è servito a mettere da parte alcuni dubbi interpretativi su Locke che lo associano alle grandi correnti contemporanee di pensiero (liberalismo o democrazia). Purtroppo, l'iniziale scorcio sulla filosofia lockiana non è ancora sufficiente per dare una risposta compiuta alla questione della cittadinanza, grazie alla quale la pertinenza della teoria di Locke rispetto alle tradizioni del pensiero politico può essere ulteriormente indagata. Quali sono i diritti di cittadinanza? Chi può goderne? Quali libertà sono concesse al cittadino? Descrivere il modello di cittadinanza della filosofia di Locke porterà ad illuminare un'altra sfaccettatura del diritto di resistenza e della sovranità popolare. Rimangono oscure le ragioni e le modalità tramite cui il popolo, allorché viene mobilitato e chiamato in causa per fare da contrappeso alla deriva assolutista del governo, prenda le sembianze di un soggetto collettivo razionale e virtuoso – ma,

¹ L'intersezione tra il linguaggio del diritto naturale e il lessico della cittadinanza, di cui avremo modo di parlare nel §1 del successivo capitolo, si coagula nel concetto di storia che si fa strada nell'*humus* intellettuale dell'Inghilterra del Seicento. La preminenza di un ordine morale antecedente e indipendente dalle istituzioni positive si snoda attorno ad un'origine storica naturalizzata della tradizione giuridico-politica, e non soltanto nella legittimità che questo ordine avrebbe perché voluto da Dio. Il dispositivo concettuale dell'antica costituzione, come visto nel §5 del primo capitolo, occupa questo preciso spazio. Cfr. A. S. Brett, *The Development of the Idea of Citizen's Rights*, in Q. Skinner – B. Stråth, *States and Citizens. History, Theory, Prospect*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pagg. 97-114.

soprattutto, attento a preservare l'ordine sociale. La docilità del popolo rispetto ad una serie di norme e di fondamenti giuridici deve per forza di cose poggiare sulle relazioni che si creano tra i membri del popolo. Evidentemente, i diritti esistenti allo stato di natura prestano alla cittadinanza un determinato modello antropologico di individuo che si confà alla sociabilità e all'obbedienza indipendentemente dal potere politico statale.

Un *focus* sull'unità minima del popolo – il cittadino – permette di sciogliere gli inevitabili nodi irrisolti di uno studio del pensiero politico che si assesta soltanto sull'aspetto oggettivo della teoria. La sovranità popolare, il governo politico e le sue forme, la divisione dei poteri, la prerogativa e il diritto di resistenza sono tutti i macro-temi affrontati lungamente e minuziosamente dalla critica dei testi lockiani. Dall'altra parte, il taglio soggettivo della ricerca viviseziona la filosofia politica dando particolare risalto alla concettualizzazione del singolo cittadino, al significato e alla funzione che gli vengono attribuiti nella sfera politica. Mettere al centro dell'analisi il soggetto cittadino porta ad osservare il rapporto di potere tra governati e governanti non soltanto nella direzione che va dall'alto (il governo) verso il basso (la cittadinanza),² concentrandosi sugli effetti della sovranità, ma anche nel senso contrario che va dal basso verso l'alto. Bisogna chiedersi – mettendosi momentaneamente nei panni di un uomo del Seicento testimone di cambiamenti politico-sociali quale è Locke – come e perché i cittadini diano il loro consenso alla formazione del governo, perché vogliano far convergere i loro interessi con quelli dei governanti. Nell'età moderna, ricorda Pietro Costa, la cittadinanza trasla il problema della costituzione dello Stato sul soggetto, sulle sue facoltà e sulla sua eventuale identità giuridico-politica. D'altronde, il potere politico, almeno nella visione di Locke, richiede un passo ulteriore rispetto alla sanzione della devianza e al timore

² Pietro Costa ricorda che l'approccio degli studi sulla cittadinanza oscilla tra due tipi di metodologie: la cittadinanza come meta-linguaggio e la cittadinanza come *geschichtliche Grundbegriffe*. Il primo metodo consiste nel prendere la cittadinanza come categoria ordinatrice, come lente che indirizza lo studio per analizzare e connettere alcune questioni storico-concettuali, assumendo il punto di vista privilegiato del governato. Lo studioso della storia della filosofia non deve, comunque, cadere nell'errore di definire a priori cosa sia la cittadinanza, perché correrebbe il rischio di applicare un concetto storico ad un pensiero nel quale la cittadinanza mostra connotati diversi. Dato che la cittadinanza è un termine ricorrente nel lessico politico-filosofico contemporaneo più che moderno, il secondo metodo di indagine mira a rilevare la ricorrenza della parola o di un significato specifico che ne racchiude alcuni elementi distintivi. Cfr. *Il discorso della cittadinanza in Europa: ipotesi di lettura* in C. Sorba (a cura di), *Cittadinanza. Individui, diritti sociali, collettività nella storia contemporanea*, Direzione generale per gli archivi del Ministero per i beni e le attività culturali (Atti del convegno), Padova, 2002.

della legge penale: esso vuole che i cittadini formino in coscienza un assenso sia per l'intera struttura della comunità politica (dai rapporti civili tra privati alla sudditanza nei confronti del sovrano e del Parlamento), sia soprattutto per l'ordine morale della legge di natura. Il governo politico ha bisogno di cittadini che riproducano costantemente l'obbedienza all'autorità nella loro interiorità. Sta proprio qui il punto: quando il popolo si ribella alle leggi positive e all'abuso di potere, è chiamato ad osservare comunque la legge di natura. Il giudizio divino giungerà nell'Aldilà, nella vita terrena l'uomo è giudice di se stesso e responsabile delle sue azioni. Chi controlla il suo giudizio, se non egli stesso? L'unica speranza di una ricompensa ultraterrena, in particolare in caso di ribellione al sovrano, riposa sull'osservanza della legge di natura. Il soggetto moderno non sfugge alla presa della legge, che sia nella veste di cittadino nei confronti della legge civile oppure nella veste di uomo o di donna di fronte alla legge morale.

Infine, il problema della cittadinanza ci riconduce ai due pilastri sui quali si è eretta la filosofia politica moderna: la sicurezza e l'obbedienza.

Ho così portato a compimento il mio discorso sul governo civile ed ecclesiastico, occasionato dai disordini del tempo presente, e svolto senza parzialità, senza richieste e senza altro disegno che quello di porre dinanzi agli occhi degli uomini la mutua relazione fra protezione e obbedienza.³

Prendendo in prestito le parole di Hobbes, così riassuntive della posta in gioco nella rielaborazione del pensiero politico secentesco, possiamo provare a dar loro un nuovo significato sulla base della riflessione lockiana. Al cittadino deve essere accordata una libertà che in ogni caso deve assicurare la protezione delle sue *properties*, indispensabili affinché un individuo si autoconservi, riconosca i diritti degli altri e si tuteli davanti al potere politico. In questo incontro tra libertà e diritti soggettivi, la protezione e l'obbedienza cessano di essere un'esclusiva priorità del sovrano, divenendo a tutti gli effetti un diritto-dovere del cittadino. Anche in questo senso, vediamo che la filosofia politica inizia a concentrarsi sul soggetto governato e non solo sulla figura del governante.

Nel presente capitolo affronteremo il tema della cittadinanza cercando di far emergere queste problematiche. Consapevoli della vischiosità del concetto in

³ T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano, 2001, pag. 578.

questione, che abbraccia aspetti variegati della teoria politica, tenteremo di orientare la ricerca secondo le linee che definiscono la cittadinanza *a*) come *status* legale a cui corrispondono un'estensione (inclusione/esclusione), un contenuto (il *quid* della cittadinanza) e una profondità (gerarchie interne e debolezze giuridiche) di doveri e diritti;⁴ *b*) come riconoscimento dei soggetti in base alla loro identità, alle loro pratiche e alle norme sociali;⁵ *c*) come appartenenza ad un corpo politico di uno Stato (con i dovuti distinguo e stratificazioni interne relative alle città); *d*) come capacità di *agency* politica, di autogoverno e di decisonalità da parte dei cittadini.⁶ Non sempre sarà possibile fare una distinzione netta tra queste angolazioni della cittadinanza dato il loro sovrapporsi nella restituzione del cittadino; così come non pretendiamo di esaurire il nodo della cittadinanza in Locke in questo capitolo. La controversa posizione del filosofo sulla *franchise* per accedere al voto è un problema su cui torneremo nel capitolo quinto.

Comprendere chi è il cittadino è il primo passo da compiere per poi misurare i meccanismi di inclusione/esclusione che ne sono paralleli. Ciononostante, trattando di un filosofo che si appoggia alla teoria dei diritti naturali, dobbiamo scegliere bene il punto di partenza da cui fare cominciare il nostro studio. Prima di chiederci chi sia il cittadino, dobbiamo domandarci: chi è l'uomo?⁷

⁴ Riteniamo, con Marshall, che dal punto di vista giuridico-sociologico la cittadinanza si sia costruita sui tre assi dei diritti civili, politici e sociali. Ciononostante, creiamo che una prospettiva eccessivamente teleologica, secondo la quale nella storia occidentale si darebbe una progressiva conquista per tutti i cittadini delle tre fattispecie di diritti, sia poco corretta. Da una parte, nonostante delle libertà civili vengano riconosciute fin dalla Magna Carta, non possiamo parlare di diritti in senso moderno senza rischiare di semplificare il discorso. Dall'altra, il tragitto dei diritti civili non è liscio e esente da vuoti giuridici, con le sue esclusioni (si veda la persistenza della schiavitù delle popolazioni africane e americane in Europa esistente fino al XIX secolo). D'altronde, molti diritti civili vengono riconosciuti solo nell'Ottocento e nel Novecento. Inoltre, come avremo modo di analizzare nel capitolo quinto, delle forme di assistenza del XVII secolo, con le loro dovute specificità, possono già essere considerate delle antesignane dei diritti sociali che, nell'ottica di Marshall, vanno a costituire la sfera della cittadinanza solo a partire dal XX secolo. Cfr. T. H. Marshall, *op. cit.*

⁵ Cfr. I. Engin – B. S. Turner, *Citizenship Studies: An Introduction*, in Id., *Handbook of Citizenship Studies*, Sage, Londra, 2002, pagg. 1-10.

⁶ Cfr. R. M. Smith, *Modern Citizenship*, in I. Engin – B. S. Turner, *op. cit.*, pagg. 105-16.

⁷ Preferiamo in questo particolare contesto il soggetto maschile perché, come noto, i criteri di intelligibilità del soggetto della conoscenza, della morale e della politica hanno assunto i tratti della maschilità che si è storicamente determinata nella storia europea. La sussunzione del femminile nel concetto di uomo è un'operazione che, simultaneamente, annulla e rende inoffensiva tutta una dimensione della vita umana (la cura, la sfera delle passioni e degli affetti), sia relegandola nel privato della casa, sia ponendola in una posizione di inferiorità nella costituzione ontologica del soggetto. Quando ci riferimo all'uomo, quindi, chiamiamo in causa il modello eminentemente maschile su cui si è plasmata la figura del cittadino. Prima di poter parlare di cittadina, dovremo aspettare a livello di idee politiche la Rivoluzione francese e, concretamente, il Novecento.

2. *Vivere, amare, esser giusti: l'ordine della legge naturale*

L'immagine del Locke padre del liberalismo fa perno, tra gli altri argomenti, sulla presunta secolarizzazione dei concetti politici quali la società civile e lo Stato. La tolleranza religiosa notoriamente difesa da Locke, in aperta polemica con il giro di vite di Carlo II contro i dissidenti,⁸ e la tenace separazione tra Stato e Chiesa darebbero ragione a questa attribuzione secolare. Anche senza rivolgerci ai suoi scritti sull'educazione o alle riflessioni sulle lettere di Paolo di Tarso, ma guardando semplicemente alla sua biografia e agli anni della sua formazione, sembrerà sbalorditivo che si possa dare un'impronta laica alla filosofia di Locke, figlio di un soldato arruolato tra le fila di Cromwell durante la prima Rivoluzione inglese, uno dei molti puritani che si uniscono al fronte anti-monarchico perché spinti dall'ideale della libertà di coscienza, nonché dall'avversione per l'autoritarismo e il cattolicesimo. Durante il suo periodo da studente al Christ Church di Oxford, pur non aderendo mai formalmente all'anglicismo, Locke non si discosta dall'ambiente profondamente religioso dell'istituto educativo.⁹ Le prime formulazioni della legge di natura scritte nei suoi *Essays on the Law of Nature* non sono altro che prescrizioni moralmente obbliganti di Dio rispetto alle azioni distinte (cioè non indifferenti) dell'uomo.

È difficile pensare che Locke, quando negli anni Sessanta inizia ad avvicinarsi alla teoria della legge naturale, si lasci alle spalle il suo retroterra culturale, tanto più se teniamo in considerazione la sua fonte primaria della dottrina della legge naturale, il «giudizioso» Richard Hooker. Locke deve in realtà molto più alla teologia di quanto sia apparso alla scuola interpretativa del liberalismo, come giustamente rimarcato da Dunn. Il marchio teologico che segna la filosofia di Locke è intimamente collegato alla sua concezione di essere umano: lo stato di natura e la condizione naturale dell'uomo ne sono una prova evidente.

Nel secondo capitolo del *Secondo trattato* troviamo la definizione dello stato di natura come «a state also of equality», oltre che di «perfect freedom»,¹⁰ di cui godono tutti gli uomini. L'uso dello stato di natura non è una scelta casuale, perché – in

⁸ L'intolleranza religiosa di Carlo II e l'approvazione dell'*Act of Uniformity* (1662) sono probabilmente tra le ragioni della svolta politica di Locke, che passa da essere un difensore del governo assoluto nei *Two Tracts* ad avvicinarsi al parlamentarismo nell'*Essay Concerning Toleration* (1667). Quest'ultimo saggio viene scritto in polemica con la persecuzione dei dissidenti nei primi anni dell'interregno e fornisce la falsariga sulla quale si condenseranno i ragionamenti sulla tolleranza degli anni successivi.

⁹ Cfr. Ashcraft, *Locke's Two Treatises*, cit., pagg. 13-4.

¹⁰ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §4, pag. 8

continuità con l'aperta critica a Filmer del *Primo trattato* – permette a Locke di argomentare a favore della fondazione consensuale dello Stato. Se gli uomini vivono in una condizione di eguaglianza per la quale «[they] dispose of their possessions and persons, as they think fit, within the bounds of the law of nature, without asking leave, or depending upon the will of any other man»,¹¹ allora devono dare il loro esplicito consenso per creare la società civile. Non esistono rapporti di dipendenza naturali derivanti dall'autorità paterna che sottomettono a priori un uomo o una donna ad un altro uomo: allo stato di natura tutti sono nella stessa misura liberi, almeno nel suo stadio iniziale. A cosa si deve questa libertà? Ad essere *ugualmente* soggetti alla legge di natura, la quale delinea uno spazio di azione entro il quale ogni individuo ha piena facoltà di agire come meglio crede.

Se consideriamo soltanto queste premesse, Locke non sembrerebbe distanziarsi dallo stato di natura hobbesiano in cui vige il *bellum omnium contra omnes*. Lo stato di perfetta eguaglianza è privo, difatti, di un'autorità comune e di un potere esecutivo sovrano che sancisca delle leggi positive dal contenuto esplicito e renda certa la pena in caso di contravvenzione: «men living together according to reason, without a common superior on earth, with authority to judge between them, is *properly the state of nature*». ¹² Per aggirare questo problema, interviene la sanzione, contemplata dalla legge di natura, che porta al minimo la minaccia concreta di conflitto. Nel paragrafo 7, il filosofo scrive che

the execution of the law of nature is, in that state, put into every man's hands, whereby every one has a right to punish the transgressors of that law to such a degree, as may hinder its violation: for the *law of nature* would, as all other laws that concern men in this world, be in vain, if there were no body that in the state of nature had a *power to execute* that law, and thereby preserve the innocent and restrain offenders.¹³

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, §19, pag. 15.

¹³ *Ivi*, pag. 9. In traduzione italiana: «l'esecuzione della legge naturale in quello stato è affidata a ciascuno, onde ciascuno ha il diritto di punire chi trasgredisce quella legge, nella misura bastante a scoraggiarne la violazione. Anche la legge naturale, infatti, come tutte le altre leggi che riguardano gli uomini in questo mondo, sarebbe vana se in quello stato di natura non vi fosse nessuno dotato del potere di renderla esecutiva, difendendo così chi è senza colpa e reprimendo i trasgressori» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 7).

Essendo lo stato di natura «a *state of perfect equality*, where naturally there is no superiority or jurisdiction of one over another»,¹⁴ ogni singolo è esecutore della legge naturale. La diffusione del potere di punire, senza la quale la legge naturale non sarebbe efficace, si accompagna alla responsabilizzazione dell'uomo. Difatti, prosegue Locke, chi si prende in carico la punizione del trasgressore della legge di natura, che sia per la propria o per l'altrui preservazione, deve commisurare il castigo proporzionalmente al danno creato secondo i criteri della riparazione e della prevenzione.¹⁵ La «strana dottrina»¹⁶ presentata nel *Secondo trattato* consegna già dalla prime pagine un'antropologia filosofica profondamente distinta dallo stato di natura negativo hobbesiano e, in pari misura, dal governo patriarcale di Filmer. L'uomo è capace di autogovernarsi sia perché segue la legge di natura con le sue azioni, sia perché provvede ad una giustizia riparativa minima; è una creatura indipendente che non necessita di alcuna autorità per condurre rettamente la sua esistenza assieme agli altri.

La comprensione della legge divina, tuttavia, non basta a sostenere la tesi della «strana dottrina», effettivamente scomoda al pubblico dell'epoca. Non dobbiamo scordarci che la teoria della legge di natura è stata impiegata nel recente passato – salvo la fortunata eccezione di Hobbes – dai *Leveller*, che agli occhi delle principali fazioni politiche degli anni Ottanta continuano ad essere considerati pensatori inneggianti all'anarchia democratica.¹⁷ Dire che l'uomo è responsabile dell'applicazione della legge di natura suona come un preludio minaccioso per il potere sovrano, la cui autorità politica potrebbe essere messa in discussione dall'ordine morale divino. In altre parole, la dottrina della legge di natura è inseparabile dal diritto di resistenza al tiranno illegittimo, quella ribellione dai probabili esiti disastrosi per la tenuta dei diritti di proprietà e le gerarchie sociali. È a questo proposito che interviene la matrice teologica del pensiero di Locke che ancora il contenuto della legge di natura all'obbedienza per attenuarne le eventuali deviazioni radicali. L'uomo deve ascoltare i due doveri imposti dalla legge naturale: la conservazione dell'umanità (come individuo e come specie) e la ricerca della pace, entrambi derivanti da un obbligo morale primo che possiamo far risalire al divieto di

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, §8. Locke si esprime con i seguenti termini: «reparation and restraint».

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, §§9-13.

¹⁷ Cfr. E. Meiksins-Wood, *Liberty and Property*, cit., pagg. 211-88.

suicidio.¹⁸ Siccome l'essere umano è una «workmanship» di Dio,¹⁹ egli non ha alcun potere di vita e di morte su se stesso e sugli altri. Dio è padrone dell'essere umano, mera proprietà inviata sulla terra per Suo volere. L'unica relazione che allo stato di natura prende la forma della subordinazione diretta è quella tra Dio e l'uomo,²⁰ mentre tra gli esseri umani si instaurano rapporti orizzontali di eguaglianza in quanto artefatti divini. Il presupposto teologico è significativo perché dall'obbligo nei confronti di Dio nascono i diritti, le libertà, i poteri e i doveri di cui è portatore il soggetto giuridico nello Stato positivo. La legge di natura – anche quando fa da leva alla rivoluzione – contiene in sé una rimessa ad un ordine morale divino che, come diremo più avanti, non condivide niente con un'etica della licenza avversa alle tradizioni giuridiche inglesi.

for men being all the workmanship of one omnipotent, and infinitely wise maker; all the servants of one sovereign master, sent into the world by his order, and about his business; they are his property, whose workmanship they are, made to last during his, not one another's pleasure: and being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such *subordination* among us, that may authorize us to destroy one another, as if we were made for one another's uses, as the inferior ranks of creatures are for our's.²¹

Già dai poteri che Dio concede agli uomini affinché si autogovernino, deduciamo quanto sia importante per Locke avanzare un'ipotesi di socialità umana innocua e non conflittuale. Il primo è il potere legislativo naturale:²² dato che la legge di natura non è codificata sotto forma di ordinamento penale e civile, né tantomeno ha un contenuto esplicito, essa non elenca tutte le fattispecie di azione criminosa.²³ Con il potere

¹⁸ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §7, pag. 9: «and the law of nature be observed, which willeth the peace and the *preservation of all mankind*».

¹⁹ *Ibidem*, §6: «though man in that state have an uncontrollable liberty to dispose of his person or possessions, yet he has not liberty to destroy himself, or so much as any creature in his possession».

²⁰ Cfr. P. Dardot – C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica alla razionalità neoliberista*, Prefazione di P. Napoli, DeriveApprodi, Roma, 2013, pagg. 79-84.

²¹ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §6, pag. 9.

²² Cfr. *Ivi*, §128, pag. 67: «For in the state of nature, to omit the liberty he has of innocent delights, a man has two powers. The first is to do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself, and others within the permission of the *law of nature*: by which law, common to them all, he and all the rest of *mankind are one community*, make up one society, distinct from all other creatures [...] The other power a man has in the state of nature, is the *power to punish the crimes* committed against that law»]

²³ Cfr. L. Strauss, *History and Natural Rights*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, pag. 226. La legge di natura è un'obbligazione formale priva di contenuto che gli uomini devono essere pronti ad accogliere come precetto, in quanto non presente come idea innata nel cuore degli individui. Citando

legislativo naturale l'uomo crea le sue fattispecie e capisce come agire di conseguenza, applicando il principio formale dell'autoconservazione ai casi contingenti. Il secondo potere naturale è quello esecutivo a cui abbiamo accennato poc'anzi: chi soffre un danno, può costringere il trasgressore al pagamento in servizi o risarcimenti pecuniari che ritiene essere necessari alla sua autoconservazione, minacciata appunto dal reato che l'altro ha commesso nei suoi confronti.²⁴ Il potere esecutivo naturale è esercitabile anche quando è un terzo a subire un danno a causa di un'azione contraria alla legge di natura. Qualsiasi atto contravvenga all'ordine naturale, difatti, è da considerarsi una violazione dell'uguaglianza naturale di tutti gli uomini e un'offesa a tutta l'umanità.²⁵

Come si contravviene all'autoconservazione, quindi alla legge di natura? Invadendo i diritti naturali dell'altro, ovvero le sue proprietà e la sua persona. L'articolazione del ragionamento si fa complessa perché disseminata in vari punti dell'opera. In sintesi, il dovere all'autoconservazione genera un diritto alla stessa, affermato dalla legge naturale, che si concretizza nelle *properties* private di ciascun uomo: la vita, la libertà e i beni posseduti (proprietà in senso stretto).²⁶ Per sopravvivere allo stato di natura, Dio obbliga l'uomo a difendere la sua esistenza, a proteggere con ogni mezzo la libertà fisica della sua persona e ad appropriarsi dei frutti della natura per riprodursi fisiologicamente. Solo perché l'uomo è *in dovere* di vivere secondo il comando divino, egli ha *diritto* alle sue «proprietà». La libertà, come vedremo, è la «foundation of all the rest»:²⁷ se il singolo viene privato di questo diritto come nel caso della schiavitù, è logico pensare che anche la sua vita e i suoi beni diventino inevitabilmente vulnerabili.

un passaggio dagli *Essays on Natural Law* (I, 3, 12), Strauss scrive che: «There is no rule of the law of nature which is innate, "that is, . . . imprinted on the mind as a duty." This is shown by the fact that there are no rules of the law of nature, "which, as practical principles ought, do continue constantly to operate and influence all our actions without ceasing [and which] may be observed in all persons and all ages, steady and universal"».

²⁴ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, §11, pag. 11: «[...] the damnified person has this power of appropriating to himself the goods or service of the offender, by *right of self-preservation*»

²⁵ Cfr. *Ivi*, §8, pag. 10. Locke descrive così la trasgressione individuale della legge di natura: «[...] Which being a trespass against the whole species, and the peace and safety of it, provided for by the law of nature, every man upon this score, by the right he hath to preserve mankind in general, may restrain, or where it is necessary, destroy things noxious to them, and so may bring such evil on any one, who hath transgressed that law, as may make him repent the doing of it, and thereby deter him, and by his example others, from doing the like mischief. And in the case, and upon this ground, every man hath a right to punish the offender, and be executioner of the law of nature».

²⁶ Locke non è niente affatto originale nella formulazione delle tre *properties*: sappiamo dal precedente capitolo che il principio della *self-ownership* e delle tre libertà individuali ha una storia quantomeno decennale alle spalle, risalendo fino alle dottrine dei *Levellers*.

²⁷ Cfr. *Ivi*, §15, pag. 17.

Man being born, as has been proved, with a title to perfect freedom, and an uncontrouled enjoyment of all the rights and privileges of the law of nature, equally with any other man, or number of men in the world, hath by nature a power, not only to preserve his property, that is, his life, liberty and estate, against the injuries and attempts of other men; but to judge of, and punish the breaches of that law in others, as he is persuaded the offence deserves, even with death itself, in crimes where the heinousness of the fact, in his opinion, requires it.²⁸

Dio ha fornito i mezzi razionali all'uomo perché possa individuare lo spazio giuridico privato di ciascuno²⁹ e evitare così una situazione di conflitto. Il diritto alle mie proprietà finisce laddove inizia il diritto degli altri alle loro proprietà. L'individuazione dello spazio delle *properties* comporta ciò che Hobbes esclude a priori dallo stato di natura: la *sociabilità* in assenza di potere statale. Sebbene i riferimenti più o meno impliciti ad Hobbes non siano completamente da escludere, Dunn ha saggiamente indicato che l'intento tattico con cui Locke introduce lo stato di natura è la confutazione del patriarcato di Filmer. Il filosofo di Wrington vuole rendere evidenti, da una parte, la presenza delle leggi naturali in un contesto astratto privo di diritto positivo e, dall'altra, la variegata e eterogenea rosa di relazioni umane. Sia Ashcraft che Dunn, seppur dando due letture diverse, hanno messo l'accento sul fatto che lo stato di natura non debba essere considerato una costruzione fittizia dalla quale far procedere la storia umana.³⁰ Questa visione edenica, casomai, appartiene alle teorie dello stato di natura medievali e francescane, che tendono a rappresentarlo nei termini di un mondo ancestrale e armonico in cui l'uomo viveva nella felicità e nella beatitudine di contro alla civilizzazione, la cui storia non sarebbe altro che una cronologia della corruzione morale scatenata dal peccato originale. Fermo restando lo scarto politico tra società civile e società naturale, le relazioni interpersonali che si stringono allo stato di natura non scompaiono con la sottoscrizione del patto sociale, bensì continuano ad essere presenti sotto il governo politico. In virtù della soggiacenza delle relazioni naturali abbiamo potuto leggere nel precedente capitolo la teoria della rivoluzione di Locke nell'ottica del ritorno: la ribellione contro il monarca non mette

²⁸ *Ivi*, §87, pag. 46.

²⁹ Cfr. U. Grozio, *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e Libro I*, CEDAM, Padova, 2010, §10, Prolegomeni. Per la concezione giuridica dell'Olandese, il diritto conoscibile dalla legge di natura prescrive di «lasciare agli altri ciò che loro appartiene» e «adempiere le obbligazioni verso di essi».

³⁰ Come vedremo più avanti, Locke inserisce una connotazione storica nel concetto di stato di natura con l'introduzione della moneta e con l'instaurazione di consuetudini che per convenzione (tacita o esplicita) si creano parallelamente alla legge naturale.

in questione lo statuto giuridico-naturale funzionale alla convivenza tra individui.³¹ Possiamo concludere, quindi, che lo stato di natura lockiano non sia niente affatto antitetico alla civilizzazione, anzi, ne racchiude molti degli aspetti storici, tra cui la famiglia. Da parte di Locke sarebbe troppo ingenuo dire che gli uomini nascono fuori dai nuclei familiari, che l'uomo naturale sia inizialmente solitario e completamente sradicato da un contesto sociale. Se è vero che lo stato di natura presenta uno scenario in cui gli individui hanno facoltà di scegliere o meno la loro entrata in società, ciò non significa che prima della stipulazione del patto sociale non vi siano rapporti intersoggettivi. «The *first society* was between man and wife»,³² scrive Locke, aggiungendo che subito dopo si è formata la società tra padrone e servo; entrambe, conclude l'autore, «came short of *political society*»,³³ nascono, cioè, indipendentemente dalla società politica e presentano legami e fini distinti. La polemica contro Filmer si fa sottile perché Locke non sceglie un terreno speculativo che teorizza l'atomizzazione degli individui (che sarebbe affine allo stato di natura di Hobbes): l'autore del *Secondo trattato* gioca l'opposizione intellettuale al patriarcato nel medesimo campo dell'avversario, quello dell'analisi dei rapporti intersoggettivi. Con il concetto di stato di natura, Locke ci sta dicendo in che modo si sviluppano le interazioni umane quando non patiscono interferenze da parte di altri o non sono soggette a normative positive:

The state of nature, then, that “State men are naturally in”, is not a social; nor is it psychologically or logically prior to society. It is neither a piece of philosophical anthropology nor a piece of conjectural history. Indeed it has literally no transitive empirical content whatsoever [...] What defines the state of nature is neither the state of war nor a properly political condition. It is any relationship between any men which is not modified by particular acts of direct aggression or by the particular explicit reciprocal normative understandings which institute a shared political society. It is also the rationale of the jural situation which exists between men in these conceptually deviant case as a result of their invocation of its penalties or their evocation of its creative resources.³⁴

³¹ Esamineremo nel §1 del quinto capitolo quali relazioni di potere siano insite nella convivenza garantita dai rapporti interpersonali naturali.

³² J. Locke, *Second Treatise*, cit., §77, pag. 42.

³³ *Ivi*, pag. 43.

³⁴ J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, cit., pagg. 103, 111.

In questo quadro privo di autorità politica, gli uomini sono naturalmente socievoli.³⁵ Il problema sta in primis nel capire di quale tipo di socialità si permea lo stato di natura, in contrapposizione alla soggezione patriarcale di Filmer; in secondo luogo, nel valutarne la resilienza a fronte degli urti provocati dall'inosservanza alla legge di natura, da cui originano le fasi trans-storiche (nel senso che possono aver luogo in ogni epoca) di guerra.³⁶

La sociabilità è una trama di relazioni intessuta dal principio di equità. L'*equity* è un concetto ricorrente all'interno della corrente giusnaturalista, almeno fin dalla sua rielaborazione ad opera del francescanesimo del Cinquecento.³⁷ La fonte di Locke in cui il concetto è ampiamente utilizzato è il testo di Hooker *Laws of Ecclesiastical Polity*,³⁸ in cui il pensatore del Cinquecento definisce la legge razionale e la legge

³⁵ Cfr. Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, cit., Prolegomeni, §6. Il giurista olandese parla in questo paragrafo di *appetitus societatis*. L'uomo esprime una norma propria della natura, compatibile con l'oggettività giuridica del diritto naturale, producendo soggettivamente delle fattispecie del diritto. Questa norma induce ad un comportamento socievole e pacifico tra individui grazie alla ragione, una facoltà che permette all'uomo di tralasciare il proprio utile e costruire comunità sull'utile di tutta l'umanità, da cui l'importanza dello *ius gentium*. Ovviamente, il giusnaturalismo continentale da cui attinge Locke non è che una rivisitazione dell'aristotelico *zoon politikòn*. L'uomo come animale politico ha il dovere di pensare al bene comune della città, e non al mero interesse personale, tessendo con la parola rapporti di reciprocità all'isegna della giustizia e della virtù. Per lo Stagirita, coloro che tendono alla guerra, e dunque non si curano dei vincoli sociali, o sono al di sopra o al di sotto dell'uomo: in ogni caso, non possono vivere in società. Cfr. Aristotele, *Politica*, Laterza, Bari, 1993-2011, Libro I, 1253a.

³⁶ La libertà di autogovernarsi (potere legislativo e potere esecutivo) non è sinonimo di licenza (cfr. J. Locke, *Second Treatise*, cit., §6, pag.9: «but though it is a state of liberty, yet it is not a state of license»), atto individuale più simile all'arbitrio e alla soddisfazione sfrenata dei propri desideri che all'autoderminazione razionale della volontà. Difatti, la guerra è una possibilità dello stato di natura dovuta più all'assenza della certezza della pena in caso di violazione della legge naturale che all'anarchia diffusa a cui porterebbe l'arbitrio individuale. Essendo sprovvisto di un'autorità comune, lo stato di natura, al di là del potere esecutivo affidato ai singoli, non dà nessuna garanzia della restituzione del *proprium* a fronte del danno. Pertanto, l'unico mezzo di difesa e di restituzione di quanto si è perso o patito è la forza, che trova le sue ragioni nell'appello in coscienza al cielo (cfr. *Ibidem*, §21). Se è vero che lo stato di natura corre il rischio di degenerare in guerra, come accusano gli oppositori della dottrina della legge naturale, dall'altra parte Locke non fa fatica a mostrare che anche sotto un governo politico possa crearsi una situazione bellica. Del resto, un conflitto bellico potrebbe nascere anche all'interno di uno Stato nel momento in cui cade il «common judge» (cfr. *ibidem*, §91, pag. 49.) preposto a risolvere le controversie tra cittadini, basti pensare alla dissoluzione del governo a causa della tirannide. La corruzione di un qualsiasi governo civile non lascerebbe margini di giustizia ai cittadini, in quanto il potere esecutivo positivo, se dirottato dall'arbitrio di un tiranno, fallirebbe nel rimettere a ciascuno il *proprium*. In questo scenario nefasto, come abbiamo visto, i cittadini sarebbero costretti a far fede sulla propria coscienza (e praticare così la resistenza) per ripristinare i loro diritti. Il magistrato tirannico che riduce in schiavitù il suo cittadino attenta alle sue libertà tanto quanto un ladro allo stato di natura che, entrando nella casa di una persona, la mette in cattività. Rendendo malleabile lo stato di guerra e applicandolo al governo civile, Locke dimostra che anche i governi assoluti, ritenuti immuni ai conflitti interni grazie ad un'autorità sovrana inopponibile, scadono facilmente in uno scenario bellico.

³⁷ Cfr. J. Tully, *A Discourse on Property*, cit., pagg. 80-94; Id., *An Approach*, cit., pagg. 96-136.

³⁸ Cfr. W. Speed Hill (a cura di), *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker. Vol 6*, Center for Medieval and Renaissance Studies, New York, 1993, parte I. Nel testo sono raccolti l'*Introduzione* e i Libri I-IV dell'*Ecclesiastical Polity* di Richard Hooker (pagg. 395-652).

umana nei termini del dare a ciascuno ciò che gli spetta secondo la nozione di giustizia geometrica aristotelica. Per l'ecclesiastico anglicano, la legge di natura gode di consenso (*concordia* cristiana) in quanto è la fonte normativa dell'equità di fondo in base alla quale ad ogni individuo vengono distribuiti i diritti naturali che gli corrispondono. Gli uomini, nell'intento di rispettare il fine soggettivo e oggettivo della legge naturale, si uniscono in una comunità pre-politica tramite il consenso implicito che danno a questa assegnazione dei diritti. In quanto animali politici, gli esseri umani formano legami di reciprocità nella consapevolezza della maggiore possibilità di conservazione del *proprium* avendo dalla propria parte la forza dell'intera comunità. In un certo senso, la salvaguardia del mio diritto aumenta esponenzialmente la sua efficacia tramite la difesa di quello altrui.

Locke segue pedissequamente la riflessione di Hooker, ad eccezione del passaggio che porta dallo stato di natura al governo politico.³⁹ Per essere efficace, l'equità presuppone che gli uomini interagiscano tra loro nella giustizia e nella carità:

This *equality* of men by nature, the judicious Hooker looks upon as so evident in itself, and beyond all question, that he makes it the foundation of that obligation to mutual love amongst men, on which he builds the duties they owe one another, and from whence he derives the great maxims of *justice* and *charity*. His words are,

³⁹ Cfr. L. W. Gibbs, *Comment on Book I*, in W. Speed Hill (a cura di), *op. cit.*, pagg. 81-125. Nella lettura guidata al primo libro della *Ecclesiastical Polity* Gibbs rimarca la discontinuità tra il volontarismo di stampo francescano adottato da Locke, che gli servirà in particolar modo per la sua teoria della conoscenza e per la fondazione della proprietà, e la *concordia* cristiana di matrice tomistico-aristotelica di Hooker. Nel *Secondo trattato* la comunità politica allo stato di natura nascerà, sulla falsariga della sociabilità originaria, a seguito di un *pactum unionis* (per riprendere il lessico pufendorffiano), al contrario dell'opinione di Hooker, per il quale l'uomo dello stato di natura è consensualmente inserito, senza alcun bisogno di patti o espressioni esplicite della volontà, in una società. Cfr. L. W. Gibbs, *op. cit.*, pagg. 111-2: «Hooker's theory of formal or tacit agreement as an explanation of the form and origin of political society has rightly been seen as anticipating the social contract theories of the seventeenth and eighteenth centuries, especially that of John Locke as set forth in the *Second Treatise of Government* (1690). Careful reading of the primary texts suggests that, even though Locke cites passages directly of and fairly accurately from Hooker's *Laws* (almost exclusively from Book I and from chap. 10), the two men stand in different political traditions. Locke retains, somewhat inconsistently, traditional rationalist formulae within what is fundamentally a voluntarist theory of natural law and social contract, thereby placing himself in that school of thinking that had its origins in the metaphysical voluntarism of Duns Scotus and especially in the voluntarist-nominalist-empiricist-fideist tradition of William of Ockham and his successors, including Calvin and the disciplinarian party in England (see above, pag. 103 and n. 36). Hooker explicitly rejects this tradition (see 1:60.27-61.4. n), standing predominantly in the rationalist-realist-essentialist tradition of Aristotle and Aquinas – although tempered by the English common law tradition. Therefore, even though the two authors often use the same terminology in developing their ideas and theories, the words and concepts do not mean the same things or function in the same way in their respective overall thought patterns». A nostro avviso, più che appoggiarsi esclusivamente sul volontarismo francescano, Locke cercherà di mediare tra le due correnti di pensiero, dovendo in qualche modo usare la teoria della *concordia* per sostanziare il suo ambiguo concetto di consenso implicito.

The like natural inducement hath brought men to know that it is no less their duty, to love others than themselves; for seeing those things which are equal, must needs all have one measure; if I cannot but wish to receive good, even as much at every man 's hands, as any man can wish unto his own soul, how should I look to have any part of my desire herein satisfied, unless myself be careful to satisfy the like desire, which is undoubtedly in other men, being of one and the same nature? To have any thing offered them repugnant to this desire, must needs in all respects grieve them as much as me; so that if I do harm, I must look to suffer, there being no reason that others should shew greater measure of love to me, than they have by me shewed unto them: my desire therefore to be loved of my equals in nature, as much as possible may be, imposeth upon me a natural duty of bearing to them-ward fully the like affection; from which relation of equality between ourselves and them that are as ourselves, what several rules and canons natural reason hath drawn, for direction of life, no man is ignorant, Eccl.Pol.Lib.1.⁴⁰

Il mutuo amore e gli obblighi reciproci disegnano l'uomo come un membro di una comunità naturale, ben lontano da una visione solipsistica del soggetto che accompagna alcune interpretazioni dello stato di natura:

The view that Locke conceives of the state of nature as a natural condition of atomistic individuals who have essentially no relationship to each other has, I think, now been wholly abandoned by interpreters of his thought. There may be some dispute as to whether the social relations in the state of nature contribute to or inhibit the realization of the moral purposes of Locke's argument, but the portrayal of Lockean man's natural condition as atomistic has been thoroughly and convincingly discredited [...] The most generalized form of social relations in the state of nature presupposed by Locke's definition of political

⁴⁰ J. Locke, *Second Treatise*, §5, pag. 9. Nella traduzione italiana "equity" è tradotto con "eguaglianza"; una scelta lessicale che a nostro avviso fuorvia dalla corretta comprensione del concetto nel *Secondo trattato*, poiché l'equità allude alla particolare collocazione del singolo individuo all'interno della scala gerarchica degli esseri, mentre l'eguaglianza al medesimo rispetto dovuto alla legge di natura e alle eguali facoltà razionali degli uomini. Cfr. J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., §5, pag. 6: «Il saggio Hooker considera questa naturale eguaglianza degli uomini cosa in sé evidente e incontrovertibile, da poterne fare il fondamento di quell'obbligo al reciproco amore fra gli uomini da cui egli fa sorgere i doveri che abbiamo gli uni verso gli altri e fa derivare i grandi principi della giustizia e della carità. Così egli scrive: "una stessa naturale tendenza ha indotto gli uomini a riconoscere che son tenuti ad amare gli altri come se stessi. Visto infatti che cose eguali devono per forza avere tutte una sola misura, se non si può non voler ricevere il bene, tanto di mano altrui quanto ciascuno nel suo cuore desidera, come posso aspettarmi di veder soddisfatto anche in parte il mio desiderio, se io stesso non avrò cura di soddisfare l'eguale desiderio che è indubbiamente nel cuore degli altri uomini, essendo noi tutti d'una stessa natura? Vedersi offrire qualcosa che ripugna a quel desiderio dev'essere un dispiacere per loro quanto per me; onde se faccio il male devo aspettarmi di subirne, non essendovi motivo che gli altri mi dimostrino più amore di quanto io non abbia dimostrato loro. Pertanto il mio desiderio di essere amato quanto più possibile da coloro che sono per natura i miei eguali mi impone un naturale dovere di prodigare loro proprio lo stesso amore. Quali distinte regole e canoni la ragione naturale abbia tratto, come norme di vita, da quella relazione di eguaglianza che sussiste fra noi e coloro che sono come noi nessuno ignora [*Ecclesiastical Polity*, I]».

power sees the individual as a member of a natural community. Locke assumes that it is possible for an individual to act on behalf of the interest of the community.⁴¹

L'uguaglianza naturale è il risultato della reciprocità tra individui: se gli uomini non si ritenessero eguali, non proverebbero sentimenti caritatevoli vicendevoli. L'empatia umana non è di poco conto per le relazioni umane, influenzando direttamente sull'etica del soggetto. Dall'obbligo alla carità e alla giustizia si deduce che l'individuo non prenda delle decisioni modellate sul suo *self-interest*, bensì, sostiene Locke, sul «proper interest [that] prescribes no farther than is for the general good of those under the law»:⁴² dovrà sempre soppesare il bene che deve fare all'altro nel processo morale che porta all'espressione della sua volontà, visto che la carità e la giustizia sono *conditio sine qua non* perché si realizzi il desiderio personale (non facendo del bene all'altro, non posso aspettarmi di riceverlo e, dunque, di essere aiutato nel soddisfacimento del mio desiderio). La comunità naturale riflette tale configurazione sulle unità minori che si compongono al suo interno, ad esempio la famiglia. I bambini crescono normalmente in un ambiente educativo dove vengono trasmesse le leggi di natura che insegnano a «diminish the importance of the self-interested motives and are instead enjoined to seek virtue, preserve mankind, display civility towards all persons».⁴³ D'altronde, in assenza di un tale processo di considerazione dell'alterità, l'applicazione della legge di natura per conto di un terzo non avrebbe senso, e la stessa restituzione di ciò che viene sottratto avrebbe più probabilità di non essere proporzionale al danno subito, basandosi totalmente sull'interesse privato del singolo. Difatti, alla sensibilità morale del bene altrui si aggiunge il senso di giustizia strutturale alle relazioni sociali e inseparabile dall'equità: se a ognuno spetta ciò che è suo, fare giustizia significa rispettare e, in caso di torto subito, riparare le *properties* individuali.⁴⁴ Di nuovo, se gli uomini non fossero uguali, non riconoscerebbero che tutti hanno eguale diritto alle loro *properties*

⁴¹ Cfr. R. Ashcraft, *Locke's Two Treatises*, cit., pag. 100.

⁴² J. Locke, *Second Treatise*, cit., §57, pag. 32.

⁴³ R. Ashcraft, *Locke's Two Treatises*, cit., pag. 111. Ashcraft si rifà ai precetti pedagogici di Locke consigliati a Edward Clarke su sua richiesta al fine di educare il figlio. Nei *Some Thoughts Concerning Education* il filosofo inglese sostiene un'educazione estranea alla morale dell'interesse privato per evitare che i bambini diventino degli adulti disattenti al confine del *mio* e del *tuo* a cui porta, ad esempio, l'avarizia.

⁴⁴ Cfr. J. Dunn, *Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory*, «Political Studies», vol. XVI, n. 1, febbraio 1968.

(un diritto formale ma non sostanziale), ignorando di conseguenza il dettame del sentimento di giustizia.

Con un ragionamento indiretto, Locke ci sta suggerendo che in una società patriarcale come la pensa Filmer non può esistere giustizia, perché gli uomini non sono naturalmente eguali tra loro. Un figlio non ha una titolarità sulle sue *properties* nella misura in cui è suddito del padre, che ne ha il controllo. In via esplicita, invece, l'autore del *Secondo trattato* sta estromettendo il terrore hobbesiano della guerra allo stato di natura con ancora più vigore tramite il radicamento della giustizia nella dinamica relazionale. Locke ribalta l'argomento hobbesiano dicendo che la chiave più utile per l'autoconservazione sono proprio gli altri. Come nota Ashcraft, unirsi ad una comunità naturale all'insegna dell'equità, della giustizia e della carità assolve massimamente al dovere all'autoconservazione di sé e degli altri in quanto tutti saranno disposti a pensare all'interesse altrui.

The *state of nature* has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all *equal and independent*, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions [...] Every one, as he is bound to preserve himself, and not to quit his station wilfully, so by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of mankind, and may not, unless it be to do justice on an offender, take away, or impair the life, or what tends to the preservation of the life, the liberty, health, limb, or goods of another.⁴⁵

L'idea di sociabilità rimanda ad un'antropologia umana fondamentale per comprendere la futura figura del cittadino nello Stato positivo. L'uomo ha in sé tutte le facoltà razionali per sottostare alle leggi naturali e avvalersi di quei poteri che le rendono efficaci in via del tutto autonoma da un'autorità terrena (che sia un padre o

⁴⁵ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §6, pag. 9. In traduzione italiana: «Lo stato naturale è governato da una legge di natura che è per tutti vincolante; e la ragione, che è poi quella stessa legge, insegna a chiunque soltanto voglia interpretarla che, essendo tutti gli uomini eguali e indipendenti, nessuno deve ledere gli altri nella vita, nella salute, nella libertà o negli averi [...] Come ciascuno è tenuto a conservare se stesso e a non abbandonare volontariamente il posto che gli è assegnato, così allo stesso modo, quando non è in questione la sopravvivenza, ciascuno deve quanto più può preservare gli altri uomini e – a meno che non si tratti di fare giustizia di un trasgressore – non può sottrarre o ledere la vita, la libertà, la salute, le membra o i beni d'un altro». Anche nel §12 (pag. 12) Locke ribadisce la facilità di comprensione della legge di natura, ai suoi occhi più efficace delle norme positive perché meno complicata e influenzata dagli interessi privati individuali: «it is certain there is such a law, and that too, as intelligible and plain to a rational creature, and a studier of that law, as the positive laws of commonwealths; nay, possibly plainer; as much as reason is easier to be understood, than the fancies and intricate contrivances of men, following contrary and hidden interests put into words» (cfr. J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pagg. 6-7).

un sovrano assoluto). «Reason – asserisce Locke – [...] is able to instruct [man] in that law he is to govern himself». ⁴⁶ Se l'uomo non fosse in grado di comprendere le leggi di natura, non sarebbe dotato delle due facoltà che Dio gli ha assegnato per conoscere la Sua opera, ovverosia le sensazioni dell'esperienza e la ragione. Per tramite di esse l'uomo riesce a comprendere le leggi di natura che sorreggono l'impianto complessivo dell'opera divina in terra, alla quale deve obbedienza. La costituzione ontologica dell'uomo lo rende capace di ascoltare e obbedire alle leggi di natura, ricorda Locke già negli *Essays on the Law of Nature*:

Partly also we can infer the principle and a definite rule of our duty from man's own constitution and the faculties with which he is equipped. For since man is neither made without design nor endowed to no purpose with these faculties which both can and must be employed, his function appears to be that which nature has prepared him to perform. That is to say, when he in himself finds sense-experience and reason, he feels himself disposed and ready to contemplate God's works and that wisdom and power of His which they display, and thereupon to assign and render praise, honour, and glory most worthy of so great and so beneficent a creator. Further, he feels himself not only to be impelled by life's experience and pressing needs to procure and preserve a life in society with other men, but also to be urged to enter into society by a certain propensity of nature, and to be prepared for the maintenance of society by the gift of speech and through the intercourse of language, in fact as much as he is obliged to preserve himself. ⁴⁷

Di qui il fatto che ogni essere umano sia capace di tessere rapporti di reciprocità attorno ai principi morali della carità, dell'equità e della giustizia derivanti dal dogma dell'autoconservazione individuale e della specie; ma anche l'assunto che, in un contesto di pace, lo Stato sia superfluo per il mantenimento dei legami sociali, contrariamente alla teoria hobbesiana del governo, che prevede la produzione per mezzo della rappresentanza di un potere sovrano inesistente allo stato di natura (il *Leviatano*). ⁴⁸

⁴⁶ *Ivi*, §63, pag. 35.

⁴⁷ J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1954, pag. 157.

⁴⁸ Cfr. R. Ashcraft, *Locke's Two Treatises*, pag. 100: «For, contrary to Hobbes's approach, Locke's definition of political power is framed in such a way as to demonstrate that all of its basic ingredients are constitutive elements of the natural condition of individuals. What I am arguing, then, is that Locke assumes that individuals are members of a natural community, and that the social relationships within this larger community are evaluated by Locke according to whether or not they further ends of this 'community of nature'».

L'impianto teologico dell'antropologia e dello stato di natura non introducono soltanto i concetti chiave per la realizzazione della vita in società. Parlando di eguaglianza (perché tutti sono sottomessi alle leggi, essendo dotati di eguali facoltà) e di equità naturale (a ciascuno il suo), Locke include potenzialmente tutti gli esseri umani all'interno del processo di costruzione della società civile. Almeno a questo punto della trattazione dello stato di natura, non vi sono segni di esclusione dalla comunità naturale sulla linea del ceto sociale o del genere. Nessuno viene privato della ragione, del criterio minimo di accesso alla sociabilità (seguendo la precedente citazione: «reason, which is that law, teaches *all mankind*»). Le uniche eccezioni sono i bambini, i folli e gli idioti, coloro che non sono «*capable of being a free man*»⁴⁹ per un deficit di razionalità; oppure chi «by the unjust violence and slaughter»,⁵⁰ cioè usando la forza senza diritto, sia fuoriuscito volontariamente dallo stato di natura ponendosi alla stregua di una bestia da eliminare.⁵¹ Traspare qui la profonda influenza del protestantesimo luterano e del puritanesimo che rimettono all'uomo la responsabilità delle sue azioni, pensandolo come un agente completamente razionale in grado di seguire con il suo giudizio il volere divino.⁵²

Avere il potere implica logicamente obbedienza. Per quanto allo stato di natura non vi sia alcuna certezza del compimento della legge di natura da parte dell'uomo, a differenza della «guerra di tutti contro tutti» l'essere umano mostra una spiccata

⁴⁹ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §60, pag. 33.

⁵⁰ *Ivi*, §11, pag. 11.

⁵¹ *Ivi*, §16, pag. 14: «one may destroy a man who makes war upon him, or has discovered an enmity to his being, for the same reason that he may kill a *wolf* or a *lion*; because such men are not under the ties of the commonlaw of reason, have no other rule, but that of force and violence, and so may be treated as beasts of prey, those dangerous and noxious creatures, that will be sure to destroy him whenever he falls into their power».

⁵² D'altro canto, lo stato di natura lockiano ha una lunga tradizione filosofica alle spalle che trova origine nel pensiero tomista e nella sua riattualizzazione nel corso del Cinquecento ad opera di Lutero. La differenza sostanziale tra la dottrina di Tommaso d'Aquino (la *via antiqua*) e le sue rivisitazioni moderne (la *via moderna*) sta nella crisi delle facoltà di comprensione dell'uomo nel conoscere la volontà divina. Secondo lo scetticismo dei tomisti moderni, l'uomo da solo non basta a comprendere Dio perché la sua ragione non è adatta ad elevarsi sul piano trascendente della divinità. Il genere umano può cogliere la legge di natura perché inscritta nel cuore di ogni individuo, ma interpretarla rettamente abbisogna della fede (e della rivelazione) come sentimento dal valore aggiunto rispetto alla sola ragione. In ogni caso, l'eguale capacità di leggere il contenuto della legge, unitamente alla necessità di trovare nel proprio io la fede nella giustizia divina, rende ciascuno responsabile dell'andamento della comunità politica e della religione, emancipandolo dalla soggezione all'autorità della Chiesa e dello Stato (Cfr. Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought. Vol. 2: The Age of Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, pagg. 22-6; pagg. 135-73). Locke poggia la sua concezione della legge e dello stato di natura su questa interpretazione del tomismo (parimenti a Hooker), ma apporterà un contributo per così dire empirista alla riflessione in generale: per lui la legge di natura non è innata, ma conoscibile tramite esperienza.

propensione all'obbedienza dei precetti naturali.⁵³ Il potere naturale con cui la comunità umana si autogoverna si lega a doppio filo all'obbedienza alla legge antropologicamente connaturata all'uomo.⁵⁴ Leo Strauss, nonostante la sua fuorviante lettura del Locke hobbesiano, spiega tale disposizione all'obbedienza con il sistema di punizioni e ricompense che sta dietro alla legge naturale. Il timore della dannazione eterna per le azioni compiute durante la vita terrena fa sì che l'essere umano non contravvenga alla legge naturale. Allo sguardo divino, difatti, non sfugge neanche la coscienza.⁵⁵ Data la sua obbligazione verso Dio, come possiamo definire l'uomo libero? Può davvero disporre dei diritti sanciti dalle *properties* che gli sono accordate allo stato di natura? L'uomo non ha libertà di esercitare o meno i suoi diritti: egli è obbligato a farlo su comando divino. La mancata coincidenza tutta moderna tra diritti e libertà, a dispetto dell'attribuzione di secolarismo a Locke, porta il secondo termine a caricarsi di significati specifici che si intrecciano con la legge di natura, un ulteriore tassello adibito a solidificare la compatibilità tra l'obbedienza e la libertà.

3. Senza ostacoli, senza soggezione.

L'essere umano non ha la licenza di fare ciò che vuole allo stato di natura. Locke deve guardarsi bene dal ripetere uno scenario hobbesiano in cui il *conatus*, mosso dalle sensazioni che dà un oggetto esterno e dalla sua impressione sull'immaginazione, si riproduce all'infinito per appagare un desiderio senza fine.⁵⁶ Come dimostrazione

⁵³ La celebre interpretazione di Strauss è dissonante rispetto alla visione socievole dello stato di natura. Piuttosto che rifarsi all'obbedienza dell'individuo ai precetti di reciprocità e carità, Strauss sostiene che l'uomo allo stato di natura abbia un diritto assoluto alla felicità su cui si fonderebbe la stessa autoconservazione. L'assenza di doveri sarebbe dimostrata dal fatto che il diritto di natura sancisce le *properties* con le quali perseguire l'autoconservazione. In quanto non obbligato da alcun dovere morale, l'essere umano è preda dei suoi istinti e ne segue le oscillazioni. Lo stato di natura che ci consegna Locke non sarebbe allora dissimile dalla *bellum omnium contra omnes* di Hobbes, le cui dirette conseguenze portano alla costituzione dello Stato. In fondo, allo stato di natura ognuno è giudice di se stesso e, per ottenere la felicità personale, darà sempre priorità al suo desiderio in caso di penuria e scarsità degli oggetti e delle risorse naturali: questa è la situazione che Strauss individua nella seconda fase dello stato di natura, in particolare dopo l'introduzione della moneta.

⁵⁴ Cfr. Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought. Volume 2*, cit., pagg. 20-50; R. Ashcraft, *Locke's Two Treatises*, cit., pag. 105: «thus far, Locke has postulated that there is a Law of Nature and that individuals are naturally capable of obeying it».

⁵⁵ L'autogoverno del soggetto, che risponde all'obbedienza anche quando si trova in solitudine, sarà oggetto di indagine nel §3 del quinto capitolo.

⁵⁶ Cfr. T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, Sansoni, Firenze, 2010, pagg. 54-5. «Il paragone della vita dell'uomo con una corsa» è il celeberrimo passaggio in cui il filosofo di Malmesbury elenca un ampio ventaglio delle passioni umane che inducono a essere sempre in movimento per il soddisfacimento del proprio desiderio. Spegnerne il desiderio è impossibile perché vorrebbe dire smettere di correre, ossia «abbandonare la pista, è morire».

dell'importanza che la morale e il soggetto hanno per il pensiero di Locke, alla teoria politica darà una mano la peculiare gnoseologia lockiana del *Saggio sull'intelletto umano*⁵⁷ in cui si provvede a contrapporre una dinamica del desiderio sospeso dal potere della libertà alla meccanica libidica di Hobbes. È opportuno richiamare con cautela il concetto di libertà in Locke, di cui offre almeno due significati.

Il primo è né più né meno dissimile dalla libertà negativa.⁵⁸ Essere liberi significa avere la misura della latitudine delle azioni (fin dove possono estendersi legittimamente) e non subire interferenze su di esse. L'ostacolo al libero darsi delle azioni di un individuo può essere rappresentato dalla legge o da una costrizione fisica, ad esempio la detenzione forzata. Fintantoché una causa di questo tipo non si oppone al movimento volontario di un soggetto, possiamo parlare di libertà. Allo stato di natura non si è liberi di agire laddove la legge naturale prescrive di non invadere le *properties* degli altri: ad un'azione di invasione dei diritti altrui segue, infatti, l'ostacolo che interpongono coloro ai quali viene affidato il potere esecutivo naturale. Un individuo può muoversi liberamente solo nel cosiddetto «silenzio della legge», sotto al quale non ci si aspetta che qualcuno si ponga come ostacolo al proprio movimento.

Se Locke si accontentasse di questa libertà negativa, la contestazione delle posizioni assolutiste cadrebbe nel vuoto. Egli deve mostrare che il governo assoluto è incompatibile con la libertà naturale, una capacità dal valore molto più denso della mera assenza di opposizione. Secondo questa visione, un uomo in schiavitù è libero nella misura in cui il padrone non lo incatena fisicamente o non gli impedisce di compiere un'azione in virtù della sua autorità incondizionata. Oppure, peggio ancora, un singolo potrebbe essere giudicato libero nonostante il padrone gli dia un ordine contro la sua volontà, se in questa evenienza di fronte allo schiavo non si parassero degli ostacoli fisici.

⁵⁷ Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di R. Sarti, Bompiani, Milano, 2007, Libro I, §8. La libertà è il potere di applicare una decisione. Essa non è mero appagamento del desiderio nato dall'impulso di una passione, perché (derivando da una riflessione razionale) si realizza anche nella rinuncia e nello scarto di alcuni pensieri e sensazioni.

⁵⁸ J.-F. Spitz, *La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1995; I. Berlin, *Due concetti di libertà*, in Id., *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989, pagg. 185-241.

Sarà la schiavitù la condizione in antitesi alla quale⁵⁹ avanzare una nuova versione della libertà intesa come assenza di soggezione:⁶⁰ «for no body can desire to have me in his absolute power, unless it be to compel me by force to that which is against the right of my freedom, i. e. make me a slave».⁶¹ Più avanti nello stesso paragrafo la libertà viene posta tra le tre *properties* dell'uomo, diventando uno dei diritti di natura attorno ai quali ruotano l'autoconservazione, l'equità e la reciprocità. In questo contesto, la libertà statuisce molto pragmaticamente il diritto a possedere un corpo non sottoposto ad ingiusta reclusione o restrizione del movimento. Questo inserimento tra le *properties* della libertà non è una scelta casuale, perché consente a Locke di concepire l'uomo come un soggetto avente *dominium* tanto sul suo corpo quanto sulla sua vita e sulle sue proprietà, il che è relazionato alla tattica lockiana opposta all'assolutismo di stampo filmeriano. Ogni singolo individuo è infatti padrone delle sue *properties*, su cui ha un'esclusiva giurisdizione decisionale;⁶² nessuno ha la legittima facoltà di ridurre, inficiare o sottrargli questi tre oggetti. La libertà, la vita e i beni esterni posseduti sono inalienabili in quanto mezzi per provvedere all'autoconservazione. Lo schiavo alla mercé di un padrone è come se avesse rinunciato alle sue *properties*, di conseguenza la sua autoconservazione è costantemente minacciata dalle oscillazioni della volontà del padrone. A più riprese Locke paragona il governo assoluto ad un rapporto di tipo schiavistico: il suddito, al contrario dello stato di natura, è totalmente inerme ai soprusi del sovrano, perché ha

⁵⁹ Locke sembra rifarsi, coerentemente con la tradizione del repubblicanesimo inglese, alla dicitura giuridica del *Digesto* romano, in cui la libertà è codificata come *status* di cui gode colui che non è schiavo. Cfr. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, New York, 2010, pagg. 39-40.

⁶⁰ Cfr. *English Historical Dictionary of Glasgow*. "Liberty/freedom" significa «lack of subjection».

⁶¹ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §17, pag. 14.

⁶² Cfr. J.-F. Spitz, *op. cit.*, pag. 84. Spitz ha commentato magistralmente lo studio canonico sulla libertà politica condotto da Isaiah Berlin mettendone in evidenza luci ed ombre. Nella lampante chiarificazione dei due estremi della libertà, positiva e negativa, lo studioso francese collega l'idea della libertà come assenza di interferenza ad un questionamento del soggetto che si articola attorno alla domanda «di cosa sono padrone?». Questa interpretazione ci sembra collimare con il primo concetto di libertà che troviamo in Locke; una libertà dell'individuo che si definisce sul limitare dello spazio di azione concesso dalle *properties*. In più, la circoscrizione delle proprietà inalienabili dell'uomo sarà funzionale alla teoria dei limiti del governo politico, il cui raggio di intervento non potrà eccedere alcuni luoghi e ambiti – appunto, laddove un cittadino non si aspetta interferenza perché è l'unico padrone in merito da interpellare: «[...] la première – l'idée de la liberté négative – répond à une question qui porte sur l'étendue du pouvoir auquel sont soumis les membres d'une société: jusqu'où sommes-nous gouvernés? Quelles sont les possibilités d'action sans entraves qui demeurent ouvertes? La liberté d'un citoyen serait donc fonction de l'étendue de l'aire d'action où il est assuré de ne pas être entravé par l'intervention délibérée de l'Etat ou de ses concitoyens. Elaborée pour répondre à la question "de quoi suis-je le maître?" l'idée de liberté négative affirme que les individus sont d'autant plus libres qu'un grand nombre d'aspects de leur existence dépendent de leur seul choix et de leur seule décision».

alienato il suo potere esecutivo naturale e gli è impedito di appellarsi ad un giudice comune per difendersi,⁶³ essendo privato dei suoi diritti alla stessa maniera degli schiavi. Dall'analogia tra schiavitù e governo inferiamo un sillogismo logico tanto eclatante quanto categorico nella sua contrapposizione a Filmer: attentare alla libertà dei cittadini equivale a porsi al di là della legge di natura che comanda l'autoconservazione di sé e degli altri. Locke sta esplicitamente sostenendo che la forma assoluta di governo non rientra tra le possibilità percorribili dello Stato, essendo di fatto contronatura dal momento che riduce i suoi membri a schiavi. La costruzione consensuale del governo lascia ampi margini di scelta tra monarchia, aristocrazia e democrazia ai membri del *pactum unionis*, ma, dice Locke, l'assolutismo non rientra tra le opzioni viabili in quanto sarebbe come una contraddizione in termini con la teoria del consenso. Essere costretti da un potere assoluto non può che derivare da un atto senza consenso, perché questo tipo di relazione prevede anche l'eventualità che chi mi assoggetta «would destroy me too when he has a fancy for it»:⁶⁴ «hence it is evident, that *absolute monarchy*, which by some men is counted the only government in the world, is indeed *inconsistent with civil society*, and so can be no form of civil-government at all».⁶⁵ Del resto, prosegue Locke, è come se

[...] when men quitting the state of nature entered into society, they agreed that all of them but one, should be under the restraint of laws, but that he should still retain all the liberty of the state of nature, increased with power, and made licentious by impunity. This is to think, that men are so foolish, that they take care to avoid what mischiefs may be done them by *pole-cats*, or *foxes*; but are content, nay, think it safety, to be devoured by *lions*.⁶⁶

Alienare la propria libertà e vivere sotto il governo di un uomo che esercita pieni poteri è paragonabile ad un suicida che si mette nella tana del leone. Sotto un governo

⁶³ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, cit., §14, pag. 13: «I shall desire those who make this objection, to remember, that *absolute monarchs* are but men; and if government is to be the remedy of those evils, which necessarily follow from men's being judges in their own cases, and the state of nature is therefore not to be endured, I desire to know what kind of government that is, and: how much better it is than the state of nature, where one man, commanding a multitude, has the liberty to be judge in his own case, and may do to all his subjects whatever he pleases, without the least liberty to any one to question or controul those who execute his pleasure?».

⁶⁴ *Ivi*, §17, pag. 14.

⁶⁵ *Ivi*, §90, pag. 48.

⁶⁶ *Ivi*, §93, pag. 50. In traduzione italiana: «come se gli uomini, abbandonando lo stato di natura per lo stato sociale, avessero convenuto che tutti tranne uno dovessero esser soggetti ai vincoli della legge e che quell'uno conservasse tutta la libertà dello stato di natura, accresciuta dal potere e resa incontrollata dall'impunità. Tanto vale pensare che gli uomini siano sciocchi da evitare con cura i danni che possono far loro una faina o una volpe e darsi tranquillamente – convinti, anzi, di mettersi al sicuro – in pasto a un leone» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pagg. 68-9).

assoluto i cittadini sono esposti alla ferocia del monarca perché è come se fossero dei meri «tenants of their heads»,⁶⁷ non dei proprietari del loro corpo.

La contestazione dell'assolutismo con riferimento alla libertà degli individui è un *topos* politico-filosofico del repubblicanismo inglese. Le ricerche di Quentin Skinner hanno notoriamente valutato l'impatto sul dibattito intellettuale inglese del pensiero repubblicano di matrice neoromana. Per lo studioso di Cambridge, un tratto particolare dei repubblicani è la concettualizzazione della libertà come parametro della condizione in cui vive un individuo in relazione alle politiche sociali dell'istituzione cui appartiene, un'opinione che filosofi come Hobbes non possono condividere visto che per questi la libertà è un'unità di misura applicabile soltanto agli Stati.⁶⁸ La triade «life, liberty and estates» è ricorrente nei pamphlet repubblicani e ha lo scopo di indicare quali siano i diritti naturali della persona. Con l'inserimento della libertà tra le *properties* naturali dell'individuo, Locke si affida, dunque, ad un'idea repubblicana della libertà.

Le teorie repubblicane vanno più in là dell'adattamento negativo della libertà, aggiungendo un ulteriore aspetto rispetto alla mera assenza di interferenza: l'indipendenza completa dalla volontà altrui, l'autonomia soggettiva. L'individuo non libero sarà chi si mette alle dipendenze di un altro, anche nel caso in cui nessuna entità politica o persona si interponga per bloccare realmente il corso delle sue azioni: basta che il singolo sia coattamente portato ad agire – mosso dalla paura, dall'istinto di sopravvivenza, dalla convenienza personale – per perdere la sua indipendenza.⁶⁹ La libertà si misura sulla risposta alla domanda «chi è il padrone? Me stesso o un altro?»,⁷⁰ una cartina di tornasole per capire se si ha autonomia individuale completa nelle decisioni sulla propria esistenza. Il punto della libertà repubblicana è che non basta la sicurezza dei propri diritti per fare di un soggetto un attore politico libero: la libertà deve essere valutata qualitativamente rispetto a ciò che è in grado di fare in sé

⁶⁷ Q. Skinner, *op. cit.*, pag. 86.

⁶⁸ *Ivi*, pag. 60.

⁶⁹ L'idea di libertà positiva in Locke non è del tutto aliena all'assenza di interferenza. Di fatto, la soggezione completa ad un altro uomo o ad un sovrano rende un soggetto vulnerabile perché costantemente a rischio di un potenziale ostacolo interposto alle sue azioni, non essendo in possesso di diritti soggettivi inviolabili, da cui la mancanza di libertà. Cfr. R. García Manrique, *La libertad de todos. Una defensa de los derechos sociales*, El viejo topo, Siviglia, 2013, pagg.172-76.

⁷⁰ Cfr. J.-F. Spitz, *op. cit.*, pag. 84. Rimandiamo nuovamente a Spitz e alla seconda domanda che egli usa come esempio di definizione della libertà positiva: «En revanche, la théorie de la liberté positive se soucie moins de l'étendue du pouvoir que de son origine. La question cruciale n'est pas de savoir de qui nous sommes les maîtres, mais qui est le maître: nous-même ou autrui?».

come facoltà. I filosofi della politica denominano la padronanza di sé, e l'autonomia decisionale, libertà *positiva*.⁷¹

Per appurare ulteriormente la presenza dell'idea positiva di libertà in Locke, conviene riferirci ad un esempio concreto riscontrabile tra le pagine lockiane dedicate al potere paterno. Secondo quanto dice Locke, la libertà dei figli, e con questa la loro autonomia, viene raggiunta con l'età della ragione che permette loro di agire in conformità alla legge. La custodia parentale si allenta con il passare degli anni, alla maniera delle fasce strette che ricoprono il corpo del neonato e che vengono sostituite da altri vestiti più blandi durante la crescita: «the bonds of this subjection are like the swaddling-clothes they are wrapt up in, and supported by, in the weakness of their infancy: age and reason, as they grow up, loosen them, till at length they drop quite off, and leave a man at his own free disposal».⁷² L'asimmetria tra padre e figli ha poco a che vedere con il dispotismo, suppostamente prescritto dalla legge divina con il Comandamento sull'onorare i genitori, che fa dei figli degli schiavi naturali del padre; piuttosto, è una disparità dettata dalle carenze pedagogiche e di formazione intellettuale che inevitabilmente i figli hanno fin quando non crescono. I bambini non sono liberi perché, non comprendendo ancora la legge naturale, necessitano della guida dei genitori. Gli infanti, per quanto ancora irresponsabili, non sono incatenati al focolare domestico, l'autorità del padre non li pone necessariamente sotto il giogo di una costrizione fisica. Casomai, i figli si scontrano con il problema dell'autonomia individuale, con l'aver potestà su di sé: la presenza o assenza di impedimenti alle loro azioni passa in secondo piano, perché essi possono essere fisicamente disinibiti ma, parallelamente, non liberi di compiere una scelta razionale, da cui sorge l'esigenza della cura dei genitori.

⁷¹ Oltre all'esempio centrato sulla famiglia che segue nel testo, in cui viene presentato un concetto di libertà come facoltà e accesso alla legge naturale, Skinner nota che i paragrafi 176 e 222 del Secondo trattato sono scritti per contestare il concetto di libertà hobbesiano. Nella dottrina di Hobbes la libertà è infatti compatibile con il governo assoluto: essendo la prima mera assenza di interferenza, nel momento in cui il Leviatano non interviene negli spazi lasciati vuoti dalla legge, l'individuo può dirsi libero. Ma un individuo è davvero libero se costretto a firmare contratti, tra cui quello che forma la società, o ad agire in un certo modo, perché ha paura di cosa potrebbe accadergli in caso facesse altrimenti? Una persona può decidere in libertà di lasciare in eredità una sua proprietà perché si trova un coltello puntato alla gola; nessuno la detiene o la costringe fisicamente a firmare, è una sua scelta. Locke, con il suo esempio del ladro armato che intima un uomo a lasciargli le proprietà, rovescia l'idea di libertà e la dichiara incompatibile con il terrore. Non si può ottenere niente di legittimo se costretti dal timore o dalla paura – cioè se si è dipendenti dalla volontà altrui. Applicando il ragionamento alla politica, ne esce che nessun governo può dire di godere del consenso dei suoi cittadini se impone l'obbedienza unicamente con il terrore della spada. Cfr. Q. Skinner, *State and the freedom of citizens*, in Q. Skinner – B. Stråth, *op. cit.*, pagg. 11-27.

⁷² J. Locke, *Second Treatise*, cit., §55, pag. 123.

L'intreccio dei due concetti di libertà e legge viene affrontato direttamente in un paragrafo dove Locke presenta assieme i due significati di libertà:

So that, however it may be mistaken, the *end of law* is not to abolish or restrain, but *to preserve and enlarge freedom*: for in all the states of created beings capable of laws, *where there is no law, there is no freedom*: for *liberty* is, to be free from restraint and violence from others; which cannot be, where there is no law: but freedom is not, as we are told, a *liberty for every man to do what he lists*: (for who could be free, when every other man's humour might domineer over him) but a *liberty* to dispose, and order as he lists, his person, actions, possessions, and his whole property, within the allowance of those laws under which he is, and therein not to be subject to the arbitrary will of another, but freely follow his own.⁷³

Nell'estratto troviamo scritto che tanto più si è conformi alla legge, tanto più si è liberi dalle costrizioni altrui. Se si è indipendenti nelle nostre scelte (padroni di noi stessi), ergendo a guida i precetti della legge naturale, allora saremo liberi di disporre dei nostri atti, della nostra persona e dei nostri possessi – la «whole property». In tutto ciò, come fa la legge a non essere contraria alla libertà? Si dovrà aspettare la pubblicazione del *Saggio sull'intelletto umano* per rispondere alla domanda. In quest'opera di gnoseologia Locke collega la libertà al *potere*. Per potere bisogna intendere la capacità di apportare un cambiamento ad un dato stato di cose («the possibility of making that change»);⁷⁴ l'effettivo darsi del potere nella realtà circostante – ad esempio, vendere una proprietà o essere liberi di spostarsi da una città ad un'altra – si chiama libertà. La libertà non è una preferenza indotta da una sensazione che influenza il proprio arbitrio: è «having the Power of doing, or forbearing to do, according as the Mind shall chuse or direct».⁷⁵ Quando accolta dalla ragione, la legge di natura dà all'uomo uno strumento che lo abilita a discernere ciò che è lecito da ciò che è illecito, facendogli distinguere i confini tra il *meum* e il *tuum* che, d'altro canto, potrebbero essere occultati dalla forza delle passioni e

⁷³ *Ivi*, §57, pag. 32. In traduzione italiana: «Dunque, per quanto lo si possa fraintendere, il fine della legge non è di precludere o reprimere la libertà, ma di conservarla e ampliarla, perché in tutti gli Stati di creature capaci di legge, dove non c'è legge non c'è libertà. Libertà significa infatti essere esenti dall'altrui opposizione e violenza, ciò che non può darsi ove non vi sia legge, ma non libertà per ciascuno di far ciò che vuole (chi potrebbe esser libero, se chiunque potesse esercitare il suo capriccio su di lui?), bensì libertà di disporre e usare della sua persona, delle sue azioni, dei suoi beni e di tutte le sue proprietà entro i confini delle leggi cui è soggetto e in cui non sottostà all'altrui arbitrio ma è libero di seguire la volontà propria» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 43).

⁷⁴ *Id.*, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., pag. 416.

⁷⁵ *Ivi*, pag. 426.

dall'irrazionalità. L'uomo disporrà liberamente delle sue *properties* grazie al vicendevole riconoscimento dei diritti di ciascuno a cui porta la legge. Per questo parliamo di un incremento di potere: il governo della legge esorta ogni essere umano a non invadere le terre altrui o a non detenere forzatamente un altro individuo, accordando a ciascuno una giurisdizione su di sé che permette di fare o non fare un'azione sulla base di una scelta della propria mente. Se gli altri non occupano il *mio*, allora sono materialmente libero di usarlo come voglio (cioè come la mia mente ha deciso); e se non vivo nel timore che un'altra persona rappresenti un pericolo per le mie *properties*, la mente sarà più libera di vagliare la legge naturale e di praticarla come criterio morale, invece di cedere agli impulsi irrazionali. La vigenza della legge di natura fonda la libertà dell'uomo: se non fosse efficace (e ha bisogno del potere esecutivo naturale per esserlo) o conoscibile, il singolo non avrebbe più libertà sulle sue *properties* poiché correrebbero costantemente il rischio di essere invase. Ragione, legge, libertà sono una famiglia concettuale attorno a cui si annoda l'idea di uomo e, di conseguenza, di soggetto di diritto in Locke:

The *freedom* then of man, and liberty of acting according to his own will, is *grounded* on his having *reason*, which is able to instruct him in that law he is to govern himself by, and make him know how far he is left to the freedom of his own will. To turn him loose to an unrestrained liberty, before he has reason to guide him, is not the allowing him the privilege of his nature to be free; but to thrust him out amongst brutes.⁷⁶

Posta sotto questo specifico punto di vista, la libertà perde la specificità di diritto relazionale alla motilità del corpo e viene descritta come facoltà di agire secondo volontà. Vi è tuttavia un livello aggiuntivo di complessità da chiarire. Il potere della mente di scegliere in autonomia gli atti e i pensieri del soggetto a dispetto degli stimoli esterni fa in modo che la libertà sia una condizione morale astratta dal mondo, influenzata dalla legge e dalla ragione.⁷⁷ L'esecuzione delle decisioni prese razionalmente tende ad adeguarsi *in generale* alla legge di natura, così da piegare il contenuto materiale (il "cosa") di ogni azione alla forma del dovere (il "come")

⁷⁶ Id., *Second Treatise*, §63, pag. 35. In traduzione italiana: «La libertà dell'uomo e la possibilità di agire secondo la propria volontà sono fondate dunque sul possesso della ragione, che è capace di indicargli quella legge in base alla quale deve governarsi e di suggerirgli fino a che punto può seguire la libertà del suo volere. Abbandonarlo a una libertà sconfinata prima che sia in possesso d'una ragione capace di guidarlo non significa dargli quel privilegio di libertà che è proprio della sua natura, ma ricacciarlo fra i bruti» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 7).

⁷⁷ Cfr. P. Costa, *Il progetto giuridico*, cit., 68-70.

prescritto da essa. In primo luogo, essa si autolimita di fronte all'altrui titolarità sulle *properties*, circoscrivendo un campo d'intervento del soggetto in opposizione allo spazio d'azione dell'altro. La libertà è guidata dal precetto della non invasione delle *properties* degli altri, un dovere definito negativo⁷⁸ perché fonda l'obbligo verso un terzo sull'interdetto, su ciò che non si può legittimare fare, se non arrecando danno. La libertà non può rivendicare niente che non sia iscritto o comandato dal dovere divino: come detto nel precedente paragrafo, essa è l'altra faccia dell'obbligo che un individuo ha nei confronti del Creatore.⁷⁹ Tuttavia, i doveri che comporta la libertà hanno anche una caratterizzazione positiva: la mente può dispiegare azioni comandate dalla legge che non si limitano ad astenersi dallo spazio altrui, ma affermano un potere dell'individuo che crea ed estende i suoi diritti. È il caso dell'attività del lavoro, su cui torneremo più avanti, quando si appropria della natura e genera la proprietà, un diritto che, sebbene codificato dalla natura e inalienabile, al contrario della libertà e della vita non è dato con la nascita dell'uomo, bensì da un suo ponderato intervento sul mondo. I doveri positivi, ovviamente, sono l'altra faccia della libertà positiva: il soggetto è autonomo perché con la sua attività lavorativa afferma una sua specificità antropologica che lo rende indipendente dalla necessità della natura.⁸⁰ L'uomo, dunque, non si muove unicamente nel «silenzio della legge», laddove non trova delle interferenze sulle sue azioni, perché la legge, accanto al suo contenuto di interdizione, ha anche un *quid* propositivo. La libertà *inizia* dove *comincia* la legge.

Se volgiamo lo sguardo alle tre *properties*, che disegnano i tre diritti dell'individuo, ci accorgiamo che non equivalgono a singole libertà. Sebbene una persona possa usufruire *in libertà* dei suoi diritti, purché rimanga all'interno del permesso e del lecito, è inadeguato pensare a questi diritti naturali come assoluti, nel

⁷⁸ Cfr. J. Tully, *An Approach*, cit., pag. 112.

⁷⁹ L' "autonomia eterodiretta" dell'uomo è un argomento che ritroveremo anche nel §3 del quinto capitolo. Il fatto che il dovere sia intrinseco alla libertà produce un soggetto obbediente in grado di autogovernarsi anche se non direttamente controllato da un agente esterno. Ancor di più, un soggetto con un retaggio culturale e cetuale determinato sarà più incline a elevare il dovere a propria autorità interna, facendolo diventare guida morale di se stesso per convincimento e non per coercizione. Un simile sguardo analitico che si concentra sulla produzione del soggetto, di cui siamo debitori alle ricerche di Michel Foucault, chiama in causa un concetto "rigido" di libertà positiva, poiché essere indipendenti non esclude che una forma di dovere trascendente il soggetto incida sull'autonomia della decisione. Un dovere che, è utile ripeterlo, iscrive su determinati canali la resistenza e la dialettica politica, forcludendo scenari altri dalle gerarchie sociali e dai diritti di proprietà difesi dall'antica costituzione.

⁸⁰ Questo tema dell'emancipazione dalle condizioni date all'uomo dalla natura ritornerà con forza nella concezione di lavoro, centrale in Locke per strutturare dei diritti differenziali di cittadinanza. A questo riguardo, si veda il §2 del quinto capitolo.

senso che un singolo individuo può disporre come vuole dei suoi beni, del suo corpo e della sua vita.⁸¹ Essi provengono direttamente dalla volontà divina, non sono esercitabili dalla persona in virtù della sua natura di essere umano: la fonte autoritaria che li elargisce è posta nella dimensione della trascendenza e della religione. Dio ordina all'uomo l'autoconservazione, che diventa un diritto soltanto comando obbligante in coscienza. Più sopra abbiamo accennato all'importanza del divieto del suicidio, per il quale un uomo non è autorizzato a disfarsi della sua vita, così come dell'impossibilità politica della tirannide, che incrinerebbe la libertà dei singoli. Simili puntualizzazioni sono conseguenti al diritto all'autoconservazione, che può essere definito un «dovere positivo» che sprona un individuo a creare le condizioni favorevoli perché anche l'altro possa conservare la sua vita. Alla stessa maniera, le *properties* sono dei diritti-doveri:⁸² ho diritto a vivere perché *devo vivere*, a non essere soggetto alla schiavitù perché *devo esser libero*, ad usufruire di un oggetto della natura perché *devo autoconservarmi*.

We usually think of a right as a liberty, the exercise of which is at the possessor's discretion. Locke's two natural rights, of preservation and to preserve oneself and others, are not liberties. They are natural rights resulting from, or entailed by, the natural duty to preserve mankind. Their exercise is not the rightholder's discretion; their exercise is the exercise of the natural law duty to preserve mankind.⁸³

Ora, non è senza ragioni che in Locke possiamo quantomeno intravedere un nucleo concettuale affine al soggetto di diritto della filosofia politica e giuridica dell'età contemporanea. Per quanto ancorati al dovere divino e ad un'impostazione teologica, i diritti naturali dell'individuo sono coerenti con la derivazione etimologica della parola latina "jus". Un diritto corrisponde ad una *rivendicazione* di ciò che ricade sotto la propria titolarità. Tale rivendicazione può essere impugnata indipendentemente e in opposizione al potere sovrano e all'ordinamento positivo, se da parte loro provengono abusi e inottemperanze (la riflessione che Locke riprende dall'antica costituzione e dal diritto di resistenza). Esiste, dunque, una dimensione del diritto anteriore dal punto di vista logico e giuridico allo Stato che circonda l'essere

⁸¹ Cfr. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1974; P. Dardot – C. Laval, *op. cit.*

⁸² Cfr. P. Costa, *Civitas*, cit.

⁸³ Cfr. Tully, *An Approach*, cit., pag. 112.

umano di una sicurezza giuridica⁸⁴ sulla quale vengono configurati i limiti del governo. La superficie giuridica irremovibile del soggetto si compone della sua vita, della sua libertà e delle sue proprietà in senso stretto. Questa superficie giuridica precedente al governo civile è inalienabile dal soggetto: è una proprietà antropologica e individuale che l'essere umano non sceglie di avere e su cui non ha piene facoltà (per le differenti ragioni che abbiamo elencato). Pertanto, Locke può essere annesso a quell'insieme di pensatori che contribuiscono, nel corso della storia del pensiero politico, a dare consistenza ai diritti soggettivi che mettono in primo piano l'individuo rispetto alle relazioni e allo scambio con l'alterità.

Da quanto detto, la relazione di possesso tra l'individuo e le sue *properties* sembra fare della proprietà non tanto un diritto particolare (come può essere una terra, una magione o una merce), quanto un meta-diritto. Costa adotta il lemma di meta-diritto per far rientrare le tre *properties* nella categoria di possesso donato da Dio.⁸⁵ Pur procedendo dall'obbligo divino, il diritto all'autoconservazione per mezzo della tutela delle *properties* fa divenire l'uomo un soggetto di diritto in quanto proprietario. È il possesso di questi diritti a fare da cintura di protezione del soggetto per metterlo al riparo dall'abuso da parte di un sovrano (in uno Stato positivo, ovviamente) e dall'ingiustizia arrecata dal prossimo. Parallelamente, è la spoliazione di questi diritti a rendere l'uomo vulnerabile: il suo essere povero di *properties* lo costringe a mettersi alle dipendenze di un altro individuo. Vediamo, quindi, che l'essere proprietario di diritti è condizione dell'autonomia soggettiva, una dimensione che può essere raggiunta solo se l'uomo si considera proprietario di se stesso, l'unica voce autorevole nella determinazione della sua libertà. Anche in questo senso possiamo guardare all'eguaglianza naturale: la proprietà come meta-diritto delinea lo spazio del privato in cui si muove la libertà di ciascuno – e l'interdizione dello spazio altrui al di là del confine del *proprium* –, è il filtro attraverso il quale si stringono le relazioni orizzontali tra individui. L'altro viene riconosciuto come un proprietario che, parimenti a se stessi, ha diritto all'autoconservazione. La sociabilità tra esseri umani è possibile perché concepita tra proprietari, i quali in virtù del possesso della loro persona possono essere considerati individui. I diritti delle *properties*, nel tracciare questo

⁸⁴ Cfr. Ricardo García Manrique, *La seguridad jurídica*, Iustel, Madrid, 2012. Sebbene la questione della sicurezza giuridica verrà approfondita nel paragrafo dedicato ai diritti del cittadino, possiamo anticipare in questa sede che in Locke il cosiddetto *rule of law* è un principio formale che prende le mosse dalla legge naturale preesistente allo Stato.

⁸⁵ Cfr. P. Costa, *Civitas*, cit., pagg. 266-309.

spazio del privato intoccabile se non dal portatore stesso dei diritti, *individualizzano* il singolo uomo, nel senso che gli attribuiscono ciò che è esclusivamente e giustamente suo. Per questo motivo, lo stato di natura è regolato da un principio di giustizia: avendo ogni persona i suoi diritti e il suo spazio di libertà circoscritto, diventa semplice rintracciare la riparazione penali e quantificare la restituzione di ciò che è dovuto ad ogni singolo in caso di danno subito.

La lettura proposta da Costa della proprietà come meta-diritto sembrerebbe avvicinarsi alla teoria dell'individualismo possessivo di Macpherson, secondo la quale l'uomo, e il cittadino, sarebbe antropologicamente in competizione economica con il prossimo. Ogni proprietario, nel rispetto della legge del mercato e dei diritti soggettivi di tutti, mira ad accumulare quanti più beni possibile per accrescere le sue ricchezze. Un proprietario desidera espandere la quantità di possessi nelle sue mani per conservare il suo *status* a scapito delle proprietà e dei diritti di un altro proprietario. Eppure, se prestiamo attenzione all'eredità del pensiero teologico-politico di Locke, riusciamo facilmente a non confondere un concetto di proprietà come meta-diritto con la competizione di mercato in un paradigma capitalistico. Locke non azzarda nessuna idea originale nell'associare i diritti a proprietà individuali. Già il francescanesimo medievale e moderno si sforza di far rientrare i diritti del soggetto all'interno della teoria della legge naturale e elaborare così un pensiero compatibile con la teologia. Il gesuita Francisco Suárez prosegue il lavoro dei francescani facendo derivare i diritti soggettivi dal diritto oggettivo divino, nella fattispecie dal concetto di giustizia. Tully⁸⁶ ha mostrato come tra Suárez e Locke vi sia un filo diretto di influenza teoretica. Il filosofo spagnolo distingue due tipologie di diritti soggettivi sulla scia di due sensi di giustizia, appoggiando la sua argomentazione sulla medesima radice latina di *ius* e *iustitia*. Un diritto soggettivo può essere rivendicato sia per giustizia che per equità: la prima prevede che a ciascuno sia restituito il suo in base al torto subito o all'attività individuale eseguita, come nel caso di un risarcimento pecuniario per un furto o di remunerazione dopo aver svolto un servizio; la seconda mette in sicurezza ciò che è stabilito per diritto oggettivo (quindi per volere divino), ovvero ciò che è dovere preservare per ogni essere umano (sotto la cui categoria possono rientrare la vita, la

⁸⁶ Cfr. Tully, *An Approach*, cit., pagg. 104-5.

libertà e le proprietà).⁸⁷ Il principio di equità distribuisce a ciascuno il *proprium* che serve per individualizzare i diritti. Ora, il diritto oggettivo garantisce a tutti gli individui allo stato di natura l'accesso ai diritti soggettivi, da cui si deduce che questa proprietà giuridica è pensata da Suárez in modo estremamente aperto e inclusivo. Certamente, l'inclusività dei diritti soggettivi non implica che vi sia un'eguaglianza sostanziale per cui tutti hanno diritto ad un eguale appezzamento di terra o a vivere nelle stesse condizioni materiali.

Nel *Secondo trattato* l'argomentazione lockiana si muove all'interno del quadro delineato dal gesuita spagnolo. All'intera umanità vengono concessi i diritti soggettivi in quanto tutti sono creature di Dio. Tully, erede dell'insegnamento di Dunn, suggerisce di prestare attenzione alla premessa teologica per cui il diritto oggettivo fonda quello soggettivo. L'accesso ai diritti soggettivi scaturisce dall'oggettività divina che vincola tra loro gli individui e ne circoscrive gli spazi privati, facendo di essi degli attori che non competono tra loro. L'individuo proprietario di sé e avente dei diritti soggettivi ha dei doveri da rispettare che gli impediscono di proiettarsi sul mondo come un opportunista. Questa premessa, come dice Tully, deve essere tenuta in considerazione nell'analisi dell'appropriazione della natura e della genealogia della proprietà privata, perché marcherà i limiti all'accumulazione delle terre e ingiungerà di avere carità nei riguardi dell'altro. Secondo Tully, bisogna tenere in mente la distanza tra il pensiero di Locke e la dottrina di Grozio, il quale, come Pufendorf, ricopre i diritti soggettivi di un manto più individuale. Per l'Olandese, i diritti soggettivi corrispondono a qualità morali in possesso del singolo (potestà su di sé, proprietà e diritto di credito), dai quali è possibile trarre in secondo luogo i tre beni (libertà, vita e corpo) che per natura esistono e appartengono ad un individuo indipendentemente dalle istituzioni positive.⁸⁸ Per essere giudicate perfette, cioè *moralis facultas*, le qualità morali devono essere poste in atto. In questo senso, i diritti riposano più sulla moralità del soggetto che sul diritto oggettivo divino, un'impalcatura concettuale che sarebbe invisibile a Locke perché porterebbe eventualmente ad una disgregazione della trama sociale di reciprocità. L'individuo proprietario dei suoi diritti, di conseguenza, non è il prototipo del capitalista

⁸⁷ In maniera analoga, Grozio suddivide il diritto in tre aspetti: la rivendicazione del proprio, i patti e le promesse, la riparazione del danno o del torto. La giustizia, in aperta polemica con l'aristotelismo, non è la medietà tra i due estremi, ma l'astensione dalle cose altrui.

⁸⁸ Cfr. U. Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, cit., Libro I, cap. 1, §§4-7.

competitivo, bensì un uomo che vuole preservare e migliorare la sua esistenza con gli altri: egli gode dei diritti soggettivi inviolabili per facilitare la convivenza con altri esseri umani.

Come si configura la proprietà di beni esterni? Locke ha indubbiamente elaborato una teoria di giustificazione della proprietà per tramite del lavoro. Nel prossimo paragrafo dovremo esaminare nello specifico come la legittimazione dei diritti di proprietà non sia espressione dell'accumulazione possessiva, essendo invece compatibile con il dovere alla reciprocità.

4. L'eredità "genetica" di Adamo: l'appropriazione

Lo spettro del comunismo, per fare un'appropriazione anacronistica di una fortunata frase d'apertura di Marx, alberga ancora nelle menti degli aristocratici negli anni Ottanta del Seicento. Ci siamo già soffermati sull'associazione, molto spesso tutta tattica e non veritiera, tra scontro con l'autorità costituita e demolizione dei diritti di proprietà insinuata dall'ala conservatrice dei Tory per screditare gli avversari. Un'opinione infondata da lungo tempo, basti pensare al fatto che le posizioni radicali dei *Leveller* negli anni Quaranta non mirano all'uguaglianza sostanziale e economica. Ancor più infondata lo diventa se, tornando agli anni della Crisi dell'Esclusione e quelli immediatamente successivi, teniamo presenti le esigenze dei Whig e la loro composizione sociale di riferimento, che perlopiù racchiude al suo interno il ceto aristocratico progressista impegnato nello sviluppo dell'economia agricola e nella messa a frutto delle loro terre. Lord Shaftesbury è sicuramente un uomo rappresentativo di questa emergente realtà socio-economica: impegnato nell'espansione delle sue attività commerciali, Anthony Ashley-Cooper si dedica alacremente allo scambio mercantile e allo sviluppo dell'economia nei territori coloniali d'America. Non è fuor di logica pensare che Locke, da buon amico e segretario del militante Whig, abbia maturato molte delle sue idee nei luoghi e negli ambienti dove lo ha portato il suo patrono.

La teoria della proprietà di Locke, pertanto, non viene pensata in astratto e non occupa una delle tante caselle della sua filosofia politica. Il *Secondo trattato* – e in parte anche il *Primo* – si pone l'obiettivo di dimostrare che la proprietà è un diritto soggettivo inalienabile che non dipende dal governo assoluto, all'opposto di quanto dicono, in modo diverso, Hobbes e Filmer. La proprietà si conserva nonostante le

ribellioni contro il governo ingiusto, così come il suo essere una delle tre *properties* del soggetto modera il campo di intervento del sovrano. Il governo civile non può intaccare i possessi dei suoi sudditi, per esempio alzando le imposte, senza che vi sia un consenso dato dalla Camera rappresentante il popolo. Se dotiamo la proprietà di una corazza teorica inscalfibile, pensa Locke, si preserveranno i diritti dell'aristocrazia proprietaria, ivi incluso il commercio, e di tutti coloro che hanno possedimenti di varia natura o genere. In aggiunta, ai proprietari aristocratici sarà assicurata la trasmissione ereditaria delle loro terre, garantendone così l'esclusività all'interno dello Stato positivo. Locke scongiura lo scenario di democrazia radicale e anarchia che prospettano gli avversari Tory: l'ineguale distribuzione delle terre non è mai oggetto di discussione critica.

Nello stato di natura non si danno a priori sudditanze e gerarchie di stampo patriarcale: Dio non attribuisce a nessun uomo un *dominium* privato sulle terre e su altri individui dalla nascita. È la premessa dell'attacco a Filmer, necessaria per sgretolare fin dai presupposti teologici l'assolutismo. Detto ciò, Locke deve affilare tutte le armi del suo arguto intelletto per trovare un'altra giustificazione della proprietà e della difesa dei suoi diritti. Se la *household* di un capofamiglia nobile, che ha *dominium* sulle proprietà e sul nucleo familiare intero (moglie, figli, servi), non è una realtà storica, come si arriva a tale modello socio-economico in Inghilterra? Il ragionamento si fa intricato, poiché la negazione della proprietà patriarcale porta con sé una constatazione: le terre e gli oggetti della natura, se non sono di nessuno, saranno dati in comune.

Il possesso comune delle terre, *topos* filosofico dello stato di natura fin dal Medioevo, viene presentato nel *Primo trattato*, in cui Locke intrattiene un corpo a corpo teorico con Filmer nel tentativo di smontarne l'esegesi soggettiva della Bibbia. Adamo, contrariamente alla descrizione che ne ha dato l'autore del *Patriarcha*, non è stato designato ad essere il primo proprietario e monarca di tutti gli uomini e le «creature inferiori», perché

1. [...] God gave no immediate power to Adam over men, over his children, over those of his own species; and so he was not made ruler, or monarch, by this charter.

2. That by this grant God gave him not private dominion over the inferior creatures, but right in common with all mankind; so neither was he monarch upon the account of the property here given him.⁸⁹

A partire dalla condivisione delle risorse della natura con Eva,⁹⁰ si mette in risalto il diritto all'uso della terra che ha ogni individuo. Né Adamo né Noè avrebbero avuto un *dominium* privato del mondo: l'unico che può arrogarsi tale prerogativa è il suo Creatore.⁹¹

Occorre richiamare qui il divieto al suicidio o all'omicidio, i corollari del diritto-dovere all'autoconservazione. Se anche Dio avesse concesso ad Adamo e a Noè la proprietà dell'intero mondo, «how will it appear, that propriety in land gives a man power over the life of another?»⁹² Un comandamento divino non ricordato intenzionalmente da Filmer, accusa Locke, chiede di crescere e moltiplicarsi. Come sarebbe possibile, se la natura non provvedesse ad appagare i bisogni di tutti gli uomini?

God, who bid mankind increase and multiply, should rather himself give them all a right to make use of the food and raiment, and other conveniences of life, the materials whereof he had so plentifully provided for them; than to make them depend upon the will of a man for their subsistence, who should have power to destroy them all when he pleased, and who, being no better than other men, was in succession likelier, by want and the dependence of a scanty fortune, to tie them to hard service, than by liberal allowance of the conveniencies of life to promote the great design of God [...].⁹³

⁸⁹ J. Locke, *First Treatise*, in *Two Treatises of Government and a Letter on Toleration*, a cura di I. Shapiro, Yale University Press, New York, 2003, §24, pagg. 20-21.

⁹⁰ Cattura l'attenzione la strategia argomentativa di Locke riguardante la donna e la moglie. Individuando una condivisione della proprietà nell'Eden tra Adamo e Eva, Locke non può fare a meno di constatare che i due avi dell'umanità abbiano un eguale potere sulla prole. L'autorità patriarcale naturale risulta illogica perché entrambi i genitori sono responsabili dell'educazione e della crescita dei figli, tant'è che il Quarto Comandamento della legge mosaica esorta a rispettarli entrambi.

⁹¹ Cfr. J. Locke, *First Treatise*, cit., §39, pag. 28: «yet in respect of God the maker of heaven and earth, who is sole lord and proprietor of the whole world, man's propriety in the creatures is nothing but that "liberty to use them," which God has permitted; and so man's property may be altered and enlarged, as we see it here, after the flood, when other uses of them are allowed, which before were not. From all which I suppose it is clear, that neither Adam, nor Noah, had any "private dominion", any property in the creatures, exclusive of his posterity, as they should successively grow up into need of them, and come to be able to make use of them».

⁹² *Ivi*, §41, pag. 29.

⁹³ *Ibidem*.

Dal passaggio si deduce che la concessione in comune delle terre ha il fine di non lasciar morire di fame nessuno; perciò, un proprietario di terre non può influire sulla riproduzione della vita di altri accaparrando risorse naturali in eccesso che non gli sono indispensabili.

Ancora una volta, è soltanto all'interno di un perimetro teologico che possiamo comprendere la raffinata teoria della proprietà lockiana. I paragrafi sulla proprietà del *Primo trattato* sono propedeutici al capitolo V del *Secondo* interamente dedicato alla questione. Prima di tutto, bisogna spiegare l'interpretazione più puntuale delle Scritture e mostrare che la terra è una *possessio commune* da cui nessuno può essere escluso.⁹⁴ «It is very clear, that God, as king *David* says, *Psal. cxv. 16. has given the earth to the children of men; given it to mankind in common*»:⁹⁵ l'intera umanità come specie ha un diritto all'uso della terra. Coerentemente al *Primo Trattato*, Locke è accorto nel dire che «the same law of nature, that does by this means give us property, does also bound that property too»,⁹⁶ cioè che il possesso comune della terra è alieno al diritto di occupazione del più forte. Il mondo non è una *res nullius*, una superficie bianca non appartenente a nessuno che, secondo il diritto romano, cade in possesso del primo individuo che ne occupa una porzione. Dio è l'unico e solo *dominus* della terra, motivo per il quale essa non è a disposizione di chiunque. Essendo concessa in comune, un singolo non è autorizzato all'uso spropositato della terra tale per cui un suo simile venga privato della possibilità di cibarsi e di mettersi al sicuro.

Il primo è quello che indica la proprietà comune di tutti gli uomini su tutte le cose della Terra (*possessio*): una simile proprietà determina un diritto inclusivo, nel senso che tutti gli uomini hanno eguale diritto all'uso delle cose necessarie alla loro conservazione in vita. In effetti, questo diritto d'uso non è che il corollario del dovere di autoconservazione. Il concetto si potrebbe dunque riformulare così: poiché tutti devono autoconservarsi, ognuno ha facoltà di far uso di quelle cose che gli sono necessarie a tale conservazione. Ma il diritto d'uso (*jus utendi*) non è tuttavia un diritto d'abuso (*jus abutendi*): se è vero che tutti hanno egual diritto a ciò che è necessario, nessuno, però, contrariamente a quanto sostenuto da Hobbes, può avere diritto ad ogni cosa (*jus in omnia*).⁹⁷

⁹⁴ P. Dardot – C. Laval, *op. cit.*, pag. 89.

⁹⁵ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §25, pag. 18.

⁹⁶ *Ivi*, §31, pag. 20.

⁹⁷ P. Dardot – C. Laval, *op. cit.*, pag. 89.

Torneremo più tardi sull'importanza del diritto d'uso aperto a tutta l'umanità rispetto all'accumulazione delle terre. Per il momento, è cruciale soffermarsi su come Locke si ingegni per legittimare la proprietà privata, evitando di cadere in contraddizione con la *possessio commune* dello stato di natura.

Locke comincia la sua riflessione sulla nascita della proprietà privata riferendosi apertamente agli indiani d'America – di cui conosce parzialmente la realtà grazie al suo soggiorno in Carolina – che vivono, secondo lui, in uno stato di natura. Non essendo lo stato di natura un luogo primordiale scomparso con la corruzione dell'essere umano, basta conoscere una comunità in cui diversi individui vivono assieme in assenza di un'autorità comune, quindi senza l'interferenza delle leggi, per poterne osservare da vicino le dinamiche. Gli indiani abitano in vastissime radure in cui nessuno ha posto delle recinzioni per delimitare la sua proprietà; tutti possono usufruire dei doni della natura senza alcun tipo di ostacolo. Tuttavia, «the fruit, or venison, which nourishes the wild *Indian*, who knows no inclosure, and is still a tenant in common, must be his, and so his, i.e., a part of him».⁹⁸ Perché l'indiano, analogamente a qualsiasi individuo allo stato di natura, può rivendicare un diritto ad un oggetto in particolare, sottraendolo dall'uso comune? Come noto, perché vi mescola «the *labour* of his body and the *work* of his hands».⁹⁹ Il lavoro apportato su di un oggetto della natura lo rimuove dal possesso comune e lo rende proprietà di chi ha svolto questa attività. L'appropriazione è l'esito del lavoro perché il corpo, cioè lo strumento dell'attività lavorativa, è proprietà dell'individuo per diritto naturale; nel muoversi per raccogliere «the acorns [...] or the apples»,¹⁰⁰ il corpo trasferisce una parte del sé dell'individuo nell'oggetto su cui ha lavorato. Con un gioco di parole, ciò che rende individuale un oggetto è quel confine fisico che fa di una persona un individuo distinto dagli altri: il corpo.¹⁰¹ L'estensione della *self-ownership*, della proprietà di sé, rende possibile l'appropriazione dell'oggetto: siccome il corpo è *mio*, anche l'oggetto su cui disperde la sua energia o con cui modella la natura sarà *mio*. È evidente che per lavoro Locke non voglia dire unicamente, almeno in questo punto della discussione, una coltivazione intensa delle terre volta al commercio. Il lavoro è

⁹⁸ J. Locke, *Secondo trattato*, §26, pag. 19.

⁹⁹ *Ivi*, §27, pag. 19. Sulla particolarità semantica e concettuale dei due termini inglesi usati in questo passaggio da Locke, torneremo più diffusamente nel terzo capitolo

¹⁰⁰ *Ivi*, §28, pag. 19.

¹⁰¹ Cfr. *Ivi*, §27, pag. 19: «though the earth, and all inferior creatures, be common to all men, yet every man has a *property* in his own *person*: this no body has any right to but himself».

qualsiasi «fatica» (per esempio, cacciare un animale selvaggio o arrampicarsi su di un albero per mangiare un frutto) o «opera» manufatta (costruire lo strumento comodo per la caccia o per la raccolta dei frutti).

La terza delle tre *properties* (i beni esterni o «estates»),¹⁰² di fatto, non è immediatamente in possesso dell'uomo. È sì un diritto naturale, ma è privo di un contenuto sostanziale a priori come la vita e il corpo/libertà. La proprietà privata di un individuo viene localizzata soltanto a seguito dell'attività lavorativa e in virtù di un altro diritto soggettivo, la libertà del corpo. Perché l'uomo dovrebbe lavorare, e vedersi così attribuire un terzo diritto soggettivo? Molto semplicemente, perché egli ha il diritto-dovere all'autoconservazione, and «consequently to meat and drink, and such other things as nature affords for their subsistence».¹⁰³ Ma visto che Locke intreccia la trama dei diritti con gli obblighi dei doveri, l'autoconservazione è un desiderio razionale conforme al comando divino: dopo la Caduta, Dio profetizza a Adamo: «con il sudore della [tua] fronte manger[ai] il pane».¹⁰⁴ A dispetto di Filmer, Adamo, se mai investito del potere regio, è stato un monarca piuttosto povero, tanto che «God set him to work for his living, and seems rather to give him a spade into his hand to subdue the earth, than a sceptre to rule over its inhabitants».¹⁰⁵

Il lavoro è una maledizione antropologica scagliata sul primo uomo e, con lui, su tutta la sua discendenza. La macchia del peccato originale ha costretto l'esistenza dell'uomo alla mortalità e all'affanno della sopravvivenza; ed è stato Dio a volerlo in questo stato, quindi non si può disprezzare la vita, una Sua creazione da considerarsi come dono, denigrandola o trascurandola. Già dall'iscrizione del lavoro nella natura umana la proprietà privata acquista una specie di apoditticità normativa.¹⁰⁶ Se infatti il lavoro è un obbligo e la sua esecuzione individualizza una frazione di *possessio commune*, allora la proprietà privata ottiene un posto di rilievo nella rosa dei diritti soggettivi, risultando, appunto, inalienabile. Locke dà per scontato che il lavoro sia

¹⁰² Cfr. *Historical Thesaurus of English of the University of Glasgow*. Il termine “estate” designa fin dal Medioevo il complesso delle proprietà materiali di un individuo. La sua accezione particolare si riferisce alla porzione di terra su cui è costruita la proprietà mobiliare di un feudatario. Locke, del resto, non manca di sottolineare l'importanza della proprietà terriera, dato che la terra è il primo dono della natura grazie a cui è possibile soddisfare il diritto all'autoconservazione in primis, l'espansione del commercio e l'*improvement* in secondo luogo.

¹⁰³ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, cit., §25, pag. 18.

¹⁰⁴ *Genesi*, 3:18.

¹⁰⁵ J. Locke, *First Treatise*, cit., §45, pag. 31.

¹⁰⁶ Cfr. P. Dardot – C. Laval, pag. 90: «Il fatto è che il fine della legge naturale non può essere vincolante senza imporre anche i mezzi per il suo raggiungimento, e il lavoro è il mezzo fondamentale dell'autoconservazione».

eminentemente individuale, dipendendo come detto dalla fatica o dall'opera del singolo, e «mezzo per l'adempimento di un obbligo»¹⁰⁷ attraverso cui l'uomo allo stato di natura si realizza appieno come soggetto di diritto: lavorare un pezzo di terra permette di sottrarlo dalla disponibilità universale degli altri, arrivando a distinguere ulteriormente ciò che è *mio* da ciò che è *tuo* al di là del corpo. Dalla *possessio* passiamo alla *proprietas*, ad un diritto esclusivo su di una parte della natura che prima era comune.

La proprietà non è una convenzione vincolata al diritto positivo, secondo quanto sostenuto da Ireton e da Hobbes, poiché è il risultato di un'azione tutelata dalla legge naturale, quindi, per proprietà commutativa, di un dovere e non di una libera scelta dettata da un interesse particolare.¹⁰⁸ La filosofia lockiana provvede a mettere in sicurezza i possedimenti individuali ancor meglio dei sostenitori del governo arbitrario, ponendo la proprietà sullo stesso piano della necessità dell'autoconservazione. Non esiste patto che possa tenere più di un comandamento divino. Un individuo che lavora una terra non ha di fatto bisogno del consenso del resto dell'umanità per appropriarsi delle risorse della natura. Per assurdo, se l'uomo allo stato di natura dovesse chiedere il consenso esplicito di tutti, rischierebbe di non avere gli alimenti che gli sono essenziali per la sopravvivenza:

And will any one say, he had no right to those acorns or apples, he thus appropriated, because he had not the consent of all mankind to make them his? Was it a robbery thus to assume to himself what belonged to all in common? If such a consent as that was necessary, man had starved, notwithstanding the plenty God had given him [...] Thus the grass my horse has bit; the turfs my servant has cut; and the ore I have digged in any place, where I have a right to them in common with others, become my *property*, without the assignation or consent of any body.¹⁰⁹

¹⁰⁷ J.-F. Spitz, *La liberté politique*, citato in P. Dardot-C. Laval, *op. cit.*, pag. 57.

¹⁰⁸ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, §35, pag. 22: «The law man was under, was rather for appropriating. God commanded, and his wants forced him to *labour* [...] So that God, by commanding to subdue, gave authority so far to *appropriate*: and the condition of human life, which requires labour and materials to work on, necessarily introduces private possessions».

¹⁰⁹ *Ivi*, §28, pagg. 19-20. In traduzione italiana: «Si dirà forse che non aveva diritto a quelle ghiande o pomi che s'era appropriato, perché non aveva a ciò ottenuto il consenso di tutta l'umanità? È stato un furto prendere per sé ciò che apparteneva a tutti in comune? Se fosse necessario un consenso del genere, l'uomo sarebbe morto di fame, nonostante tutte le ricchezze che Dio gli ha dato [...] Così l'erba che il mio cavallo ha brucato, le zolle che il mio servo ha dissodato, i minerali che ho portato alla luce in un luogo sul quale io abbia diritto in comune con altri, diventano mie proprietà senza l'altrui designazione o consenso» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 24).

La scuola marxista di Macpherson ha letto i paragrafi sul lavoro e sull'appropriazione con le lenti dell'accumulazione originaria del capitalismo. Secondo lo studioso, tutto il capitolo V può essere sintetizzato nella giustificazione filosofica del superamento di tre limiti dell'appropriazione elencati dallo stesso Locke. Tuttavia, il diritto-dovere universale all'autoconservazione e la critica al *dominium* privato naturale, ridimensionando profondamente la quantità di terre e di risorse che un singolo individuo può fare proprie. «I answer, Not so»,¹¹⁰ risponde seccamente Locke all'ipotetica accusa di appropriazione "all'ingrosso" (*ingross* è la parola usata dal filosofo) nel paragrafo 31. Un individuo deve sempre cercare di non cadere nell'illecito proibito dalla legge naturale a cui porterebbe l'accumulazione del *surplus* di terre non necessaria alla sopravvivenza. Sottrarre al prossimo un frutto o un campo su cui potrebbe lavorare, significherebbe ostacolarlo nell'adempimento del suo dovere e inficiare il suo diritto alla riproduzione (limite della sufficienza); sarebbe in tutto e per tutto un esordio di guerra tra i membri della moltitudine, perché alcuni non sarebbero in condizione di autoconservarsi e finirebbero per essere involontariamente e coattivamente soggetti al potere assoluto di un'altra persona, dalla cui pietà dipenderebbero per avere i mezzi della loro sussistenza. Il dovere alla carità e reciprocità nel rispetto dei diritti soggettivi di ciascuno si accompagna alla proibizione dello spreco (il secondo limite), perché «nothing was made by God for man to spoil or destroy».¹¹¹ Inoltre, è abbastanza insensato pensare che un solo uomo, o un piccolo gruppo di uomini, possa concentrare su di sé un'ingente quantità di terre soltanto per tramite del *suo* lavoro (il terzo limite); e visto che nessuno allo stato di natura è forzato a lavorare per altri fintantoché può accedere alle risorse naturali, di quali altre braccia può servirsi un singolo appropriatore?

Ora, per Macpherson l'individualismo possessivo aggira gli obblighi morali medievali che Locke deve affrontare per dar ragione alla sua difesa dell'accumulazione.¹¹² Molti critici della scuola marxista hanno dimostrato che il

¹¹⁰ *Ivi*, pag. 20.

¹¹¹ *Ivi*, §31, pag. 21.

¹¹² Macpherson ha riconosciuto che Locke si affida all'eredità intellettuale medievale per contrastare il governo assoluto, riprendendo così la teoria della legge naturale. Per non rimanere, però, intrappolato dall'insieme di norme morali che questa comporta, tra cui l'equità e la carità, il filosofo di Wrington contribuisce ad apportare degli aggiustamenti per ridimensionarne le restrizioni che ricadono sull'individuo: «Locke's astonishing achievement was to base the property right on natural right and natural law, and then to remove all the natural law limits from property right. We must now see how this was done» (cfr. C. B. Macpherson, *op. cit.*, pag. 199). Con Meiksins-Wood (*Liberty and Property*, cit., pagg. 258-9), vogliamo avanzare l'ipotesi che Locke si appropriò di un lessico che non gli sta propriamente comodo, ma non per dare adito all'accumulazione possessiva illimitata delle terre. Al

filosofo di Wrington non punta, per motivi di intelligibilità storico-filosofica, allo sfruttamento della forza-lavoro per estrarne valore di scambio e, conseguentemente, fare in modo che il capitalista investa parte del profitto per la futura valorizzazione. Ciononostante, è innegabile che Locke sostenga un'iniqua distribuzione delle terre compatibilmente con la legge di natura. I limiti assumono la funzione di circoscrivere finemente il *proprium* dell'individuo e fare in modo che non si crei una competizione distruttiva per i legami sociali e l'impossibilità di godere dei prodotti del proprio lavoro. A questo fine, è sufficiente proteggere la vita degli esseri umani, non certo concedere a tutti lo stesso livello di ricchezza e eguali diritti di cittadinanza. Dalle suggestioni di Macpherson possiamo forse imparare a prestare un'attenzione particolare alle striature interne agli universalismi della filosofia politica. Le stesse riflessioni sull'aggiramento dei limiti all'accumulazione, se integrate e collocate sul terreno della distribuzione iniqua della proprietà in un modo di produzione non capitalistico, possono essere preziose per indagare il più correttamente possibile il pensiero di Locke.

Prima di addentrarci nella discussione sull'appropriazione, è opportuno mettere in evidenza la sottile strategia lockiana contro Filmer e i Tory. Quando abbiamo parlato della messa in sicurezza della proprietà grazie alla sua iscrizione nella legge di natura, abbiamo segnalato l'incompatibilità di fondo tra diritti di proprietà e governo assoluto. Alla motivazione canonica che allerta sulla riserva di potere che permetterebbe al sovrano di danneggiare la proprietà del singolo, Locke adduce una ragione logicamente antecedente che sta alla base dell'intera fondazione teorica della politica. Il potere assoluto non è un elemento strutturale dello stato di natura perché, nel caso in cui un uomo fosse soggetto alla volontà di un altro e non avesse la piena facoltà del suo corpo alla stregua di uno schiavo, non esisterebbe proprietà. È il lavoro come atto del corpo libero a consentire l'appropriazione.¹¹³ Caduta la *property* della libertà, cade la proprietà come strumento dell'autoconservazione e dell'aumento delle ricchezze della nazione.¹¹⁴ Rifiutare l'assolutismo ne va delle necessità e delle

filosofo interessa indebolire il contenuto radicale della legge di natura che potrebbe rimettere in discussione privilegi e gerarchie, oppure alludere ad una rivoluzione non ordinata secondo ragione, piuttosto che promuovere l'accumulazione possessiva e priva di limiti.

¹¹³ Ovviamente, stiamo parlando qui del cittadino libero non soggetto ad alcuna dipendenza: in una parola, di un cittadino proprietario di mezzi di produzione. Sotto il governo civile, solo il lavoro di questi dà avvio al processo di appropriazione di un oggetto, non di certo la fatica fisica del servo assunto al giorno in cambio di un salario.

¹¹⁴ Cfr. P. Costa, *Civitas*, cit., pag. 289. Lo studioso italiano scrive che è il carattere affermativo della libertà a creare la proprietà, è il suo intervento trasformatore della natura e della realtà a dare sostanza

convenienze degli individui, così come della certezza di essere ricompensati con la beatitudine nel mondo ultraterreno per aver rispettato i comandamenti divini. Per lavorare liberamente e usufruire delle proprietà, bisogna vivere sotto un governo non arbitrario, al riparo da una volontà sovrana che minaccia di detenere i suoi sudditi o di interferire nella loro quotidianità. Il cortocircuito logico-politico tra assolutismo e autoconservazione sfocia nella messa in sicurezza della proprietà non in quanto patto o convenzione, ma come atto di libertà, mosso dal dovere, del soggetto.¹¹⁵ L'appropriazione degli oggetti della natura è un seme che germina “dal basso”, tra i bisogni e i pensieri umani. Adamo ha trasmesso quasi geneticamente questo seme al resto dell'umanità, condannandola alla perenne fatica del lavoro.

all'ultima delle tre *properties*. Qui viene segnata un'ulteriore discrepanza tra Locke e Grozio: per quest'ultimo la libertà non è azione, ma semplice disposizione di ciò che è proprio. «[...] La libertà ha un contenuto più ricco e una rilevanza diversa: è immunità e condizione “protetta” del soggetto, ma anche azione e trasformazione del mondo; soprattutto, è un elemento tanto essenziale da essere irrinunciabile: l'assenza di libertà compromette la stessa possibilità di vita e di autoconservazione del soggetto».

¹¹⁵ Di fatto, Locke deve impegnarsi a districare un lessico proveniente dalla teoria della legge naturale molto più complicato di quanto possa apparire al lettore contemporaneo. Nell'eccellente ricostruzione del dibattito intellettuale circa la proprietà da cui Locke prende le mosse, Tully ha commentato che una delle difficoltà della fondazione della proprietà nella legge di natura sia rappresentata da quanto scritto da Pufendorf e Grozio. Per entrambi gli autori, è vero che la proprietà è il prodotto di un'azione dell'uomo antecedente la convenzione (comunque necessaria per renderla esclusiva), però questo non dice nulla sull'incompatibilità del governo assoluto, anzi, rivela proprio la sua urgenza per difendere l'esclusività dei possedimenti. L'adozione di tale teoria da parte di Locke non può essere fatta alla leggera, dovendosi preparare a rispondere in modo accurato alle critiche che Filmer rivolge ai due filosofi al fine di rimettere la proprietà al *dominium* naturale di Adamo. Per combattere fino in fondo le tesi filmeriane, Locke deve espungere anche dalla sua cassetta degli attrezzi i residui di assolutismo. Cfr. J. Tully, *A Discourse*, cit., pagg. 60-1.

5. Né avaro, né possessivo: il proprietario

L'individuo allo stato di natura è proprietario di sé e degli oggetti naturali per mezzo del lavoro, ma non è un accumulatore possessivo. Riprendendo le fila del discorso sulla proprietà del capitolo V, possiamo provare ad accentuarne alcuni aspetti per venire a capo della sua istituzione.

Pur non concordando con Tully circa la tipologia di istituto giuridico della proprietà preferita da Locke, che per lo studioso rimane anche nella società civile la proprietà comune, la sua ricognizione rimane un valido strumento nelle mani della critica. La *possessio commune* naturale è un diritto inclusivo perché tutti ne devono usufruire, sebbene ponderatamente e senza sfociare nell'abuso. L'obbligo alla riproduzione della vita costituisce l'altra faccia della medaglia: di fatto, un individuo deve poter accedere alle risorse naturali. Il dovere all'accesso è correlativo al dovere dell'altro di farsi da parte di fronte al prossimo che vuole godere delle ricchezze della natura. Il rimando tra doveri è parallelo al diritto di ciascuno e al senso negativo della libertà, in quanto il mio diritto ad approvvigionarmi delle terre in possesso comune non può essere ostacolato da un'altra persona.

Locke propone sostanzialmente una visione dei diritti soggettivi non soltanto come ciò che è proprio (*proprium/properties*). Tale dimensione si occupa di stabilire dei confini per non incorrere nell'invasione dello spazio privato da parte di altri, così come di restituire a ciascuno il suo a seguito di un danno o torto. In aggiunta, ogni individuo può rettamente rivendicare ciò che è in suo dovere e che non è ancora proprio, ma lo sarà nel momento in cui lo lavora. Come osservato in precedenza, i diritti-doveri soggettivi per Locke non sono meramente passivi, definiti in antitesi rispetto ai diritti altrui: essi prevedono che si possa agire, in virtù dello stato di libertà, una volta presa una decisione.¹¹⁶ Il problema della proprietà lockiana si converte nel supporto logico dell'individualizzazione dell'uso in un contesto di *possessio commune*. Il lavoro è la libera attività umana che segna il passaggio da un diritto

¹¹⁶ Cfr. *Ivi*, pag. 84: «Active rights theorists deny that all there is to an assertion of a right is the occasion for the activation of a duty, or set of duties, of others [...] To have a right, according to an active theory, is more than to be a recipient of certain duties, it is to exercise one's sovereignty and so to impose those duties, in some ways, on others. A passive rights expresses that a person is in a position where certain duties of others obtain. An active rights expresses that a person is sovereign over a certain part of his moral world [...] The crucial difference is that Grotius denies, and Locke and Suarez claim, that a right can have purchase over something that is not one's own. Both Suarez and Locke insist that each man has a claim right to his due, and not simply to his own; an active right to sue the things necessary for preservation».

inclusivo ad un diritto esclusivo di proprietà. Un singolo avoca a sé una proprietà come rivendicazione, esigendo che ciò di cui si è appropriato non gli venga tolto o venga usato senza il suo consenso. Seguendo le parole di Tully,

Private property can be called an exclusive right because it is a right of the proprietor to exclude others from that to which the right refers, in addition to whatever other specified moral or legal powers over the referent the rightholders may enjoy. Common property can be redescribed as an inclusive right because it is a right “not to be excluded from”, or to be included in, the use of that to which the right refers, in addition to whatever other moral or legal powers over the referent that the rightholders may possess.¹¹⁷

Ora, l’equivocità della parola “proprietà” si manifesta nel momento in cui dobbiamo rapportarla ai concetti di derivazione romana e medievale con cui si designa il possesso (*dominium* e *proprietas*). A dispetto dell’amplia risignificazione che ottengono i due termini nel giusnaturalismo europeo, Locke distingue *proprietas* da *dominium*,¹¹⁸ intendendo con la prima un diritto esclusivo privato e con il secondo un possesso comune inclusivo. I doni della natura rimarrebbero sotto il *dominium* comune del genere umano che autorizza un diritto all’uso delle terre – per quanto non di quelle che allo stato attuale sono lavorate da altri.

L’uguaglianza naturale, che non prevede vincoli di alcuna sorta tra uomini può dunque essere vista anche attraverso il taglio del diritto inclusivo. Gli esseri umani hanno eguale titolarità sul *dominium* naturale. Almeno a questa altezza del discorso, qualsiasi individuo, indipendentemente dal ceto sociale, può essere proprietario. Sulla base di questo, l’argomentazione a favore della proprietà privata esclusiva si scontra con una difficoltà argomentativa dirimente. Nel primo capitolo e all’inizio del paragrafo precedente abbiamo ricordato che uno degli obiettivi di Locke e dei Whig di Shaftesbury è la protezione dei diritti di proprietà. Come si arriva a questa configurazione del diritto positivo, se lo stato di natura regge un *dominium* collettivo? Avendo connesso Locke agli ambienti radicali londinesi e alla corrente democratica, Tully deduce dall’impostazione della discussione del capitolo V che Locke non rinuncerebbe all’inclusività dei diritti, favorendo una redistribuzione non

¹¹⁷ *Ivi*, pag. 61.

¹¹⁸ Si vedano i §§ 26 e 27 del *Secondo trattato* in cui Locke impiega, nel primo, il lemma «exclusive dominium» indicandone l’assenza allo stato di natura; nel secondo compare la parola «property» quando comincia la discussione sull’appropriazione e sul possesso del proprio corpo, arrivando poi nel §28 a sovrapporre la proprietà con un «private right».

eccessivamente diseguale delle proprietà, l'istituzione delle terre comuni per diritto positivo e, tra l'altro, il diritto ad invadere ciò che è altrui in caso di necessità dettata dall'autoconservazione (appunto, la concezione estremizzata dei doveri giustificerebbe una sorta di riappropriazione).¹¹⁹ Gli effetti del lavoro, prosegue l'accademico canadese, genererebbero il diritto all'uso di un appezzamento di terra, ma non una titolarità esclusiva su di essa. Per confutare questa tesi, dobbiamo vedere come Locke giustifichi l'appropriazione iniqua delle terre e superi i limiti posti all'accumulazione, per dirla con Macpherson, senza tuttavia legittimare l'ascesa capitalistica.

Nel paragrafo 31 del *Secondo trattato* si obietta che la libertà del lavoro porti necessariamente ad uno scenario hobbesiano. Laddove nel *Leviatano* si legge scarsità e un *conatus* infinito dell'avarizia umana (di potere e di oggetti), nello stato di natura lockiano vi sono tante terre e approvvigionamenti quanto bastano all'intera umanità. L'abbondanza naturale, che ricorda la pienezza edenica di cui beneficiavano Adamo e Eva, non lascia nessuno privo della possibilità materiale di lavorare e di appropriazione. Oltre a questo, Locke scrive che con il dono abbondante delle terre Dio ingiunge di consumare la natura e evitare che si produca lo spreco. Un uomo ha diritto al *dominium* comune fintantoché ciò di cui si appropria viene consumato da questi o da un altro uomo senza che venga disperso. Il limite dello spreco (*spoilage*) unitamente alla quantità delle risorse della natura lascia «little room for quarrels and contentions about property so established».¹²⁰ Sulla proprietà grava la medesima morale che guida le relazioni sociali tra individui: l'estromissione del *self-interest* che farebbe da guida ad un accaparramento delle risorse della natura ai danni degli altri. Se la carità e la reciprocità muovono le dinamiche relazionali allo stato di natura, allora il dovere al lavoro, da cui nasce la proprietà, non sarà mosso da un'inclinazione antropologica variante dell'utile personale come l'avarizia. Pierre Dardot e Christian Laval hanno posto particolare attenzione sulla concettualizzazione dell'avarizia e delle sue vicissitudini intellettuali nel cosiddetto pensiero liberale inglese, partendo dalla matrice aristotelica della *pleonexía* da cui proviene. Per lo Stagirita, così come per il pensiero cristiano, l'avarizia è una passione da condannare perché nociva del tessuto comune della città; il cittadino avaro è colui che contraddice la virtù della

¹¹⁹ Cfr. J. Tully, *Property*, cit., pagg. 98-9.

¹²⁰ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, cit., §31, pag. 21.

generosità, prendendosi più di quanto gli spetti, e che compie ingiustizia.¹²¹ La *pleonexia* è un vizio i cui effetti destabilizzano i pilastri dell'*oekonomía*, della vita sociale e più propriamente economica che ruota attorno agli obblighi reciproci (e differenziali) tra i membri del nucleo familiare e della *polis*.¹²² Contrariamente agli autori dell'Illuminismo scozzese come Bernanrd de Mandeville e Adam Smith, l'intento di Locke non è incrinare l'aristotelismo e, di conseguenza, il concetto tomista di equità. Il filosofo Whig non potrebbe mai abbandonare il suo impianto teologico, ne andrebbe della sua proposta dello stato di natura e della società civile. Nei suoi *Essays on the Law of Nature* del 1664, durante gli anni di riflessione sulla legge di natura per i suoi insegnamenti universitari, Locke affronta la questione dell'interesse privato. Il punto cruciale per il filosofo è rifiutare l'opinione neoscettica per la quale l'interesse privato è in contraddizione con la legge di natura. La consuetudine lockiana di riconvertire il lessico delle dottrine da cui attinge si conferma anche a questo riguardo: il suo intento è chiaramente quello di smentire il presunto beneficio individuale derivante dall'avarizia, senza tuttavia rinunciare al ritorno personale come movente morale. In realtà, dice Locke, l'utile maggiore per l'individuo proviene dall'ottemperanza dei precetti della legge morale: seguendo il

¹²¹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. di C. Natali, Laterza, Bari, 1999-2009. Aristotele parla dell'avarizia nel libro IV dell'*Etica Nicomachea*, contrapponendola alla virtù della generosità di cui è un estremo eccessivo (come l'altro opposto, la prodigalità). L'avarizia copre un insieme di *ethos* molto ampio, da coloro che danno poco, ma non si appropriano illecitamente di qualcosa, a chi prende da dove non gli è permesso. Gli esempi di acquisizione elencati da Aristotele sono perlopiù casi di azioni turpi compiute da un ladro o da un giocatore per impossessarsi immeritadamente di una ricchezza (1122a). Contestualizzando il tema dell'avarizia nella discussione sulla giustizia del libro V, emerge un senso più ampio dell'avarizia. Essere avari è una forma di ingiustizia particolare volontaria che intacca le relazioni sociali della *polis*. L'avarizia ricerca il guadagno sottraendo al vicino ciò che è suo, non rispettando, cioè, la proporzione che vi deve essere nel contraccambio tra due oggetti o prestazioni. Nel caso di uno scambio commerciale, ad un oggetto avente un valore deve corrispondere un oggetto che abbia lo stesso valore. Se però le due merci hanno un pregio differente (un pezzo d'oro e un pezzo di legno), è ovvio che la transazione tra le due parti dello scambio non possa basarsi sul fatto che ciascuno dia una parte uguale della sua merce all'altro. Il principio di giustizia che vige in questo contesto è la distribuzione geometrica che si fonda sulla proporzione necessaria per eguagliare due valori/meriti distinti (1132b-1133a). Il profitto privato si trasforma in avarizia nel momento in cui priva un altro di ciò che è suo, nel senso che non gli dà ciò che gli corrisponde per proporzione. L'avaro non vuole eguagliare la differenza di valore tra due oggetti per la sete di guadagno: ad esempio, quando, da commerciante, fa pagare una merce più di quanto vale. La compromissione della giustizia nel contraccambio è lesiva della città perché distrugge la fiducia che fa da pilastro alla cementificazione delle relazioni tra diversi.

¹²² Cfr. K. Polanyi, *The Great Transformation*, cit., pag. 56. Su questo punto lo storico fa notare che per il bacino intellettuale del Seicento Aristotele viene considerato come il grande riferimento tradizionale per la difesa dell'economia di reciprocità e di redistribuzione incentrata sul nucleo tribale-familiare: «Looking back from the rapidly declining heights of a worldwide market economy, we must concede that his famous distinction of householding proper and money-making, in the introductory chapter of his *Politics*, was probably the most prophetic pointer ever made in the realm of the social sciences; it is certainly still the best analysis of the subject we possess. Aristotle insists on production for use as against production for gain as the essence of householding proper».

dovere divino, si contribuisce a creare un ambiente sociale di «safety and security» per le *properties* individuali. La legge di natura non obbliga in nessun caso all'avarizia, un vizio condannato da Dio e che di certo non aiuta ad ottenere la beatitudine della vita eterna. Le anime umane «did not buy their way into heaven by accumulating wealth and by never missing an opportunity to make a profit, but earned a place there by hard work, by facing danger, generously assisting others».¹²³ Il lavoro e la generosità sono i comportamenti che saranno giudicati nella vita ultraterrena. In particolare, la generosità, che possiamo accostare alla carità, viene elevata a virtù della sociabilità: se gli esseri umani non tenessero in conto della presenza dell'altro, manderebbero in deroga l'universalità della legge di natura, che prende ad oggetto l'umanità come specie, degradando così i comandi divini ad un insieme di massime pensato soltanto per il singolo. Fatto questo distinguo esplicativo tra avarizia e, per così dire, soddisfazione personale, Locke è in grado adesso di presentare l'equità e la reciprocità, e di conseguenza la comunanza delle terre, in termini diversi dall'annullamento dell'io e dalla sopraffazione del collettivo sul singolare. Il vantaggio personale, certamente contrario all'avarizia, è conciliabile con la legge di natura. Quali conseguenze ha tale conciliazione sulla teoria dell'appropriazione?

Locke dice nel *Primo trattato* che ogni individuo ha diritto al *surplus* del prossimo se in stato di necessità.¹²⁴ Il diritto al *surplus* discende dalle due precisazioni sull'appropriazione riguardanti l'abbondanza e la carità. Dio infatti

hath not left one man so to the mercy of another, that he may starve him if he please: God, the Lord and Father of all, has given no one of his children such a property in his peculiar portion of the things of this world, but that he has given his needy brother a right to the surplusage of his goods; so that it cannot justly be denied him, when his pressing wants call for it.¹²⁵

Se da una parte la giustizia dà all'uomo il diritto di acquisire ciò che lavora, dall'altra «charity gives every man a title to so much out of another's plenty as will keep him from extreme want, where he has no means to subsist otherwise».¹²⁶ Il limite

¹²³ J. Locke, *Question: Is each man's private interest the foundation of the law of nature? Answer: No.* (*Essays on the Law of Nature, No. VIII*), in D. Wootton, *Political Writings of John Locke*, cit., pag. 179.

¹²⁴ Cfr. J. Tully, *An Approach*, pag. 113.

¹²⁵ J. Locke, *First Treatise*, cit., §42, pag. 29.

¹²⁶ *Ivi*, pag. 30.

della sufficienza (*sufficiency*) è coerente con la libertà dal soggiogamento e dalla volontà degli altri allo stato di natura, in quanto il possesso delle terre garantisce l'indipendenza individuale. La risultante dei due limiti (di sufficienza e di spreco) imposti all'accumulazione per avarizia permette che gli uomini abbiano una certa forma di baratto: il *surplus* prodotto dal lavoro individuale, che per forza di cose renderà ancora più fruttuose le terre moltiplicando i loro prodotti, può essere scambiato con l'eccedenza del lavoro di un'altra persona. Secondo questo particolare quadro, chi si dedica maggiormente alla coltivazione di grano potrà, ad esempio, beneficiare della cacciagione grazie allo scambio che intratterrà con chi caccia più animali di quanto gli servano. I prodotti che sono «more than [one's] share, belong to others»,¹²⁷ e per far fronte al pericolo dello spreco, vanno messi a disposizione della comunità tramite il baratto.¹²⁸

La notoria introduzione della moneta per tacito consenso nello stato di natura supera il sistema del baratto e i due limiti. Per quanto riguarda lo spreco, Locke dice espressamente che l'oro e l'argento, essendo dei metalli duraturi che non si consumano con il tempo, possono essere accumulati senza arrecare danno agli altri. Un proprietario non avrà problemi ad accumulare più di quanto gli occorra se potrà scambiarlo per dell'oro e dell'argento.¹²⁹ E, difatti, dalla convenzione monetaria in avanti ciò che importa a livello di limite non è più tanto la quantità delle proprietà, quanto l'eventualità che le proprietà non siano utilizzate da qualcuno a scopo produttivo. La moneta mette da parte il limite di sufficienza, modificando una delle premesse dello stato di natura. Il valore attribuito alla moneta è del tutto convenzionale, segue la misura del lavoro e la sua validità è accettata consensualmente. Anche in questo caso, una concordia tra gli uomini fa da pilastro

¹²⁷ J. Locke, *Second Treatise*, §31, pag. 20.

¹²⁸ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, §46, pag. 28: «[...] If he gave away a part to any body else, so that it perished not uselessly in his possession, these he also made use of. And if he also bartered away plums, that would have rotted in a week, for nuts that would last good for his eating a whole year, he did no injury; he wasted not the common stock; destroyed no part of the portion of goods that belonged to others, so long as nothing perished uselessly in his hands»; Macpherson ha interpretato il passo nel senso della norma morale vigente nella prima fase dello stato di natura («the initial limited right»), in cui l'accumulazione viene limitata dalla continenza di tre argini riguardanti la sufficienza, lo spreco («Nothing was made by God for Man to spoil or destroy»), l'impiego del lavoro altrui (C. B. Macpherson, *The Theory of Possessive Individualism*, cit., pag. 201).

¹²⁹ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, §50, pag. 29: «by a tacit and voluntary consent, found out a way how a man may fairly possess more land than he himself can use the product of, by receiving in exchange for the overplus gold and silver, which may be hoarded up without injury to any one; these metals not spoiling or decaying in the hands of the possessor». Così facendo, gli esseri umani – nello stato di natura – escogitano una soluzione agli ostacoli posti alla «disproportionate and unequal possession of the earth».

per il commercio che si avvia grazie alla moneta; un commercio, come vedremo, che faciliterà la messa a frutto delle terre affinché possano sprigionare tutto il potenziale che Dio vi ha riposto per il loro miglioramento.

Quale altro tipo di ripercussione ha l'introduzione della moneta sull'appropriazione delle terre? Innanzitutto, con l'incedere di questa seconda fase dello stato di natura l'uomo non vive più in una condizione di abbondanza. Per quanto, come afferma lo stesso Locke, le terre in comune siano tutt'ora la parte più vasta delle risorse della natura nel mondo, nei Paesi dove si è convenuto l'uso della moneta le terre iniziano a scarseggiare a cause della loro concentrazione ineguale nelle mani di alcuni individui.¹³⁰ Le virtù dell'industriosità e della frugalità, unitamente all'intensità dello sforzo del singolo, sono i criteri che distribuiscono differientemente le risorse della natura. Coloro che riceveranno denaro da altri per compensare il loro *surplus*, sono infatti le persone che, in maniera del tutto diligente rispetto ai doveri divini, si sono messe a lavorare duramente e con più costanza. «[God] gave it to the use of the industrious and rational, (and *labour* was to be *his title* to it;) not to the fancy or covetousness of the quarrelsome and contentious»,¹³¹ scrive Locke riferendosi alla terra, e aggiunge che anche prima dell'introduzione della moneta – dunque in una situazione di pienezza delle terre – «the same plenty [of lands] was still left to those who would use the same industry».¹³² La capacità di lavoro e il suo investimento definiscono già una prima differenza tra gli esseri umani prima dell'introduzione della moneta, nonostante non possano acquisire più terre di quelle che sono effettivamente in grado di lavorare senza che vengano sprecate; a seconda dell'industriosità, dell'energia e del tempo di lavoro, un singolo può appropriarsi di più terre – l'unico obbligo da seguire è non ostacolare il diritto all'autoconservazione del prossimo. Questa possibilità insita *in nuce* ai primordi dello stato di natura, come detto più sopra, si intensifica nel momento in cui il limite della sufficienza diviene superabile: «And as different degrees of industry were apt to give men possessions in different

¹³⁰ Locke è molto conciso quando parla di inuguaglianza. Il consenso all'uso della moneta porta, a suo avviso, ad una automatica accettazione del possesso sproporzionato delle terre tra individui. Si veda in proposito il §50 (J. Locke, *Second Treatise*, cit., pag. 29): «But since gold and silver, being little useful to the life of man in proportion to food, raiment, and carriage, has its *value* only from the consent of men, whereof *labour* yet *makes*, in great part, the *measure*, it is plain, that men have agreed to a disproportionate and unequal *possession of the earth*, they having, by a tacit and voluntary consent, found out a way how a man may fairly possess more land than he himself can use the product of».

¹³¹ *Ivi*, §34, pag. 22.

¹³² *Ivi*, §37, pag. 23.

proportions, so this *invention of money* gave them the opportunity to continue and enlarge them». ¹³³

Come si configura la proprietà in un paradigma economico di scarsità delle terre?

the several *communities* settled the bounds of their distinct territories, and by laws within themselves regulated the properties of the private men of their society, and so, by *compact* and agreement, *settled the property* which labour and industry began; and the leagues that have been made between several states and kingdoms, either expressly or tacitly disowning all claim and right to the land in the others possession, have, by common consent, given up their pretences to their natural common right, which originally they had to those countries, and so have, by *positive agreement*, *settled a property* amongst themselves, in distinct parts and parcels of the earth. ¹³⁴

Il lavoro, almeno rispetto alla proprietà terriera, cessa di essere l'atto di individuazione di un diritto esclusivo all'interno della società civile. Del resto, la nascita degli Stati fa in modo che l'umanità debba spartirsi delle porzioni di terra da cingere all'interno delle frontiere nazionali; una suddivisione che implica la rinuncia al «natural common right» sulle terre di un altro Paese. Per di più, ogni società che si forma tracciando dei confini che la distinguano da un'altra, si dota al suo interno di un ordinamento giuridico positivo nel quale, rispecchiando la divisione delle terre per industriosità e lavoro allo stato di natura, vengono preservate le proprietà dei privati. Locke è molto chiaro quando scrive che «in governments, the laws regulate the right of property, and the possession of land is determined by positive constitutions», ¹³⁵ mettendo in evidenza che la disciplina a cui si conforma la proprietà privata, una volta istituito il governo civile, ha una natura positiva e giuridica, non segue più la dinamica dello stato di natura. In questo contesto in cui le diverse tipologie di proprietà sono normate per contratto e per convenzione, niente può essere appropriato o espropriato senza il consenso esplicito da parte della comunità e delle sue leggi. Tutto ciò è

¹³³ *Ivi*, §48, pag. 29.

¹³⁴ *Ivi*, §45, pag. 29. In traduzione italiana: «le diverse comunità fissarono i confini dei loro distinti territori, e con leggi interne regolamentarono il patrimonio dei privati nella loro società, e fondarono così, per patto e accordo, quella proprietà cui il lavoro e l'attività avevano dato inizio; e vero è che le alleanze concluse tra diversi Stati e regni, che espressamente o tacitamente abdicavano a ogni pretesa e diritto sulla terra degli altrui domini, hanno, per comune consenso eliminato ogni titolo che, per il diritto naturale comune, essi potevano avere al possesso di quelle terre, e hanno così, con un accordo positivo, fondato fra loro la proprietà di distinte parti e porzioni di terra» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 36).

¹³⁵ *Ivi*, §50, pag. 30.

particolarmente evidente rispetto alle terre comuni inglesi, un esempio storico che Locke inserisce nella trattazione del capitolo V. La recinzione delle terre comuni non può essere fatta «without the consent of all his fellow-commoners; because this is left common by compact, *i. e.* by the law of the land, which is not to be violated».¹³⁶ La probabile allusione di Locke è alla pratica delle *enclosure* post-rivoluzionarie, delle misure che vengono sostenute dalla *gentry* e dagli *yeomen*.¹³⁷ Ora, se l'espressione «fellow-commoner» può essere ambigua perché potrebbe indicare ogni persona che usufruisce delle terre comuni, riteniamo che il suo significato rimandi plausibilmente a coloro che rappresentano tutti i *commoners*. Il consenso dell'intera comunità, infatti, viene accordato attraverso gli organi statuali, almeno dalla fuoriuscita dallo stato di natura in avanti. La decisione esplicita di tutti i *commoners*, cioè degli appartenenti al *common people* avente diritti politici e civili, viene espressa da chi può parlare in loro vece. Dal 1648 in poi, infatti, il termine “commoner” viene usato anche per identificare i membri del Parlamento.¹³⁸

Se la legge dell'appropriazione è egemone allo stato di natura, essendo che «in the beginning and first peopling of the great common of the world, it was quite otherwise [...] the law man was under, was rather for appropriating»,¹³⁹ nello stato civile perde di significanza. Come è possibile giustificare, in questo quadro, un capitalismo avanzato o un individuo possessivo *à la* Macpherson? È bene rimarcare la distanza da un sistema di produzione capitalistico anche da un punto di vista di intelligibilità concettuale. In primo luogo, dobbiamo rifiutare la tesi di Strauss che vede nel passaggio dalla proprietà naturale alla proprietà convenzionale la definitiva messa al bando della carità a favore dell'accumulazione. L'avarizia, agli occhi del filosofo statunitense, si sostituirebbe alla reciprocità e all'equità, incontrando come unico freno il limite dello spreco. L'avanzata dell'antropologia propriamente capitalistica troverebbe ragione nello stato di natura lockiano riletto da Strauss, il quale lo riduce ad una guerra hobbesiana di tutti contro tutti per cui un individuo non deve far altro che rispettare l'altro soltanto per la propria autoconservazione; ma, laddove questa non viene meno, è autorizzato ad accaparrarsi quante più terre e oggetti riesce a lavorare. L'istinto all'avarizia, allora, si può sfogare apertamente nello Stato

¹³⁶ *Ivi*, §35, pag. 22.

¹³⁷ Cfr. K. Polanyi, *op. cit.*

¹³⁸ Cfr. *Thesaurus of the Oxford English Dictionary*.

¹³⁹ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §35, pag. 22.

civile grazie allo scambio commerciale permesso dal denaro: il possesso illimitato di terre viene reso possibile e legittimo, liberandosi dalle iniziali pastoie della legge di natura che lo legano all'attività lavorativa.¹⁴⁰ Sappiamo che in Locke, tuttavia, l'avarizia (*covetousness*) non è mai promossa come virtù, perché, come dimostrano gli studi di Tully, la *possessio commune* del mondo si accompagna con la carità. In quanto legge di natura che continua a soggiacere alle leggi dello Stato, l'obbligo alla carità non può rimanere silente se l'avarizia arriva ad escludere un singolo dal suo diritto all'autoconservazione. Il non favorire l'avarizia è da leggersi come un contenimento della competizione economica interna, o meglio, come una sua comprensione entro determinati standard che non hanno niente a che vedere con l'economia capitalistica di mercato. Per Locke il commercio è estremamente importante, ma non può assolutamente intaccare gli obblighi reciproci e quella generosità di fondo che si scontrerebbe con l'accumulazione. L'avarizia porterebbe al conflitto per l'autoconservazione¹⁴¹ inducendo allo scollamento tra vita economica e vita sociale, per cui la prima acquisisce autonomia e genera il profitto privato.¹⁴² Non possiamo vedere il riferimento di Locke alle terre comuni inglesi sotto la luce dell'economia tradizionale di contro al profitto? L'interpretazione della scuola marxista di Locke, oltre a non cogliere la contingenza storica del Seicento, è incapace di dare la giusta importanza alla permanenza di concetti che un pensiero a sostegno del capitalismo nascente valuterebbe come obsoleti.

¹⁴⁰ Cfr. L. Strauss, *op. cit.*, pagg. 240-1: «Yet Locke teaches exactly the opposite: the right to appropriate is much more restricted in the state of nature than in civil society. One privilege enjoyed by man in the state of nature is indeed denied to man living in civil society: labor no longer creates a sufficient title to property. But this loss is only a part of the enormous gain which the right of appropriation makes after "the first ages" have come to their end. In civil society the right of appropriation is completely freed from the shackles by which it was still fettered under Locke's original law of nature [...] According to the natural law – and this means according to the moral law – man in civil society may acquire as much property of every kind, and in particular as much money, as he pleases; and he may acquire it in every manner permitted by the positive law, which keeps the peace among the competitors and in the interest of the competitors».

¹⁴¹ Non per niente, Locke scrive nel §34 che le terre sono state create da Dio per tutti gli uomini industriosi e razionali, non alla «fancy or covetousness of the quarrelsome and contentious». Sempre negli *Essays on the Laws of Nature* (No. VIII) la pericolosità che l'avarizia rappresenta per la pace e le relazioni sociali viene riportata da Locke con le seguenti parole: «If the logic of virtue is to be identical with that of profit, and if the measure of justice is to be self-interest, what is this than to throw open the door to every species of villainy?» (*Question: Is each man's private interest the foundation of the law of nature? Answer: No, cit.*, pag. 181).

¹⁴² Parafrasando il ragionamento di Aristotele, Polanyi sintetizza estremamente bene l'impossibilità del profitto nell'immaginario concettuale di chi permane immerso nelle forme di vita e nell'antropologia medievali. Cfr. Id., *The Great Transformation*, cit., pag. 57: «In denouncing the principle of production for gain as boundless and limitless, "as not natural to man", Aristotle was, in effect, aiming at the crucial point, namely, the divorce of the economic motive from all concrete social relationships which would by their very nature set a limit to that motive».

Detto ciò, con la difesa delle terre e dei costumi tradizionali, sembrerebbe che il Locke democratico radicale ottenga più plausibilità interpretativa, dando ragione agli studiosi affini alla ricerca di Tully. Piuttosto che immaginarci un Locke che pensa la proprietà convenzionale soltanto nella forma del possesso comune,¹⁴³ dovremmo rivolgere lo sguardo all'esigenza del filosofo di mettere un freno alla pratica incontrollata delle *enclosures*. L'espropriazione selvaggia (senza quel consenso della comunità di cui ci parla Locke) delle terre comuni è, infatti, un processo storico di cui si osservano in un primo momento soltanto i contraccolpi negativi quali la povertà, il vagabondaggio, la disaffiliazione sociale.¹⁴⁴ Locke potrebbe a pieno titolo inserirsi in quell'ambiente politico-intellettuale che ha l'intenzione di avviare un processo di «slowing down»¹⁴⁵ delle prime avvisaglie di accumulazione per avarizia; il tutto per proteggere le economie di prossimità e familiari tradizionali. Il dovere alla carità, persistente anche nello Stato positivo in quanto legge morale, può essere contestualizzato storicamente e associato a quella forma di supporto sociale, tipicamente medievale, che Robert Castel ha sapientemente definito *économie du salut*.¹⁴⁶ In poche parole, Locke continua a pensare ad una delle consuetudini esistenti all'interno delle *household* inglesi, che vede i proprietari terrieri e gli aristocratici sostenere i poveri e i servitori attraverso l'elargizione del loro *surplus* produttivo, come modo per assicurarsi la salvezza agli occhi di Dio.

Per quanto avversa alle recinzioni incontrollate e alle prime avvisaglie di accumulazione, la scelta di Locke, basandosi su di un problema di tutela sociale degli abitanti inglesi e di ordine pubblico causato dalla povertà, è ben lungi dal rinunciare *in toto* al commercio e alla produzione agricola. Anzi, di nuovo, le categorie storico-analitiche di Polanyi spiegano al meglio ciò che è in gioco nell'allusione ai terreni in comune nell'Inghilterra del Seicento. La difesa dell'economia tradizionale aiuta, paradossalmente e inconsapevolmente, lo sviluppo economico che sfocerà, di lì a un secolo e mezzo, nell'economia di mercato capitalistica. Sono gli atteggiamenti conservatori come quelli di Locke, o della Corona lungo tutto il Seicento, a coadiuvare la formazione progressiva del capitalismo grazie agli ammortizzatori sociali forniti al

¹⁴³ Cfr. J. Tully, *A Discourse*, cit., pagg. 124-30.

¹⁴⁴ Adottiamo qui la categoria sociologica di "disaffiliazione sociale" così come la propone Castel per analizzare lo scollamento tra cittadinanza politica e cittadinanza sociale in epoca contemporanea e il sistema di supporti e sostegni in epoca moderna. Cfr. R. Castel, *op. cit.*, *passim*.

¹⁴⁵ K. Polanyi, *op. cit.*, pag. 39.

¹⁴⁶ Cfr. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, cit.

popolo durante l'espansione commerciale del Seicento. La riduzione degli effetti nefasti delle *enclosures* rendono più assorbibili le manovre politico-economiche che iniziano a trasformare i diritti proprietari, la compravendita dei prodotti e la costituzione delle industrie, andando ad addolcire gli effetti che hanno sulle spalle degli strati meno abbienti della popolazione. Locke, dunque, sembrerebbe incoraggiare un'implementazione del commercio che non sia distruttiva dei legami sociali.¹⁴⁷

Veniamo adesso al particolare nesso tra commercio e proprietà privata nel *Secondo trattato*. In vari paragrafi del capitolo V, e in altri scritti lockiani, si può rilevare il concetto di *improvement*. La maledizione del lavoro scagliata sull'uomo e lo stato di penuria esistenziale che questi vive a seguito della Caduta si sommano all'abbondanza delle terre. Se è vero che in un primo momento l'uomo domina la natura per necessità dell'autoconservazione, non da meno «God and his [man's] reason commanded him to subdue the earth, *i.e.* improve it for the benefit of life».¹⁴⁸ Il passaggio dalla necessità alla convenienza¹⁴⁹ mostra sia le idee economiche di Locke, ribadite anche nelle sue *Considerations*¹⁵⁰ sul valore della moneta e sulla circolazione delle merci, sia l'importanza della proprietà privata.¹⁵¹ Se guardiamo più da vicino la presa di posizione di Locke riguardante le terre comuni, rintracciamo un fondo di coerenza strategica funzionale ai diritti privati di proprietà. Procediamo con ordine.

Dio ha creato la terra perché l'uomo la lavorasse, appagando inizialmente i suoi bisogni fisiologici e, in seconda battuta, i suoi desideri di comodità e di utilità. Sappiamo che il lavoro dell'uomo è una libera attività che genera sforzo; ma lo sforzo non è sempre uguale, ad esempio se si consumano energie per raccogliere una mela

¹⁴⁷ Questo atteggiamento trova conferma nel sostegno che Locke dà alle *Poor Laws* ben racchiuso nel documento che stila per il *Board of Trade*, nel quale propone di migliorarne le misure per mettere a lavoro i poveri. Secondo Polanyi, le leggi sull'indigenza si inseriscono nel solco della prime tutele sociali per gli esiliati dalle terre comuni a seguito delle prime *enclosures* a cui provvede la Corona, sempre in coerenza con il suo ruolo di freno rispetto alle spinte primordiali dell'accumulazione.

¹⁴⁸ J. Locke, *Second Treatise*, §32, pag. 21.

¹⁴⁹ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, cit., §34, pag. 21: «God gave the world to men in common; but since he gave it them for their benefit, and the greatest conveniencies of life they were capable to draw from it, it cannot be supposed he meant it should always remain common and uncultivated», pag. 21; cfr. J. Tully, *A Discourse*, cit., pag. 104. Tully riporta un'annotazione ripresa da un *Journal* di Locke dell'8 febbraio 1677: «we are in an estate, the necessities where of call for a constant supply of meat, drink, clothing, and defence from the weather; and our conveniences demand yet a great deal more».

¹⁵⁰ Cfr. J. Locke, *Some Considerations of the Consequence of Lowering the Interest and Raising the Value of Money. In a Letter sent to a Member of Parliament in the year 1691*, in *The Works of John Locke. Vol. 5*, Scientia Verlag, Aalen, 1963, pagg. 1-116.

¹⁵¹ Cfr. E. Meiksins-Wood, *Locke against Democracy*, cit..

da un albero o se si ara un terreno per piantarvi dei tuberi. Nel primo caso ho sottratto qualcosa che mi è consegnato dalla natura, mentre nel secondo ho creato un alimento a partire dalle potenzialità di un oggetto naturale. Ecco cosa significa *improvement*: «in its original sense (derived from the Anglo-French *emprouwer*) means to “turn to profit” or to “manage for profit”; and this is clearly the sense in which Locke and his contemporaries used it».¹⁵² Nell’Inghilterra del Seicento il rendere una terra fruttuosa – visto che la parola ricorre in ambito agricolo –¹⁵³ si sovrappone al possesso individuale della stessa. Dagli anni Novanta del XVII secolo la pratica dell’*improvement* mira alla prosperità economica di una nazione. Locke ha già ben chiaro il concetto quando, a proposito dell’«improved land»,¹⁵⁴ scrive che

he who appropriates land to himself by his labour, does not lessen, but increase the common stock of mankind: for the provisions serving to the support of human life, produced by one acre of inclosed and cultivated land, are (to speak much within compass) ten times more than those which are yielded by an acre of land of an equal richness lying waste in common. And therefore he that incloses land, and has a greater plenty of the conveniencies of life from ten acres, than he could have from an hundred left to nature, may truly be said to give ninety acres to mankind: for his labour now supplies him with provisions out of ten acres, which were but the product of an hundred lying in common.¹⁵⁵

Due paragrafi dopo aver difeso le terre comuni convenzionali, Locke si sta improvvisamente contraddicendo? Non abbiamo bisogno di interpretazioni sottili per capire che grazie alle recinzioni («inclosed and cultivated land») e all’appropriazione privata, la terra può sviluppare in atto ciò che contiene in potenza. La quantità di risorse naturali che il mondo dà in comune agli uomini aumenta esponenzialmente per mezzo del lavoro,¹⁵⁶ tanto da far fruttare un acro di terreno lavorato dieci volte di più

¹⁵² Id., *Property and Liberty*, cit., pag. 274.

¹⁵³ Cfr. *The Historical Thesaurus of Oxford* in cui la prima occorrenza viene registrata nel 1640.

¹⁵⁴ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §37, pag. 24.

¹⁵⁵ *Ivi*, pag. 23. In traduzione italiana: «chi si appropria col suo lavoro la terra non assottiglia ma accresce le provvigioni comuni dell’umanità: infatti i beni atti al sostentamento della vita umana che sono prodotti da un acro di terra cintata e coltivata sono, a dir poco, dieci volte quelli forniti da un acro di terra altrettanto ricca ma lasciata incolta e comune. Perciò si può veramente dire che colui che recinta un terreno, e da dieci acri trae maggior quantità di mezzi di sussistenza di quanto potrebbe trarre da cento lasciati allo stato naturale, dona novanta acri all’umanità; infatti il suo lavoro gli frutta con dieci acri tanti beni quanti erano il prodotto di cento acri in comune» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 30).

¹⁵⁶ Un concetto che Locke ribadisce più avanti, cfr. *Second Treatise*, cit., §40, pag. 25: «Nor is it so strange, as perhaps before consideration it may appear, that the *property of labour* should be able to over-balance the community of land: for it is *labour* indeed that *puts the difference of value* on every

rispetto a quello lasciato in comune. Non è, questa, una buona motivazione per fare in modo che i rappresentanti dei «fellow-commoners», i cittadini membri di uno Stato, diano la loro approvazione affinché si possano togliere dalla giurisdizione delle terre comuni degli appezzamenti per un uso privato? Come scritto più sopra, Locke non dice *mai* che le terre comuni siano inalterabili e debbano restare *sempre* a libero accesso.¹⁵⁷ L'appropriazione privata controllata e guidata da interventi indirizzati alla prosperità garantisce la sopravvivenza e un certo grado di convenienza alla popolazione, moltiplicatasi e ingranditasi sotto il governo civile di uno Stato. Le terre iniziano infatti a scarseggiare con l'introduzione della moneta e la successiva delimitazione nazionale dei territori. Eppure, il limite della sufficienza all'appropriazione può essere superato dalla moneta non solo per le motivazioni che abbiamo già addotto, ma anche e soprattutto perché la proprietà privata mette maggiormente a disposizione quei frutti e prodotti della terra che Dio avrebbe concesso in comune all'intera umanità.¹⁵⁸ Paradossalmente, l'inclusività del diritto all'autoconservazione che fonda il *dominium* comune naturale raggiunge il suo apice di efficacia nella società civile con il diritto esclusivo della proprietà. Il ricavato in termini produttivi di una terra privata ben lavorata va a beneficio dell'intera popolazione grazie alla produzione pianificata – secondo modi e qualità distinti in base all'appartenenza di ceto e di categoria degli individui.¹⁵⁹ La terra è comunque

thing; and let any one consider what the difference is between an acre of land planted with tobacco or sugar, sown with wheat or barley, and an acre of the same land lying in common».

¹⁵⁷ La critica alle *enclosures* selvagge non vuole questionare la misura in sé, ma solo il criterio e la modalità dell'espropriazione delle terre comuni. Un ragionamento, questo, condiviso da autori del Cinquecento inglese come Thomas Smith e Thomas More. Cfr. E. Meiksins-Wood – N. Wood, *A Trumpet of Sedition. Political Theory and the Rise of Capitalism, 1509-1688*, New York University Press, New York, 1997.

¹⁵⁸ Così Nozick spiega la teoria dell'acquisizione in Locke e, più in generale, l'assunzione liberale che aggira il limite della sufficienza elevando a clausola dell'appropriazione la distribuzione del valore aggiunto ricavato dalla proprietà. (cfr. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, cit., pagg. 174-82). Peraltro, la tesi di Nozick sull'appropriazione in Locke ha un'assonanza con quanto sostenuto da Meiksins-Wood. Per lo studioso americano, è il miglioramento delle terre, immettendovi il valore aggiunto del lavoro, che crea la proprietà. La sola immissione di una parte di sé in un oggetto della natura, difatti, non è sufficiente per giustificare la proprietà: nessuno dà la certezza che la parte di sé non venga dispersa nella natura senza che vi sia alcun ritorno al soggetto. Il valore del lavoro è, invece, una creazione individuale, e tutti hanno diritto ad appropriarsi di ciò che creano. Cfr. *Ivi*, pagg. 174-5: «But why isn't mixing what I own with what I don't own a way of losing what I own rather than a way of gaining what I don't? If I own a can of tomato juice and spill it in the sea so that its molecules (made radioactive, so I can check this) mingle evenly throughout the sea, do I thereby come to own the sea, or have I foolishly dissipated my tomato juice? Perhaps the idea, instead, is that laboring on something improves it and makes it more valuable; and anyone is entitled to own a thing whose value he has created».

¹⁵⁹ La proprietà privata ha una funzione sociale. Una volta soddisfatto questo requisito, la quantità di mezzi di produzione a disposizione del proprietario passa in secondo piano. Cfr. R. Ashcraft,

proprietà di Dio perché Sua creazione, dunque nessun individuo potrà essere lasciato morire di fame, essendogli concesso l'accesso alle risorse della natura. A quale tipo di accesso si ha diritto, a partire dal beneficio che la proprietà privata apporta alla comunità? Locke aggiunge poco più avanti dei paragrafi sull'*improvement* che, sempre a seguito dell'invenzione della moneta, si apre il commercio tra famiglie, comunità e Stati. Chi può accumulare un metallo a cui convenzionalmente si è attribuito un valore (la moneta), sarà incentivato ad estendere i suoi possedimenti e a lavorare più duramente per mettere sul mercato i prodotti in eccedenza rispetto ai suoi bisogni.¹⁶⁰ Gli individui che non sono in possesso di terre che producono gli alimenti e gli oggetti di cui hanno bisogno, potranno comprare i prodotti del lavoro e della proprietà altrui grazie alla moneta.¹⁶¹ Pertanto, ciò che è dovuto ad ogni individuo non è l'uso delle terre in *dominium* comune, una rivendicazione contro l'esclusività della proprietà che darebbe adito ad una redistribuzione della ricchezza. La sola distribuzione obbligata dal diritto-dovere all'autoconservazione impone ad un governo di costituire canali di accesso affinché la popolazione consumi i prodotti del lavoro svolto sulla proprietà privata, anche per tramite di una compravendita.¹⁶² D'altronde, non è contrario alla teoria politica della giustizia distributiva il principio per cui la distribuzione presuppone sempre uno scambio.¹⁶³ Si ottiene qualcosa in cambio di qualcos'altro: ci è dovuto un oggetto per cui abbiamo offerto del denaro. Laddove non arrivi la distribuzione dei prodotti per mancanza di risorse economiche, interviene il dovere privato alla carità del singolo proprietario per sopperire all'autoconservazione. Capiamo, dunque, l'importanza della circolazione della moneta sottolineata da Locke nelle *Considerations*: più il denaro passa di mano in mano, più ogni abitante del Commonwealth può avere accesso ai proventi dell'*improvement*, facendo in modo che i frutti del lavoro non si sprechino per inutilizzo.

Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government, Princeton University Press, Princeton, 1986, pag. 279.

¹⁶⁰ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, cit., §48, pag. 29.

¹⁶¹ Per molti, il denaro da scambiare per avere accesso ai prodotti dell'*improvement* è ottenuto con la remunerazione salariale. Con un giro logico, Locke sta sostanzialmente vincolando l'autoconservazione al merito individuale: chi lavora, ha maggiori possibilità di autoconservarsi. La carità è un'*extrema ratio* che interviene quando la messa a lavoro dei poveri, di cui si occupano le *Poor Laws*, fallisce la sua funzione. Su questo punto torneremo nel §3 dell'ultimo capitolo.

¹⁶² Cfr. P. Costa, *Civitas*, cit., pag. 295.

¹⁶³ Cfr. R. Nozick, *op. cit.*, pag. 149.

Certamente, l'appropriazione deve essere mossa da una promessa di costante investimento sulle terre e di messa sul mercato dei prodotti, motivazione sufficiente perché i rappresentanti della comunità diano l'accordo per la recinzione di nuove terre private. Il commercio deve inoltre essere immune all'avarizia: lo scambio dei prodotti dell'*improvement* si fonda anch'esso sull'equità, sul dare a ciascuno il suo e non sul ridurre l'altra persona a mezzo per il profitto privato (cosa che accadrebbe con un prezzo ingiusto o con la truffa), e sulla giustizia (distribuire a ciascuno ciò che si è tolto, ossia non accumulare i prodotti senza metterli in vendita per aspettare che aumenti il loro valore).¹⁶⁴ Il proprietario non avaro obbedisce alla legge di natura ricavandone un utile personale per i suoi affari e, allo stesso tempo, contribuendo al benessere della comunità.

L'*improvement* non riguarda solo il processo di acquisizione di nuove terre sotto lo Stato civile, ma anche l'uso delle terre private già in possesso di un cittadino per eredità. Abbiamo ricordato che Locke affida al governo civile l'approvazione di leggi che mettano in sicurezza la divisione delle terre e la loro trasmissione per via ereditaria. Qui il nesso tra lavoro e proprietà si dissolve, nel senso che la titolarità di una terra non passa per il lavoro progressivo dell'ereditario. I nobili della grande aristocrazia terriera rientrano tra questi ereditieri che ricevono dei possedimenti come stabilito dal diritto di successione feudale. La teoria dell'appropriazione di Locke, dunque, è comoda per chi, effettivamente, non ha necessità di acquisire possedimenti in quanto proprietario per diritto di nascita. Le leggi positive, rispettando la configurazione della proprietà per come si è data allo stato di natura,¹⁶⁵ ricalcano la suddivisione naturale e vanno a comporre lo scheletro di quella *ancient constitution*, per Locke inderogabile. Con il patto sociale e l'istituzione del governo civile, un proprietario, se decide di sottoscrivere apertamente gli accordi dello Stato e di farne parte,¹⁶⁶ «annexed also, and submits to the community, those possessions, which he

¹⁶⁴ Cfr. J. Locke, *Venditio*, in Id., *Political Writings*, cit., pag. 442, corsivo mio: «Upon demand what is the measure that ought to regulate the price for which anyone sells so as to keep it within the bounds of *equity* and *justice*, I suppose it in short to be this: the market price at the place where he sells. Whosoever keeps to that in whatever he sells I think is free from cheat, extortion and oppression, or any guilt in whatever he sells, supposing no fallacy in his wares».

¹⁶⁵ Cfr. J. Tully, *A Discourse*, pag. 166, in particolare sulla corrispondenza tra leggi civili e legge naturale: «Natural law is a fixed standard in accordance with which civil rights or properties are determined. We have seen that natural law is a guide, rather than a plan for legislation because there is a wide degree of "latitude" between natural law and its application».

¹⁶⁶ La questione inerente al consenso (esplicito e implicito) di appartenenza ad una comunità non è così lineare e presenta diversi gradi di complessità. Vedremo nel prossimo capitolo le modalità con cui un individuo può essere membro di uno Stato e quali diritti gli vengono concessi.

has, or shall acquire, that do not already belong to any other government».¹⁶⁷ Difatti, come abbiamo detto, l'ordinamento che legifera sulla proprietà è del tutto convenzionale (con i suoi limiti) nello Stato positivo. L'ereditarietà è una regola comune che discende dalla legge naturale dell'autoconservazione e che è stata assunta dai membri di uno Stato; dopo la morte del padre, la proprietà passa immediatamente ai figli¹⁶⁸ senza tornare alla comunità.¹⁶⁹ Locke sottende l'argomento della giusta acquisizione per successione, per dirla con Robert Nozick:¹⁷⁰ la trasmissione di una proprietà è legittima fino a quando non viene dimostrato che la sua originaria acquisizione è stata attuata con metodi ingiusti. Dato che l'origine della proprietà civile viene riportata all'atto del lavoro per diritto-dovere, ecco che il cerchio si chiude nella legittimità della proprietà per successione. Per mettere in questione la distribuzione della proprietà, si avrebbe bisogno di ricostruire la storia della successione e indicarne i momenti in cui l'acquisizione ha avuto delle ricadute sull'approvvigionamento delle risorse da parte di altri. Come farebbe, altrimenti, ad includere nel suo discorso politico l'aristocrazia terriera Whig e quegli antichi ceti proprietari che temono per l'incolumità delle loro terre?

Vi è, però, un ponte che collega il diritto di eredità con la prosperità nazionale. Il nobile dell'aristocrazia propende a non adattarsi alle strategie di prosperità, perché semplicemente estrae il guadagno dalla rendita dell'affitto. In un'ottica lockiana, la sua condotta sarebbe giudicata parassitaria. In una lettera a William Molyneux (19 giugno 1694) vengono scritte le seguenti parole da parte del nostro autore: «I think

¹⁶⁷ J. Locke, *Second Treatise*, §119, pag. 64.

¹⁶⁸ Cfr. Id., *First Treatise*, cit., §§ 111-119. Locke slega la primogenitura dal diritto naturale per attaccare il patriarcato di Filmer, sostenendo che il primogenito può avere diritto a maggiori possedimenti ma, indubbiamente, non ad un dominio sui suoi fratelli.

¹⁶⁹ Cfr. *Ivi*, §88, pag. 57: «It might reasonably be asked here, how come children by this right of possessing, before any other, the properties of their parent's upon their decease? for it being personally the parents, when they die, without actually transferring their right to another, why does it not return again to the common stock of mankind? It will perhaps be answered, that common consent hath disposed of it to their children. Common practice, we see indeed, does so dispose of it; but we cannot say that it is the common consent of mankind; for that hath never been asked, nor actually given; and if common tacit consent hath established it, it would make but a positive, and not a natural right of children to inherit the goods of their parents: but where the practice is universal, it is reasonable to think the cause is natural. The ground then I think to be this: the first and strongest desire God planted in men, and wrought into the very principles of their nature, being that of selfpreservation, that is the foundation of a right to the creatures for the particular support and use of each individual person himself. But, next to this, God planted in men a strong desire also of propagating their kind, and continuing themselves in their posterity; and this gives children a title to share in the property of their parents, and a right to inherit their possessions».

¹⁷⁰ Cfr. R. Nozick, *op. cit.*, pagg. 150-3. La «entitlement theory» teorizzata da Nozick si articola su tre assi sui quali un individuo può dire di avere diritto ad una proprietà. Uno di questo è quello della giusta successione («the principle of justice in transfer»).

everyone, according to what way Providence has placed him in, is bound to labour for the publick good, as far as he is able, or else he has no right to eat». ¹⁷¹ Una chiara condanna all'oziosità di certi nobili che non contribuiscono alle ricchezze pubbliche di uno Stato, ribadita anche nel paragone economico delle *Considerations* tra un regno e una fattoria. Parlando di un proprietario che non si dedica al commercio e al miglioramento della produzione agricola, Locke scrive che

his expences beyond his income, add debauchery, idleness, and quarrels amongst his servants, whereby his manufactures are disturbed, and his business neglected, and a general disorder and confusion through his whole family and farm. This will tumble him down the hill the faster, and the stock, which the industry, frugality, and good order of his father had laid up, will be quickly brought to an end, and he fast in prison. A farm and a kingdom in this respect differ no more, than as greater or less. We may trade, and be busy, and grow poor by it, unless we regulate our expences: if to this we are idle, negligent, dishonest, malicious, and disturb the sober and industrious in their business, let it be upon what pretence it will, we shall ruin the faster. ¹⁷²

L'idea che sta dietro a questi passaggi la riassume bene Meiksins-Wood:

Locke in his economic works is critical of those landed aristocrats who passively collect rents without improving their land, and he is equally critical of merchants who simply act as middlemen, buying cheap in one market and selling at a higher price in another, or hoarding goods to raise their price, or concerning a market to increase the profits of sale. Both types of proprietor are, in his view, parasitic. They are anything but "producers" [...] He certainly praises industrious artisans and tradesmen, but his ideal seems to be the great improving landlord, whom he regards as the ultimate source of wealth in the community [...]. ¹⁷³

In effetti, i ceti sociali verso cui Locke cerca di essere attrattivo in termini politici sono chiaramente l'aristocrazia terriera della *gentry* dedita al miglioramento produttivo delle terre, i grandi mercanti, i produttori indipendenti (*yeomen*), i mastri artigiani e, in minor misura, anche agli artigiani più poveri. ¹⁷⁴ L'attenzione riposta sul legame tra lavoro e proprietà e sul commercio apre a livello intellettuale ad una nuova

¹⁷¹ Citato in J. Tully, *A Discourse*, pag. 168.

¹⁷² J. Locke, *Some Considerations*, cit., pag. 20.

¹⁷³ E. Meiksins-Wood, *Property and Liberty*, pag. 275.

¹⁷⁴ Cfr. J. Marshall, *op. cit.*, pagg. 281-2.

composizione sociale eterogenea che tiene assieme vecchi privilegi e il riconoscimento politico delle figure professionali dell'artigianato che sono emerse fin dalla prima Rivoluzione inglese. I proprietari non potranno semplicemente godere delle terre trasmesse in eredità, ma dovranno produrre un *surplus* da mettere sul mercato; i mercanti e gli artigiani, sebbene all'interno di un settore economico meno centrale per Locke, saranno chiamati a compiere un'attività analoga rispetto ai loro manufatti. Se il lavoro sta alla base della «great art of government»,¹⁷⁵ cioè dell'espansione delle terre e del loro corretto utilizzo per il commercio, va da sé che la celebrazione di questa attività non può riguardare soltanto chi deve investire sulla sua proprietà terriera, ma anche chi si attiene allo stile di vita industrioso e frugale grazie al quale produce o vende oggetti da mettere sul mercato e a disposizione della comunità. Dal punto di vista del riconoscimento sociale, il nobile, il mercante e l'artigiano sono accomunati dall'*improvement*, a cui ciascuno contribuisce a partire dalla sua collocazione sociale. Locke sta implicitamente aprendo la cittadinanza politica al «middle sort of people»? La risposta al quesito non può dare alcuna certezza ferrea, perché negli scritti di Locke non si affronta il tema dell'estensione della cittadinanza e dei suoi diritti politici. Nel quinto capitolo avizzeremo delle ipotesi fondate sui suoi ragionamenti e sulla giurisprudenza del suo tempo per calibrare l'ampiezza dell'estensione. In questa sede, basti mettere l'accento sul fatto che il lavoro, più che la proprietà, inizia ad ottenere una rilevanza particolare per il riconoscimento sociale degli abitanti di uno Stato. Il nesso tra lavoro e cittadinanza dovrà essere indagato cercando di adottare la poliedricità delle prospettive che interessano la vita del cittadino all'interno dello Stato.

Ecco spiegata la conciliazione tra diritti di proprietà differenziali e la legge di natura. La proprietà privata esiste e non induce necessariamente a «comportamenti etero-distruttivi» tra cittadini, né porta alla deprivazione materiale per i ceti popolari e per chi non è in possesso di una terra: «la proprietà, in quanto azione dinamica, moltiplicazione di risorse, creazione di valore, si manifesta come la forma dell'autoconservazione: attraverso la proprietà la conservazione di sé diviene necessariamente e “automaticamente” conservazione del tutto».¹⁷⁶

¹⁷⁵ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §42, pag. 26.

¹⁷⁶ P. Costa, *Civitas*, cit., pag. 291.

CAPITOLO TERZO
**IL NUOVO VOLTO DEL CITTADINO TRA AUTONOMIA,
INDIPENDENZA E PROPRIETÀ**

1. Tra calco e gesso

Per facilitare l'esposizione del rapporto tra cittadinanza e legge naturale a cui abbiamo già accennato, l'immagine metaforica di una statua in gesso può venirci in aiuto. L'individuo allo stato di natura, libero dalla soggezione politica e dalle leggi civili, è come se raffigurasse un'impronta vuota in attesa di essere riempita con una sostanza che ne prenda la forma. Il calco plasma la sostanza dandone la plasticità, le curvature, il modo con cui si presenta. Traslando la metafora sul piano del governo civile, la sostanza rappresenterebbe l'insieme dei diritti-doveri di cittadinanza modellati sulla struttura degli omologhi naturali (l'autoconservazione e le sue emanazioni materiali della vita, della libertà e della proprietà). Il cittadino sarà dunque la statua in gesso che verrà fuori dal calco dell'uomo allo stato di natura: una figura che, proprio come fa il gesso rispetto al suo modello, fortifica e indurisce il fondamento politico-morale dei diritti naturali preesistenti allo Stato. A differenza della dottrina di Hobbes, l'uomo non viene completamente sostituito da un cittadino-suddito¹ creato artificialmente dal grande Leviatano, unica fonte giuridica della sfera della cittadinanza. Nel pensiero di Locke la cittadinanza si colloca tra un sistema di norme emanate dallo Stato e l'ordinamento naturale indipendente dalle istituzioni positive. L'incontro tra l'uomo e il cittadino è una commistione tra due filoni teorico-politici ben conosciuti nel Seicento inglese. Da una parte, il giusnaturalismo che fa dell'uomo un soggetto moralmente indipendente dall'istituzione positiva perché provvisto di ragione, con la quale segue la legge naturale ed è in grado di governarsi. Dall'altra, la tradizione repubblicana fiorita nella *civitas* del Rinascimento grazie all'apporto dei testi greco-romani classici della politica che innalza il cittadino a stadio della perfettibilità umana emancipatasi dalla natura.²

¹ Cfr. P. Costa, *Civitas*, cit., pag. 183: «[...] Per Hobbes il cittadino è un “suddito libero”, diverso dal servo perché “serve soltanto lo Stato”, mentre il servo “serve oltre che lo Stato anche un cittadino”».

² A. S. Brett, *The Development of the Idea of Citizen's Right*, in Q. Skinner – B. Stråth, *op. cit.*, pagg. 110-1.

Per quale motivo lo Stato positivo provvede a fortificare i diritti naturali? Locke risponde che «the *end of civil society*, being to avoid, and remedy those inconveniencies of the state of nature, which necessarily follow from every man's being judge in his own case».³ Qui entra in gioco la seconda definizione di stato di natura, che è appunto la «want of a common judge with authority».⁴ Nonostante la capacità razionale umana e la comprensione della legge, gli individui sono pur sempre marchiati dal peccato originale, sono creature imperfette che non riescono ad applicare un metro di giudizio oggettivo in ogni occasione che si presenta loro davanti. D'altronde, puntualizza il nostro filosofo empirista, l'uomo perviene alle leggi di natura dopo un'attenta riflessione razionale sul portato esperienziale della sua percezione e dei suoi sensi. Contrariamente alla dottrina innatista, la mente umana non nasce contenendo in sé le norme naturali.⁵ Se così fosse, sarebbe ragionevole aspettarsi un comportamento umano totalmente in accordo con le leggi naturali: quale uomo si azzarderebbe ad agire in direzione contraria a tali prescrizioni, considerato che «must have a certain and unavoidable knowledge, that certain, and unavoidable punishment will attend the breach of it»?⁶ Le leggi di natura non sono innate e la ragione è una facoltà fallace, di conseguenza l'uomo è esposto all'errore del giudizio. L'azione di riparazione che richiede il potere esecutivo naturale può essere respinta da chi dovrebbe riconsegnare ciò che non gli appartiene; oppure, ancora più a monte, il potere esecutivo potrebbe non essere giustamente applicato, ignorando la proporzionalità tra danno arrecato e pena comminata.⁷ Allo stato di natura l'assenza di un giudice comune predispose alla degenerazione in stato di guerra a seguito di ogni inconvenienza che porta ad un uso della forza senza diritto.⁸ Detto con le parole di Locke, lo stato di natura è

³ J. Locke, *Second Treatise*, §90, pag. 48.

⁴ *Ivi*, §19, pag. 15.

⁵ Id. *Saggio sull'intelletto umano*, cit., Libro I, cap. III, §13, pag. 96: «There is a great deal of difference between an innate Law, and a Law of Nature; between something imprinted on our Minds in their very original, and something that we being ignorant of may attain to the knowledge of, by the use and due application of our natural Faculties».

⁶ *Ibidem*.

⁷ N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Morano, Napoli, 1965, pag. 106.

⁸ Locke elenca tutte le ragioni per cui le «inconveniencies» dello stato di natura portano alla formazione della società civile (*Second Treatise*, cit., §§124-126), aggiungendo che la persistenza e la frequenza degli inconvenienti fanno in modo che lo stato di natura si protragga in un lasso temporale piuttosto ristretto.

a condition, which, however free, is full of fears and continual dangers: and it is not without reason, that he [the man] seeks out, and is willing to join in society with others, who are already united, or have a mind to unite, for the mutual *preservation* of their lives, liberties and estates, which I call by the general name, *property*.⁹

Ora, nonostante lo stato di guerra possa verificarsi anche nella società civile, lo Stato positivo ha il vantaggio che «where there is an authority, a power on earth, from which relief can be had by *appeal*, there the continuance of the *state of war* is excluded, and the controversy is decided by that power». ¹⁰ Per impedire che la guerra sia permanente, gli uomini si uniscono in società. ¹¹ L'accordo che porta alla società civile non può che essere consensuale perché implica una sottomissione alla regola della maggioranza dei membri, facendo perdere a ciascun uomo parte della sua libertà naturale. Visto che gli uomini sono per natura «all free, equal, and independent», ¹² un individuo deve scegliere autonomamente di associarsi, aprendosi alla possibilità di

⁹ J. Locke, *Second Treatise*, §123, pag. 66. In traduzione italiana: «[...] una condizione che, per quanto libera, è piena di rischi e di continui pericoli: e non è senza ragione ch'egli desidera e ambisce a unirsi a una società che già altri abbiano costituito o abbiano in mente di costituire per la reciproca salvaguardia della loro vita, libertà e beni, cioè con quello che definisco con il termine generale di proprietà».

¹⁰ *Ivi*, §21, pag. 16.

¹¹ Bobbio, nel criticare la lettura di Richard H. Cox, mette l'accento sul termine "continuance" per marcare la distanza che intercorre tra l'opera di Hobbes e il *Secondo trattato*. In opposizione ad un'interpretazione di Locke tutta schiacciata su di un hobbesismo celato, Bobbio nota che lo stato di natura lockiano è una via di mezzo tra lo stato di pace assoluta di Pufendorf e lo stato di guerra del *Leviatano*. L'esigenza politica dell'autore Whig sarebbe quella di dimostrare l'imprescindibilità dello Stato senza tuttavia arrivare a giustificare il potere assoluto. Per questo, lo stato di guerra si sovrappone accidentalmente e non necessariamente allo stato di natura: il problema sorge quando si dà inizio ai primi atti che perpetuano la guerra tra uomini, proiettandola su di un tempo infinito dovuto all'assenza del giudice che metta fine alla discordia tra individui. Cfr. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, cit., pag. 104: «Locke si propose di elaborare una teoria dello stato in cui fosse dimostrata, sì, la necessità dello stato ma insieme anche i limiti del potere civile: il suo stato avrebbe dovuto essere non l'antitesi dello stato di natura, ma la sua redenzione, non l'abrogazione delle leggi naturali, ma la loro conservazione e garanzia. La tanto discussa ambiguità lockiana deriva, a mio parere, dalla prospettiva da cui Locke si pone per definire lo stato di natura, distinguendo, da un lato, lo stato di natura quale deve essere, in cui gli uomini, creature ragionevoli, si dirigono secondo le leggi della natura, conoscibili dalla ragione, dall'altro, lo stato di natura quale può diventare, posto che di fatto non tutti gli uomini sono ragionevoli e quindi non sempre sono in grado di conoscere la legge naturale né, conoscendola, di seguirla. La differenza essenziale tra lo stato di natura hobbesiano e quello lockiano sta nel fatto che il primo è uno stato di guerra per principio e quindi in modo permanente ed esclusivo, mentre il secondo può diventare, di fatto, uno stato di guerra, se alcune condizioni per il rispetto delle leggi naturali non sono osservate, ma di diritto, cioè secondo la sua essenza, è lo stato perfetto, ovvero, come si legge sin dalle prime righe, "di perfetta libertà di regolare le proprie azioni ecc. ecc. (II, §4). Si osservi la differenza tra la definizione hobbesiana, secondo cui "non si può negare che lo stato naturale degli uomini, prima che si costituissero la società, fosse uno stato di guerra, e non di guerra semplicemente, ma di guerra di ciascuno contro tutti gli altri"; e quella, già citata, di Locke: "lo stato di guerra, una volta cominciato, continua". La differenza sta proprio nell'inciso "una volta cominciato" (*once begun*): nello stato di natura hobbesiano la guerra è l'essenza, in quello lockiano è l'accidente, se pur decisivo per lo sviluppo del genere umano».

¹² J. Locke, *Second Treatise*, §95, pag. 52.

non seguire esclusivamente la propria volontà. Qual è il movente che convince l'uomo a rinunciare a parte della sua indipendenza? La salvaguardia delle proprietà. Con il rischio di riecheggiare Hobbes, sebbene gli argomenti e gli obiettivi filosofici dei due pensieri divergano inequivocabilmente, il filosofo di Wrington incolpa la condizione d'uguaglianza tra uomini: ognuno di loro è causa del godimento incerto delle proprietà altrui, in quanto tutti sono come dei re allo stato di natura; per giunta, dei re che, con l'incedere della corruzione umana, si distinguono per non essere «strict observers of equity and justice».¹³ Il fine della società civile è perciò la difesa della proprietà, in nome della quale l'uomo abdica ai suoi poteri naturali (legislativo e esecutivo) trasferendoli alle istituzioni di cui si dota la comunità umana¹⁴ successivamente alla formazione della società civile. Lo Stato conferisce così efficacia alla legge di natura, altrimenti esposta al rischio di inadempienza, essendo la sua applicazione responsabilità del singolo. Al legislativo competerà promulgare le leggi scritte per tutti i membri della società il cui contenuto «in many things confine the liberty he had by the law of nature»;¹⁵ all'esecutivo la nomina di quell'autorità comune che ha giurisdizione sopra le controversie tra privati e che garantisce la certezza della pena in caso di infrazione.

Il passaggio di potere dall'individuo alla collettività segna concettualmente la razionalità di fondo che Locke mostra nei passaggi sull'*improvement* e la messa a frutto delle terre:

for being now in a new state, wherein he is to enjoy many conveniencies, from the labour, assistance, and society of others in the same community, as well as protection from its whole strength; he is to part also with as much of his natural liberty, in providing for himself, as the good, prosperity, and safety of the society shall require; which is not only necessary, but just, since the other members of the society do the like.¹⁶

¹³ *Ivi*, §123, pag. 66.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, §§129-130.

¹⁵ *Ivi*, §129, pag. 67.

¹⁶ *Ivi*, §130, pag. 67. In traduzione italiana: «trovandosi ora in un nuovo stato, in cui gode di molti vantaggi provenienti dal lavoro, dall'assistenza e dalla società degli altri membri della comunità, oltre che della protezione che gli deriva dalla forza complessiva della comunità stessa, egli deve rinunciare anche alla propria naturale libertà di provvedere a se stesso, nella misura in cui lo richiedono il bene, la prosperità e la sicurezza della società. E questo non è solo necessario, ma anche ingiusto, perché gli altri membri della società fanno altrettanto» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 93).

La protezione delle *properties* non è più una peculiarità del singolo cittadino e del suo potere esecutivo. Il governo civile tutela i confini dei beni posseduti con il vigore della spada della legge, aiuta nella messa in relazione dei cittadini affinché intessano reti di scambio di prodotti e accordi commerciali. Più sopra abbiamo scritto del senso di reciprocità che continuano a sottendere le proprietà terriere, sulle quali il lavoro genera un valore aggiunto che moltiplica la produzione economica su scala nazionale. È ovvio che, oltre all'obbedienza all'autorità comune dovuta alla sicurezza concessa dal potere dello Stato, l'individuo nella società politica non si prende carico della responsabilità della punizione perché la violazione delle leggi è affare comune; il cittadino non difende una terra che serve esclusivamente al suo consumo personale (per quanto perlopiù sia così), bensì alla prosperità collettiva. Se già per diritto naturale la proprietà acquisisce la veste di dispositivo di sociabilità con la definizione del *proprium* di ciascuno, nello Stato positivo assistiamo ad una massimizzazione di questo compito. La visione della proprietà sotto la luce dell'*improvement* fa in modo che «il contrasto tra la parte e il tutto, fra l'interesse del singolo e l'interesse dell'insieme si risolv[a] nel *medium* della proprietà, valorizzata come una forma di azioni pacifica e benefica, come uno strumento di moltiplicazione delle ricchezze, come garanzia di ordine e civiltà». ¹⁷ Per mezzo della proprietà la cittadinanza positiva viene ricamata seguendo la sagoma dei diritti e dei doveri dello stato di natura; e sarà la proprietà, in particolare quella terriera, ad assegnare un ideale regolativo alla società civile per lo sviluppo delle politiche interne. ¹⁸

¹⁷ P. Costa, *Civitas*, cit., pag. 292.

¹⁸ Skinner passa in rassegna diversi testi repubblicani che si espongono a favore di una visione della proprietà come istituto di interesse collettivo. Ciò non ci deve portare a pensare che i repubblicani abbiano in mente un'idea di governo popolare orientato ad una gestione collettivistica della proprietà. Questa tesi è per esempio il punto teorico forte dello studio di Tully rispetto alla concezione della proprietà di Locke, il quale avrebbe preferito una proprietà comune delle terre su cui ciascuno ha diritto all'uso. Che la proprietà sia affare dello Stato non è un indizio di protocomunismo, è piuttosto indice della razionalità mercantilista che si occupa di far prosperare i prodotti agricoli e il commercio. Locke non propone, difatti, un'espropriazione delle proprietà private e una loro riconversione in *commons*, perché ritiene che l'industriosità – come vedremo – sia una qualità specifica del lavoro di alcuni uomini, che hanno l'onere di organizzare il lavoro dei meno industriosi. Il compito del buon governante è coltivare le virtù industrie del popolo tutelandone in primis le proprietà. Nel primo capitolo abbiamo messo in luce quale sia il concetto di popolo che trova posto nella teoria lockiana; un popolo veementemente contrapposto alla *rabble* e ai suoi eccessi anarchici che mettono a rischio la tenuta dei diritti di trasmissione ereditaria delle terre. È l'interesse dei proprietari a rappresentare il fine delle politiche governative: tutti coloro che non rientrano nella categoria dei virtuosi e degli industriosi saranno destinati a non far parte del governo e a non ricevere alcuna proprietà. Cfr. Skinner, *Liberty before Liberalism*, cit., pagg 31-2: «Among the writers I am considering, however, few exhibit any enthusiasm for giving what Nedham calls “the confused promiscuous body of the people” any direct share in government.” Even Milton complains that the masses tend to be “exorbitant and excessive”, while Neville thinks it obvious that they are “less sober, less considering, and less careful of the public

In virtù di tale principio, il governo deve essere guidato dalla massima *salus populi suprema lex*,¹⁹ ovvero «peace, safety, and public good of the people».²⁰ Nel bene pubblico del popolo è compresa la sicurezza giuridica dei cittadini, secondo la quale il governo non detiene alcun tipo di fiducia che gli permetta di andare in deroga alla *rule of law* e di convertirsi in tiranno. Dall'altra parte, il mantenimento della prerogativa regia e la concentrazione del potere federale nelle mani del sovrano sono segni incontrovertibili di una ragion di Stato ben presente nel discorso lockiano: il sovrano avrà sempre il diritto di dichiarare guerra e di prendere decisioni tempestive per il bene pubblico che non passano necessariamente dai canali istituzionali ordinari.²¹

In comparazione con un pensiero liberale maturo del XVIII secolo, il rapporto di cittadinanza tra governanti e governati non presenta ancora un livello minimo di interazione secondo la norma del *laissez-faire*. La ragion di Stato svela che il sovrano continua ad incidere sui processi sociali e economici della cittadinanza, e ad essere un'irrinunciabile modalità di governo. Lo Stato interviene in politica per preservare il bene pubblico e in economia per favorire la produttività delle terre. I cittadini devono mostrarsi industriosi e frugali, lavorando individualmente più che possono per mettere a frutto le loro proprietà o per guadagnarsi da vivere; il sovrano, con la sua «great art of government», si impegna a creare un ambiente socio-economico fertile per massimizzare i proventi delle attività individuali tramite «the increase of lands, and the right employing of them».²² Da questo punto di vista, lo Stato non resta tranquillamente in silenzio – «be quiet!» è il comando a cui deve sottomettersi lo Stato secondo il liberalismo nell'ottica di Dardot e Laval –,²³ bensì è un attore dallo spiccato

concerns' than is necessary for strict self-government". Sidney summarises the general attitude in his usual tones of aristocratic fastidiousness. "As to popular government in the strictest sense (that is pure democracy, where the people in themselves, and by themselves, perform all that belongs to government), I know of no such thing; and if it be in the world, I have nothing to say for it".

¹⁹ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §158, pag. 82.

²⁰ *Ivi*, § 131, pag. 68.

²¹ Cfr. R. García Manrique, *El valor de la seguridad jurídica*, cit., pagg. 97-9: «La prerogativa regia, sin embargo, es un poder político que queda al margen del control jurídico ("este poder de actuar a discreción para el bien público, sin hacerlo conforme a lo prescrito por la ley, y aun contra ella en ciertos casos, es lo que se llama "prerrogativa", *Tratado*, §160) [...] En conclusión, en el método político lockeano el imperio de la ley no es completo, sino ligado por lo que sin duda podemos denominar la razón de Estado».

²² J. Locke, *Second Treatise*, cit., §42, pag. 26.

²³ Il nocciolo teorico del liberalismo maturo del XVIII secolo, per come la vedono i due autori, non è mai stato tanto la totale inazione e indifferenza di fronte all'economico, quanto un'intromissione nel meccanismo della società al fine di favorire lo sviluppo economico. Cfr. P. Dardot – C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit., pag. 44: «Lo Stato deve rimanere non inattivo, non indifferente, ma "tranquillo". *Be quiet!* Questa la massima di governo con la quale, alla fine del secolo, Bentham

protagonismo sulla scena della comunità politica. La società civile non possiede un'autonomia assoluta (tanto in economia quanto nella vita civile) tale per cui lo Stato deve semplicemente registrare o equilibrare i moti, i prodotti e le azioni provenienti dal corpo cittadino.²⁴ Come avremo modo di spiegare più avanti, l'origine indipendente della società civile dallo Stato giustifica, da un lato, la priorità giuridica delle *properties* mettendole in sicurezza dal governo assoluto e, dall'altro, responsabilizza la cittadinanza in modo da imprimere nelle coscienze dei membri del Commonwealth una libertà civile compatibile con l'ordine politico (alla stessa maniera della compatibilità tra libertà naturale e legge di natura).

Alla luce di questo, in che modo la prerogativa accordata al sovrano nel *Secondo trattato* non genera frizioni insanabili con i diritti dei cittadini? Locke raccomanda un uso ragionevole e limitato della prerogativa regia affinché non degeneri in abuso e, quindi, in schiavitù dei governati. In particolare, lo scrittore del *Secondo trattato* ricorda che il popolo di rado mette in questione l'uso della prerogativa, anzi, molto spesso non è neanche cosciente del fatto che il sovrano se ne stia avvalendo. L'unica accortezza del sovrano deve essere quella di usare la prerogativa per come «it was meant, that is, for the good of the people, and not manifestly against it».²⁵ Il sovrano non può tradire il *trust* che viene riposto nella sua persona, per l'appunto la *salus* del popolo.

Invertendo totalmente la sequenza cronologica del contratto alla base dello Stato proposta da Hobbes, Locke si inserisce nel filone giusnaturalista più prossimo a Pufendorf e a Grozio. Gli individui allo stato di natura entrano in società dopo aver stipulato una sorta di *pactum unionis*, un contratto che li unisce tra loro come «one

riassumerà la lezione dell'economia politica. Se non spetta a Dio ricaricare personalmente l'orologio da lui stesso fabbricato, allo Stato tocca invece regolarne il meccanismo periodicamente, benché con estrema precauzione».

²⁴ È questa la tesi di Bobbio, il quale, a nostro avviso, non ha del tutto torto quando precisa che la configurazione economica delle relazioni tra individui precede lo Stato, per niente identificabile con una visione statalista proposta dalla lettura di Macpherson; ma ciò non toglie che il sovrano debba intervenire anche in economia per orientare lo sviluppo nazionale e favorire l'industrialità soggettiva. L'economia non fa parte della tipologia delle azioni indifferenti, ma è un vero e proprio campo di applicazione della ragion di Stato in coerenza con una concezione mercantilista dei rapporti commerciali. Cfr. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, cit., pag. 115: «La novità della costruzione lockiana che ne fa il modello dello stato liberale-borghese è l'individuazione e la scoperta dello stadio dei rapporti economici tra gli individui precedente allo stadio delle strutture politiche. Lo stato di natura non è più in Locke uno stato ipotetico, ma è lo stato in cui si sviluppano i rapporti economici naturali, e questi rapporti sono naturali per il fatto che si formano e si consolidano indipendentemente dall'intervento dello stato: il quale, se mai, ne è l'organo di registrazione e di coordinamento. La regolamentazione di quella vasta sfera di cose moralmente indifferenti che è costituita dalle azioni economiche, è affidata agli individui medesimi, cioè è sottratta al potere assoluto e arbitrario dello stato».

²⁵ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §161, pag. 84.

body politic, wherein the *majority* have a right to act and conclude the rest». ²⁶ La regola della maggioranza guida di conseguenza il «power to act as one body» ²⁷ della nuova comunità; ogni singola persona è obbligata nei confronti del prossimo a rispettare le decisioni della maggioranza, a cui trasferisce i suoi poteri naturali nella misura e nelle forme necessarie alla preservazione delle sue proprietà e della pace. ²⁸

La forma di governo che verrà adottata dallo Stato dipenderà dalla scelta della maggioranza dei contraenti. L'unico requisito che ogni tipologia di governo (democrazia, oligarchia, monarchia) deve incorporare all'interno della sua costituzione è quello dell'indipendenza da Stati o istituzioni straniere: «but *any independent community*, which the *Latines* signified by the word *civitas*, to which the word which best answers in our language, is *common-wealth*». ²⁹ È da notare una certa assonanza, che probabilmente echeggia il repubblicanismo, con la concezione positiva della libertà. L'indipendenza dello Stato, ossia la libertà dalla schiavitù straniera, va di pari passo con l'indipendenza civile dei suoi cittadini. Come mostra Skinner, i repubblicani pensano sì che la libertà sia una facoltà individuale, ma essa è direttamente proporzionale a quanto uno Stato applichi le leggi che i suoi organi hanno scelto in libertà da altre entità politiche. Il nodo è anticipato qualche paragrafo prima nel capitolo sull'origine delle società politiche, quando Locke parla esplicitamente del patto sociale nei termini di un raggruppamento di un numero di uomini che si isola dal resto dell'umanità tracciando dei confini, distinguendo un *noi* da un *loro*. Difatti, ogni società politica è né più né meno di un gruppo di affini che si unisce all'insegna della tutela collettiva delle proprietà di ciascuno, mentre coloro che ne rimangono al di fuori «are left as they were in the liberty of the state of nature». ³⁰ I non contraenti del patto sociale non sono ovviamente vincolati ad alcun obbligo nei confronti dei membri del nuovo Commonwealth, perciò gli abitanti/cittadini dello Stato si associano anche al fine di una «greater security against any, that are not of it». In questo senso, la cittadinanza di una comunità si incentra sull'appartenenza esclusiva ad uno Stato: un governo civile ha l'obbligo di proteggere unicamente le *properties* di una porzione di umanità, cioè dei suoi cittadini, la quale diviene comunità chiusa in virtù della contrapposizione ad un altro gruppo umano, sia esso organizzato con un contratto

²⁶ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §95, pag. 52.

²⁷ *Ibidem*, §96.

²⁸ Vedremo nel §1 del quinto capitolo la maggioranza di *quali* soggetti ha in mente Locke.

²⁹ *Ivi*, §133, pag. 69.

³⁰ *Ivi*, §95, pag. 52.

sociale o meno. La logica del *dentro/fuori*, appunto, riveste una funzione essenziale per la costruzione della cittadinanza in quanto essa viene delineata a priori come una risorsa *limitata* ad un numero dato di individui; in assenza dei soggetti esterni che vivono al di fuori dei confini dello Stato, l'identità del cittadino sarebbe vacua.³¹ Il carattere esclusivo della cittadinanza lo si può osservare già nel famoso capitolo V sulla proprietà del *Secondo trattato*: la scarsità delle terre causata dall'introduzione della moneta spinge i diversi proprietari a porre i loro possedimenti entro un unico territorio nazionale, i cui confini vengono fortificati e su cui vige l'ordinamento positivo di uno Stato come unica fonte normativa che legifera sui rapporti tra individui privati. *Ordnung* e *Ortung*, per dirla con il giurista Carl Schmitt,³² sono quindi l'ossatura dello scheletro della cittadinanza. Il diritto che sostanzia la cittadinanza è simultaneo alla delimitazione di uno spazio, ad un'appropriazione in chiave nazionale di una porzione di terra che viene tolta dalla disponibilità comune degli esseri umani – una specie di proprietà privata di una collettività di affini per etnia e/o per affari commerciali. Locke si fa interprete del mutamento tutto moderno che segna la storia della cittadinanza, legandola a doppio filo allo Stato-nazione. Il solco che divide i cittadini dai non cittadini si sposta dalla contrapposizione tra città e campagna, caratteristica del sistema di privilegi e benefici del Medioevo fortemente territorializzato per feudi, e si eleva alla dimensione dello Stato.³³ L'inquadramento

³¹ Non è il *dentro/fuori* un binomio corrispettivo dell'essenza della politica secondo Carl Schmitt? La costruzione dello Stato dal punto di vista giuridico-politico risponde al fatto concreto (e non astratto) che polarizza due comunità lungo la linea dell'*amico/nemico*, allo scopo di mettere al riparo i membri di una comunità dall'aggressione degli esterni. Cfr. C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, Mimesis, Milano, 2012.

³² Il filosofo del diritto cita Locke nel capitolo introduttivo della sua opera come uno dei pensatori che ha massimamente osservato il fondamento primo di ogni diritto nel suolo. Nella fattispecie, Schmitt sembra prendere ad esempio i paragrafi sulla trasmissione ereditaria delle terre (§§117-120) per far emergere il vincolo concettuale tra potere politico e terre recintate nel processo di costituzione dello Stato. Cfr. C. Schmitt, *Il Nomos della terra*, Adelphi, Milano, 2011, pag. 26: «Per non destare però l'impressione che si tratti qui soltanto di antiche rappresentazioni mitologiche del diritto, cito ancora due moderni filosofi del diritto del XVII e XVIII secolo, John Locke e Immanuel Kant. Secondo Locke, l'essenza del potere politico è in primo luogo giurisdizione sulla terra. Per giurisdizione egli intende, secondo l'uso linguistico medievale, l'autorità e la potestà di dominio in generale. La presa di possesso di una terra è per Locke sottomissione a coloro sotto la cui giurisdizione si trova il suolo. Il dominio è in primo luogo esclusivamente dominio sulla terra, e solo in seguito a ciò dominio sugli uomini che abitano la terra. Le conseguenze derivanti dall'occupazione dell'Inghilterra da parte dei Normanni sotto Guglielmo il Conquistatore (1066) appaiono qui ancora riconoscibili anche nella veste puramente teoretica di formulazioni filosofico-giuridiche. L'inglese Locke, che viene spesso definito un moderno razionalista, è in realtà ancora profondamente situato nella tradizione del diritto territoriale feudale del Medioevo, diritto derivato dal processo di fondazione giuridica che ebbe luogo con quell'occupazione di terra dell'anno 1066».

³³ Cfr. I. Engin – B. S. Turner, *Citizenship Studies: An Introduction*, in Id., *op. cit.*; M. Weber, *General Economic History*, trad. di F. H. Knight, Collier Books, New York, 1961, pagg. 233 -48. È nota la tesi del sociologo tedesco sullo spostamento geografico della cittadinanza moderna. Essa passa

della cittadinanza nei confini nazionali crea un senso di appartenenza all'istituzione positiva essenziale per i legami sociali tra gli abitanti, andando ad omogeneizzare almeno sul piano formale diverse figure produttive (*gentry*, *yeoman* e artigiani, per esempio) e geograficamente collocate (città e campagne).³⁴

Nel discorso sulla cittadinanza l'appartenenza ad uno Stato è congiunta alla proprietà. Lo Stato prende vita da un fatto concreto, non è esclusivamente una *fictio iuris* della legge positiva, poiché la sua costituzione giuridica racchiude l'iniziale distinzione tra il *noi* e il *loro* determinata dall'appropriazione di un territorio e dalla trascrizione di confini nazionali. Non a caso, osserva Schmitt, il verbo greco *nomein* ("separare", "dividere", "circoscrivere"), da cui deriva "norma", riflette l'atto pratico di delimitazione di un territorio su cui in un secondo momento verranno applicate delle leggi. D'altra parte, la cittadinanza non può fare a meno della materialità dei diritti, dell'effettività della sicurezza giuridica che comporta il *rule of law*. Tale materialità è assicurata dallo Stato, che viene appositamente edificato su queste fondamenta; ma lo Stato ha bisogno di confini nazionali per definirsi tale, motivo per cui senza la precedente occupazione di una parte di terre comuni all'umanità esso non potrebbe costituirsi. Il cerchio tra cittadinanza, appropriazione delle terre e confini nazionali si chiude in questo modo mostrando quanto i termini appartengano ad una stessa famiglia concettuale.

È bene soffermarsi sul processo del tutto peculiare della stipulazione del contratto che porta alla società politica e al governo civile. Il popolo non necessita della persona fisica e artificiale del sovrano per avere un elemento comune in cui riconoscersi come un sol corpo. Il *pactum unionis* tra individui allo stato di natura forma il popolo indipendentemente dall'autorità del governo politico; l'unico trasferimento di potere, come detto, riguarda la rimessa delle decisioni alle istituzioni accordate dalla maggioranza. Locke porrebbe in una seconda fase della sua teoria dello Stato

dall'identificare i ceti privilegiati delle città unitisi in una *coniuratio* per mutua protezione nel Medioevo ad essere uno *status* di appartenenza ad uno Stato nella modernità. Nella lettura di Weber la città è un pericolo per l'Impero e per i primi Stati-nazione della modernità perché rappresenta un progetto politico indipendente e autonomo, tant'è che la prima operazione da parte dei governi nazionali è la centralizzazione del potere e la privazione delle forze militari alle città. L'Inghilterra è in questo contesto uno degli esempi più fulgidi nella realizzazione di questo processo.

³⁴ Ovviamente, l'emersione della dimensione statale della cittadinanza all'interno del discorso teorico lockiano è sincretica con la persistente rilevanza della città per l'acquisizione dello *status* di cittadino. Come avremo modo di osservare nel capitolo quinto, all'epoca di Locke, al di là di chi è cittadino dalla nascita per ceto, i nuovi *freemen* sono nominati dagli organi locali.

l'affidamento della carica pubblica ad una persona o ad un'assemblea di persone, *successivamente* alla nascita della società politica:

Locke's theory of the state, it will be remembered, involves first of all a social contract or compact by which the free individuals of the state of nature consent and agree to form a political society. Subsequently to the first agreement, the people erect a legislature to have the supreme power over them, while the executive (unless it is placed in the hands of a person who, like the king of England, also has a share in the legislative power).³⁵

Anche se la sua consistenza politica non consegue alla sottomissione ad un sovrano, il popolo potrebbe comunque stringere un contratto di sottomissione (*pactum subjectionis*) con la persona o l'assemblea di persone che vengono incaricate del potere legislativo e esecutivo. Tuttavia, a Locke non conviene appoggiarsi all'istituto del contratto per concettualizzare il rapporto tra la cittadinanza e il governo, in quanto tale strategia argomentativa smusserebbe la portata del diritto di resistenza che muove la stesura del *Secondo trattato*. Al filosofo di Wrington occorre un istituto del diritto privato più malleabile rispetto all'eventuale rottura della sudditanza al potere politico. Pertanto, inserisce nella sua riflessione una specifica forma di regolamentazione dei rapporti tra privati che lungo tutto il XVII secolo entra a far parte del lessico politico: il *trust*, traducibile approssimativamente con "fiducia".³⁶ Nella sua ormai canonica lettura della filosofia lockiana, John W. Gough rintraccia nei paragrafi sulla formazione dello Stato la presenza di elementi concettuali ripresi dal *trust*.³⁷ Rifacendosi alla tradizione giuridica del Medioevo, Locke scrive che la società civile dà avvio ad una relazione politica con il governante simile all'istituto giuridico medievale del *trust*, sebbene con una modifica importante: il *trustor*, cioè il soggetto che dà la fiducia (il popolo), è anche il beneficiario delle azioni del *trustee* (il sovrano), la persona chiamata a farsi responsabile dell'obiettivo per il quale riceve la fiducia del *trustor*, non è un soggetto terzo come prevede tradizionalmente il diritto privato. La

³⁵ J.W. Gough, *op. cit.*, pag. 143.

³⁶ Ne abbiamo già brevemente discusso nel §5 del primo capitolo per far emergere l'utilità tattica del *trust* rispetto alla Convenzione.

³⁷ Cfr. *Id.*, *op. cit.*, pagg. 143-4. Gough trascrive le citazioni dal *Secondo trattato* in cui Locke impiega i lemmi "trust" e "entrust". Ad esempio: «the community put the legislative power into such hands as they think fit, with this trust, that they shall be governed by declared laws, or else their peace, quiet, and property will still be at the same uncertainty, as it was in the state of nature» (J. Locke, *Second Treatise*, cit., §136, pag. 72); e «government, into whatsoever hands it is put, being, as I have before shewed, intrusted with this condition, and for this end, that men might have and secure their properties» (*Ivi*, §139, pag. 74).

consuetudine giuridica del *trust* diffusasi in Inghilterra fin dall'epoca medievale è parallela al diritto romano di matrice continentale, che invece presenta quale forma più vicina la *fideicommissum* o l'*usufructus*.³⁸ Per tutto il Seicento inglese, analogamente a quanto scritto nel primo capitolo sul contratto tra Convenzione e Corona in occasione della *Glorious Revolution*, le rivendicazioni scritte contro l'assolutismo sono impregnate del linguaggio del *trust* per legittimare le prese di posizione contro il sovrano e per illustrare i doveri dei governanti, nella convinzione che chi svolge una funzione pubblica di governo deve assolvere a dei compiti per i quali è stato riposto il *trust*. La fiducia politica (*political trusteeship*) abbraccia, dunque, un campo semantico che va dal sentimento generale di una persona nei confronti di un'altra all'obbligazione legale fondata sulla costituzione o sulla legge naturale. La rottura del *trust* risulta essere molto più estensivamente interpretabile del contratto: promettere obbedienza al sovrano in forza di un patto o di un trasferimento di diritti è eccessivamente vincolante.³⁹ È questa la visione di Hobbes, che non ammette rotture dei patti equiparando il gesto ad ingiustizia; un'ingiustizia che può essere sanata soltanto dal sovrano (il giudice terzo rispetto alle parti), da cui Hobbes fa procedere l'impossibilità della ribellione e della revoca della sovranità. La dissoluzione del *trust*, invece, è un atto dipendente dalla sensazione della fiducia tradita che il *trustor* percepisce nei confronti del *trustee*, una reazione che non ha bisogno di un giudice terzo (se non di Dio, come implica l'appello al cielo). La fiducia da parte della cittadinanza inserisce l'elemento di responsabilità di chi occupa una posizione di potere: esso è affidato dal popolo, non è una proprietà naturale del sovrano per investitura divina.⁴⁰ Se da una parte il *trust* è più semplice del contratto

³⁸ Cfr. J. W. Gough, *op. cit.*, pag. 169: «Like the equitable trust itself, it is both in origin and development a peculiarly English idea. Though there is indeed a superficial similarity between an English trust or "use" and the *fideicommissum* or *usufructus* of Roman law, the development of English equity followed peculiarly English lines, while the legal institutions of continental Europe were far more influenced by the ideas and phraseology of Roman law, and it seems to be agreed that the English trust does not owe its origin to any Roman institution. One result of this in the political sphere has been that whereas the thought of continental thinkers was often forced into contractual terms, the English thinkers had in the trust the concept a fruitful alternative to the idea of contract».

³⁹ È bene ricordare che la rottura del contratto, eventualmente, implicherebbe la revocazione (revocation) dell'autorità sovrana al re. In questo scenario, il popolo dovrebbe disobbedire al re per rescindere l'accordo, revocandogli di fatto i poteri politici. Il *trust*, come visto, scarica sul re la responsabilità della dissoluzione del governo e chiama in causa il popolo per trasferire autorità sovrana ad un altro individuo. Per questa ragione, il *trust* risulta più malleabile per la ribellione e presenta meno rischi di dissoluzione disordinata del governo.

⁴⁰ Cfr. Henry St. John, Vescovo di Bolingbroke in J. W. Gough, *op. cit.*, pag. 164: «When Bolingbroke later declared that the patriot king "will make one, and but one, distinction between his rights and those of his people: he will look on his to be a trust, and their a property. He will discern that he can have a right to no more than is trusted to him by the constitution", he was stating a principle that no eighteenth-

da sciogliere, dall'altra implica un rapporto di governo molto più complicato di un accordo giuridico. Essendo un istituto che si fonda anche sulla sfera delle sensazioni, il popolo deve essere convinto della virtù e della competenza del *trustor*, non obbedisce al sovrano soltanto perché obbligato giuridicamente. Più avanti capiremo quanto sia precipuo il convincimento interiore nella definizione del cittadino, delle sue libertà e della subalternità al governo.

Questi sono degli ulteriori motivi per cui la ragion di Stato non può travalicare la fiducia riposta nel governo e nel Parlamento, compromettendo la difesa della proprietà e la cura della prosperità. Il sovrano interviene con la prerogativa e impiega la forza della legge *sulla* fiducia del popolo, che accetta di essere governato secondo un sistema di sanzioni e di punizioni, rinunciando ad una parte della sua libertà naturale. Dobbiamo ricordarci che «è la conservazione della vita che richiede l'intervento coattivo del sovrano per impedire l'intromissione altrui e la esclude per qualsiasi altro motivo».⁴¹ In fin dei conti, il *pactum unionis* della società politica preliminare alla costituzione dello Stato è un «contratto di miglioramento»,⁴² un modo per godere dei diritti naturali – il calco della nostra figura allegorica – in via più sicura – il gesso che riempie il modello. Ovviamente, il “miglioramento” dei diritti naturali prevede che ottengano un contenuto materiale; di qui i codici penali particolari di ogni Paese, i diritti propri di cittadinanza e le libertà individuali.

Con quale idea concreta di libertà civili e di diritti di cittadinanza un singolo membro del popolo arriva a riporre la sua fiducia in un governo? Locke non fornisce nello specifico un elenco di diritti civili e politici,⁴³ se non quando parla direttamente di divisione dei poteri, di promulgazione pubblica delle leggi e dell'istituzione di un giudice comune. Ciononostante, dal punto di vista concettuale alcune questioni importanti per il discorso sulla cittadinanza sono affrontate direttamente nei testi

century king of England would have thought of questioning». Gough cita Bolingbroke per mettere in risalto la rilevanza del *trust* e la sua centralità nel pensiero politico del Settecento, un secolo nel quale, sulla spinta del Seicento rivoluzionario, la dipendenza del sovrano dal *trust* del popolo non è dibattuta perché data per assodata.

⁴¹ P. Costa, *Civitas*, cit., pagg. 296-7.

⁴² R. García Manrique, *El valor de la seguridad jurídica*, cit., pag. 93.

⁴³ Locke dice implicitamente che il governo civile, se non vuole degenerare nell'assolutismo, deve promulgare delle leggi che conferiscano dei diritti civili approssimativamente rispettosi delle *properties* naturali. Cfr. J. Tully, *A Discourse*, cit., pag. 173: «These inalienable properties render immoral Filmer's despotical lords (and landlords) who exercise absolute power over their servants, reducing them to slaves and stripping them of all property (Filmer, 1949: pag. 188; above, pagg. 56, 135-46). Such absolute power within society is illegal because the sovereign is obligated to create civil rights which approximate to each man's three inalienable rights (as well as the natural rights to the products of one's labour)».

lockiani, dal *Secondo trattato* alla *Lettera sulla tolleranza*, passando per *Some Thoughts on Education* e *The Reasonableness of Christianity*. Più che focalizzarsi sul *quid* dei diritti del cittadino, Locke traccia una cornice formale della cittadinanza dentro la quale viene modellato il «member of Commonwealth» nelle sue differenti sfaccettature della vita privata e pubblica. Il nesso tra cittadinanza, lavoro e tempo privato dell'individuo, così come i suoi dispositivi di inclusione differenziale e di esclusione, saranno affrontati successivamente. Per adesso, proveremo a restituire una figura formale del cittadino ricalcata sul concetto di uomo allo stato di natura.

Se la «*natural liberty* of man is to be free from any superior power on earth» e di avere «only the law of nature for his rule»,⁴⁴ la libertà civile si configura come

to be under no other legislative power, but that established, by consent, in the commonwealth; nor under the dominion of any will, or restraint of any law, but what that legislative shall enact, according to the trust put in it [...] freedom of man under government is, to have a standing rule to live by, common to every one of that society, and made by the legislative power erected in it; a liberty to follow my own will in all things, where the rule prescribes not; and not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, arbitrary will of another man.⁴⁵

L'uomo in società ha la libertà di compiere azioni secondo la sua sola volontà e desiderio se il loro effetto è indifferente allo Stato. Analogamente alla libertà naturale, la libertà civile in Locke si esprime nel silenzio delle leggi, ovvero in assenza di un'interferenza esterna come può essere una sanzione o un impedimento fisico. Chi sceglie per consenso di obbedire ad un governo civile, si sottomette alle leggi del potere legislativo perché vi ha messo il proprio *trust* («according to the trust put in it») allo scopo di tutelare maggiormente le sue *properties*. Ma Locke dice molto più di questa generica definizione, sulla scorta del concetto di libertà naturale. Nel capitolo IV da cui è tratta la citazione, l'oggetto della riflessione sarebbe la schiavitù nella sua

⁴⁴ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §22, pag. 17.

⁴⁵ *Ibidem*. In traduzione italiana: «[...] nel non essere soggetto a nessun potere legislativo fuori di quello fondato per comune consenso nello Stato, non soggetto al dominio di una legge che non sia quella che il legislativo renderà operante in conformità del mandato affidatogli [...] la libertà degli uomini nello stato politico consiste nell'avere una stabile norma in conformità della quale vivere, comune a tutti i membri di quella società e creata dal potere legislativo ivi istituito: libertà di seguire la mia volontà in tutti i casi su cui la norma non si pronuncia, senza essere mai soggetto all'incostante, incerta, imponderabile, arbitraria volontà altrui, così come la libertà naturale sta nel non obbedire ad altra restrizione che alla legge di natura» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 19).

«perfect condition»:⁴⁶ un assoggettamento coatto di un individuo ad un'altra persona che comporta la dipendenza totale del primo dalla volontà del secondo. Qui ritorna il tema della dipendenza e del potere intersoggettivo. Parimenti a quanto abbiamo esposto nella disanima della libertà naturale, un uomo si dice libero nella società politica se non soffre una condizione in cui è costretto a seguire la volontà «incostante, incerta, imprevedibile e arbitraria» di un altro come nel caso della schiavitù. Questo tipo di libertà è garantita giuridicamente dal fatto che nessuno, neanche per suo consenso, può vendere la sua vita ad un padrone o mettersi nelle mani di un tiranno assoluto.⁴⁷ Tutti coloro che entrano a far parte della società politica possono e devono dirsi liberi nella misura in cui non sono soggetti ad un potere arbitrario. Fondamentalmente, uno dei requisiti minimi del cittadino a pieno titolo è il non essere schiavo e l'avere a piena disposizione la libertà naturale.

La libertà civile apre a due considerazioni da farsi in merito alla “doppia vita” del cittadino.⁴⁸ La prima vita riguarda il *foro externo* della soggettività politica, le azioni che compie in maniera manifesta e evidente, e che sono pertinenti all'ordine pubblico o alla prosperità nazionale. Il cittadino è libero anche conformemente alle leggi che il governo emana per far germogliare gli interessi dello Stato. Il commercio, la vendita dei prodotti artigianali e la coltivazione delle terre non sono esattamente degli ambiti indifferenti al sovrano e, pertanto, liberi perché non regolati dalla legge civile; tutt'al contrario, ineriscono ad attività che hanno bisogno di un margine di libertà tutelato dalla legge (ad esempio, la circolazione delle navi, il trasporto terrestre delle merci, le licenze per aprire i laboratori artigianali, i monopoli commerciali). Dato che i due termini non sono niente affatto contraddittori, la libertà civile si compenetra con la legge positiva. Come potrebbe essere altrimenti, se abbiamo visto che essere liberi equivale ad accettare e seguire una norma? La legge sovrana svolge una funzione più

⁴⁶ *Ivi*, §24, pag. 17.

⁴⁷ Cfr. *Ivi*, §23, pag. 17: «This freedom from absolute, arbitrary power, is so necessary to, and closely joined with a man's preservation, that he cannot part with it, but by what forfeits his preservation and life together: for a man, not having the power of his own life, cannot, by compact, or his own consent, enslave himself to any one, nor put himself under the absolute, arbitrary power of another, to take away his life, when he pleases».

⁴⁸ La discussione che segue sarà ripresa successivamente nel §3 del quinto capitolo, sebbene da una distinta angolazione. La costituzione ontologica del soggetto obbediente che passa per il *foro interno* ha infatti una duplice origine: da una parte, essa è frutto dell'educazione, della stima e della reputazione sulla base delle quali un individuo si pensa come soggetto libero e agente; dall'altra, la coscienza obbediente è il risultato di un meticoloso disciplinamento che ne forgia il convincimento con misure e strumenti coercitivi. Nel presente paragrafo il destinatario di queste tecniche di governo è un generico soggetto cittadino; nel quinto capitolo tenteremo di distinguere quali tecniche siano previste a seconda del ceto sociale degli individui a cui sono rivolte.

ampia della mera interferenza per così dire penale, spronando la cittadinanza a sostenere attivamente l'economia nazionale. Allo stesso modo, la chiamata alle elezioni del Parlamento, che deve seguire una cadenza regolare, è una forma di partecipazione limitata alla politica regolamentata dall'ordinamento costituzionale, un vero e proprio complemento della libertà civile.⁴⁹

D'altronde, come detto, le leggi favoriscono l'esercizio della libertà civile, dunque il cittadino sarà tanto più libero quanto più obbedirà al potere legislativo. Il rispetto degli statuti giuridici e delle leggi implica il riconoscimento delle *properties* individuali, assicurando ad ogni cittadino che l'altro non invada ciò che è proprio e, quindi, non gli consenta di disporre in libertà dei suoi diritti. Certo, lo *status* di cittadino protegge dall'intrusione dello Stato nella sfera delle *properties*. La cittadinanza moderna si lascia alle spalle la piena sudditanza al sovrano, costruendo una cinta invalicabile attorno all'individuo che serve sia a fare giustizia tra privati, sia alla difesa dagli abusi di governo. Tuttavia, per tutto ciò che non inerisce i suoi diritti inalienabili, il cittadino deve dimostrare obbedienza ai suoi rappresentanti, secondo quello scambio tra sicurezza/libertà individuale e trasferimento dei poteri naturali agli organi stabiliti dalla maggioranza. Ecco forgiata la libertà compatibile con l'ordine costituito.

La seconda vita del cittadino concerne, invece, il *foro interno*.⁵⁰ Ogni essere umano è razionale, ha accesso alla legge di natura ed è consapevole del sistema di punizioni e ricompense riservato da Dio alle Sue creature. La credenza interiore nella giustizia divina è mossa dal desiderio di salvezza nella vita ultraterrena imperitura, che, se condannata alla dannazione eterna a causa dei peccati commessi contro la legge

⁴⁹ Ricordiamo in questa sede che l'annullamento delle elezioni parlamentari è uno dei segni di abuso di potere da parte della Corona, contro la quale può essere revocato il *trust*. Impedire la votazione per i membri del Parlamento è presagio dell'assenza di equilibrio tra gli organi costituzionali dello Stato, una fragilità politica che espone la cittadinanza alla possibile sottrazione delle loro *properties*. Pertanto, il popolo potrà decidere di dissolvere il governo. Cfr. *Ivi*, §§ 215, 216.

⁵⁰ In apertura della sua *Lettera sulla tolleranza* Locke rimarca la differenza tra il governo del *foro interno* e quello del *foro esterno*. Cfr. *Id.*, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di C. A. Viano, Laterza, Bari, 1994, pagg. 8-9: «Mi sembra che lo Stato sia una società di uomini costituita per conservare e promuovere soltanto i beni civili. Chiamo beni civili la vita, la libertà, l'integrità del corpo, la sua immunità dal dolore, i possessi delle cose esterne, come la terra, il denaro, le suppellettili, ecc. È compito del magistrato civile conservare in buono stato a tutto il popolo, preso collettivamente, e a ciascuno, preso singolarmente, la giusta proprietà di queste cose, che concernono questa vita, con leggi imposte a tutti nello stesso modo. Se qualcuno volesse violare queste leggi, contravvenendo a ciò che è giusto o lecito, la sua audacia dovrebbe essere frenata dal timore della pena [...] 1. La cura delle anime non è affidata al magistrato civile più che agli altri uomini [...] Qualunque cosa si professi con le labbra, qualunque culto esterno si pratichi, se non si è convinti nel profondo del cuore che ciò che si professa è vero e che ciò che si pratica piace a Dio, non solo tutto ciò non contribuisce alla salvezza, ma anzi la ostacola [...]»

di natura, pesa molto di più sulla scelta del singolo in confronto alla vita terrena, transeunte e volatile. Da questo punto di vista, si suppone che la legge civile si adegui alla legge naturale, almeno in linea di massima; un governo che si opponga al fine della salvezza, perciò, non è ammissibile. Anche se sinceramente interessato alle anime dei suoi sudditi, il sovrano non è tenuto a legiferare sulle questioni inerenti alla cura dell'anima, in caso i riti e i culti preposti non siano pericolosi per la società: essi devono essere categorizzati come indifferenti, lasciando il cittadino libero nel silenzio della legge. In questa dimensione negativa della libertà di culto, l'individuo è comunque chiamato a mostrarsi rispettoso delle norme naturali. Allo stesso modo dello stato di natura, Locke sostiene che nel governo politico il singolo debba conformare la sua libertà alla legge naturale che obbliga in coscienza.⁵¹ Il governo di sé nelle azioni indifferenti veicola la libertà nei tempi e nei luoghi su cui la legge positiva non proferisce parola, facendo in maniera tale che la condotta del cittadino continui ad essere compatibile con la società politica anche quando non gravano su di lei degli interdetti di natura positiva. La libertà «non è l'espressione di un soggetto "anarchico" che agisce in uno spazio normativamente vuoto: la libertà si rapporta alla legge naturale [...] è insieme condizione e conseguenza di un'azione regolata e razionalmente controllata».⁵²

In effetti, la separazione Stato-Chiesa rivendicata nella *Lettere sulla tolleranza* trova le sue ragioni nella constatazione dell'inadeguatezza della presa del governo civile su di un intero campo dell'agire umano. Al di là della rimostranza per la repressione religiosa, già espressa nell'*Essay on Toleration*, il contenuto della *Lettera* è evidentemente complementare al *Secondo trattato*, componendo l'insieme della filosofia politica di Locke. Il magistrato non deve legiferare sulle azioni che sono indifferenti all'ordine pubblico non solo perché ciò minerebbe la libertà di coscienza degli individui, presupponendo erroneamente di detenere la verità del comandamento divino anche su questioni su cui Dio non si è pronunciato; egli deve rendersi conto dell'insufficienza del potere politico diretto, il cui raggio d'azione non arriva fino alle

⁵¹ Sull'argomento in questione e sul doppio significato di governo in Locke, si veda M. Merlo, *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimetrica, Monza, 2006, pag. 65: «Il mondo del comando esterno e quello della credenza interiore devono in Locke restare separati. Ma mentre il primo è circoscritto a «life, liberty, health and indolence of the body», il secondo, sotto il pretesto della religione e della salvezza dell'anima, assume la forma di un potere sulla interiore persuasione della mente riguardo al fine della salvezza, un potere invisibile sottratto alla presa della conoscenza».

⁵² P. Costa, *Civitas*, pag. 297.

coscienze dei cittadini, non essendo in grado di infondere una credenza religiosa senza che vi sia l'intima percezione della fede nel cuore di un individuo.⁵³

Muovendoci adesso verso le condotte di interesse del governo, in quanto sorreggono la convivenza civile, chi controlla che il cittadino non disobbedisca alla legge quando è lontano dagli occhi del governante e fuori dalla portata della spada? La posta in gioco è, per Locke, la scoperta di un governo a distanza⁵⁴ in cui il soggetto è partecipe della propria normazione e obbedienza. Il cittadino di fede sarà strettamente legato all'opinione, alla stima e al riconoscimento che ruotano attorno alla professione di una corrente religiosa perché convinto razionalmente che la morale cristiana sia lo stile di vita da fare proprio;⁵⁵ una corrente religiosa che, ovviamente, non sarà contraddittoria con la legge e i diritti naturali, essendo principi morali universali e comandati da Dio. Questo retroterra va a costituire il *foro interno* dei soggetti e dà forma al loro convincimento rispetto ad una norma: un'arma del governo della cittadinanza che, in certe circostanze, risulta essere molto più affilata di altre, visto che il suo manico si trova nelle mani del suo stesso bersaglio, il quale non sfugge mai al controllo che ha su di sé. A riprova dell'importanza che ha questo tema nel pensiero di Locke, basti considerare che gli atei e i cattolici sono esclusi dalla tolleranza: i primi perché non credono in nessuna divinità, di conseguenza non si vincolano in coscienza alle leggi che governano l'opinione e la stima sociale,

⁵³ Cfr. Locke, *Lettera*, cit., pag. 10: «II. La cura delle anime non può appartenere al magistrato civile, perché tutto il suo potere consiste nella costrizione. Ma la religione vera e salutare consiste nella fede interna dell'anima, senza la quale nulla ha valore presso Dio. La natura dell'intelligenza umana è tale che non può essere costretta da nessuna forza esterna. Si confiscano i beni, si tormenti il corpo con il carcere o la tortura: tutto sarà vano, se con questi supplizi si vuole mutare il giudizio della mente sulle cose».

⁵⁴ Locke dice esplicitamente nella *Third Letter Concerning Toleration* che l'obbedienza e la soggezione dei cittadini non scaturiscono soltanto dall'obbligazione del soggetto nei confronti dell'autorità, per quanto il magistrato, così come un educatore, abbiano una certa influenza sulle opinioni, contribuendo a creare la *forma mentis* dei cittadini. Il processo di acquisizione di idee e opinioni, infatti, passa molto difficilmente per l'imposizione e la repressione, soprattutto quando si parla di religione. Cfr. D. Wootton, *Introduction*, in J. Locke, *Political Writings*, cit., pagg. 99 - 100: «The first argument is not about what is rational for rulers, but about what is rational for subjects. It is not rational for subjects to hand over to their rulers responsibility for deciding what they should believe. And this because they would be placing an obligation on themselves that they could not be confident of fulfilling. The ruler may tell me to be a Hindu, but he cannot make me believe. And I cannot agree that he is doing me any good if he makes me act contrary to my beliefs [...] In his second reply to Proast, the *Third Letter Concerning Toleration*, [Locke] recognizes that educators seek to shape the opinions of their charges (Locke 1899, 235). The point is not that these pressures do not usually work; it is simply that if I oblige myself to conform I am entering into an obligation that I may not be able to fulfil, and the price for non-fulfilment is likely to be unacceptably high».

⁵⁵ Sulla via che i ministri del culto devono percorrere per diffondere la salvezza dell'anima di contro all'obbligazione del magistrato, cfr. *Ibidem*: «Ogni mortale ha pieno diritto di ammonire, di esortare, di denunciare gli errori e di condurre gli altri alle proprie idee con ragionamenti; ma spetta al magistrato comandare con decreti, costringere con la spada».

rappresentando un rischio costante per la tenuta della pace civile; i secondi perché, al contrario dei protestanti, sono abituati ad essere subordinati ad un potere assoluto – di qui l’analogia tra cattolicesimo e assolutismo ben esemplificata dal «morbo gallico», ovvero dalla monarchia francese – che inculca idee prive di riscontro testamentario o irrazionali, impedendo ai cittadini di sviluppare la loro libertà compatibile con la legge civile e naturale.⁵⁶ Per Locke, i cattolici sono inclini a credere alle falsità dei ministri del culto, i quali, con la retorica e un grado di istruzione più alto, influenzano le menti del popolo, incatenandolo di fatto ad un’autorità che non è stata eletta in quanto potere legislativo. Esclusi gli atei e i cattolici, il magistrato civile, dice Locke, è chiamato a promuovere la tolleranza e a favorire i credo religiosi promuovendo riunioni pubbliche e rituali: anzi, la loro difesa da parte dello Stato sarà un valore aggiunto al mantenimento dell’ordine, perché eviterà tutti quei tumulti che infuriano quando si impedisce la libertà di culto.⁵⁷ Da notare che le misure tolleranti del magistrato fanno solo da cornice agli atteggiamenti sociali che devono essere accolti nella coscienza degli individui. La tolleranza, difatti, è una politica sterile e potenzialmente controproducente se non accompagnata dall’amore reciproco che un cittadino sente per il prossimo; un sentimento, questo, da mutuare dalle leggi di natura che prescrivono da sempre amore, carità e reciprocità.⁵⁸ In assenza del sincero convincimento – l’opposto di quello per convenienza per non incorrere nella sanzione – che l’altro abbia la stessa facoltà di esprimere la sua opinione e di vivere il culto come crede, la tolleranza politica nei confronti della libertà di parola di tutti corre il rischio di dare adito all’offesa, all’insulto responsabile delle guerre di religione. L’ideale cristiano della *concordia*, già soggiacente al concetto di equità dello stato di natura, si presenta nuovamente nella riflessione lockiana per cementificare gli individui nella loro eterogeneità (per quanto, come detto sopra, le opinioni debbano condividere un’affinità di fondo non criticabile). Il disaccordo perde il suo lato conflittuale lesivo dei legami sociali (e, con loro, delle relazioni di potere tra individui)

⁵⁶ Cfr. *Ivi*, pagg. 44-5.

⁵⁷ Cfr. *Ivi*, pag. 46: «Mi resta da dire qualcosa sulle riunioni, che si ritiene costituiscano la maggiore difficoltà per una dottrina della tolleranza. Esse di solito hanno fame di essere fermenti delle sedizioni e luogo di formazione delle fazioni; e forse qualche volta lo sono anche state, ma non per qualche loro carattere particolare, bensì per una sfortunata conseguenza di una libertà oppressa o mal costituita. Queste accuse cesserebbero immediatamente se si concedesse la tolleranza [...] Basta questo per eliminare ogni pretesto di lamentele e di tumulti in nome della coscienza. Tolle queste cause di scontento e di ribellione, le riunioni religiose risultano più pacifiche delle altre e più lontane dal turbare le faccende politiche».

⁵⁸ Rimandiamo al §2 del secondo capitolo.

perché pensato come una normale dinamica civile che non questiona l'essenza della società.⁵⁹

Dalle riflessioni di cui sopra giungiamo a due aspetti cruciali della teoria della cittadinanza lockiana. Essa si configura come uno *status* che elargisce diritti-doveri all'individuo inserito in una trama di reciprocità con i suoi concittadini. La funzione della proprietà e dell'appartenenza ad un medesimo Stato è, difatti, quella di fare da collante per i legami sociali, definendo i confini dei diritti e dei doveri di ciascuno e amalgamando gli interessi particolari con il bene collettivo. Il soggetto non è legittimato a rivendicare un'istanza politica al di fuori di quanto deciso dalla legge civile o naturale (due esempi: un'accumulazione illimitata delle terre o una loro redistribuzione in egual misura, entrambe dannose per le relazioni sociali; la fondazione di un'istituzione politica deliberante alternativa al Parlamento e al sovrano).⁶⁰ Molto semplicemente, un cittadino è titolare di diritti predeterminati (prima dalla natura, poi dallo Stato), oltre i quali vi è una sorta di impensabile del diritto, della morale e della politica. Sfociare in questo impensabile offuscherebbe la distinzione tra il *meum* e il *tuum*, il fondamento di ogni società possibile.

L'altro aspetto della cittadinanza segue di conseguenza. La disposizione delle *properties*, su cui il governo non interferisce (libertà negativa), e l'indipendenza da

⁵⁹ Cfr. T. M. Bejan, *Locke on Toleration, (In)Civility and the Quest for Concord*, «History of Political Thought», vol. XXXVII, n. 3, 2016, pagg. 556-87. L'autrice mostra brillantemente quanto sia importante la tolleranza religiosa per la formazione di un cittadino *civile*. Il percorso del concetto di tolleranza in Locke è tortuoso e vive una rottura profonda con il passaggio alla fase matura di attività filosofica. Ciò che però contraddistingue la sua trattazione sembra essere il legame che la *tolerantia* intrattiene con la *concordia* fin dai *Two Tracts on Government*. Locke è intimamente convinto che la tolleranza, per essere attuale, debba diventare una sorta di virtù privata, altrimenti, se promossa unicamente dai magistrati, il disaccordo lacerante tra cittadini non sarà debellato. Per questo, nel suo commento alle leggi della Pennsylvania Locke si oppone alla repressione dell'insulto religioso, una misura che paradossalmente aumenta la probabilità di episodi e fenomeni di intolleranza perché nessuno li accoglie in coscienza come valori. L'intento di Locke diviene, allora, propagare un'educazione attenta alla sensibilità degli altri, e propensa ad avere fiducia (*trust*) nel prossimo, come modo per instillare negli animi degli individui un senso di cooperazione e reciprocità fondamentale per la civiltà. Così facendo, il diverbio si trasforma in conversazioni tra diverse opinioni, non dando luogo a quella «war of words» che spesso sfocia nella «war of swords».

⁶⁰ Sulla confutazione dell'intrinsecità tra libertà dell'individualità e diritti soggettivi, cfr. E. Santoro, *Autonomia, individualità, libertà e diritti*, cit., pag. 168-169: «Caratterista comune di questa tesi è l'idea che l'affermazione dei diritti soggettivi coincide con quella della soggettività individuale. Esse tendono dunque a nascondere la differenza tra titolarità di una sfera di libertà, ovvero dei diritti, e possibilità di espressione autonoma della propria "individualità" che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, l'analisi di Berlin ha messo in luce [...] La teoria politica moderna si distingue da quella antica per il fatto che quest'ultima era intenta a disegnare le linee secondo cui lo Stato deve intervenire piuttosto che i confini oltre i quali non può interferire. Con buona pace delle tesi di Hobbes, la distinzione tra sfera di libertà garantita dai diritti soggettivi e il "diritto alla libertà soggettiva" non trova spazio nella teoria liberale: per Locke e per Kant il diritto non deve fare altro che dare veste giuridica ai diritti soggettivi già esistenti allo stato di natura».

una volontà terza (libertà positiva) sono le due facce della libertà civile. Su questi due assi si regge l'autonomia del cittadino, libero dalla soggezione di un'altra persona perché in possesso delle sue *properties*, e viceversa. Come abbiamo visto, l'autogoverno del singolo, vero padrone di sé, è una capacità intrinseca alla comprensione della legge razionale. Essere autonomi da una volontà estranea che comanda un ordine, chiama in causa un'altra fonte normativa che dobbiamo riscontrare dentro di noi. Nello Stato positivo la libertà dalla volontà altrui, in realtà, si accompagna con il dominio di sé, per dirla con Emiliano Santoro. L'autonomia è quella capacità di restare obbedienti ad un ordine morale proveniente da fonti normative diverse e non aventi punizioni direttamente incisive, affinché gli atti del cittadino non travalichino lo spazio delle tre *properties*. In aggiunta, analizzando più da vicino il *trust* che porta alla nomina degli organi di governo, vediamo che l'obbedienza alle leggi civili è una emanazione dell'autonomia individuale: il cittadino decide consensualmente di stringere il *pactum unionis* e di adeguarsi alle istituzioni della società civile. Il cittadino elegge i membri della *House of Commons* affinché rappresentino *in sua vece* i suoi interessi. Dato che il rappresentante è incaricato del potere legislativo *dal* cittadino, l'ottemperanza alla legge da parte di quest'ultimo può essere considerata una forma di autonomia: la sua volontà accoglierà una norma emanata da una persona che è stata eletta da lui stesso e che parla *per* lui in ambito politico. Torniamo quindi al nesso tra libertà e legge: seguire la legge civile è essere indipendenti dalla volontà di qualcun altro, poiché *ab principio* la legge è espressione della volontà soggettiva. Letta da questa angolazione, la legge civile esigerebbe molto più dell'adeguamento in *foro externo* delle azioni del singolo, richiedendo un'identificazione in coscienza tra la propria libertà e la legge. Nel rapporto tra il singolo e il governo la differenza tra *foro interno* e *foro externo* – il tallone d'Achille più vistoso del Leviatano di Hobbes – si sfuma sulla superficie del cittadino.

Per questa ragione, il commercio e la produzione agricola, stimolati dal governo, sono una delle espressioni più vivaci di autonomia soggettiva. Nel rispetto della legge, il singolo può prendere decisioni su di sé, sugli accordi che stringe e sulla compravendita delle sue proprietà, in breve di usare come vuole tutto ciò che attiene alle sue *properties*. L'autonomia del soggetto permette all'industriosità privata di mandare avanti il commercio e di dedicarsi all'*improvement* delle terre, quelle attività che la sola arte del governare intesa come decreti, disposizioni legali e manovre

economiche non è capace di sviluppare appieno. Per di più, un cittadino sarà convinto in *foro interno* di seguire le leggi in ambito economico, poiché, oltre a essere espressione dei rappresentanti da lui scelti, il commercio e la produzione agricola favoriscono l'utile personale.

Il singolo cittadino diviene così il prodotto di un binomio che funziona come un dispositivo di assoggettamento/soggettivazione.⁶¹ In quanto assoggettato alla legge positiva, l'individuo può esercitare la sua libertà; acquisendo la capacità di decidere delle sue *properties* e di occuparsi della salvezza della sua anima, si soggettivizza in cittadino. È il dover-essere il perno ontologico grazie al quale il cittadino prende

⁶¹ Per gli studi sulla costituzione ontologica del soggetto moderno attraverso le tecnologie e i dispositivi del potere, rimandiamo alla vasta ricerca di Michel Foucault sul tema. Nelle sue ricostruzioni genealogiche il filosofo francese ha rimarcato come il processo di individuazione del soggetto, in quanto attore morale cosciente, produca una libertà che non viene ostacolata in un secondo momento dall'interferenza del potere, bensì è essa stessa generata dai rapporti di forza in seno ad un determinato contesto. Di qui l'ambivalenza francese (identica a quella di altre lingue europee) della parola "sujet", che significa sia "soggetto" che "suddito/assoggettato". Questo tipo di *focus* ci permette di tenere assieme un approccio più giuridico che guarda alla cittadinanza come *status* avente diritti e doveri, e un approccio politico-filosofico che si concentra sul fuori del diritto, sul pensiero e sulle azioni quotidiane del cittadino come soggetto. In Locke il discorso sulla cittadinanza vive questa tensione tra il piano giuridico e il piano, diciamo, economico-sociale. Il cittadino è colui che ha interesse affinché il governo politico esista, non solo perché esso protegge, rendendo effettivi, i suoi diritti naturali, ma anche perché sotto la sua autorità può moltiplicare e implementare le sue ricchezze. Il governo, appunto, rispetta e getta continuamente le condizioni di libertà dei suoi cittadini, sebbene con ciò non acquisisca un potere pervasivo sulle scelte degli individui, un'eventualità, questa, che ricorrerebbe se la libertà fosse unicamente negativa. Lo stato di libertà, come visto, è (pro)positivo, genera nuove relazioni sociali a seconda degli interessi del soggetto e indipendentemente dal sovrano. Un accenno di *homo oeconomicus*, mutuando le parole di Foucault da *Nascita della biopolitica*, si rintraccia nella filosofia di Locke, un precursore della scuola scozzese illuminista del XVIII secolo che eleverà tale modello antropologico a fondamento della teoria politica e economica. L'*homo oeconomicus* è il soggetto di interesse che argina il potere sovrano, in quanto è consapevole dei limiti dello Stato rispetto alle dinamiche di mercato, dimensione dove procede spontaneamente la meccanica degli interessi. Di contro, l'*homo legalis* delle teorie giusnaturalistiche e del contratto scambia protezione e obbedienza, rinunciando ad una parte di sé e abbandonando una porzione della sua libertà naturale. Egli costituisce il confine invalicabile dal potere sovrano, perché è possessore di diritti inalienabili. Se Mandeville, Hume e Smith, tra gli altri, lasciano da parte l'*homo legalis*, Locke, invece, fa ruotare attorno ad esso la sua filosofia politica, inaugurando una sorta di convivenza con un principio di *homo oeconomicus*. La ragione di Stato e la «grande arte del governo» relativa all'organizzazione del processo produttivo danno l'idea che in Locke il governo politico possa e debba intervenire per indirizzare gli interessi del singolo; inoltre, il soggetto lockiano è mosso da carità e reciprocità, dovendo mettere in secondo piano il suo diretto interesse con l'ausilio della ragione e della legge naturale. Per Locke, il cittadino pensa al bene comune nella sua attività di *improvement*, e solo da questo assunto ha un ritorno in termini individuali; per gli illuministi scozzesi, il cittadino non conosce il funzionamento della "mano invisibile", vedendo solo nel suo desiderio individuale il movente delle azioni. In questo quadro, è allora chiaro che il governo delle vite dovrà avvalersi, da un lato, delle misure giuridiche, della disciplina e dell'intervento del governo politico (*homo legalis*), mentre, dall'altro, di quel potere sottile che veicola le pratiche dei cittadini dall'interno della loro coscienza (*homo oeconomicus*). Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., pagg. 221-32. Sulle ricerche riguardanti la formazione del soggetto intrinseca alle relazioni di potere, si veda Id., *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in P. Rabinow – H. Dreyfus, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, La Casa Usher, Firenze, 2010, pagg. 79-98; Id., *Storia della sessualità volume I. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978-2010; Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Trento, 2011.

realtà. Il dover-essere è sostitutivo del poter-essere, un'ontologia del soggetto aperta al possibile senza essere ancorata ad una legge morale trascendente i suoi desideri e la sua volontà.

In ultima analisi, se richiamiamo la nostra metafora del calco di gesso, possiamo fotografare l'equilibrio che sussiste tra l'uomo del diritto naturale e il cittadino della *civitas*. La sovrapposizione tra le due immagini operata da Locke appare ad un primo sguardo abbastanza contraddittoria. La prima utilizza un linguaggio universale e inclusivo degli esseri umani al di là della residenza geografica e dei ceti sociali, la seconda è ancorata ai privilegi associati alle zone urbane (contrapposte alla campagna) e all'impegno civile del cittadino. La miscela di Locke tra le due componenti dà luogo, invece, ad una cittadinanza peculiare forgiata dall'antropologia universale dell'uomo, ma con una differenza sostanziale apportata dallo stato di natura. Come ricorda Pateman, la cittadinanza è un processo che comporta l'alienazione del potere legislativo e del potere esecutivo naturali, cioè della capacità di autogoverno che hanno gli uomini. Nonostante l'influenza della dottrina della cittadinanza, assistiamo ad una torsione dell'ideale repubblicano che ridimensiona il ruolo attivo del cittadino in politica. Egli è chiamato a contribuire alla vita della città, come vuole l'umanesimo civile che decanta le virtù e le libertà del singolo. Ma il suo intervento, che sia nello spazio pubblico del commercio o al momento delle elezioni, fuoriesce dall'*officium*: il cittadino non partecipa attivamente alla stesura delle leggi e alle funzioni di governo, lasciando la politica ai rappresentanti eletti in Parlamento.⁶² L'edificazione della cittadinanza su scala statale sta con tutta probabilità all'origine del restringimento della partecipazione: venuta meno la centralità della città dal punto di vista politico, si affievolisce il peso politico del cittadino connaturato alla prossimità urbana tra questi e le istituzioni della *civitas*.⁶³ La sovranità appartiene al potere legislativo dello Stato, distante dalla quotidianità e dall'esperienza diretta di molti cittadini. L'autonomia dell'individuo, necessaria per sostenere in *foro interno e externo* le

⁶² Annabel S. Brett, *op. cit.*

⁶³ Cfr. *Ivi*, pag. 108. L'autrice cita, traducendolo in inglese, Miguel de Palacios (fol. 423, 1577): «the law is as the man, and the citizens as the woman». È interessante notare la femminilizzazione della città nelle parole dello scrittore spagnolo perché sono indice della progressiva limitazione della virtù civile del cittadino nel discorso repubblicano. Con l'insorgere dello Stato a livello storico e storico-concettuale, i promotori della dottrina statale, molto più dei giusnaturalisti, esautorano la città privandola della dimensione pubblico-politica; in sostanza, essa viene concepita come spazio urbano dove il pubblico non è che il palcoscenico delle attività private (come il commercio) regolate dall'alto del governo. La femminilizzazione sarebbe dovuta all'associazione storica delle donne alla sfera privata, sintomo della loro subalternità politica.

politiche dello Stato, sostituisce l'autogoverno, configurando la cittadinanza principalmente come uno *status* legale che ammantava l'individuo di diritti e di libertà, tramite le quali egli si muove liberamente entro i confini della legge. Alla fine del processo di modellazione, la copia in gesso del cittadino mutila il *calco* dell'uomo spogliandolo dei poteri che lo farebbero compartecipe del potere politico diretto.⁶⁴ I tempi e gli spazi della vita pubblica del cittadino si restringono per quanto riguarda la decisionalità e la deliberazione politica.⁶⁵

Indubbiamente, la sovrapposizione tra cittadino e uomo toglie a quest'ultimo dei poteri naturali; per il resto, la cittadinanza assorbe in sé i diritti naturali dell'uomo universalmente validi. Per universalità dobbiamo intendere che ogni essere umano, nessuno escluso, è in possesso delle *properties* ed è naturalmente libero in quanto creatura di Dio. Perché, allora, esisterebbero delle differenze politiche e sociali tra abitanti di un medesimo Stato, tra chi è cittadino e chi non lo è, se l'antropologia naturale di entrambi è la medesima? D'altra parte, Locke scrive che tutti gli uomini sono uguali allo stato di natura e, se teniamo fede alla corrispondenza tra uomo e cittadino, non dovrebbero crearsi gerarchie e distinzioni di *status* tra abitanti di un Commonwealth. Abbiamo già messo in rilievo l'ineguaglianza delle proprietà che segue all'introduzione della moneta – ma questo non dovrebbe influire sull'uguaglianza formale in termini di potere e diritti politici, come l'elezione dei rappresentanti. C'è però un altro ordine del discorso in seno all'uguaglianza che non può essere tralasciato perché la condiziona a monte, è la causa dell'ineguaglianza sostanziale. Parlando dello «state of equity» di natura, Locke scrive che

Though I have said above, *Chap. II. That all men by nature are equal*, I cannot be supposed to understand all sorts of *equality*: *age* or *virtue* may give men a just precedence: *excellency*

⁶⁴ La tradizione di pensiero repubblicana richiama la filosofia aristotelica, secondo la quale essere cittadino (*polites*) significa (come secondo il senso comune dell'epoca) governare e essere governato: la cittadinanza è così inseparabile dal potere politico. La versione moderna della cittadinanza che diventerà egemone in Europa, prenderà le mosse dalla concezione romana che per prima fa della cittadinanza un privilegio legale di protezione giuridica (la *libertas*), ma non necessariamente una condizione che accorda il coinvolgimento nelle attività di deliberazione politica. Cfr. R. M. Smith, *op. cit.*

⁶⁵ Una delle critiche al modello liberale di cittadinanza problematizza il carattere di *status* legale che avrebbe sottratto terreno ad un'idea di cittadinanza come autogoverno. Sebbene sia rischioso associare Locke alla corrente del liberalismo maturo, nato effettivamente tra il XVIII e il XIX secolo, è innegabile una somiglianza tra la configurazione della cittadinanza nella sua filosofia e le elaborazioni liberali più tarde, in cui viene ancor di più teorizzato uno scoraggiamento dalla partecipazione politica a favore del ritiro nel privato, dimensione del profitto e degli affetti. Cfr. P. H. Schuck, *Liberal Citizenship*, in I. Engin – B.S. Turner, *op. cit.*, pagg. 131-44.

of parts and *merit* may place others above the common level: birth may subject some, and *alliance* or *benefits* others, to pay an observance to those to whom nature, gratitude, or other respects, may have made it due: and yet all this consists with the *equality*, which all men are in, in respect of jurisdiction or dominion one over another; which was the *equality* I there spoke of, as proper to the business in hand, being that *equal right*, that every man hath, to his *natural freedom*, without being subjected to the will or authority of any other man.⁶⁶

Locke basa l'uguaglianza sull'eguale diritto di essere liberi dalla volontà di un altro uomo allo stato di natura. Con ciò egli non ritiene che il riconoscimento di tale libertà naturale distribuisca in egual misura diritti e posizioni di potere. La giovane età dà più forza e agilità, mentre la saggezza viene con l'anzianità e la maggiore esperienza; il merito e l'eccellenza in un'attività sono portatori di privilegi; le alleanze, la stima e la gratitudine per dei benefici ricevuti possono dar luogo a forme di riverenza.

Parimenti all'ineguale distribuzione delle terre allo stato di natura, è ragionevole pensare che l'inuguaglianza naturale tra uomini venga riflessa all'interno dello Stato. Le differenze che si sono cristallizzate allo stato di natura (benefici, alleanze, proprietà di beni, nascita) si tramuterebbero così in un sistema di privilegi basato sull'appartenenza cetuale. Una lettura di questo genere darebbe senso alla struttura piramidale dell'Inghilterra del Seicento, alla distinzione tra grande nobiltà, *gentry*, *yeomen*, artigiani e *rabble*. I differenti «*merits*» e «*benefits*» degli abitanti sarebbero giustificati a partire dalle qualità di ogni individuo e da come esercita la sua libertà, se e come adempie alla legge o se preferisce seguire l'arbitrio. Aderire alla legge con un determinato grado di intensità contraddistingue gli individui e determina la sostanza dei diritti di cittadinanza – ma anche l'esclusione dallo *status* di cittadino. È questa la condizione particolare di coloro che vivono nelle città dello Stato e che rimangono, tra le altre cose, esclusi dall'elettorato attivo (la nota questione, molto dibattuta nel Seicento, della *franchise*).

⁶⁶ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §54, pag. 31. In traduzione italiana: «Benché nel secondo capitolo io abbia detto che tutti gli uomini sono per natura eguali, è chiaro che non mi riferisco a un'eguaglianza in generale: l'età o la virtù può dare ad alcuni una giusta preminenza, l'eccellenza della posizione o del merito può situare altri al di sopra della media; per nascita alcuni, altri per via di alleanze e benefici ricevuti possono esser costretti a riverire coloro la cui natura, la gratitudine o altre circostanze abbiano conferito tale diritto. Ma tutto ciò non contraddice l'eguaglianza in cui tutti gli uomini si trovano dal punto di vista della giurisdizione e del dominio reciproco» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 42).

2. Il governo di tutti, la cittadinanza di alcuni

Cos'è la libertà? Occorre ricordarsi ciò che è stato detto in precedenza sulla condizione naturale dell'uomo. La libertà non è licenza, ma uno stato di indipendenza da una volontà aliena. Il richiamo al *Saggio sull'intelletto umano* è stato utile per render conto della complessità dello studio lockiano, un'analisi che si muove tra la filosofia politica e il pensiero teoretico. Nella sua gnoseologia Locke fa capire il perché teorico dell'impossibilità di confusione tra il mero arbitrio e la libertà: quest'ultima è una sospensione vera e propria del desiderio volitivo, un'imposizione sul flusso delle passioni che governano la volontà umana. L'individuo non è un corpo animale che agisce a causa dello stimolo degli impulsi esterni: vi è una possibilità di intervento sulla meccanica del desiderio.

Ora, se utilizziamo delle lenti più meticolose, riscontreremo che nel *Saggio* la definizione della libertà come potere sorge da una specifica ontologia del soggetto. Nella sua esistenza quotidiana l'io dell'individuo è costantemente frammentato: da un lato, il suo io empirico mosso dalle passioni e dagli appetiti per gli oggetti esterni; dall'altro, l'io razionale che accede alla legge di natura, la parte del soggetto propriamente "autentica" in quanto capace di adeguarsi all'ordine naturale divino.⁶⁷ Illuminanti sono, in questo senso, due paragrafi del capitolo XVII del secondo libro del *Saggio* dedicato all'identità. Essere lo stesso uomo nel corso del tempo, dice Locke, equivale a abitare un medesimo corpo, il cui aspetto esteriore varia di poco nella sua forma. Parimenti agli altri essere animati e mobili, l'uomo è «an Animal of such a certain Form»,⁶⁸ avente sì caratteristiche fisiche uniche alla sua specie, ma non qualitativamente superiori agli animali, almeno sul profilo meramente fenomenologico. È l'identità della persona, allora, a distinguere propriamente l'essere umano in generale e un individuo da un altro. Per persona Locke intende un soggetto provvisto di coscienza:

For since consciousness always accompanies thinking, and 'tis that, that makes every one to be, what he calls self; and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal Identity, i.e. the sameness of a rational Being: And as far as

⁶⁷ È questo il modello «gerarchico-dualistico» del soggetto moderno, come viene definito dalla pertinente espressione di Santoro. Cfr. E. Santoro, *op. cit.*, *passim*.

⁶⁸ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., Libro II, cap. XXVII, §8, pag. 600.

this consciousness can be extended backwards to any Past action or Thought, so far reaches the Identity of that *Person*; it is the same *self* now it was then; and 'tis by the same *self* with this present one that now reflects on it, that that Action was done.⁶⁹

La coscienza delle azioni passate e presenti riconduce ad un'unità ciò che è frammentario, riconoscendo come proprie di una stessa persona sensazioni, percezioni e pensieri. Da ciò possiamo parlare di autenticità del soggetto: se questi fosse semplicemente uomo e non persona, sebbene potrebbe esperire e appagare i desideri immediati del corpo, non riconoscerebbe in essi una continuità interiore; privo della coscienza, un uomo rinunciarebbe alla sua identità personale, non potendo distinguersi dalle altre persone. Sarebbe come se le percezioni fuori dall'attualità del momento fossero sentite da un altro individuo, di cui non si ha che la memoria passata, e non potessero in alcun modo essere ordinate. La ricongiunzione di ogni esperienza nell'unica sostanza della coscienza, invece, dà la consapevolezza di star percependo, «it being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive».⁷⁰ La "percezione delle percezioni" porta la persona a elaborare i suoi processi psichici in quella che Locke chiama riflessione, il senso interno delle idee e delle sensazioni di gioia e di dolore causate dalla conoscenza empirica.⁷¹ Questo genere di introspezione è attributo ontologico del soggetto che offre la possibilità di elevarsi dall'immediatezza della sensazione di piacere e dolore improntata da un oggetto; un processo, questo, preliminare al direzionamento dell'azione verso l'osservanza della legge naturale, che riconfigura la scala delle priorità delle tipologie di piacere.

⁶⁹ *Ivi*, Libro II, cap. XXVII, §10, pag. 606.

⁷⁰ *Ivi*, Libro II, cap. XXVII, §9, pag. 604.

⁷¹ La riflessione, avendo come oggetto l'affezione degli oggetti esterni sul soggetto, genera ulteriori idee semplici, distinte dall'idea empirica dell'oggetto stesso. Tramite l'elaborazione di queste nuove idee semplici, l'uomo riesce ad approfondire le sue sensazioni di piacere e di dolore, possibilmente legandole a intenzioni e fini delle azioni che non si prefiggono il soddisfacimento immediato del desiderio. Su quest'ultimo punto torneremo diffusamente nel quinto capitolo. Cfr. *Ivi*, Libro II, cap. I, §4, pag. 156-7: «But as I call the other *Sensation*, so I call this *REFLECTION*, the *Ideas* it affords being such only, as the Mind gets by reflecting on its own Operations within it self. By *REFLECTION* then, in the following part of this Discourse, I would be understood to mean, that notice which the Mind takes of its own Operations, and the manner of them, by reason whereof, there come to be Ideas of these Operations in the Understanding. These two, I say, *viz.* External, Material things, as the Objects of *SENSATION*; and the Operations of our own Minds within, as the Objects of *REFLECTION*, are, to me, the only Originals, from whence all our *Ideas* take their beginnings. The term *Operations* here, I use in a large sence, as comprehending not barely the Actions of the Mind about its *Ideas*, but some sort of Passions arising something from them, such as is the satisfaction or uneasiness arising from any thought».

Fino a quando il soggetto è trasportato dai moti dei suoi impulsi e desideri, è come se il suo io fosse una nave in un nubifragio, il cui timone non è governato da alcun criterio cosciente perché in balia della forza motrice del mare. La nave non è banalmente inerme di fronte alla natura, ma ne è schiava, essendo i suoi movimenti causati dalle onde del maremoto. *Mutatis mutandi*, l'individuo puramente empirico è schiavo delle sue passioni: le sue scelte hanno un movente eteronomo, per l'appunto gli appetiti provocati dall'eccitamento per un oggetto della natura, in luogo dell'autonomia fornita dalla comprensione razionale della legge di natura. L'unico modo che rimane per non essere schiavi di se stessi è mettere qualcuno di razionale alla guida del timone che, con la sua intelligenza, possa andare in direzione contraria ai desideri opposti alla legge naturale. Così facendo, non si sarà più soggetti ad una volontà eteronoma non appartenente all'io autentico: le azioni del soggetto saranno propriamente libere una volta deliberate dalla ragione. In breve, Locke ci sta dicendo che l'indipendenza da una volontà altrà riguarda il rapporto del soggetto con se stesso, non soltanto l'influenza e la costrizione da parte di un'altra persona. Non essere schiavi significa essere liberi dall'ancoraggio alla parte passionale di sé: così un uomo è davvero «master of himself».⁷²

La padronanza di sé è un concetto politico estremamente importante nel Seicento che farà la sua fortuna nella corrente più tarda del liberalismo. I *Leveller* e i repubblicani inglesi ricorrono alla *self-ownership*,⁷³ così come alla triade composta da «life, liberty and estates», per rafforzare il lessico dei diritti naturali della persona contro la tirannide assoluta del sovrano. L'essere padroni di sé va di pari passo con la completa disposizione del corpo da parte della ragione, che lo utilizza per ottemperare al diritto-dovere dell'autoconservazione. Come già detto, da questa condizione si dà la possibilità del lavoro *appropriativo*: se il corpo è mio, lo sono anche le «*actions or labour of it*»⁷⁴ che stanno alla base della proprietà. Appropriarsi dell'oggetto lavorato non può che essere conseguenza della libertà del corpo, che assume i tratti di una

⁷² Id., *Second Treatise*, cit., §44, pag. 27. La padronanza di sé (*mastery*) presuppone come condizione necessaria ma non sufficiente il pieno controllo del proprio corpo (la *property* della libertà). Essere fino in fondo i padroni di se stessi, però, richiede un elemento in più: l'indipendenza della ragione e l'attuazione della libertà come facoltà. Locke distingue infatti la proprietà della persona dalla padronanza di sé: «yet man, by being master of himself, AND *proprietor of his own person*» (maiuscolo mio). Anche nel §173 (*op. cit.*, pag. 90) Locke esplicita che quando usa il termine proprietà vuole indicare la proprietà della persona e dei beni («*by property I must be understood here, as in other places, to mean that property which men have in their persons as well as goods*»), lasciando intendere che il possesso del corpo sia un qualcosa di distinto dalla padronanza di sé.

⁷³ Cfr. E. Meiksins-Wood, *Liberty and Property*.

⁷⁴ J. Locke, *Second Treatise*, cit., pag. 27.

propriety inalienabile dell'individuo, di una parte essenziale dell'identità del soggetto. Se la *propriety* venisse alienata, il soggetto non potrebbe più essere individuo, cioè un corpo avente una ragione distinta dagli altri uomini che riconosce i suoi atti all'interno di un'unica coscienza nel corso del tempo.⁷⁵ In seconda istanza, il lavoro *produce* libertà perché intromette nella catena deterministica della natura una causa che ne rompe la meccanicità e la fa deviare verso altri effetti. Cosa sono la coltivazione, l'allevamento, la produzione in generale che nascono con la proprietà, se non l'immissione nella natura di un atto umano contingente che crea un qualcosa di nuovo? Non stiamo parlando di *creatio ex nihilo* perché l'individuo lavora su di una materia prima generata da Dio. Ciononostante, la libertà dell'uomo realizza il passaggio all'atto di una potenza della natura che, altrimenti, rimarrebbe sopita. L'uomo può dirsi libero perché si appropria della natura e la rende malleabile, trasformandola in un oggetto conveniente alle sue esigenze. La libertà *del* lavoro e *nel* lavoro fa in modo che l'uomo si emancipi dalla strettezza dei bisogni primari: anche se non si lascerà mai alle spalle la volizione del corpo, la ricerca degli alimenti e delle comodità della vita potrà essere meno precaria. Senza lavoro la reperibilità di un frutto è più bassa a causa degli imprevisti che possono occorrere, ad esempio il fatto che qualcun altro abbia già preso tutte le mele di un albero, o banalmente perché un uomo, in mancanza di tecniche agricole e di coltivazione, deve aspettare dei tempi di raccolta più lunghi per delle quantità di frutti o verdure molto più scarse. Il lavoro permette pianificazione, organizzazione e la moltiplicazione dei prodotti alimentari, assicurando una maggiore tranquillità agli uomini rispetto alla loro autoconservazione. Allo stesso modo, lavorare per avere un prodotto necessario o conveniente alla vita è una forma di dilatazione dei tempi di consumo dell'oggetto, obbligando all'attesa e alla fatica preliminare al soddisfacimento del desiderio. L'uomo esce dal regno dell'immediatezza dei bisogni e si libera dalla tirannia del suo io empirico.

È da notare il ruolo precipuo del corpo nella determinazione della libertà. Il corpo si rappresenta come l'intersezione di due concetti che designano due tipologie diverse

⁷⁵ Il complicato argomento relativo alla coscienza, all'identità e alla differenza tra sé (*self*) e proprio (*own*) è oggetto di un interessante studio di Etienne Balibar (*L'identité et conscience de soi dans l'Essai de Locke*, «Review de Métaphysique et de Moral», Anno C, No. 4, Ottobre-Dicembre 1995, pagg. 455-77).

di proprietà (*propriety/property*):⁷⁶ da un lato esso è un tratto saliente dell'identità del soggetto, dall'altro è una proprietà dell'individuo nel senso di oggetto posseduto dall'io razionale. Per dispiegare la libertà del corpo, il sé deve essere l'unico padrone delle sue membra e dei suoi movimenti, poter disporne come un bene su cui vale unicamente la sua giurisdizione.

Sebbene abbiamo già confutato la pertinenza della formula macphersoniana dell'individuo possessivo, ciò non toglie che l'ontologia del soggetto di Locke non prenda i tratti di un individuo *proprietary*.⁷⁷ Ogni essere umano è un proprietario dei suoi beni e del suo corpo (ossia dei suoi diritti naturali), che usa per lavorare. Privare il soggetto della sua connotazione di proprietario vorrebbe dire condannarlo all'illibertà per tre ragioni. Innanzitutto, non gli verrebbero riconosciute le sue *properties* e, con esse, il diritto alla tutela del suo spazio privato. In secondo luogo, non possederebbe quei beni esterni (cibo, vestiti, casa) con i quali si emancipa dalla natura e dal bisogno immediato. Infine, e in conseguenza alle prime due motivazioni,

⁷⁶ Cfr. *Thesaurus of the Oxford English Dictionary*, voci *propriety* e *property*. Sebbene alcune accezioni di entrambi i termini si siano sovrapposte nel Medioevo e in età moderna, fino a quando il significato di proprietà (possesso e qualità) non è stato inglobato da *property*, lasciando a *propriety* il senso di buone maniere e decoro, da una certa prospettiva le due parole discernono concetti abbastanza inconfondibili. *Propriety* indica un «particular or individual character, nature, or disposition; individuality, essence, idiosyncrasy; (also occasionally) properly characteristic state or condition»: l'essenza del sé di un individuo. *Property* corrisponde al complesso delle proprietà di un individuo, come le *properties* del *Secondo trattato* di Locke, in particolare alle terre e ai beni materiali: «a (usually material) thing belonging to a person, group of persons, etc.; a possession; (as a mass noun) that which one owns; possessions collectively; a person's goods, wealth, etc». Per un'accurata corrispondenza tra i significati dei due lemmi e la filosofia di Locke, si veda E. Balibar, *Le renversement de l'individualisme possessif*, in Id., *La proposition de l'égaliberté. Essais 1989 - 2009*, Presses Universitaires de France, Parigi, 2010, pagg. 91-126.

⁷⁷ Dello stesso avviso è Balibar, il quale prende a oggetto del suo studio critico su Locke il modello di Macpherson per metterne in luce i lati anti-marxisti. Macpherson elaborerebbe una categoria analitica adatta a leggere la sua contemporaneità (gli Stati Uniti degli anni Sessanta del Novecento) e lo statuto del soggetto gettato nel mercato della forza-lavoro, nella competizione economica e nell'accumulazione di mezzi e di potere. L'immagine dell'individuo possessivo è astorica nel Seicento, perché non tiene conto della struttura economica dell'epoca e del fatto che la proprietà non sia così mobile (vendita di terre) da creare un mercato in cui l'individuo e la sua abilità possono fare da protagonisti. Per Locke, non è l'individuo ad avere il potere sopra la sua proprietà, ma è la proprietà (di sé e dei beni esterni) a conferire potere all'individuo: senza di essa, egli non è *nessuno*, non è *individuo*. Balibar spinge ancora più in là l'idea della proprietà come meta-diritto della lettura di Costa, estendendo la proprietà a criterio di intelligibilità ontologico e gnoseologico che *precede* il soggetto. Le possibilità etiche e politiche del soggetto non possono cadere al di fuori del quadro disegnato dagli assetti della proprietà, i quali, come visto, sono ancora vincolati alla successione ereditaria e agli obblighi reciproci medievali avversi all'accumulazione. Il lavoro serve per identificarsi nella proprietà, dal cui possesso deriva la padronanza di sé. L'individuo razionale che possiede una coscienza ontologicamente formata, con la quale entra successivamente in rapporto con il mondo e gli altri, è una produzione concettuale più tarda che legittima il capitalismo. Nel Seicento in cui il capitalismo industriale non c'è e la proprietà è ancora regolamentata da ordinamenti simil-feudali, questo tipo di ontologia è semplicemente inadatta a descrivere il concetto di uomo. Macpherson ha ipostatizzato un'idea senza radicarla nella storia: di qui le accuse di antimarxismo rivolte da Balibar. Cfr. *Ivi*, pag. 103.

si convertirebbe in un soggetto vulnerabile, finendo con l'essere alle dipendenze di un'altra persona. L'indipendenza da una volontà estranea non è di poco conto in quanto rappresenta il requisito per essere padroni di sé («master of oneself»); e l'essere padroni di sé equivale a dire che un individuo è capace di autonomia.

A tale modello [il sistema olistico feudale così come denominato da Louis Dumont], Locke oppone quello dell'indipendenza, che si potrebbe tradurre filosoficamente, nel lessico kantiano, come quello dell'autonomia della volontà: è un individuo colui che può autodeterminarsi a partire dal momento in cui diventa capace di appropriarsi della natura attraverso il proprio lavoro. Così, egli è proprietario di se stesso poiché ha dei beni che lo pongono al di fuori delle situazioni di dipendenza proprie di quanti non hanno niente, e che pertanto non possono essere degli individui da se stessi.⁷⁸

Chiudendo il cerchio, in mancanza di autonomia verrebbe a crollare l'intero castello della cittadinanza, data la rilevanza dell'autonomia per l'ottemperanza della legge. La cittadinanza inizia a rifinirsi sotto la superficie della filosofia di Locke come plesso concettuale che mette assieme libertà, lavoro e proprietà. L'individuo proprietario, di cui qui troviamo una prima bozza, sarà destinato ad avere fortuna nel corso della storia europea.⁷⁹

⁷⁸ C. Haroche – R. Castel, *Proprietà privata, proprietà sociale, proprietà di sé. Conversazioni sulla costruzione dell'individuo moderno*, trad. e curatela di C. Tarantino e C. Pizzo, Quodlibet, Macerata, 2013, pagg. 18-9.

⁷⁹ Posto che Locke non sta coscientemente stilizzando un modello di uomo borghese per legittimare l'ascesa di questa classe sociale, il plesso dell'individuo proprietario che si innesta sul binomio *propriety/property* sarà di grande ispirazione per i pensieri politici e economici del Sette-Ottocento, questi si elaborati per offrire alla borghesia un'antropologia da elevare a norma sociale. Per rendersene conto, basti ripercorrere la fine critica di Marx e Engels all'Io proprietario di «San Max», lo Stirner piccolo-borghese che ingenuamente cerca di sfidare il capitalismo con le sue stesse armi, rimanendone, però, ferito lui stesso. Secondo Marx e Engels, Stirner avrebbe tratto ispirazione da Destutt de Tracy nel suo equiparare l'*io* al *mio* (il *moi/ich* al *mien/mein*). A causa di questo nesso, se un individuo perdesse ciò che gli è proprio perché in suo possesso (prima tra tutto, la proprietà privata), perderebbe ontologicamente la sua personalità: senza *avere* non vi sarebbe *essere*. Il modo di produzione capitalistico dà forma alla sovrastruttura del soggetto teoretico e morale (oltre che politico), consegnando come modello universale per tutti l'individuo borghese/proprietario. In comparazione a Locke, l'apporto delle dottrine moderne dopo il Settecento sarà quello di accentuare il ruolo della proprietà privata (una delle tre *properties* di Locke) per l'io dell'individuo, padrone di sé grazie soprattutto al profitto che deriva dalla messa a frutto dei suoi possedimenti. È la proprietà privata dei mezzi di produzione in particolare, infatti, a rappresentare lo scarto tra l'essere dipendenti e l'essere indipendenti, in un secolo in cui i salariati iniziano ad essere considerati formalmente cittadini perché proprietari della loro forza-lavoro. Cfr. K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feurbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Introduzione di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma, 1975, pagg. 210-1: «Poi il signor Destutt de Tracy si mette a dimostrare che *propriété, individualité e personnalité* sono identiche, che nel *moi* è incluso anche il *mien*, e trova un fondamento naturale della proprietà privata in questo, che la “natura ha dotato l'uomo di una proprietà inevitabile e inalienabile, quella del suo individuo”, pag. 17. L'individuo “vede chiaramente che questo *Io* è proprietario esclusivo del corpo che esso anima,

Continuando con le suggestioni di Castel, prestiamo attenzione alle implicazioni dell'elevazione del lavoro a caratteristica antropologica. Il lavoro rende liberi e lo fa perché affranca dalla natura consentendo all'io razionale di essere padrone di sé. Abbiamo detto che l'essere proprietario del proprio corpo e di beni esterni svincola un soggetto dalla dipendenza di un altro. Dal momento che il lavoro si appropria di un oggetto esterno, non è esso stesso uno strumento per avere pieno governo di sé? Senza lavoro non c'è possesso di beni materiali, e quindi non si ha padronanza di sé dovendo prestare servizio ad un padrone o, peggio ancora, vendere il proprio corpo come schiavi e perderne la proprietà. Un cittadino sentirà di essere libero nella misura in cui con la sua attività lavorativa si approprierà dell'oggetto lavorato, affrancandosi dai bisogni immediati della natura. Il lavoro fa parte della sua identità di soggetto e di cittadino perché lo mette in una relazione di indipendenza dal mondo e dagli altri:⁸⁰ propriamente eletto, egli è un *freeman*, un uomo libero.

A questo punto, dobbiamo fare delle precisazioni rispetto alla dinamica dell'appropriazione per mezzo del lavoro all'interno di uno Stato. Sappiamo che le terre, successivamente all'introduzione della moneta, iniziano a scarseggiare, da cui sorge l'impellenza della delimitazione dei loro confini (sotto la protezione giuridica di uno Stato) e dell'assegnazione della loro titolarità sganciata dall'effettiva

degli organi che muove, di tutte le loro facoltà, di tutte le loro forze, di tutti gli effetti che esse producono, di tutte le loro passioni e azioni; tutto ciò infatti finisce e comincia con questo Io, esiste solo in virtù di esso, è mosso sola dalla sua azione; e nessun'altra persona può adoperare questi stessi strumenti né esserne toccata nello stesso modo”, pag. 16. “La proprietà esiste, se non proprio dovunque esiste un individuo senziente, almeno dovunque esiste un individuo dotato di volontà”, pag. 19. Dopo avere così identificato la proprietà privata e la personalità, Destutt de Tracy ricava da *propriété* e *propre* – come fa Stirne col gioco di parole fra *mein* e *Meinung*, *Eigentum* e *Eigenheit* – la seguente conclusione: “È dunque affatto inutile discutere se non sarebbe meglio che niente fosse proprio a ciascuno di noi (de discuter s'il ne vaudrai pas mieux que rien ne fût propre à chacun de nous)...in ogni caso ciò significa chiedersi se non sarebbe desiderabile che noi fossimo del tutto diversi da quello che siamo e indagare anche se non sarebbe meglio che non fossimo affatto”, pag. 22 [...] Quando il borghese ottuso dice ai comunisti: “Sopprimendo la proprietà, cioè la mia esistenza come capitalista, come proprietario fondiario, come industriale, e la vostra esistenza come operai, voi sopprimete la mia individualità e la vostra; mettendomi nell'impossibilità di sfruttare voi operai, di intascare i miei profitti, i miei interessi e le mie rendite, voi mi mettete nell'impossibilità di esistere come individuo”; quando dunque il borghese dichiara ai comunisti: sopprimendo la mia esistenza *come borghese* voi sopprimete la mia esistenza *come individuo*; quando identifica così se stesso come borghese con se stesso come individuo, bisogna almeno riconoscere la sua franchezza e la sua impudenza. Per il borghese le cose stanno realmente così: egli crede di essere un individuo solo in quanto è borghese».

⁸⁰ Cfr. C. Haroche – R. Castel, *op. cit.*, pag. 25: «[...] Locke è senza dubbio il primo a elaborare la teoria dell'attività dell'individuo nel mondo attraverso il processo d'appropriazione e di trasformazione della natura tramite il lavoro; tanto che, nello stesso momento, si ha la scoperta della centralità del lavoro. Scoperta: certo, si sa da sempre che gli uomini lavorano, ma è Locke a dare al lavoro il suo significato antropologico generale e la sua centralità nella società; ormai l'uomo può costituirsi attraverso il suo rapporto con le cose, appropriandosi e trasformando la natura, invece di essere definito a partire dai rapporti di dipendenza e interdipendenza che intratteneva in una società “olistica”».

prestazione lavorativa. Nasce, in breve, il diritto alla successione ereditaria delle terre dei proprietari, i quali, tuttavia, non le hanno lavorate *ab origine*. L'ereditiere, salvo eccezioni, non sarà spinto ad appropriarsi di nuove terre, potendo vivere di rendita grazie ai frutti delle sue proprietà. Non dimentichiamoci che per Locke il lavoro è creazione di valore aggiunto (la conversione in atto di una potenza) a partire da una materia prima fornita da Dio. Rendere produttive le proprietà trasmesse in eredità e implementare la produzione di approvvigionamenti è un modo per preservare la propria indipendenza, senza lasciare le terre infertili. Per coloro che non hanno terre o beni in eredità da rendere produttivi, poco cambia: un falegname si approprierà del manufatto su cui investe energia e tempo, trasferendo un valore che di per sé il legno grezzo non avrebbe:

It is *labour* then which *puts the greatest part of value upon land*, without which it would scarcely be worth any thing: it is to that we owe the greatest part of all its useful products; for all that the straw, bran, bread, of that acre of wheat, is more worth than the product of an acre of as good land, which lies waste, is all the effect of labour: for it is not barely the plough-man's pains, the reaper's and thresher's toil, and the baker's sweat, is to be counted into the *bread* we eat; the labour of those who broke the oxen, who digged and wrought the iron and stones, who felled and framed the timber employed about the plough, mill, oven, or any other utensils, which are a vast number, requisite to this corn, from its being feed to be sown to its being made bread, must all be *charged on* the account of labour, and received as an effect of that: nature and the earth furnished only the almost worthless materials, as in themselves.⁸¹

L'indipendenza deve costantemente essere attualizzata con un'attività lavorativa continuativa. Non basta, per Locke, che il lavoro allo stato di natura abbia reso una persona – e, al massimo, i suoi eredi – indipendente in quella data circostanza: per non

⁸¹ J. Locke, *Second Treatise*, §43, pag. 26. In traduzione italiana: «È dunque il lavoro che conferisce alla terra la maggior parte del suo valore, e senza il lavoro essa varrebbe poco o nulla. Si deve al lavoro la maggior parte dei beni di consumo. Il valore in più che la paglia, la crusca, il pane prodotti da un acro di frumento hanno su quanto nasce da un acro di terra altrettanto buona ma incolta, è effetto del lavoro. Nel valore del pane che mangiamo non bisogna infatti calcolare soltanto la fatica di chi ara, lo sforzo di chi miete e trebbia, o il sudore del fornaio, ma anche il lavoro di chi ha avvezzato i buoi al giogo, di chi ha scavato e lavorato il ferro e le pietre, abbattuto gli alberi e ricavato il legname adoperato per l'aratro, per il mulino, per il forno, o fabbricato tutti gli altri utensili, e sono moltissimi, che quel frumento richiede dal momento in cui viene seminato fino a quello in cui diventa pane: tutto questo dev'essere messo in conto al lavoro e considerato come effetto di esso, mentre la natura e la terra non hanno fornito se non materiali di per se stessi quasi privi di valore».

essere vittime della caducità della propria condizione che potrebbe peggiorare nel tempo, un individuo deve riprodurre il supporto materiale della sua libertà.⁸²

Tully mette l'accento sulla polisemia di *labour*, specialmente nella letteratura puritana del Seicento. "Lavoro" è una definizione che copre l'intero campo delle azioni umane non ricreative.⁸³ All'opposto del suo significato moderno, comprende sia il fare come mera azione che consuma energia e fatica (*doing*), sia il fare come creazione (*making*). Chiaramente, per il fatto che non vi è creazione senza impiego di energia, i due concetti non sono del tutto distinguibili. Imitando l'atto di creazione con cui Dio ha dato vita all'uomo e alla terra, il lavoratore esprime un massimo grado di libertà nel momento in cui riveste il ruolo di un produttore che ha piena capacità creativa. Locke

sees the labourer as making an object out of the material provided by God and so having a property in this product, in a manner similar to the way in which God makes the world out of the prior material He created. Labour transforms the earthly provisions provided *for* use into man-made objects *of* use; this is necessary "before they can be of any use" (2.26) [...] A cause, as we have seen, is that which makes any other thing begin to be; and an effect is that which had its beginning from some other thing [...] The effect, considered as the constitution of particles, is brought into being by the cause.⁸⁴

Interpretare il lavoro come creazione ci aiuta ad estendere il significato del lavoro e della sua capacità di appropriazione, però non spiega del tutto come non vi sia sempre una correlazione diretta tra colui che crea l'oggetto e la titolarità su di esso. Per dirla chiaramente: il lavoro genera appropriazione dell'oggetto creato, ma non è detto che chi presta la sua manodopera sarà il proprietario di quell'oggetto. Proviamo a focalizzare uno scorcio di realtà storica che Locke può aver avuto presente quando si è trovato a scrivere di lavoro. Un proprietario dovrebbe potersi dire libero se riesce a lavorare le sue terre e ad appropriarsi dei suoi prodotti. Anche se appartenente

⁸² Cfr. J. Marshall, *op. cit.*, pag. 282. Al contrario di quanto sostenuto da una certa critica, l'aristocratico improduttivo non rischia di perdere le sue proprietà, bersaglio della ragion di Stato in nome dell'interesse nazionale all'incremento della ricchezza. Piuttosto, egli rischia di cadere in disgrazia economica.

⁸³ Cfr. La lettera di Locke a Grenville del 1677 citata in J. Tully, *A Discourse*, cit., pag. 109: «Locke's letter to Dr Denis Grenville in 1677 provides the clearest account of the meaning of the term 'labour'. It is defined by a contrast with recreation: "the doing of some easy or at least delightful thing to restore with the mind or body tired with labour, to its former strength and vigor and thereby fit it for new labour"».

⁸⁴ J. Tully, *A Discourse*, cit., pag. 117.

all'aristocrazia terriera, egli non è esentato dal lavoro necessario per mettere a frutto i suoi possedimenti. Di quale fatica stiamo parlando? L'aristocratico non avrebbe alcun problema a lavorare direttamente le sue terre, anzi, agli occhi di Locke la fatica fisica sarebbe un esercizio sano per il corpo e utile all'apprendimento della sospensione del desiderio.⁸⁵ L'unico ostacolo a questa attività sarebbe rappresentato dalla vastità delle terre e dalle impellenti commissioni di cui si deve occupare un proprietario, tra cui potrebbe figurare la rappresentanza politica nella *House of Lords*. Quali alternative restano per sopperire all'eventuale mancanza di tempo e risorse sufficienti per investire sulle terre? Impiegare un'altra persona che presti la sua manodopera.

In questo frangente, il lavoro di una persona viene appropriato da colui presso cui si presta il servizio. Un servo che dissoda una zolla dalla terra di un aristocratico non si impossessa di quella zolla: il servo è un'emanazione, uno strumento, del proprietario della terra che lavora in sua vece. Il proprietario, anche se non lavora direttamente, ha comunque la possibilità di appropriarsi degli oggetti prodotti dalla manodopera del servo. Ciò che lo rende indipendente non è, tuttavia, il concreto effettuarsi del lavoro del servo, bensì quanto il suo impiego faccia in modo che una proprietà sia fruttuosa. Quanto più le terre daranno prodotti da far circolare nel commercio, tanto più un proprietario genererà ricchezza per sé e per gli altri. La sua mansione specifica non corrisponde all'effettiva fatica dell'estrarre una zolla da un terreno: egli non deve far altro che mettere in moto la sua industriosità per stimolare la produzione attraverso il lavoro di altri. Un industriale non contribuisce alla creazione reale di un oggetto, bensì organizza il processo e ne fornisce gli strumenti. Pertanto, nello Stato civile non tutto il lavoro è da considerarsi appropriazione (il caso del servo). Inoltre, non tutti gli uomini che non si dedicano al lavoro sono da considerarsi non liberi o dipendenti (il caso dell'aristocratico industriale). Nelle parole di Meiksins-Wood:

⁸⁵ Sono questi i consigli pedagogici e etici che Locke dispensa anche agli aristocratici in *Some thoughts* e *On Labour*. In un certo senso, l'aver inserito il lavoro nell'essenza della natura umana porta con sé la conseguenza che tutti i ceti sociali debbano lavorare e essere produttivi per la prosperità. Invece di stigmatizzare l'aristocrazia in sé come gruppo sociale perché improduttiva e portatrice di una cultura dell'ozio, Locke aggiunge anche a questa di adattarsi alla razionalità economico-commerciale mercantilista che egli pensa per il Commonwealth. Questo è un altro motivo per cui Locke non pensa alla demolizione della società feudale e dei suoi ceti: l'aristocratico può anzi essere una risorsa trainante dell'*improvement* e far parte delle *industrious classes* tanto quanto i mercanti, gli artigiani e i contadini indipendenti. Ne è esempio, appunto, lo stesso Shaftesbury. Ne parleremo più diffusamente nei §§2 e 3 del quinto capitolo.

We already know that, for Locke, there is no direct correspondence between labour and property, because one man can appropriate the labour of another. It now appears that the issue for Locke has less to do with the activity of labour as such than with its profitable use. In calculating the value of the acre in America, for instance, he refers not to the Indian's labour, his expenditure of effort, but to the (lack of) profit he receives, in the absence of a well-developed commerce. The issue, in other words, is not the labour of a human being but the productivity of property and its application to commercial profit.⁸⁶

Concretizzando l'esempio storico a cui guarda Locke, la figura del suo patrono Shaftesbury sintetizza bene l'attitudine dell'aristocratico industrioso, un «capitalist landlord and investor in colonial trade, a man who is not only “industrious” but whose vast property contributes greatly to the wealth of the community».⁸⁷ Tenere in mente questa variazione del lavoro nello Stato civile non è di secondaria importanza, perché ci permetterà di intravedere le striature interne e esterne alla cittadinanza derivanti dalla tipologia di lavoro prestata. Proviamo ad intravederle velocemente prima di addentrarci nella questione nella terza parte di questo studio.

Con il nodo che si stringe tra cittadinanza e lavoro, l'assegnazione dello *status* di cittadino a tutti coloro che si qualificano come dei soggetti liberi e utili al Commonwealth sembra non essere un'ipotesi interpretativa fuorviante del pensiero di Locke. *Gentry, yeomen*, mercanti delle corporazioni e mastri artigiani rientrerebbero, coerentemente con le leggi sulla cittadinanza dell'epoca, all'interno della categoria di cittadino perché produttivi e lavoratori (a vario modo). L'inversione della funzione del lavoro nel passaggio alla società civile del *Secondo trattato* risponde ad uno stratagemma tutto politico che ha a che fare con gli obiettivi della Crisi dell'Esclusione. Locke deve mantenere la centralità del lavoro nel discorso sulla cittadinanza per attrarre quei ceti mercantili e artigiani orientati a confrontarsi aspramente con la Corona per le sue vicinanze alla Chiesa romana e alla Francia. Per una frangia politica Whig interessata all'organizzazione della ribellione, avere una base di consenso sociale nella *City* londinese è una questione vitale per il successo dell'intera operazione. Elevare il lavoro a carattere della cittadinanza e dargli una sfumatura morale ancorata all'antropologia umana, può essere visto come un'apertura politica agli abitanti della città disposti a mobilitarsi in opposizione al sovrano e entrare a far parte della sfera della cittadinanza. La centralità del lavoro per l'ontologia

⁸⁶ E. Meiksins-Wood, *Property and Liberty*, cit., pag. 274.

⁸⁷ *Ivi*, pag. 275.

dell'uomo si potrebbe sostituire all'appartenenza di rango o di ceto sociale come perno della cittadinanza politica. L'*industrious gentleman* si amalgama con altri strati della popolazione che difficilmente convergerebbero nello stesso moto rivoluzionario: il lavoro produttivo agisce da collante tra soggetti politici eterogenei che costituiscono da posizioni diverse la linfa dello sviluppo economico del Commonwealth.⁸⁸ Peraltro, l'evocazione dei ceti industriosi richiama, almeno da punto di vista dell'immaginario politico, il mondo dell'artigianato e del lavoro specializzato al di sotto delle figure dei mastri. Per esiguità di reddito e mancanza di proprietà molti di loro non soddisfano i criteri minimi per entrare nella sfera della cittadinanza; ma con la concezione del lavoro lockiana anche la loro abilità viene socialmente riconosciuta, perdendo in parte lo stigma storicamente rivolto alle occupazioni manuali.

Portando all'estremo questa tesi, dovremmo concludere che ogni uomo sarebbe potenzialmente un cittadino, dato che tutti sono capaci di lavorare. Perché Locke non dovrebbe considerare anche i lavoratori dipendenti impiegati dal signore di una terra, o i cosiddetti «tinkers» che camminano tra le strade di Londra per rivendere ferrame e aggiustare utensili domestici? In termini diversi, è quanto viene sostenuto da studiosi come Ashcraft, Richards, Mulligan e Graham.⁸⁹ Se l'uomo lavora liberamente, è anche padrone di se stesso perché non è dipendente di nessuno, perciò è da considerarsi alla pari di tutti i membri della comunità proprietari come lui. Secondo Richards, Mulligan e Graham, Locke avrebbe ampliato volontariamente il campo semantico della parola “properties”, includendo anche la vita e la libertà, per dimostrare che tutti, nessuno escluso, hanno un interesse nei confronti della società in quanto proprietari. Perché un proprietario non dovrebbe poter votare alle elezioni per i rappresentanti in Parlamento? Su questo il filosofo di Wrington dissentirebbe dai suoi contemporanei Whig come Sidney e Neville, così contrari all'estensione della *franchise* per le elezioni in Parlamento da sentire l'urgenza – nell'opinione dei tre studiosi – di scrivere esplicitamente contro di essa. La tesi del Locke democratico

⁸⁸ Di nuovo, si veda la ricerca di J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, cit., pagg. 264-7; 282: «At this point the suggested intention to appeal significantly to the concerns of the gentry, yeomanry and merchants in Locke's construction of his entire set of arguments is hopefully more persuasive than the suggestion that artisans and tradesmen were the central elements of his intended audience; among artisans and tradesmen master craftsmen also seem a more likely audience than “tinkers”. The Whiggish gentry were the most obvious desirable audience for arguments that were constructed to be issued at the moment of resistance in 1682 or 1683 in terms of the aid that they could give to further and support any resistance already commenced, in terms of the opposition to resistance that they could raise, and in terms of the probable desire on Locke's part to re-establish government along the lines of the “ancient constitution”».

⁸⁹ *Op. cit.*

poggia sul non-detto dello scrittore, che in effetti non prende mai esplicitamente posizione sull'argomento.

Senza affrontare adesso l'intricata questione dell'estensione dei diritti di cittadinanza nel pensiero di Locke, è innegabile che il fulcro teologico dei suoi scritti richiami un'inclusività rivolta all'intero genere umano dovuta alla medesima posizione di subordinazione nei confronti di Dio e della legge di natura. È, questa, un'implicazione del giusnaturalismo, che con la sua dottrina della legge naturale estrapola i soggetti dalla rete di relazioni sociali e gerarchie date per inamovibili dal pensiero politico medievale e dai sostenitori del governo patriarcale. Tale liberazione, almeno in Locke, si accompagna alla concezione della libertà autonormata di cui potenzialmente sono capaci *tutti* gli uomini. Questo genere di inclusività teologica può convivere con forme di esclusione politica? O meglio, a partire da un'antropologia umana che non fa distinzioni di ceto sociale, non possono darsi forme di *inclusione differenziale*⁹⁰ dei soggetti nella società civile? Questo movimento apparentemente antinomico che fa convivere l'esclusione con l'inclusione risponde alle problematiche politiche che abbiamo passato in rassegna nel capitolo precedente. Gli abitanti del Commonwealth devono essere tutti oggetto del governo civile e delle sue leggi, per impedire che si creino rivolte anarchiche pericolose per l'assetto sociale. Visto che il governo si forma su decisione di un gruppo umano per la salvaguardia delle *properties* dei suoi membri, l'osservanza delle leggi viene scambiata con la protezione dei diritti soggettivi. Da ciò ricaviamo che ogni abitante di uno Stato debba possedere una rosa di diritti preliminari che spieghi la convenienza della società civile piuttosto che dello stato di natura.

Di qui a dire che i diritti soggettivi portino con sé l'effettiva fruizione della piena cittadinanza, è un salto logico affrettato. Ogni abitante ha indubbiamente accesso ad un insieme di diritti che lo mette al riparo dal potere dispotico, così come il diritto-dovere all'autoconservazione garantisce canali di accesso ai prodotti del lavoro (tramite salario). Essere abitanti e tutelati dalla legge non è però equiparabile all'essere cittadini: il diritto politico alla rappresentanza locale e nazionale, la partecipazione alle decisioni politiche, l'eguale trattamento giudiziario nelle aule dei tribunali, le possibilità stesse dell'agire quotidiano cambiano radicalmente se si è (soltanto) l'uno o (anche) l'altro. Etienne Balibar, nel tracciare le vicissitudini dell'idea di

⁹⁰ Cfr. E. Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, pagg. 85-112.

cittadinanza in Europa e della sua «esclusione interna», cita un'affermazione di Louis de Bonald, ripresa da Jacques Rancière, la quale dice che «alcune persone sono nella società senza essere della società»,⁹¹ riferendosi ai lavoratori salariati nei secoli precedenti il XIX, alle donne prima del XX e ai migranti nella nostra epoca. Prendere in prestito la frase senza cambiarne il contesto sarebbe disonesto verso Locke: tutti gli abitanti fanno parte della società dal momento che stringono il *pactum unionis*. Possiamo però mantenere lo spirito dell'affermazione balibarica e, con un lieve aggiustamento della frase, dire che «alcune persone sono nella città senza esserne cittadini». Qui sta il senso dell'inclusione differenziale finalizzata al mantenimento delle gerarchie attuali, dei rapporti di dipendenza, della disuguaglianza economica all'interno della società politica. Un indizio ci suggerisce da dove cominciare a sospettare: dagli individui che, pur lavorando, non si appropriano di alcun mezzo di sussistenza che funga da supporto materiale. Nonostante possiedano tutte le facoltà razionali per essere autonomi, lo saranno davvero nel momento in cui la tirannide dei bisogni non lascia loro alcuna libertà di decisione? Senza proprietà materiale, possono realizzarsi come cittadini? In cosa differiscono dai cittadini indipendenti?

La tesi che tenteremo di provare nelle prossime pagine è che tutto ciò è possibile tramite una stratificazione del concetto di lavoro. L'indagine sul significato e sul valore che ha per Locke il lavoro ci consente di comprendere come questa attività umana funzioni da dispositivo di differenziazione. Per quanto il nesso lavoro-libertà sia iscritto nell'antropologia umana, vedremo che la tipologia di servizio prestato, contestualmente allo stato giuridico-politico del singolo, agisce sulla sfera della cittadinanza e ne determina il dentro e il fuori.

Da questo punto di vista, il classico binomio marxiano che ramifica l'uomo in *citoyen/bourgeois* non è adeguato a cogliere la particolare fotografia della città e dei suoi abitanti scattata da Locke. Nella sua critica a Bauer, il giovane Marx de *Sulla questione ebraica* dipinge un uomo costretto in una doppia vita: una, paragonata al regno dei cieli perché frutto dell'alienazione, è l'esistenza pubblica e politica dello Stato (*citoyen*), mentre l'altra corrisponde allo spazio privato dell'individuo che si muove nella società civile (*bourgeois*).⁹² Acute studiosi come Carole Pateman hanno

⁹¹ *Ibidem*, pag. 86.

⁹² Così Marx commenta la vita all'interno dello Stato per contestare a Bauer la noncuranza della differenza tra emancipazione umana e emancipazione politica. L'emancipazione umana, infatti, è ciò che materialmente e soggettivamente permette all'uomo di avere come fine se stesso e la pienezza della sua creatività; un processo che richiede che l'uguaglianza venga concepita come cambiamento delle

applicato pedissequamente questo schema marxiano di vaglio della cittadinanza moderna al contenuto del *Secondo trattato*. L'eguaglianza formale tra cittadini non sarebbe altro che un principio a garanzia di una medesima protezione per interessi diseguali.⁹³ In Locke, tuttavia, non assistiamo ad un occultamento dei rapporti di classe o di ceto nella cittadinanza, la «pelle leonina politica» che maschera il regno dei bisogni dove vige la legge del profitto del *bourgeois*. La cittadinanza, infatti, assorbe completamente i rapporti di forza e quelle diseguaglianze dello stato di natura che Locke elenca nel citato paragrafo 54 del *Secondo trattato*. I «*merits*» e «*privileges*» creano la differenza tra abitanti e cittadini sul piano del riconoscimento politico, dell'identità e dello *status* legale. Su questo profilo, anche la sola emancipazione politica descritta da Marx pare essere distante dagli intenti del filosofo di Wrington. Alcuni uomini non sono *citoyen*, per cui il livello di astrazione che pone in relazione i singoli nella dimensione pubblica riguarderà esclusivamente chi ha il privilegio della cittadinanza. Il solo fatto di essere rappresentati concettualmente come proprietari – il *bourgeois* egemonico nelle coscienze degli individui e nel diritto secondo Marx –, anche solo della propria persona, non fa della totalità degli uomini degli attori politici formalmente eguali fra loro. La filosofia di Locke è ancora lontana da molte delle premesse di uguaglianza formale del pensiero liberale, a cui è stato troppo frettolosamente associato da difensori e critici. Per questo, al lato della questione della proprietà, dovremo concentrarci sulla problematica del lavoro per cogliere la posta in gioco della cittadinanza nella filosofia del nostro autore.

Il confronto con lo spunto marxiano non è di poca importanza per la nostra ricerca. Ricostruire parzialmente la relazione storico-concettuale tra lavoro e cittadinanza, e soffermarsi su uno dei momenti in cui si è cristallizzata, serve per

relazioni sociali e delle coscienze umane, con il superamento dell'uomo egoista dell'utile personale e della proprietà privata. Cfr. K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in L. Parinetto – L. Schirollo (a cura di), *Marx e Schylock. Kant, Hegel, Marx e il mondo ebraico*, Edizioni Unicopli, Milano, 1982, pagg. 128-9: «Dove lo stato politico ha guadagnato il suo vero assetto, l'uomo conduce, non solo nel pensiero, nella coscienza, ma anche nell'*effettualità*, nella *vita*, una vita sdoppiata, una vita in cielo e una vita in terra, la vita nel *collettivo politico*, in cui vale come collettivo, e la vita nella società borghese, in cui si dà da fare come *uomo privato*, stima gli altri uomini mezzi, svilisce se stesso a mezzo e diventa ludibrio di forze estranee [...] Per l'uomo in quanto *bourgeois* “la vita nello stato è solo falsa sembianza o una momentanea deroga contro l'essenza e la regola”. Sicuro, nella vita statale il *bourgeois*, come l'ebreo, hanno solo una permanenza sofisticata, come il *citoyen* solo sofisticamente perman ebreo o *bourgeois*; ma questa sofisticata non è personale. È la *sofistica dello stato politico* stesso. La differenziazione fra l'uomo religioso e il cittadino è la differenziazione fra il commerciante e il cittadino, tra il salariato e il cittadino, tra il proprietario fondiario e il cittadino, tra l'*individuo vivente* e il *cittadino*».

⁹³ C. Pateman, *Sublimation and Reification: Locke, Wolin and the Liberal Democrat Conception of the Political*, cit., pag. 112.

passare al vaglio della riflessione le implicazioni che il primo ha avuto sulla seconda rispetto alla sua estensione, alla distribuzione dei diritti e delle responsabilità, alle debolezze e alla profondità che presenta.⁹⁴ L'isolamento di uno dei momenti in cui il nesso ha iniziato ad essere concepito, ci fornisce una posizione dalla quale vedere la storia della cittadinanza da un'altra prospettiva. Se in Locke il lavoro fa da spartiacque tra chi è cittadino e chi non lo è, devono intervenire una serie di argomenti, assunzioni e simboli che giustifichino l'esclusione di molti abitanti. Quale lavoro non può godere dello *status* legale di cittadino? Perché alcune attività lavorative non sono politiche in senso stretto, ma vengono relegate concettualmente e politicamente nella sfera domestica e privata? Nella prossima sezione proveremo a rispondere a questa domanda proponendo l'asse della dipendenza come chiave di lettura dell'esclusione dalla cittadinanza e dell'inclusione differenziale nella società civile di molti soggetti: lavoratori salariati giornalieri, poveri, contadini, apprendisti, donne – la temibile *rabble*.

Il giovane Marx si riferisce allo spirito di un'epoca in cui gruppi di individui, come gli ebrei presi ad oggetto nel suo scritto o i lavoratori che avrebbe visto il suffragio maschile nella Francia del 1848, iniziano a rivendicare e ottenere parzialmente la cosiddetta emancipazione politica con alcuni diritti di cittadinanza – un percorso che sarà cruciale in gran parte del mondo occidentale per tutto il Novecento, in particolare con l'accesso universale al diritto di voto e la previdenza sociale. Questo passaggio viene compiuto perché il pensiero politico e giuridico si carica proprio di uno degli assunti lockiani: ogni individuo è in sé un proprietario per il solo fatto di possedere un corpo e, in più, una forza-lavoro da vendere. Visto che formalmente non esiste differenza tra proprietari, al di là di *cosa* sia in loro possesso (capacità di lavoro, beni immobili, terre, ecc.), ogni proprietario deve essere considerato un cittadino. In quest'ottica, il lavoro di cui tutti siamo possessori viene considerato nella sua forma astratta, mettendo in secondo piano la specificazione della sua tipologia. Un passo indubbiamente importante per l'eguaglianza formale, sebbene non – come ci dice il marxismo – per quella sostanziale che riguarda la distribuzione dei mezzi di produzione e della ricchezza. Mettendo momentaneamente da parte la

⁹⁴ Sarebbero queste le caratteristiche della cittadinanza giuridica secondo I. Engin e B. S. Turner, *op. cit.*, pag. 2: «In other words, the three fundamental axes, *extent* (rules and norms of inclusion and exclusion), *content* (rights and responsibilities) and *depth* (thickness or thinness) of citizenship are being redefined and reconfigured».

differenza di ricchezza tra individui, possiamo dire con tutta sicurezza che questa equiparazione tra proprietari abbia cancellato i rapporti di potere tra cittadini che si creano in base alla tipologia della loro attività lavorativa? Ecco, dalla sua posizione di intellettuale del Seicento, un secolo in cui essere lavoratori dipendenti o meno fa la differenza per l'acquisizione della cittadinanza, Locke ci è forse utile per comprendere se queste differenze allora evidenti persistano tuttora, sebbene agiscano con modalità differenti e al di fuori del piano formale dei diritti.

PARTE III
THE SERVANT

CAPITOLO QUARTO
**BREVE STORIA DI UNA SUBALTERNITÀ: SCORCI DEL LAVORO
DIPENDENTE**

1. Quale cittadino, quale lavoratore?

Lo scavo nel concetto di cittadinanza in Locke richiede molteplici attenzioni, se si vogliono portare alla luce tutti quegli elementi più sotterranei che lo edificano e gli conferiscono senso. Il cittadino tutelato dallo Stato di diritto e dotato di una libertà compatibile con l'ordine sociale, nonché funzionale all'*improvement* della produzione agricola, è l'atomo della più grande molecola del popolo, il grande protagonista del lungo Seicento inglese. L'*English people* non è un'astrazione facile da maneggiare, visto che, sotto le evocazioni dei pamphlet, vivono le pulsioni più disparate, tra cui il minaccioso desiderio di democrazia. L'irruenza del popolo non è, abbiamo visto, scomposta e pericolosa per lo statuto giuridico della proprietà e per i legami sociali della cittadinanza. La virtuosità del popolo si deve alla configurazione del soggetto cittadino, con la sua razionalità, indipendenza e autonomia normativa. Il governo del popolo è simultaneo al governo del singolo; se fossero due processi separati, cadrebbe l'intera struttura dell'argomentazione lockiana contro l'assolutismo che fa perno sul rispetto dell'ordine naturale e delle sue leggi da parte del popolo. Per questo, la cittadinanza come gruppo e il cittadino come singolo sono in grado di autonormare le loro pratiche seguendo i precetti naturali.

Lo studio di un concetto complesso e multi-livello come la cittadinanza non può non procedere per familiarità. Essa si lega ad altri concetti affini e simili (uomo, proprietà, indipendenza, ecc.), entrandovi in tensione o in armonia, senza i quali non riuscirebbe ad intervenire su di un campo così ampio quale è il governo del popolo e dei suoi membri. A vario modo, i capitoli precedenti hanno evidenziato alcuni dei nodi che intrecciano la cittadinanza con altre assunzioni e eredità teoriche, tra le quali emerge la proprietà. L'identità sociale e politica del proprietario assurge per certi versi a modello del cittadino, o meglio, chi sarà cittadino a seguito della costruzione dello Stato, sarà anche proprietario di un mezzo di sussistenza. Ma la proprietà, più che essere di per sé una condizione necessaria della cittadinanza, è una conseguenza

dell'attività lavorativa allo stato di natura e, in alcuni casi, anche nello Stato civile. Di più, la proprietà da sola, nonostante sia un punto di partenza per essere indipendenti, sul lungo periodo non basta per fare di un cittadino libero – un *freeman* – un «useful member» della comunità: in mancanza del lavoro sulla terra per estrarne quanti più prodotti agricoli possibile, perfino un nobile potrebbe cadere in miseria. Inoltre, una proprietà improduttiva non fa circolare la ricchezza e ne impedisce una (iniqua) distribuzione tra la popolazione, la quale per la legge dell'autoconservazione ha diritto ai frutti della terra.

La proprietà presuppone il lavoro: prima per originarsi, poi per mantenersi produttiva e attualizzare costantemente la condizione di indipendenza dei cittadini. Attestata comunque la funzione della proprietà, in Locke la linea della cittadinanza è perpendicolare alla linea del lavoro e ai meccanismi di inclusione e di esclusione che comporta. L'intensità e la qualità del lavoro allo stato di natura sono i fattori per i quali le terre date in comune, una volta privatizzate, non sono equamente suddivise; di qui la differenziazione tra uomini che sarà tradotta dalla cittadinanza tra chi ne avrà lo *status* legale e chi, invece, ne resterà sprovvisto. Perché chi lavora in un certo modo si rivela indipendente dalla volontà altrui, dunque un cittadino a tutti gli effetti, appropriandosi di una parte della natura? D'altronde, anche un lavoratore a servizio di un proprietario, avendo sottoscritto un contratto e ricevendo in cambio un salario, non è uno schiavo costretto a prestare manodopera sotto il giogo del padrone, nonostante non detenga alcuna proprietà su ciò che lavora. Tutt'al contrario, il salario potrebbe essere quel mezzo che lo rende autonomo dalla protezione del signore feudale: il lavoratore si vedrebbe corrisposta una somma di denaro con cui provvedere alle sue necessità e ai suoi bisogni, al posto di dipendere dalle concessioni del capofamiglia con cui scambia i suoi servizi più o meno obbligati. Colui che offre la sua manodopera rimane, grazie alla monetizzazione della prestazione, proprietario di sé, spettandogli la decisione se intrattenere o meno un rapporto lavorativo con un'altra persona.

È chiaro che sul punto nevralgico per la realizzazione dell'indipendenza converge la variabile della tipologia di lavoro e di come essa affetti l'io individuale. «Sono o non sono padrone di me?», questa la domanda che si deve porre un soggetto per comprendere il suo stato di (in)dipendenza a seguito e nel mentre del processo lavorativo, molto più in là della sola questione riguardante la proprietà del corpo. Nel tentativo di lasciare in dote un pensiero aperto ad un concetto di cittadinanza

innovativo e, parallelamente, alle pretese politiche dei vecchi ceti proprietari, Locke bilancerà tra loro i pregiudizi provenienti dai paradigmi medievali di considerazione del lavoro e le nuove riflessioni tutte moderne sulla *vita activa* contrapposta a quella meramente contemplativa.

Per quanto riguarda il lavoro dipendente non specializzato, la critica è divisa sulla considerazione che ne avrebbe il filosofo di Wrington. È inequivocabile che il diritto e la mentalità politica dell'Inghilterra del Seicento disprezzino la *rabble* e i lavoratori poveri, facenti parte di quel *pondus inutile terrae* che grava sulle spalle della società.¹ Il lavoro, in altre parole, è antitetico alla libertà, giustificandone così la coazione al lavoro verso i poveri e il loro *status* subordinato nella dimensione familiare. Non è dato sapere con certezza se Locke assuma il retroterra culturale del suo tempo o se se ne discosti per proporre un progetto radicale di cambiamento democratico: in nessuno dei suoi scritti parla apertamente delle modalità di accesso alla cittadinanza. Molti studiosi si sono chiesti, difatti, perché uno stato di dipendenza distinto dalla schiavitù (per Locke proibita tra abitanti di uno stesso Stato) debba escludere dai diritti di cittadinanza. L'uomo e il cittadino sono approcciati astrattamente nel *Secondo trattato*, tanto da far intuire un'inclusione universale di perlomeno tutti gli autoctoni – i *freeborn Englishman*. Nel prossimo capitolo discuteremo della probabile opinione che ha Locke sulla *franchise*, sull'estensione del diritto di voto per l'elezione dei rappresentanti della *House of Commons*. La risposta che daremo non potrà che essere ermeneutica vista la mancanza di documentazione scritta esplicita. A questo riguardo, il binomio dipendenza/indipendenza che concretizza il concetto di lavoro, rapportandolo alle persone e agli oggetti che vivono nella realtà storica, doterà la ricerca di una chiave di lettura adeguata alla comprensione della filosofia lockiana. Mettendo insieme la dipendenza con i risvolti sul piano morale e politico di una data tipologia di lavoro, ne esce la rappresentazione di quelle persone appartenenti alla città, ma non responsabili di essa; che sono limitatamente liberi e possiedono alcuni diritti soggettivi, ma non hanno la piena cittadinanza; che devono governarsi e essere governati, ma non sanno e non possono governare gli altri. Faremo emergere, dunque, le motivazioni che si celano dietro alla preclusione dalla cittadinanza dei servi, dei lavoratori salariati, dei poveri e delle donne. In particolare, ci concentreremo sulle forme di lavoro che interessano i servi e i salariati. È opportuno rammentare che nella

¹ T. Faitini, *Il lavoro come professione*, cit., pag. 44.

storia moderna europea, quando il lavoro salariato comincia ad emanciparsi dalle rigide strutture relazionali feudali, il servo e il lavoratore salariato dipendente corrispondono a due categorie vischiose, spesso confuse l'una con l'altra almeno fino al periodo post-rivoluzionario francese.²

Prima di arrivare all'interpretazione dei testi di Locke, ci incammineremo lungo un *excursus* ponderato della figura del servo e del dipendente. Antica quanto la filosofia greca, la discussione sull'ontologia e sulla moralità del servo giunge fino a Locke intrisa di cultura giuridica, trattazioni filosofiche e letterarie. La restituzione, seppur parziale e certamente non esaustiva, di parte di questo percorso renderà meno oscuro il concetto di dipendenza che ha in mente l'autore del *Secondo trattato*. L'*humus* culturale da cui proviene Locke è una commistione di giudizi e riflessioni provenienti dai pensatori antichi e dalle rivisitazioni moderne del loro pensiero, nonché dalle nuove concezioni della dipendenza che nascono in seno alla lunga fase di transizione vissuta dall'Inghilterra nel XVII secolo. Dar conto di questo retaggio è quindi un esercizio propedeutico all'individuazione della presenza o meno degli elementi riconducibili ad una precisa definizione del lavoro dipendente.

2. *Libero, servo o schiavo? Dei mestieri liberi e delle occupazioni di fatica dall'antichità alla scuola del diritto naturale*

Lo schiavo come strumento animato: Aristotele. La lunga permanenza dello schema teorico dello Stagirita che ha reso intelligibile il servo, e successivamente il lavoratore, ne comprova la resistenza. La *Politica* di Aristotele, difatti, è stata per molti secoli il punto di riferimento per descrivere non solo la costituzione delle istituzioni politiche, ma anche i reciproci doveri-privilegi dei componenti della famiglia. Il capofamiglia è un uomo dalla triplice identità (padre-padrone-marito) in base alla persona (subalterna) dell'*oikos* con cui interagisce. Il rapporto con il servo è preso a oggetto dall'indagine aristotelica in quanto è utile ad avere una comparazione tra questa specifica forma di potere (*archè*) e il governo cittadino.

Lo Stagirita ritiene che la famiglia dell'*oikos* sia la cellula minima della *polis* nella quale si intravede la rappresentazione plastica delle forme di potere.³ Seppure

² Cfr. R. Sarti, *Servo o padrone, o della (in)dipendenza. Un percorso da Aristotele ai giorni nostri. Vol. 1: Teorie e dibattiti*, «Scienza & Politica», n. 2, 2015.

³ Cfr. Aristotele, *Politica*, cit., Libro I, 1253 b, pag. 8: «Poiché è chiaro di quali parti risulta lo stato, è necessario in primo luogo parlare dell'amministrazione familiare: infatti ogni stato è composto di famiglie. Elementi dell'amministrazione familiare sono quelli da cui, a sua volta, risulta la famiglia e

nella *Politica* l'intento del filosofo di non mischiare il potere domestico con quello cittadino è inequivocabile, nondimeno l'assoggettamento della moglie, del figlio e del servo rimandano rispettivamente al governo politico, alla monarchia e alla tirannia (o dispotismo). Il marito deve orientare le azioni della moglie come se fosse un magistrato di una città; egli userà come criterio di governo la giustizia e non ricorrerà, se non laddove risulterà inderogabile, all'uso della violenza e della repressione per imporre le sue decisioni. La città differisce dalla famiglia perché i governanti devono essere pronti a porsi nel ruolo di governati, essendo la cittadinanza un incarico di responsabilità amministrativa e politica che prevede l'alternanza di potere; la moglie, tuttavia, non può sostituirsi al marito perché per natura la donna è carente di autorità e, dunque, è incapace di governare. Più diretto e autoritario è il rapporto tra padre e figlio: il minore che continua a vivere sotto lo stesso tetto dell'*oikos* paterno non ha diritto di consigliare o coadiuvare il padre nella presa delle sue decisioni, al contrario della moglie.⁴ Ciò che però accomuna le due forme di potere familiare è la condizione giuridico-politica degli assoggettati in famiglia: sia la moglie che il figlio sono dei liberi, ovvero non appartengono al padre-marito.

Lo schiavo, che è sinonimo di servo nel testo aristotelico, è invece un individuo che, per inclinazione naturale, non sa governare se stesso. Aristotele paragona la costituzione ontologica degli schiavi ad un corpo senza anima, ovvero ad un organismo più simile ad un oggetto perché il suo agire non segue alcun fine. Con un intelletto razionale estremamente debole, il corpo si riduce ad un insieme di muscoli e membrane più simile ad un animale che ad un essere umano. Data la mancanza di una ferma direzione razionale, lo schiavo non può essere libero di autodeterminarsi, da cui il necessario despotismo del padrone che, dall'esterno, lo munisce di un fine. Se il fine è eteronomo e non è liberamente selezionato da colui che agisce, allora il soggetto in questione non appartiene a se stesso, divenendo un'appendice del corpo del padrone.

la famiglia perfetta si compone di schiavi e liberi. Siccome ogni cosa dev'essere studiata prima di tutto nei suoi elementi più semplici e gli elementi primi e più semplici della famiglia sono padrone e servo, marito e moglie, padre e figli, intorno a questi tre rapporti si ha da ricercare quali devon essere la natura e le qualità di ciascuno: si tratta del rapporto padronale, matrimoniale (manca un termine preciso per indicare la relazione tra uomo e donna) e, in terzo luogo, quello risultante dalla procreazione dei figli (perché anche questo non è denominato con denominazione propria)».

⁴ Cfr. *Ivi*, 1259 b 2.

[...] Un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo: e appartiene a un altro chi, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà: e oggetto di proprietà è uno strumento ordinato all'azione e separato [...] Dunque, nell'essere vivente, in primo luogo, è possibile cogliere, come diciamo, l'autorità del padrone e dell'uomo di stato perché l'anima domina il corpo con l'autorità del padrone, l'intelligenza domina l'appetito con l'autorità dell'uomo o del re, ed è chiaro in questi casi che è naturale e giovevole per il corpo essere soggetto all'anima, per la parte affettiva all'intelligenza e alla parte fornita di ragione, mentre una condizione di parità o inversa è nociva a tutti.⁵

È questa la sorte dello schiavo, una «parte del corpo viva ma separata del padrone»,⁶ annoverato tra gli strumenti da lavoro del padrone, o meglio, il primo e il più importante tra questi perché considerato uno «strumento animato»,⁷ che, diversamente dagli oggetti di pura produzione, «prevede[ndo] in anticipo»⁸ gli ordini futuri da svolgere, agisce senza che ci sia bisogno di qualcuno che lo manovri.⁹

Il servo/schiavo è un oggetto di governo nel senso più proprio del termine, poiché, non avendo un'anima razionale compiuta, è un possesso del padrone. Pertanto, al massimo lo schiavo «partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla: gli altri animali non sono soggetti alla ragione, ma alle impressioni».¹⁰ Il non essere né proprietari né padroni di se stessi vieta ovviamente la partecipazione politica, riservata appunto ai soli capifamiglia.¹¹ Conseguentemente alla preclusione della sfera pubblica, lo schiavo occupa uno spazio ben circoscritto nell'ambito domestico-familiare, in cui viene costretto dal potere dispotico al fine di prevenire una sua apparizione nell'*agorà*. Per gli ateniesi, la marginalizzazione politica passa per la reclusione di un soggetto tra le mura domestiche: imprigionato/a nel lavoro

⁵ *Ivi*, 1254 a 14, 1254 b 3, pagg. 10-1.

⁶ *Ivi*, 1255b 12, pag. 14.

⁷ Neanche il giudizio di Aristotele sullo schiavo, ridotto a strumento animato, è del tutto originale rispetto al contesto filosofico greco. Una simile valutazione morale si riscontra già tra il V e il IV secolo.

⁸ *Ivi*, pag. 9.

⁹ Così Aristotele fa la distinzione tra strumenti di produzione e strumenti di azione: «[...] così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi. Quindi i cosiddetti strumenti sono strumenti di produzione, un oggetto di proprietà, invece, è strumento d'azione: così dalla spola si ricava qualcosa oltre l'uso che se ne fa, mentre dall'abito e dal letto l'uso soltanto. Inoltre, poiché produzione e azione differiscono specificamente ed hanno entrambe bisogno di strumenti, è necessario che anche tra questi ci sia la differenza. Ora la vita è azione, non produzione, perciò lo schiavo è un subordinato nell'ordine degli strumenti d'azione». (*Ibidem*, 1253 b 37)

¹⁰ *Ivi*, pag. 11.

¹¹ Cfr. *Ivi*, 1254 b 27, pag. 11: «perciò la natura vuol segnare una differenza nel corpo dei liberi e degli schiavi: gli uni l'hanno robusto per i servizi necessari, gli altri eretto e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica».

riproduttivo grazie al quale il maschio adulto e libero può soddisfare le sue esigenze fisiologiche, il tempo della sua esistenza non permette di dedicarsi alla politica.¹² Il servo è schiavo del bisogno del lavoro, dunque non è libero di impegnarsi nelle assemblee cittadine.

Va da sé che a coloro ai quali è proibito l'intervento politico, è tolto anche l'uso del *logos*, della parola con cui si esercitano soprattutto le virtù dianoetiche. D'acchito sembrerà scontato precisare l'elitismo del sapere filosofico e della conoscenza nell'Atene del IV secolo; in questa sede, tuttavia, un appunto del genere ci permette di fare un primo discrimine che risulterà fondamentale per il percorso storico del concetto di lavoro. Con la dovuta cautela di chi è consapevole che nella Grecia antica lavorare non implica tutte quelle professioni e attività intellettuali oggi incluse nel concetto di lavoro, intravediamo, però, una netta linea di demarcazione tra materialità e intellettualità. La filosofia è considerata da Aristotele un esercizio da svolgere in compagnia che richiede tempo (libertà) e devozione, come, del resto, vuole la conoscenza del mondo e delle sue cause. Notoriamente lo Stagirita discorda con Platone rispetto al ruolo del filosofo nella città, più dettagliatamente sul fatto che il sapiente nella *polis* aristotelica non ha di diritto alcun tipo di carica pubblica o di funzione di governo. Benché il buon governante sia il prudente piuttosto che il sapiente, la mansione specifica del primo non è esente dall'intervento dell'intelletto: la prudenza, che si pone a guida dell'anima sensitiva per instillare gli stati abituali (virtù etiche), è una virtù dianoetica messa in moto dalla parte calcolatrice dell'intelletto (*logistikòn*). Ora, Aristotele non chiamerebbe mai lavoro o professione il compito del magistrato, proprio perché non entrano in gioco la fatica fisica del corpo e il contatto con la materia. Ma questo iato che si crea tra la materialità della manodopera di fatica,¹³ da una parte, e l'intellettualità come facoltà del governo di sé e degli altri, dall'altro, si tramuterà nel pilastro della concettualizzazione moderna del lavoro. Quando un lavoro o una professione faranno ricorso alla conoscenza, anche solo per predisporre la mansione che successivamente sarà di fatica, otterranno una

¹² Cfr. A. Domènech, *op. cit.*, pagg. 52-3.

¹³ Aristotele, come si evince dalle righe in cui paragona lo schiavo ad una parte del corpo del padrone, disumanizza il primo a causa del lavoro che svolge, praticamente uguale al moto di un animale: «Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia, (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre) costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è star soggetti a questo forma di autorità [...] Quanto all'utilità, la differenza è minima: entrambi prestano aiuto con le forze fisiche per le necessità della vita, sia gli schiavi, sia gli animali domestici» (Aristotele, *Politica*, cit., 1254b 16, 25, pag. 11).

dignità epistemologica superiore al lavoro manuale “non specializzato” proprio a partire dal presupposto che gli erogatori di questo tipo di lavoro sappiano governarsi e impartire ordini agli altri.

Esulando dall’uso dell’intelletto per il governo politico, una prima scansione dell’eterogeneità dei lavori manuali la riscontriamo alla fine del libro I della *Politica* quando lo Stagirita, riprendendo le fila del suo discorso sulla schiavitù, riflette su alcune figure professionali come i calzolai. Gli artigiani occupano in Aristotele una posizione intermedia tra gli schiavi e i cittadini protagonisti della politica. I lavoratori manuali maschi, adulti e nati liberi sarebbero infatti dotati di ragione e non inclini per natura ad essere comandati alla maniera degli schiavi. Eppure, evidentemente, asserisce Aristotele, gli artigiani non sono in grado di sfruttare a fondo tutte le potenzialità della ragione, detto altrimenti di sviluppare l’eccellenza delle attività umane quali sono le virtù. Questo perché il calzolaio lavora per necessità e agisce secondo un fine eteronomo datogli dal committente della sua opera, parimenti alla dinamica che si instaura tra uno schiavo e un padrone. Aristotele arriverà a sostenere che il calzolaio vive una sorta di «schiavitù limitata» deliberata (quindi non per natura), cioè frutto del mancato apprendimento della virtù. A questo proposito, Antoni Domènech ha avanzato la convincente ipotesi che nel pensiero politico aristotelico vi sia una stretta reciprocità tra virtù e ricchezza:¹⁴ se un maschio adulto e libero è virtuoso, la sua eccellenza si ripercuoterà anche sulla sua indipendenza economica favorendo l’acquisizione di ricchezze e possessi (il che, *ça va sans dire*, non vuol dire accumulazione per avarizia). Lavorare è in fin dei conti una coazione dovuta al bisogno materiale di sopravvivenza che grava sulle spalle di chi non ha né proprietà né schiavi. Il lavoratore è meritatamente un povero sia dal punto di vista morale (spogliato dalle virtù) che dal punto di vista economico. Riprendendo il ragionamento fatto poc’anzi sulla contraddittorietà tra *oikos* e *agorà*, possiamo affermare che il calzolaio è già stato respinto nello spazio privato della riproduzione della vita (*zoè*) tramite la fatica del lavoro, un posto da cui non può uscire per prendersi cura della

¹⁴ Siamo consapevoli della controversia in seno alla critica sul nesso tra virtù e ricchezza, nata a partire dalle diverse letture del libro IV dell’*Etica nicomachea*. Non è certo se lo Stagirita ritenga che la virtù sia legata al possesso materiale o meno. Essere virtuosi è condizione necessaria per essere felici. Nel caso in cui la proprietà determinasse la virtù, ne seguirebbe l’estromissione dei poveri dallo stato di *eudaimonia*. Ai fini del nostro studio, abbiamo ritenuto più corretto seguire quella linea interpretativa che, in ogni caso, ha influenzato il senso comune occidentale per molti secoli. Per ragioni di spazio e di pertinenza all’argomento di ricerca, non possiamo indagare ulteriormente le diverse opinioni ermeneutiche circa il testo aristotelico.

vita comunitaria e sociale (*bios*). Di scorcio osserviamo che, anche nella contrapposizione tra libero ricco e libero povero, la tensione tra materialità e intellettualità continua a pesare sulla valutazione delle posizioni e dei privilegi degli abitanti della *polis*: chi non si impegna a mettere in moto tutte le potenzialità del suo intelletto, dunque ad abituarsi alle virtù, verrà rigettato nel mondo dei bisogni. Da questa distinzione principe si potrà parlare, per Aristotele, dell'indipendenza di alcuni individui e della dipendenza di altri. Ai liberi razionali spetterà di imparare a «saper comandare», agli schiavi parziali del lavoro toccherà la sorte del «saper fare».¹⁵

Aristotele abbozza l'insieme dei criteri di intelligibilità del servo e del lavoratore che diverranno il fulcro dell'elaborazione moderna a questo riguardo. L'opposizione pubblico-privato, la padronanza di sé e lo schiavo/servo come strumento animato, infatti, sono strutture intellettuali che persisteranno per secoli. Il percorso sarà tutt'altro che liscio, vedendo plurimi rivolgimenti e discontinuità, ad esempio la progressiva distinzione nel Medioevo tra schiavo e servo; un accadimento, questo, che non ridiscuterà nel profondo la riflessione aristotelica, ma anzi applicherà sul servo e sul lavoratore libero – il mercenario – i criteri di identificazione dello schiavo. Interessante sarà il passaggio da una giustificazione per così dire naturale dello *status* dello schiavo ad un paradigma consensuale del servizio e della sottomissione personale, uno sbocco paradossale della teoria dei diritti naturali.

Cicerone e l'antica Roma. Nella Roma tardo-repubblicana lo stigma della materialità del lavoro di fatica influisce sulla contrapposizione tra arti liberali e illiberali. Più che ruotare attorno alla provenienza di censo degli operatori dell'arte specifica – se cittadini liberi o meno –, i Romani usano parlare dell'una o dell'altra in base alla qualità della prestazione che viene erogata.¹⁶ L'impiego dell'intelletto è prerogativa delle arti liberali, così denominate in quanto il loro sapere, da un punto di vista epistemologico, esige che l'uomo adoperi la facoltà che massimamente lo rende libero, ossia la ragione. Il salario e la mercede, le due remunerazioni con cui si scambia la prestazione di manodopera, non si confanno all'esercizio del lavoro intellettuale (medici, giuristi, precettori, formatori del personale amministrativo) perché lo fanno scendere al livello della necessità e della sussistenza economica, al pari del lavoro di fatica; e nel caso in cui la trasmissione o il consiglio di una conoscenza si pieghi alla

¹⁵ Cfr. Aristotele, *Politica*, cit., 1255b 35.

¹⁶ Cfr. T. Faitini, *op. cit.*, pagg. 105-15.

remunerazione salariale, la sua libertà ne uscirebbe danneggiata. Il sapiente, difatti, si metterebbe alle dipendenze del patrono, veicolando la sua conoscenza nei canali preferiti dal committente. Il denaro compromette il disinteressamento dell'intelletto, le cui ali, che si dovrebbero elevare verso le idee, sono tarpate dalla materialità del bisogno. Nel diritto romano assistiamo dunque ad un restringimento del concetto di lavoro nel momento in cui la tipologia di contratto della *locatio conductio (operis o operarum)*, secondo la quale un individuo dà in affitto un oggetto di sua proprietà (anche uno schiavo) o il risultato del suo lavoro, è limitata alle arti illiberali.¹⁷ Tra i testi dei pensatori romani, il *De Officiis* di Cicerone registra a chiare lettere la distanza tra i due generi di arti:

Parliamo, infine, delle professioni e dei guadagni. Quali di essi sono da reputarsi nobili e quali ignobili? Ecco, press'a poco, quanto la tradizione ci insegna. Anzitutto, si disapprovano quei guadagni che incorrono nell'odio della gente, come quelli degli esattori e degli usurai. Ignobili e abietti, poi, sono i guadagni di tutti quei mercenari che vendono non l'opera della mente, ma il lavoro del braccio: in essi la mercede è per se stessa il prezzo del servaggio. Abietti sono da reputarsi anche coloro che acquistano dai grossi mercanti cose da rivender subito al minuto: costoro non farebbero alcun guadagno se non dicessero tante bugie; e il mentire è la più grande turpitudine del mondo. Tutti gli artigiani, inoltre, esercitano un mestiere volgare: non c'è ombra di nobiltà in una bottega. Ancora più in basso sono quei mestieri che servono al piacere: "Pescivendoli, macellai, cuochi, salsicciai, pescatori", per dirla con Terenzio; aggiungi pure, se non ti dispiace, i profumieri, i ballerini e tutta la masnada dei mimi e delle mime. Tutte quelle professioni, invece, che richiedono maggiore intelligenza e che procurano inestimabile profitto, come la medicina, l'architettura e l'insegnamento delle arti liberali, sono professioni onorevoli per coloro al cui ceto si addicono.¹⁸

¹⁷ Per le arti liberali, invece, il diritto e il senso comune romano prevedono l'onorario (*honorarium*) o il *beneficium*, una retribuzione non obbligata privatamente tramite contratto, e dunque non riscattabile di fronte ad un giudice, che attesta la stima, il riconoscimento e la gratitudine del committente nei confronti dell'operatore della conoscenza. Cfr. T. Faitini, *op. cit.*, pag. 114: «calato nella realtà, ciò significa che il *donum* e l'*honor* non possono in alcun modo essere esigibili in sede giudiziaria: recuperandoli per vie legali, se ne perda la parte migliore e di un *beneficium* si fa un *creditum*»; cfr. A. Masi, *Locazione (storia)*, «Enciclopedia del diritto», vol. XXIV, Giuffrè, Milano, 1974, pag. 914: «Sta di fatto che il costume escludeva che potessero formare oggetto di locazione le cosiddette *operae liberales*, ossia particolari attività di natura intellettuale, quali le prestazioni di avvocati o di agrimensori. Le *operae* anzidette erano di conseguenza prestate gratuitamente – ed il relativo rapporto era configurabile come un mandato (v. Mandato: storia) – o erano retribuite con un *honorarium*».

¹⁸ M. T. Cicerone, *Dei doveri*, a cura di D. Arfelli, Mondadori, Milano, 1994, Libro I, cap. XLII, pag. 119.

A conclusione del capitolo l'Arpinate tesse le lodi dell'agricoltura, una delle occupazioni manuali più antiche che, tuttavia, è fonte di libertà del contadino, completamente autosufficiente grazie alla produzione diretta dei suoi alimenti. La libertà dell'agricoltura e delle arti (liberali) si scontra con la servitù della manodopera, sia di fatica che artigianale. Il problema, tanto per Cicerone quanto per il diritto romano, è che la retribuzione implica strutturalmente una subalternità al datore di lavoro, inaccettabile per le arti della conoscenza, che stride con lo *status* di cittadino romano. Ciò detto, i lavori manuali retribuiti, benché turpi e sordidi per la morale, non sono da abbandonare: «gli acquedotti, i canali derivati dai fiumi, i sistemi d'irrigazione dei campi, le dighe alzate a riparo contro i flutti, i porti artificiali, [sono] tutte cose che noi non potremmo avere senza il lavoro dell'uomo [*sine hominum opere habere possemus*]». ¹⁹ Nessuno può questionare – e, del resto, neanche Aristotele nega l'imprescindibilità del lavoro riproduttivo *necessario* dello schiavo – l'impatto che ha il lavoro di fatica sulla città, semplicemente è opportuno stabilire la sua caratura morale e le modalità con le quali influisce sull'uomo. Il lavoratore remunerato non acquisisce autonomia perché riceve un salario o una mercede tramite cui usufruisce dei suoi propri mezzi di sussistenza: tutt'al contrario, egli compra la sua dipendenza. Il marchio di illibertà dello schiavo di Aristotele e il suo ancoramento alla materialità del bisogno, da cui deriva la richiesta di salario, vengono recuperati dalla tradizione filosofica romana per interpretare alcune situazioni giuridiche disciplinate dalla *locatio conductio*.

Il locatore – colui che mette in affitto un oggetto – stringe un contratto consensuale con il conduttore – il soggetto che ha l'obbligo di pagare il lavoro.²⁰ Essendo il rapporto di locazione-conduzione una fattispecie dei contratti tra privati, le due parti stipulanti non possono che essere due cittadini, la cui «libertà (*libertas*) è il

¹⁹ *Ivi*, Libro II, cap. IV, pag. 139. Da notare che Cicerone usa il termine “opera” e non “labor”.

²⁰ È da precisare che l'istituto della *locatio conductio* contiene al suo interno tre specie contrattuali che hanno a oggetto tre elementi distinti (*rei*, *operarum* e *operis*). Sia per competenze che per ragioni di spazio, non possiamo addentrarci nel complesso dibattito circa l'unitarietà o la tripartizione dell'istituto rispetto alle sue fattispecie. Ciononostante, possiamo precisare che le prime due forme di locazione (*rei* e *operarum*) definiscono il locatore come colui che presta un oggetto ad un conduttore, cioè il committente del lavoro, contro denaro; l'oggetto può essere uno strumento inanimato oppure uno schiavo, i quali dovranno essere restituiti (*reddere*) al locatore in quanto legittimo proprietario. Sebbene la *locatio conductio operarum* inizialmente concerna soltanto gli schiavi, più tardi anche un liberto o libero potrà contrarre un accordo per dare in affitto la sua energia, dunque il suo corpo (non separabile dal lavoro inteso in senso stretto). L'ultima fattispecie della locazione (*operis*) inverte i termini di locatore-conduttore: locatore sarà il committente che darà in affitto un oggetto di sua proprietà ad un libero perché lo lavori, per poi restituirlo al locatore una volta conclusa l'opera.

presupposto indispensabile della capacità giuridica»,²¹ ovvero dell'essere soggetti di diritto e non solo oggetti (come gli schiavi). Una volta introdotta la locazione dell'energia del lavoro del libero stesso, rimane controverso se l'ignominia che accompagna il lavoro manuale, anche se retribuito e pattuito da un libero, interferisca con lo *status* di libero del locatore, degradandolo ad un servitore, sebbene di rango più elevato rispetto ai non liberi. La storia del diritto si divide tra due filoni di pensiero:

Anche il problema dell'incidenza che il rapporto di *locatio conductio* aveva sulla condizione giuridica del cosiddetto *mercennarius* è stato risolto in modo contrastante. Il De Robertis, che identifica il *mercennarius* con il lavoratore libero (*locator operarum*), ha sostenuto e ribadito – in antitesi alla tesi del Martini, secondo cui «il lavoratore romano veniva di certo a porsi in una posizione di subordinazione verso il conduttore, ma non mutava per nulla il suo stato giuridico, divenendo quasi un servo» – la opinione secondo cui il *mercennarius*, pur conservando il proprio *status libertatis*, sarebbe stato considerato dalla giurisprudenza classica *loco servi* ed avrebbe goduto di una più elevata considerazione sociale soltanto nell'ambiente romano cristiano rispecchiato dalla compilazione giustiniana.²²

Ai fini della nostra analisi, comunque, ciò che conta è il giudizio filosofico-morale contenuto nel concetto antesignano del lavoro salariato, indipendentemente dai riscontri giuridici romani. Un concetto, per quanto imperniato sul diritto e sulla realtà politica del tempo, si ammanta di quella dimensione trascendente a cui inevitabilmente tende il pensiero; esso si riempie di significati che mettono l'oggetto studiato anche in contrapposizione con alcune leggi, usi e costumi, sopravvivendo nelle idee, nelle pratiche quotidiane e nel senso comune delle civiltà. La denigrazione del lavoro manuale remunerato per tramite della *locatio conductio*, tale e quale viene formulata da Cicerone, si farà consuetudine a cavallo tra diritto, politica e morale in età tardo-antica e nel Medioevo. Non per niente, dopo un primo slittamento della locazione del lavoro nella sfera della sottomissione nel Basso-Impero,²³ il *Digestum* giustiniano, trascrivendo le norme della *conductio*, sarà preso a fonte primaria del diritto dai giuristi medievali. Soprattutto in ambito continentale la locazione, nelle sue discontinuità con il passato di origine romana, andrà a codificare i contratti di

²¹ F. Gennaro, *Schiavitù (dir.rom.)*, «Enciclopedia del diritto», vol. XLI, Giuffrè, Milano, 1989, pag. 626.

²² A. Masi, *op. cit.*, pag. 10, pagg. 913-4.

²³ Cfr. *Ibidem*, pag. 12.

prestazione lavorativa e d'opera. La prima tipologia risalente alla fattispecie della locazione del lavoro, continuando a prevedere la locazione del corpo dell'individuo, contribuirà a comprendere il prestatore di manodopera come subordinato, nel senso di *sub potestate*, alla volontà del padrone durante tutto il tempo del contratto. La *ratio* di tale gerarchia è forse espressa da Cicerone con la sua asserzione perentoria che riassume il lavoro su mercede come un servaggio, indice del pregiudizio verso il lavoro manuale. Considerate le dovute specificità storico-giuridiche, l'analogo atlantico, il *lease*, condividerà molti tratti con l'istituto della *conductio* per quanto riguarda la subalternità del locatore rispetto al conduttore:²⁴ all'asimmetria di potere unirà la concezione del lavoro promesso dal locatore come proprietà del conduttore, da cui la possibilità giuridica di richiederne l'attuazione forzata.

La scuola del diritto naturale di Grozio. Un'altra formulazione del rapporto di lavoro è affrontata dall'Olandese nel suo *De jure belli ac pacis*. Inserito nella trama del diritto naturale e, più nello specifico, dei diritti soggettivi, Grozio si riferisce apertamente ai lavoratori impiegati – rimandando in nota alla condizione degli apprendisti inglesi più vicina ad una forma di schiavitù, almeno agli occhi di Thomas Smith – nel capitolo XXX del secondo libro, il cui argomento principale è la soggezione pubblica e privata delle persone. La ripartizione come tale dell'esposizione non è casuale, e infatti serve a Grozio per solcare una diretta continuità tra la subordinazione personale e l'assoggettamento politico nei confronti di un sovrano, entrambi – a patto di non incorrere in una sottomissione involontaria dovuta alla forza – consensualmente accordati.

Il lavoratore salariato, gli schiavi liberati e gli indebitati entrano in una «servitù volontaria imperfetta» per portare a compimento un'opera, un servizio di riconoscenza o per assolvere un debito. La differenza dalla «servitù volontaria perfetta e perpetua»,²⁵ oltre alle libertà civili e alle condizioni giuridiche, sta nella durata e

²⁴ Cfr. R. J. Steinfeld, *The Invention of Free Labour. The Employment Relation in English and American Law and Culture. 1350-1870*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991, pagg. 55-93.

²⁵ Abbiamo scelto, con Maria Luisa Pesante, di usare "servitù" come traduzione della più generica parola latina usata da Grozio, "servus", quando Grozio parla di un rapporto di soggezione volontaria. Il concetto di schiavitù antico e moderno si avvicina maggiormente alla soggezione involontaria in cui si incorre se vinti in una guerra giusta o a seguito della punizione per un crimine commesso. La difficoltà che affronta l'interprete sta nel riuscire a districare l'ambiguità semantica del *servus*, usato indistintamente da Grozio sia per ciò che intendiamo noi per servitù che per ciò che intendiamo per schiavitù (cfr. U. Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, cit., cap. XXXII). Oltre a questo, come vedremo più avanti, è equivoca la posizione del lavoratore salariato nei confronti del *servus*

nell'intensità del potere.²⁶ Il servo perpetuo è tenuto a lavorare per il padrone durante un arco temporale che si estende per tutta la vita del primo; egli contrae per propria volontà un'obbligazione al servizio che non si limita ad un'unica prestazione, assecondando tutti gli ordini del padrone ad eccezione di quelli che mettono in pericolo la sua esistenza.²⁷ Del resto, coerentemente all'impianto del ragionamento giusnaturalista, un individuo ripone volontariamente la sua vita nelle mani di un altro perché spinto dalla necessità, motivo per il quale la minaccia di morte contravviene alla decisione presa di farsi schiavo o servo perpetuo. Grozio, nonostante chiami la servitù perfetta «ignobile» e «scandalosa», afferma che il potere padronale non è mai troppo duro e severo. Anzi, molto spesso il servo perpetuo viene ricompensato dalla certezza del proprio mantenimento alimentare e della protezione personale, al punto che l'Olandese scrive senza troppe riserve che egli «is recompensed by the Certainty of being always provided for; which those who let themselves out to daily Labour are often far from being assured of».²⁸

Dall'altra parte, il servo che è impiegato soltanto temporaneamente da un conduttore deve provvedere a espletare ciò che gli è stato commissionato per contratto secondo certe condizioni:

Besides that perfect and utter Slavery, of which we have just been speaking, there are also some imperfect Kinds of Servitude, and those are either for a certain Term of Time, or upon such and such Conditions, or only to do such and such particular Things. Such was the Service of Freedmen, who were yet obliged to do some Offices for their Patrons; of those who were to continue Slaves no longer than till such and such Articles were performed; of those who voluntarily became Slaves to their Creditors till their Debts were paid; of those who were sentenced by a Judge to be Slaves till their Debt was discharged; of Husbandmen, who belonged to the Lands given them; the seven Years Service among the *Hebrews*, and that Service which was to last till the Jubilee; that of the *Penestae* among

temporaneo, poiché viene collocato nell'elenco di coloro che si sottopongono a servitù temporanea, ma non è chiaro quali ripercussioni sul suo *status* giuridico ci siano. Cfr. M. L. Pesante, *Come servi. Figura del lavoro salariato dal diritto naturale all'economia politica*, Franco Angeli, Milano, 2013, pag. 41.

²⁶ Cfr. U. Grozio, *The Rights of War and Peace*, a cura di R. Tuck, Liberty Fund, Indianapolis, 2005, Libro II, cap. V, §XXVII. Per il libro II del *De jure belli ac pacis* abbiamo preferito usare la traduzione inglese curata da Richard Tuck per la notevole curatela che accompagna il testo e per l'illuminante saggio introduttivo. Comunque sia, il confronto con la traduzione italiana a cura di Francesca Russo e Salvo Mastellone non è stato trascurato, nonostante la versione tradotta sia datata e non aggiornata all'italiano contemporaneo.

²⁷ Cfr. *Ivi*, cap. XXVIII, pag. 558: «But no Masters, (if we judge by the Rules of full and compleat Justice, or before the Tribunal of Conscience) have the Power of Life and Death over their Slaves: Nor can one Man have any Right to kill another, unless he has committed some capital Crime».

²⁸ *Ivi*, §XXVII, pag. 557.

the *Thessalians*; that which they call the Service of *Mortmain*; and lastly, that of hired Servants: All which Differences do depend either upon the Laws, or upon particular Agreements.²⁹

Paradossalmente, se è vero che la servitù imperfetta non presenta il medesimo livello di costrizione e subalternità della perpetua e perfetta, allo stesso tempo i servi temporanei vivono un'esistenza molto più precaria, come dice Grozio. L'intermittenza del servizio e il cambio di committente espongono i servi, tra cui troviamo i lavoratori salariati, all'inquietudine dell'incertezza del domani.

La formulazione di Grozio introduce il modello consensuale nei rapporti di soggezione, inscrivendoli sì nell'ambito del diritto naturale, ma soltanto nel senso che la servitù è tutelata dal principio di giustizia inerente all'indissolubilità arbitraria dei contratti (*pacta sunt servanda*).³⁰ Per contro, esiste un tipo di schiavitù involontaria che è la conseguenza di un torto da ripagare (altro punto cardine del diritto naturale) oppure una condizione prevista dall'ordinamento dello *jus gentium*, del diritto internazionale delle genti. Dato che la servitù ricade nelle fattispecie del diritto naturale, l'autoconservazione del servo è garantita per contratto. Di distintiva rilevanza è, per l'appunto, il movente della necessità che induce alla servitù: «nel *De jure belli* la povertà, ossia nel linguaggio dell'economia politica la disoccupazione involontaria, è la causa della schiavitù volontaria».³¹ La mancanza di mezzi di sussistenza, che Grozio così come altri teorici del diritto naturale si guardano bene dal mettere a critica, rende possibile una sottomissione volontaria; tale necessità colpisce in generale chi soffre la povertà, cioè sia un libero caduto in disgrazia o nato nell'indigenza, sia un non libero. Creando un nesso causale tra la necessità e la soggezione personale, Grozio richiama l'argomento della schiavitù del bisogno di greca e romana memoria, una caratteristica politica e morale estranea al cittadino libero. Come nota Maria Luisa Pesante, il giurista sovrappone il concetto storico-politico di schiavo/servo al povero, con delle ricadute intellettuali per niente scontate.

Nell'identificare l'essenza della servitù come scambio della totalità della prestazione di lavoro con la sussistenza Grozio aveva sovrapposto a una condizione legale personale, per nulla omogenea dal punto di vista della posizione socio-economica dello schiavo, quale

²⁹ *Ivi*, §XXX, pagg. 561-3.

³⁰ Cfr. U. Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, cit., Prolegomeni, §§ 7-9.

³¹ M. L. Pesante, *Come servi*, pag. 42.

era la schiavitù che egli poteva leggere nel diritto imperiale romano, una condizione socio-economica, la povertà di chi non può procurarsi nulla di più della pura sussistenza. Questa sovrapposizione rendeva difficile pensare quella povertà tipica tanto del servo quanto del giornaliero come compatibile con la condizione di un libero in senso proprio.³²

Ciò che rimane oscuro è se il lavoratore salariato sia effettivamente un servo una volta stipulato il contratto e perda così il diritto soggettivo della potestà, cioè della giurisdizione su di sé (*sui iuris*), perché consegnata all'autorità di un terzo – un dilemma che ha dei precedenti storici nel diritto romano, come notato più sopra. D'altronde, Grozio usa implicitamente il lessico della *locatio conductio* giustiniana per parlare del lavoratore subordinato. Il nodo da districare è: il lavoratore salariato libero mantiene la sua autonomia, prestando unicamente la sua manodopera per un certo periodo di tempo, o sottopone se stesso alla volontà del padrone, anche se limitatamente per tempi e servizi? In questo caso, può davvero essere un libero, al di là della sua condizione di partenza prima della stipulazione del contratto? La servitù ripone nel padrone il potere di decisione sulla persona subordinata, la quale dà in affitto il suo corpo. Una locazione di lavoro interpretata alla luce della servitù, dunque, non smarcherebbe il lavoratore dal *servus*, se non per il fatto che il primo percepisce una mercede o salario per un servizio quasi giornaliero, mentre il secondo assolve i suoi doveri in cambio di vitto e alloggio entro una data stabilita (in mesi o anni).³³ I confini tra *servus* e *mercenarius* – il lavoratore che si assolda per la mercede – si

³² Ivi, pag. 43.

³³ Sul districamento concettuale del lavoratore libero si cimentano molti filosofi e scrittori del Seicento. Basti pensare, come fa notare Matheron, che in molte lingue neolatine e in inglese il servo volontario impiegato stabilmente e il lavoratore a cottimo o giornaliero saranno indicati con la medesima parola (*serviteur* in francese, *servant* in inglese). Lo iato che si creerà tra i due perterrà soprattutto alla regolarità della prestazione, al maggiore o minor grado di dipendenza, ai doveri di servizio (una sorta di *corvée* moderna). Anche nello studio di Pesante viene rimarcata la particolarità del lavoratore salariato: all'opposto del servo, il cui servizio può non essere limitato ad una mansione e la ricompensa può non essere del tutto monetizzata, il salariato libero non deve al suo datore niente che ecceda quanto pattuito. Si veda su questo punto il commento al testo di Pierre Charron *De la sagesse* da parte di A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIème siècle (études sur Spinoza)*, J. VRIN, Parigi, 1986, pag. 173-4: «Par delà les hésitations terminologiques de Charron, il est clair que, dans ces deux textes, nous avons affaire aux trois mêmes catégories de travailleurs: les esclaves ordinaires, parmi lesquels figurent probablement aussi les serfs (sinon, où seraient-ils?); les “serviteurs” au sens étroit, salariés contractuels assurés d’un emploi stable pour un temps déterminé, dont le mode de rémunération n’est pas précisé, et qui, manifestement, sont déjà en état de dépendance juridique relative par rapport à leurs maîtres; un résidu de “mercenaires”, salariés toujours payés en argent, et dont la liberté, peut-être parce qu’ils ne sont engagés qu’à la journée (mais Charron n’en dit rien), reste intacte pour l’essentiel. Mais ces trois espèces sont maintenant rangées sous un genre commun qui, *parce que le concept en est nouveau*, n’est encore désigné par aucun mot dans la langue française: Charron, pour lui donner un nom, choisit tour à tour d’élargir le sens du mot “esclave” dans le premier texte, puis celui du mot “serviteur” dans le second. C’est cette dernière appellation, avec son équivalent anglais “*servant*”, que l’on retiendra pour deux siècles».

sfumano nel discorso di Grozio, forse complice l'inadeguatezza delle categorie giuridico-politiche moderne nel cogliere la figura del locatore di lavoro. Agli occhi di un giurista del tempo poco cambia dal punto di vista sostanziale nel processo di alienazione che investe la soggezione ad un padrone. Essendo una transazione o scambio tra privati, il contratto obbliga normalmente a dare all'altro un qualcosa che appartiene a chi lo sottoscrive volontariamente. Per Grozio, i diritti soggettivi di ciascuno, un'individualizzazione del diritto naturale oggettivo (rispetto dei patti e delle promesse, riparazione del danno e del torto, rivendicazione del *proprium*), includono tra le proprietà del singolo la potestà, il potere su di sé. Ugualmente a Locke l'Olandese, parlando di potestà, presuppone che un essere umano sia proprietario del suo corpo, un oggetto inalienabile da parte del suo titolare in quanto perderlo condanna alla schiavitù (il caso della prigionia di guerra). Al massimo, suggerisce Alexandre Matheron, un soggetto può dare in usufrutto (o in affitto) il suo corpo ad un altro affinché ne sfrutti l'energia. Implicitamente si sta sostenendo che l'oggetto dell'alienazione, almeno per i regimi politici e le correnti filosofiche che ammettono la formula del contratto, non è il corpo fisico, bensì il potere sul corpo;³⁴ e che, ancor di più, ad essere ceduto non è l'interezza del potere su di sé, una soggezione che non avrebbe niente di diverso dalla schiavitù: all'altro viene dato soltanto un quantitativo limitato di potere. In cosa consiste il potere? In via approssimativa, nel fatto che «nous possédons, avant toute convention, le droit de nous prescrire à nous-mêmes une infinité d'actions possibles, à la condition de respecter les droits d'autrui».³⁵ Il servaggio aliena la direzione di questa infinità di azioni possibili ad un padrone, il quale nel rispetto dei tempi e delle clausole del contratto governa il sottoposto. Niente lascia intuire che un individuo asservito non trasferisca al padrone il potere *esclusivo* di direzione di una porzione finita dell'infinita virtualità del suo agire. Semplicemente, a differenza della servitù perpetua e completa, il servo temporaneo è totalmente soggetto al volere del padrone per un lasso di tempo determinato (giorni, mesi o anni), in cambio di un salario per lo svolgimento di una certa mansione, e può ricevere in garanzia delle promesse da parte del suo padrone (il mantenimento della sussistenza,

³⁴ È ciò che dice Grozio quando descrive come sia possibile che un popolo alieni la sua potestà ad un sovrano, il quale successivamente si erge sugli autori del trasferimento di potere e non permette la revoca unilaterale del contratto. Con un parallelismo tra il diritto di governarsi soggettivamente e il diritto di governarsi come popolo, Grozio sostiene che il potere sia come un bene alienabile. Cfr. U. Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, cit., Libro I, cap. III, §VIII.

³⁵ A. Matheron, *op. cit.*, pag. 176.

la protezione, ecc.). Tutte le tre clausole della servitù imperfetta non assottigliano la consistenza del potere che comunque il padrone ha nei confronti del servo/mercenario, non intaccandone l'assolutezza (eccetto, naturalmente, il diritto alla vita): ne distribuiscono semplicemente la presa su fronti e tempi distinti rispetto ad un padrone totale. In maniera schematica, un datore di lavoro pensa questo nel momento in cui assume un mercenario giornaliero: "puoi pure ricevere un salario, lavorare per una certa quantità di ore e avere in premio (promesso) un qualcosa in più rispetto al corrispettivo per la tua prestazione, ma proprio in virtù di quel *salario*, di quella *promessa* e di quel *tempo* in cui ti sottometti, io non cesserò di esigere da te qualsiasi azione io ti comandi".

Per secoli il lavoratore manuale a stipendio è stato degradato alla servitù sul piano morale, per poi essere assimilato giuridicamente alla servitù della gleba nel Medioevo. Nella modernità, quando peraltro iniziano ad affacciarsi sulle città (benché non in numeri esorbitanti) i lavoratori giornalieri, gli intellettuali e i politici riscontrano tutta una serie di difficoltà nel vedere come libero uno schiavo del bisogno, alle dipendenze di un altro individuo, soggetto alle inconvenienze della povertà proprio come un servitore domestico impiegato per lunghi periodi. Nel momento in cui il lavoratore esce dalle maglie del padrone, quale destino lo attende? Non resta che un individuo senza alcun supporto sociale e alcuna tutela come possono garantire i nuclei familiari di stampo feudale di un *dominus*; una vita, per dirla con Grozio, di gran lunga peggiore del servo perpetuo. Perché, allora, il mercenario dovrebbe essere più libero del servo per quanto riguarda, fra tutto, i diritti politici e civili? Tutt'al più, il lavoratore sarà libero, a differenza del servo, dalla rete gerarchica di relazioni del padrone. Di qui a dire, però, che il lavoratore sia un libero che mette sul mercato la sua capacità di lavoro, la strada è ancora ripida.³⁶

³⁶ È quanto sottolinea Pesante a proposito della concettualizzazione del mercenario. Certo, non è possibile far dire direttamente a Grozio delle parole proferite da scrittori di altri contesti continentali (un esempio: Charles Loyseau con il suo *Traicté des ordres et simples dignitez* del 1610), secondo cui un mercenario è considerato un inoccupato, quindi non è libero perché non ha garanzia di un lavoro duraturo nel tempo che lo renda indipendente. La discontinuità dell'abilità di lavoro, come vedremo, sarà un tratto saliente della differenziazione del concetto di lavoro anche in Inghilterra, proprio quando esso otterrà un valore tale da incardinarsi con la cittadinanza (si veda a questo riguardo il §3 del capitolo quinto). Già qui, comunque, è da notare che i giornalieri e i lavoratori saltuari sono incompatibili con la definizione di libertà come indipendenza. Cfr. Pesante, *Come servi*, cit., 46-47: «Loyseau aveva spiegato poco sopra che gli artigiani e gli operai erano coloro che esercitavano i mestieri vili che in epoche precedenti erano stati praticati da servi e schiavi; e che, tuttavia, siccome vi era richiesta un'abilità, essi avevano acquisito un'organizzazione di mestiere fondata su apprendistato, *compagnonnage*, e padronato, e che questo fatto, però solo quando la loro attività comportasse anche commercio, consentiva un grado di dignità. I salariati a giornata stavano al di sotto dei successori degli

Prima di chiudere con questo rapido, e sbrigativo, *excursus* sul concetto di lavoro nella filosofia e nella cultura giuridica continentale che si collega direttamente a Locke, è il caso di porre l'attenzione sul non detto di Grozio. Tra i servi temporanei l'Olandese non cita gli artigiani e i mestieri che richiedono abilità e conoscenza, sebbene siano a tutti gli effetti una tipologia di locazione del lavoro (nello specifico la *locatio conductio operis*). Questa categoria delle arti e dei mestieri, a dispetto della sua genealogia che la vede inizialmente accostata al lavoro manuale, andrà avanti per un percorso distinto da quello della «fatica delle braccia». Ancora segnatamente lontani dai padroni e dai patroni, perlopiù grandi mercanti e nobili, gli artigiani saranno coloro i quali forniranno la loro opera dietro compenso; e sebbene sia implicato il pagamento monetario e si parli di lavoro manuale, l'opera delle loro mani non sarà comparabile con la fatica del corpo dei mercenari.

3. *Il lavoro del servant nella città*

Quando parliamo di servitù e di lavoratori liberi, o mercenari, John Locke non è certo una mosca bianca nel panorama dell'Inghilterra del Seicento: moltissimi autori afferenti alle più disparate dottrine politiche danno una loro versione dello statuto della servitù temporanea, per dirla con Grozio, addentrandosi in esposizioni di ontologia del soggetto oppure di carattere più eminentemente politico e morale. Alcuni luoghi comuni possono essere rintracciati nelle varie trattazioni del servo e del mercenario, dalla loro appartenenza al campo del privato e del dominio domestico fino al rapporto di inclusione/esclusione dalla sfera della cittadinanza. I principali animatori del vivace dibattito politico a cavallo tra le due Rivoluzioni inglesi, anche se repubblicani, tendono perlopiù a non elargire lo *status* di cittadino ai servi e ai lavoratori salariati, identificati anzi nell'idra a plurime teste incubo dei ceti proprietari. Abbiamo già anticipato nel primo capitolo che la particolare attenzione riposta sulla *rabble* in opposizione all'*English people* fa parte di una strategia che mira a

schiavi, dal momento che non avevano "vacation" [...] Sicuramente Loyseau pensava che facchini, manovali edili, carrettieri e simili non avessero un'abilità, e che in questo senso fossero puri erogatori di forza lavoro; ma il termine scelto porta con sé anche l'idea che nel caso del lavoro a giornata non si possa parlare propriamente di impiego, il quale richiede una condizione stabile, una struttura. Senza attribuire a Grozio un ragionamento che deriva da un altro genere di discorso, è possibile usare il frammento di Loyseau per vedere che circola nei discorsi politici in Europa all'inizio del Seicento la raffigurazione di un lavoratore che è puro erogatore di forza lavoro e così totalmente precario da poter essere pensato come non occupato, e solo come tale libero, ossia sottratto alla subordinazione del servo in quanto estraneo a una struttura di ordine».

conservare i privilegi proprietari nella nuova configurazione che, in collisione con l'assolutismo degli Stuart, ridisegna la dinamica tra popolo e sovrano, ovvero il patto di cittadinanza. Gli autori inglesi dovranno, dunque, dimostrare le ragioni della restrizione della *franchise* con argomenti concernenti l'incapacità politica, la mancanza di libertà e la sudditanza (pubblica e privata) nella quale versano tutti coloro che, temporaneamente o perpetuamente, sono alle dipendenze di un altro. Senza ripetere qui quanto già stato scritto circa il timore sociale associato alla democrazia e al riconoscimento politico dei poveri, si tratta ora di comprendere a quali pregiudizi, considerazioni e valutazioni facciano riferimento alcuni dei pensatori inglesi, tentando di discernere i richiami della tradizione filosofico-giuridica, di cui abbiamo fatto una breve ricognizione, e l'originalità atlantica dell'inquadramento della questione. A questo proposito, qualche passo indietro dovrà essere fatto per vedere come prominenti membri della Corte regia quali Thomas Smith e Thomas More, già nel XVI secolo, riservino ai lavoratori dipendenti, ai servi e alle donne un trattamento specifico certamente legato alle teorie medievali delle gerarchie naturali tra esseri – la *great chain of beings* saldata da Dio –, ma che si apre ad includere al suo interno nuove figure sulla spinta di inediti fenomeni sociali, ad esempio la povertà e il vagabondaggio successivo alle prime *enclosures*. Le elaborazioni del “lungo” XVII secolo saranno indirizzate, in buona parte, al mantenimento della piramide sociale, andando a colmare i vuoti teorici creatisi a causa delle frizioni tra tale struttura societaria e le correnti del diritto naturale, nonché alcuni *topoi* filosofici che prendono piede negli ambienti intellettuali fino ad entrare a far parte del senso comune dell'epoca. Uno tra tutti è quello del *freeborn Englishman*, l'identità politica, appartenente per diritto naturale a tutti coloro che nascono sul suolo inglese da genitori autoctoni, che neanche il sovrano ha il potere di negare. Essere inglesi nativi è un'armatura, insomma, contro l'assolutismo arbitrario della monarchia inglese, e il principio cardine della libertà di ogni individuo. Tuttavia, come ci sarà modo di vedere, laddove non arriverà il governo diretto del sovrano, ci saranno altri modi con cui sarà possibile perdere il privilegio di *Englishman*. Anche in questo caso, procederemo mettendo in evidenza ciò che dicono alcuni autori inglesi riguardo la questione particolare della cittadinanza e dei servi/dipendenti, tratteggiando una sorta di linea di continuità di discorso che ci porterà fino a Locke. Nel farlo, proveremo a far emergere da questo punto di vista come gli autori passati in rassegna si rivolgano ai servi e ai mercenari non solo in quanto oggetto di governo, ma anche in quanto

soggetti il cui consenso alla costituzione della società politica, ivi compresa la loro sudditanza, deve essere creato. Su questa convergenza di interessi tra ceti in nome del Commonwealth si concentrano coloro che hanno a cuore la pace civile e il debellamento del morbo assolutista, contro cui è fondamentale creare delle coalizioni all'interno delle quali deve figurare anche la *rabble*, pur non ottenendo il conseguente riconoscimento politico.

L'utopia del lavoro secondo Thomas More. Non c'è arma più affilata, nella corte di un re, di un pensiero politico spacciato per racconto, per viaggio fantastico così oltre i limiti della realtà da non essere mai preso sul serio. Lo sa molto bene il padre della letteratura utopistica, Thomas More: nella nota opera prima scritta in latino e poi tradotta in inglese l'uomo di Stato converte il genere letterario del viaggio in insidiosa critica delle leggi, consuetudini e norme sociali dell'Inghilterra agli inizi dell'età moderna. Lasciamo parlare Raffaele Itlodeo, *homo viator* che si fa cantastorie dello Stato di Utopia, per dare un seppur minimo scorcio della brillante polemica politica nelle vesti di un discorso che, alle orecchie di un coevo, deve suonare come assurdo:

C'è un grandissimo numero di nobili che non solo vivono oziosi, come dei fuchi, del lavoro di altri, spolpandoli fino all'osso – si pensi solo agli affittuari – per aumentare le proprie entrate (e questo è l'unica economia che conoscono, loro, uomini poi disposti a spendere fino a ritrovarsi poveri), ma che, oltre a questo, si circondano di una grandissima turba di scioperati che mai hanno conosciuto un lavoro per guadagnarsi il cibo.³⁷

L'estratto è preso dal libro I in cui More fa parlare apertamente Itlodeo dell'ingiustizia della legge inglese che condanna i poveri alla forca se sorpresi nell'atto del ladrocinio. Al di là del richiamo al fenomeno della disoccupazione dei soldati di ritorno dalla guerra, le righe sono rivelatorie della contestazione moriana nascosta sotto l'estro della sua penna.³⁸ Nel mirino di Itlodeo, più avanti nel libro II,

³⁷ T. More, *Utopia*, cit., pag. 70.

³⁸ Non è possibile intraprendere qui una analisi sviscerata dello *status quaestionis* inerente all'interpretazione del senso politico e dell'obiettivo polemico di *Utopia* di More. Nella sezione che segue abbiamo fatto nostra la lettura sul tema del lavoro di Cosimo Quarta, la cui ricerca fa avvicinare More alle teorie del socialismo utopico del Settecento, tenendo in considerazione, ovviamente, le divergenze moriane e il suo contesto storico. Ellen Meiksins-Wood ricorda che l'opera di More è oggetto di differenti speculazioni circa la matrice politica in base alla quale viene scritta. Ferma restando l'oscurità dell'intenzione principale dello scrittore, la studiosa statunitense crede che More – uomo di proprietà il quale nella sua vita ha sempre espresso un certo astio nei confronti dei ceti meno abbienti, al punto da sostenere le *enclosures* che, invece, egli critica in *Utopia* – voglia redarguire i ceti

cadono proprio quei ceti aristocratici improduttivi che mantengono se stessi e il loro patrimonio affliggendo il lavoro degli affittuari e dei poveri. Quale Stato può perseguire un interesse comune, se vengono tollerati lo sfruttamento e il profitto di pochi privati sulle spalle dei più deboli?³⁹ Giustizia e equità sono fattuali soltanto a Utopia, isola dalle molte città dove la proprietà privata non esiste e i prodotti del lavoro collettivo vengono redistribuiti a ciascuno secondo necessità. Nessuno ha più del dovuto e l'avarizia è una passione che non attecchisce gli animi degli Utopiani. Perché gli uomini sarebbero spinti ad accumulare più della loro parte, quando la prosperità fa in modo che a nessuno manchi niente? In confronto a Utopia, sentenza Itlodeo, gli Stati moderni, leggasi l'Inghilterra,

assicura[no] tanti privilegi a quelli che sono chiamati nobili, agli orefici, agli altri personaggi di questo genere, oppure a quelli che non fanno mai nulla, a quelli che sono soltanto degli adulatori, e a quelli che procurano piaceri vani e passeggeri, mentre non offr[ono] nessuna garanzia ai contadini, ai carbonai, ai manovali, ai cocchieri e ai fabbri, senza i quali la società non potrebbe reggersi? [...] Che cosa dire poi del fatto che, dalla paga giornaliera stabilita per i poveri, ogni giorno i ricchi riescono a sottrarre sempre qualcosa, non solo con frodi private, ma anche in base a pubbliche leggi? Così, quello che prima era considerato ingiusto, cioè il non mostrare riconoscenza per coloro che servono

aristocratici dei loro eccessi, mostrando loro sfrontatamente l'immagine del loro opposto: dei cittadini lavoratori che detengono tutto in comune (cfr. *Liberty and Property*, cit., pag. 215). Un'immagine che si trasforma in distopia per i ceti proprietari, ma che ha la forza di riporre l'attenzione su alcuni punti politici centrali. Il disciplinamento dei costumi dei nobili permette di pianificare la produzione e di attestarsi su di una soglia minima di sussistenza che impedisca l'avanzare della crescente povertà provocata dalle scriteriate *enclosures*. Oltre a non essere funzionale alla prosperità, l'avarizia dei ceti proprietari è tra le cause dell'insorgenza sociale e delle minacce della moltitudine afflitta dai bisogni basilari. Le esternazioni politiche di More e la sua condizione familiare, tuttavia, non fanno pensare ad un'eccessiva sensibilità nei confronti dei più poveri o ad una propensione per la democrazia e il reale comunismo delle terre. Meiksins-Wood ritiene, piuttosto, che More sia uno dei primi intellettuali a preoccuparsi di contenere le spinte sociali dal basso e gli abusi di potere dall'alto, nel suo caso provenienti da Enrico VIII (cfr. E. Meiksins-Wood – N. Wood, *A Trumpet of Sedition*, cit., pagg. 33-9).

³⁹ Iconica è l'invettiva di More, per bocca di Itlodeo, contro le *enclosures* delle terre comuni, convertite all'allevamento per volere della Corona e della grande aristocrazia terriera, esplicitata dalla metafora delle pecore cannibali. Cfr. T. More, *op. cit.*, pagg. 72-3: «"Le vostre pecore – risposi – che di solito sono molte tranquille e si possono mantenere con poco, oggi – a quel che si dice – sono diventate tanto fameliche e incontrollabili che divorano addirittura degli uomini, devastano e saccheggiano campagne, case e città. È un fatto che proprio nelle zone del regno nelle quali si produce la lana più fine e dunque più pregiata ci sono nobili e aristocratici, e alcuni abati (sante persone!), che non si contentano delle rendite e dei prodotti annuali che di solito dai poderi arrivano ai loro antenati; non si accontentano del fatto che, vivendo nell'ozio e nel lusso, nulla di buono fanno per la collettività, quando non siano di danno; come non bastasse, non lasciano terreno da coltivare, dedicano tutto al pascolo, distruggono fattorie e città; lasciano in piedi le chiese, ma solo per ricoverarvi le pecore; e, come se poca fosse la terra che da voi occupano riserve di caccia e peschiere, quelle brave persone trasformano in un deserto tutti i luoghi abitati e ogni pezzo di terra che, in qualsiasi posto, sia coltivato».

onestamente lo Stato, ora costoro, con una legge apposita, da ingiustizia lo hanno fatto diventare giustizia.⁴⁰

La critica radicale alla società tocca in More la struttura economica e produttiva, in quanto vede nella distribuzione delle terre legata ai privilegi dettati dal lignaggio l'origine della disuguaglianza e della povertà, di cui i coevi vedono l'acutizzazione negli inizi del fenomeno del vagabondaggio. Ma l'intento di More non è soltanto abolire il privilegio estendendolo a tutti, cioè facendo in modo tale che ogni abitante di uno Stato si crogioli nel lusso e nell'ozio: il futuro Lord Cancelliere vuole fare un elogio dei mestieri e del lavoro.

Un Utopiano non si capaciterebbe della vita da «bestie da soma» di un «manovale, un cocchiere, un fabbro, un contadino».⁴¹ Davanti a loro non vi è alcuna via di elevazione dell'animo e di compimento della libertà, essenza dell'uomo, poiché il lavoro «dà loro poca soddisfazione e poco frutto, e poi li angoscia la prospettiva di una vecchiaia da miserabili, perché la loro paga giornaliera non basta nemmeno a soddisfare i bisogni di una giornata».⁴² In che modo More starebbe promuovendo un'idea di lavoro in opposizione alla nobiltà, dal momento che il lavoro avvilisce? La risposta è contenuta nelle pagine di descrizione dell'economia e dei rapporti sociali di Utopia. La proprietà statale delle terre e la distribuzione equa dei prodotti implicano che ogni cittadino si faccia carico del lavoro necessario alla creazione della ricchezza comune. Ad Utopia vige un sistema di rotazione della coltivazione delle terre per cui ogni abitante della città ha l'obbligo di trascorrere due anni in campagna all'interno di una famiglia rurale, nucleo economico composto dai cittadini delle zone urbane e non da parenti di sangue; l'unica funzione della famiglia rurale è rendere produttive le terre. Cosimo Quarta ha sapientemente indicato che la rotazione agricola ha l'effetto determinato di ripartire la fatica (*labor*) tra tutta la cittadinanza al fine di non farla gravare su di un gruppo sociale, e di eliminare la conseguente sacca di povertà che si andrebbe ad originare.⁴³ Pur riconoscendo lo sforzo fisico sgradevole per il corpo umano del lavoro di fatica, il realismo di *Utopia* non può fare a meno di vederne l'indispensabilità per la riproduzione sociale. In luogo di farla gravare sul ceto dei subalterni e dei nullatenenti, More propone che divenga un *dovere civico* su cui

⁴⁰ *Ivi*, pag. 193.

⁴¹ *Ivi*, pag. 192.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr. C. Quarta, *Tommaso Moro: una reinterpretazione dell' "Utopia"*, Dedalo, Bari, 1991, pag. 204.

istanziare la reciprocità tra i membri di una stessa comunità: ognuno lavora, facendo la sua parte, per ottenere in cambio ciò che è necessario al suo mantenimento, con la certezza che non dovrà faticare eccessivamente lavorando fino a quattordici ore,⁴⁴ perché i frutti del lavoro di un altro saranno messi in comune. Diversamente accade negli Stati moderni dove i poveri, sulle cui spalle pesa il lavoro complessivo di fatica, «mettono insieme mezzi tanto scarsi e vivono una vita così misera» da non essere degna di chiamarsi umana.

L'avvilimento dell'uomo a causa della fatica, nella fattispecie quella dei campi, non si deve al lavoro in sé, ma alla sua concentrazione su alcune persone. Anzi, se tutti i governi vi facessero partecipare ogni ceto sociale – dalla cui cosa si avrebbe l'appiattimento della società e la scomparsa delle distinzioni di rango –, l'economia prospererebbe in maniera esponenziale. Difatti, per More il comunismo della proprietà come struttura economico-sociale è funzionale alla comodità, non soltanto alla sopravvivenza. La proposta progettuale del testo si discosta da una celebrazione del pauperismo propria degli ordini religiosi mendicanti: More crede nel progresso attraverso la coltivazione delle arti liberali e delle scienze; allo stesso modo, la scelta di una professione o mestiere che tocca ai cittadini di Utopia fa intuire che nell'opinione del pensatore l'opera dell'artigianato abbia un posto di rilievo per l'utile della comunità.⁴⁵ Scienziati, dotti e artigiani possono investire il loro tempo nel progresso umano perché non devono preoccuparsi di espletare le attività di riproduzione durante tutta la loro giornata. Passiamo qui all'obiettivo che si prefigge l'organizzazione collettiva della fatica: espungere dall'uomo la schiavitù del bisogno, permettendogli di trasformarsi in un ente libero. In un mondo dove ognuno lavora per

⁴⁴ Questo è la durata normale di una giornata lavorativa per un dipendente agricolo nell'Inghilterra del Quattro-Cinquecento.

⁴⁵ La prosperità degli Utopiani, commenta Quarta, non è un dono di Dio e della natura, bensì il risultato dell'opera dell'intelletto e delle mani degli abitanti dell'isola, o, per usare un termine più generico, del lavoro dei cittadini (si veda il §5 del capitolo secondo e le assonanze della teoria moriana con il concetto di *improvement* di Locke). Cfr. C. Quarta, *op. cit.*, pagg. 243-4: «È opportuno rivelare, a questo proposito, che l'abbondanza di cui godono gli Utopiani non è, per così dire, una condizione naturale, un dono della natura, ma il risultato della loro vita attiva e virtuosa. Utopia non è da confondere col mitico "regno di Crono", con la mitica "età dell'oro", quando gli uomini vivevano nell'abbondanza, limitandosi a raccogliere senza fatica i frutti copiosi che una natura benevola e provvida spontaneamente offriva loro. Né, tanto meno, può essere assimilata al "Paese della Cuccagna". Utopia infatti non è terra ubertosa e ferace per natura; è l'uomo che con la sua "arte", la sua "opera", la sua "industria", ossia col suo lavoro la rende tale. Di qui l'importanza sociale attribuita alla scienza [...] Attraverso questa passione per lo studio, l'ingegnosità degli Utopiani cresce e s'affina, permettendo loro di pervenire a tutte quelle "invenzioni" che mirano a rendere la vita più piacevole. Si può quindi dire che la ricerca scientifica in Utopia abbia come terzo scopo il *progresso economico e sociale*. In ogni caso essa costituisce uno dei principali fattori di benessere individuale e sociale. L'abbondanza di Utopia è dunque essenzialmente il frutto del lavoro e della scienza».

alimentare le necessità fisiologiche umane, vi è spazio per nutrire l'anima di ciascuno e escogitare mezzi con cui raggiungere la massima felicità personale e collettiva. Durante gli anni in cui non stanno nei campi gli Utopiani fabbricano calzature, ricamano tessuti, scrivono trattati di filosofia. Addirittura, Itlodeo racconta che chi, distintosi fin da piccolo per le spiccate doti dell'intelletto, forma parte del gruppo degli scienziati, può esentarsi dal lavoro dei campi. Ben accorto del pericolo di un privilegio di ceto simil-nobiliare che si nasconde dietro agli scienziati, More si appresta a dire che un individuo non è scienziato per sempre: non vi è rendita a vita del lavoro intellettuale, laddove un individuo è sempre messo alla prova sulla sua produttività intellettuale.

Considerato il ruolo del lavoro, la vita attiva dell'uomo, cioè le condizioni ontologiche entro le quali si dà la sua esistenza, non può che racchiudere la svolta dell'*homo faber* che proprio gli ideali umanistici mettono in moto.⁴⁶ Da Cicerone e dal periodo primo-repubblicano fino alla modernità di More il concetto di lavoro, in particolare nella sua versione manuale, subisce una sorta di inversione assiologica: l'opera è messa al centro dell'etica e della vita societaria dell'uomo. Le arti liberali e il sapere teorico conservano senza dubbio la loro aura di superiorità spirituale tra tutte le attività umane; ma il loro esercizio, benché abbia dei lati di pura speculazione, sarà applicato allo sviluppo dell'economia e della cultura a favore di tutti i cittadini di Utopia, non sarà rivolto alla sola contemplazione fine a se stessa.

Solo con l'umanesimo il lavoro raggiunge quella "dignità" che non avrebbe più perduto in seguito. La riscoperta della "hominis dignitas" e la perentoria affermazione del principio secondo cui "faber suae quisque fortunae" sono decisive in tal senso. La "dignità", l'"eccellenza dell'uomo" risiede nella sua "virtus activa", nel suo *libero fare e farsi da sé*. La prassi viene riconosciuta come fonte di virtù non meno della teoria. La vita meramente contemplativa, che per secoli era stata considerata la suprema aspirazione umana, perde questo suo antico primato, cedendolo alla *vita attiva*.⁴⁷

Attraverso le arti e i mestieri si esprimono le inclinazioni naturali dei cittadini, uomini e donne, la cui educazione impartita dai «sifogranti» abitua a rifuggire l'indolenza e ad abbracciare l'impegno lavorativo, linfa vitale di tutto lo Stato. La vita

⁴⁶ Cfr. Antimo Negri, *Filosofia del lavoro. Dal Medioevo al Settecento preilluministico*, Marzorati Editore, Grandate, 1980, pagg. 179-93.

⁴⁷ C. Quarta, *op. cit.*, pag. 209.

attiva all'insegna della produzione, intellettuale e materiale, predilige un tipo di cittadino membro attivo della comunità, oltre che responsabile del futuro economico dello Stato.⁴⁸ Ogni Utopiano ha il dovere di lavorare almeno sei ore al giorno, dopo le quali le restanti ore possono essere utilizzate in altri modi. Sebbene un Utopiano abbia facoltà di scelta su come impiegare il loro tempo non lavorativo, More aggiunge che la libertà di ciascuno non è pensata perché «questi l[a] sprechi negli eccessi o nell'indolenza, ma perché, libero dall'impegno del lavoro, impieghi bene quel che resta del giorno in qualche attività»,⁴⁹ tra le quali di preferenza vi sono le lettere, la frequenza di lezioni pubbliche, oppure il proseguimento delle incombenze della propria professione. La *ratio* di questa concezione della vita attiva dà all'ozio un significato produttivo⁵⁰ di contro alla ricreazione ad esso correlata nella visione aristocratica dei tempi di vita. L'importante è che non si venga sovraccaricati dal lavoro intellettuale, dall'arte e dal mestiere scelto. Posto che ogni occupazione è una specie di sforzo, cionondimeno l'organizzazione produttiva deve fare in modo che «ciascuno si dedichi con impegno al proprio mestiere senza peraltro sfinirsi lavorando come una bestia da soma dalle prime luci dell'alba fino a notte fonda, perché questa sarebbe una fatica da non imporre nemmeno a uno schiavo».⁵¹

Arrivati a questo punto, non sono da sottovalutare l'assunzione e la promozione del lavoro manuale in More che, in un certo senso, si fanno duplici. L'opera delle mani, sordida e abietta alla stregua dei lavori infimi per Cicerone, è espressamente elogiata, pensata come tutt'altro rispetto ad un lavoro da servo temporaneo. Essa è, parimenti al lavoro intellettuale, conseguenza della libertà scaturita dalla rotazione nei campi. Un cittadino, che per antonomasia è un libero nella città, ha il compito di intraprendere una professione che accomoda la vita dell'uomo nell'ambito del conveniente e dell'utile. Il lavoro produttivo non abbrutisce, anzi, *nobilita* l'uomo in quanto segno manifesto della sua libertà dalla necessità. More ha certamente superato

⁴⁸ L'importanza dell'educazione alla virtù e all'industriosità, unitamente alla responsabilità del cittadino nell'avanzamento economico del Paese, sono temi che caratterizzano anche la filosofia di Locke. Si veda il §1 del terzo capitolo e il §3 del quinto.

⁴⁹ T. More, *op. cit.*, pag. 118.

⁵⁰ Questo lo si fa anche a scopo di controllo e repressivo sia dei vizi che delle possibili sedizioni contro il governo politico. Cfr. *Ivi*, pagg. 130-1: «Capite bene come in nessun luogo sia mai lasciata la possibilità di restarsene in ozio; mai c'è pretesto per l'inattività: non esistono osterie, birrerie, bordelli, nessun luogo di perdizione, nessun locale equivoco, nessun luogo di adunanze segrete. Il vivere sotto gli occhi di tutti rende necessario o il lavoro quotidiano o svaghi non disonesti». La ricreazione concepita come tempo produttivo è esattamente il senso della lettera di Locke indirizzata a Grenville del 1677 (citata nella nota 83 nel §2 del terzo capitolo).

⁵¹ *Ivi*, pag. 118.

la distinzione greca tra *praxis* e *poiesis*, tra fine in sé dell'azione politica e fine per altri della produzione, quindi del lavoro. L'uomo trasforma la natura piegandola al suo volere con il lavoro;⁵² il lavoro è, dunque, sintomo di questa posizione di partenza di libertà ontologica dell'uomo, non la condanna della schiavitù per natura, seguendo la formulazione aristotelica. Questo per quanto riguarda *una* tipologia di lavoro manuale che riconduciamo ad un variegato mondo artigiano più o meno specializzato.

Bisogna però ricordarsi che il lavoro manuale è pur sempre *ponos*, dolore, da cui l'uomo rifugge perché sarebbe contro il suo interesse (eccetto che per i chierici ascetici che praticano l'abnegazione) sottoporsi a sofferenza. Difatti, anche per il caso dei mestieri gli Utopiani sono tenuti a lavorare non più di sei ore al giorno. Ma ciò su cui cade l'occhio è quanto detto più sopra sul lavoro agricolo. La coltivazione e il raccolto sembrano essere considerati da More *labor* e non *opera*, fatica tanto inesorabile quanto gravosa. Di qui, come visto, la sua ripartizione tra tutti i cittadini affinché il loro tempo non ne risulti completamente risucchiato. Il fatto che l'autore di *Utopia* miri a ridurre la fatica individuale del lavoro nei campi a favore dello sviluppo della scienza e dei mestieri, lascia intendere che il *labor* come concetto sia collegato comunque all'illibertà e alla degradazione umana. Nonostante il lavoro poetico sia diventato virtù personale che guida le misure del governo (valore sociale della messa a lavoro collettiva), fintanto che l'uomo sarà sottomesso dalla «schiavitù del corpo»,⁵³ non sarà veramente libero. La «felicità del vivere» consiste nel dedicare «quanto più tempo possibile a una libera attività intellettuale».⁵⁴ La critica sociale e il ruolo del lavoro fanno capire che More non giudica moralmente chi compie le attività più umili, soprattutto quelle non artigiane, associate dal senso comune al «popolo canaglia». Tuttavia, il lavoro manuale continua a soffrire della carenza di libertà, riservata alla speculazione.⁵⁵

Non stupirà che More dica, a proposito delle cucine e delle mense comuni, che «i lavori più umili e faticosi sono svolti dagli schiavi».⁵⁶ La presenza degli schiavi a Utopia è rappresentativa dell'antinomia tra fatica e libertà: essi sono stranieri fuggiti alla pena di morte, concittadini che si sono macchiati di un delitto grave o «lavoratori

⁵² Cfr. C. Quarta, *op. cit.*, pag. 218.

⁵³ *Ivi*, pag. 123.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Cfr. A. Negri, *op. cit.*, pag. 205. Il dualismo antico non viene rifiutato da More a dispetto della valutazione in controtendenza del lavoro manuale.

⁵⁶ T. More, *op. cit.*, pag. 127.

di infimo grado di un altro paese, operosi, ma poveri, che abbiano spontaneamente scelto di servire presso di loro»,⁵⁷ i cui margini di libertà sono praticamente inesistenti, dato che devono rispettare i termini dei lavori forzati. Gli schiavi non sono liberi, dato che, avendo l'obbligo di eseguire i compiti di fatica, non possono investire il loro tempo in qualcosa di creativo o di intellettualmente stimolante. Non dobbiamo comprendere l'inserimento degli schiavi nell'isola utopica come una riproposizione della dicotomia greca: gli schiavi non servono ad eliminare la fatica dall'esistenza dei cittadini, basta rammentare, ancora una volta, l'obbligo del lavoro agricolo per due anni e il fatto che anche i lavori manuali poetici, sebbene più leggeri e indolori, prevedano un dispendio di energie. Più che altro, la schiavitù è un monito verso i cittadini che ricorda costantemente cosa succede nel momento in cui si violano le leggi e le norme comuni di Utopia.⁵⁸ La privazione della libertà per tramite della riduzione del tempo alla fatica è l'estrema punizione di un Utopiano, all'opposto dell'estrema gratificazione rappresentata dalla vita intellettuale dei dotti e degli scienziati.

Un'ultima parola va detta sull'organizzazione del lavoro. Utopia è uno Stato pianificatore, il governo ritiene che la vigenza del sistema di rotazione agricola, le sei ore quotidiane di lavoro e l'equa distribuzione delle risorse siano interesse comune e nazionale. Il lavoro, dunque, ha una valenza sociale non indifferente allo Stato, che ne deve regolare le attività e vigilarne la disciplina. Per fare ciò, esso non si affida, o, meglio ancora, non si adatta alle naturali dinamiche di un anacronistico mercato del lavoro officiate dall'istituto del contratto. Il lavoro, interesse nazionale, è strutturato dai e nei nuclei familiari, con i capifamiglia come supremi controllori. More ha ancora in mente l'immagine della *household* familiare, della dimensione domestica come unità minima nella quale si intrecciano impegni economico-produttivi e le relazioni di subordinazione e di controllo dei figli, delle mogli e dei servi. Il dovere civico al lavoro è tutt'altro che libero, risultando vincolato, invece, all'organizzazione del lavoro impartita dal patriarca, il quale trasmette il suo mestiere e dirige le mansioni,

⁵⁷ *Ivi*, pag. 156. È da notare che quest'ultimo genere di schiavi sembra possedere una serie di tutele e privilegi in più rispetto alle altre due tipologie. Innanzitutto, non sono schiavi in senso stretto in quanto possono andare via da Utopia senza alcuna costrizione. In secondo luogo, ricevono un trattamento umano quasi pari a quello riservato ad un concittadino, da cui differiscono solamente per il carico di lavoro di fatica maggiore a cui sono chiamati gli schiavi immigrati. More scrive che i lavoratori stranieri «sono operosi, ma poveri» e si occupano dei lavori più «infimi». La loro condizione di schiavitù sembra derivare dallo stato di povertà, dal non essere proprietari, che li spinge alla bassa manovalanza. Tale descrizione dello schiavo straniero non si discosta troppo dalle raffigurazioni e dalla situazione storica dei servi inglesi.

⁵⁸ Cfr. Quarta, *op. cit.*, pag. 227.

fino ad arrivare ad affidarle personalmente a tutti gli altri membri della famiglia. Lungo tutto il Seicento il contesto familiare non sarà secondario per la concettualizzazione del lavoro, andando a costituire una delle motivazioni della sua intrinseca dipendenza.

In More convivono queste due direttrici tematiche del lavoro la cui intersezione delimita uno spazio intermedio tra l'antico pregiudizio dello sforzo manuale (fatica è illibertà del bisogno) e moderna dignità dell'opera contro le rendite sociali dei nobili. L'aura di estraneità del mondo utopico del Vicesceriffo di Londra la percepiscono bene i suoi coevi, immersi in una società rigidamente stratificata. Ci vorrà più di un secolo perché alcune delle idee contenute in *Utopia*, certo in una versione più diluita, prendano effettivamente piede nel dibattito politico inglese e restringano quella distanza fantastica del racconto utopico dalla realtà, impregnando le righe dei trattati politici e filosofici del Seicento.

La stratificazione sociale secondo Thomas Smith. Non annoverato tra i grandi filosofi del suo secolo, Thomas Smith scrive, ciononostante, un trattato, il *De republica anglorum* del 1565, di grande rilevanza per la teoria politica del XVI secolo.⁵⁹ L'opera è un lavoro niente affatto scontato: essa cerca di coniugare la prassi del *common law* con lo *ius civilis iustinianum* di matrice romana, dando di fatto spazio ad alcune norme e nuclei teorici del diritto continentale all'interno del complesso corpo giurisprudenziale anglosassone. La costituzione del Commonwealth non riguarderà, dunque, la formulazione dei principi teorici su cui si costruisce lo Stato, piuttosto essa dovrà dare indicazione su come costruire la nota piramide sociale composta da piani verticali, dove tra quelli più alti possono risiedere soltanto determinate categorie di *freeman*, mentre alla base troviamo i *bondmen*. Questa distinzione tra i *freemen* e i *bondmen*, annunciata nel libro I, è il pilastro dell'architettura della società inglese. I primi, infatti, sono *citizens* e *subjects*, un termine, quest'ultimo, con il quale Smith vuole probabilmente rendere l'ambivalenza del suddito, ossia dell'individuo soggetto alle leggi e, pertanto, tutelato dalle stesse. Alcuni cittadini sono poi uomini privati, altri magistrati. Dall'altra parte, il *bondman* è chi è, letteralmente, vincolato alla volontà altrui, chi ha una libertà costretta da un potere esterno a sé. Costoro non hanno potestà su di sé, perché sono «instruments and

⁵⁹ Cfr. E. Meiksins-Wood – N. Wood, *A Trumpet of Sedition*, cit., pagg. 43-50.

the goods and the possessions of others»,⁶⁰ da cui si deduce che non abbiano alcun diritto di cittadinanza nei termini di eguale riconoscimento e eguale titolarità giuridica, proprio come vuole la tradizione aristotelica. Del resto, come recita l'*Oxford English Dictionary*, “bondman” è un sinonimo di “villein”, “serf” e “slave”, rispettivamente i servi della gleba, il servo domestico e lo schiavo. A loro si aggiungono gli infanti e le donne, con le sole eccezioni di chi tra questi vanta un sangue nobile e dunque è degno di trattare di affari pubblici.⁶¹

Chi sono i *freeman*? Secondo gradi e sfumature eterogenee, Smith elenca tutti i liberi: «we in England divide our men commonly into foure sortes, gentlemen, citizens, yeomen artificers, and laborers». ⁶² Ad occupare la posizione della prima *sort of people* ci sono i nobili, storicamente suddivisi nella grande aristocrazia terriera, i cui privilegi vengono trasmessi per lignaggio e eredità, e i Cavalieri. Questi ultimi sono insigniti di un titolo nobiliare, ma sono vulnerabili in quanto possono cadere in rovina, perdendo di conseguenza il loro *status*, a causa di un deperimento economico dovuto alla vendita delle terre e allo sperperamento della ricchezza. Il Cavaliere ottiene, infatti, riconoscimento per editto regio una volta che ha dimostrato di avere una proprietà sufficientemente estesa dal valore annuo di 40 scellini oppure per il valore dimostrato in guerra.⁶³ A questo ordine nobiliare compete la rappresentanza della *House of Commons* assieme agli altri liberi inferiori, cioè i «citizens and burgeses»⁶⁴ che sono ammessi alla consultazione elettorale dei membri del Parlamento. Sempre tra i nobili minori troviamo anche i *gentlemen* in senso stretto, ossia coloro che si distinguono per la fama e la gloria passata delle loro famiglie. Il sottogruppo dei *gentlemen* è soggetto anch'esso al cambiamento della sorte, dovendo sempre render conto delle proprie ricchezze per non essere retrocessi nella piramide

⁶⁰ T. Smith, *De republica anglorum. A Discourse of the Commonwealth of England*, a cura di L. Alston, Cambridge University Press, Cambridge, 1906, pag. 30.

⁶¹ Cfr. *Ibidem*: «In which consideration also we do reject women, as those whom nature hath made to keepe home and to nourish their familie and children, and not to medle with matters abroade, nor to beare office in a citie or common wealth no more than children and infantes: except it be in svich cases as the authoritie is annexed to the bloud and progenie, as the crowne, a dutchie, or an erledome for there the blood is respected, not the age nor the sexe». Smith non esita a fare questo appunto perché deve legittimare il potere di Elisabetta I, di cui è il Segretario di Stato, visto e considerato che il regno d'Inghilterra è sotto attacco papale dopo la caduta di Maria Stuarda e, ancor prima, per la fondazione dell'anglicanesimo ad opera di Enrico VIII.

⁶² *Ivi*, pag. 31.

⁶³ La legge dei 40 scellini è stata il criterio di accesso all'elettorato attivo fino almeno al 1832 con l'introduzione del *Reform Act*. La legge non è mai stata modificata nonostante l'inflazione monetaria, un fatto che ha contribuito a modificare costantemente il bacino elettorale degli aventi diritto.

⁶⁴ *Ivi*, pag. 35.

sociale. Interessante è che, al di là delle facoltà economiche, Smith inserisca nella schiera dei gentiluomini anche chi

studieth the lawes of the realme, who studieth in the universities, who professeth liberrall sciences, and to be shorte, who can *live idly and without manuall labour*, and will beare the port, charge and countenance of a gentleman, he shall be called master, for that is the title which men give to esquires and other gentlemen, and shall be taken for a gentleman.⁶⁵

Dal passo inferiamo due osservazioni. La prima richiama immediatamente l'apprezzamento ciceroniano delle arti liberali che non si mischiano con la fatica (*labour*) manuale e che necessitano di una vita oziosa, cioè avente a disposizione il tempo per dedicarsi allo studio. Le parole di Smith tradiscono un nuovo senso giuridico e comune che, avviatosi sulla spinta dei saperi umanistici durante il Rinascimento di stampo più continentale, plasma la considerazione delle arti liberali e dei loro *professores*. Usando un lemma latino diffuso in Europa, e soprattutto nelle città italiane, la *dignitas* della nobiltà, prima di proprietà delle ascendenze delle antiche famiglie possidenti e militari, inizia a rivestire anche gli specialisti delle arti e delle scienze insegnate nelle università. La problematica storica tocca nello specifico la genealogia del concetto latino di professione (*professio*), di cui Tiziana Faitini ha dato un esauriente resoconto nelle sue vicissitudini storiche, giuridiche e filosofiche.⁶⁶ L'argomento esula dall'oggetto della presente indagine, che peraltro dovrebbe tener conto delle dissonanze e della contingenza anglosassone della ricezione della professione, senza tralasciare l'importanza delle sue manifestazioni tedesche (*Beruf*). È però significativa l'analoga elevazione delle arti liberali al titolo di nobiltà che si

⁶⁵ *Ivi*, pag. 40, corsivo mio.

⁶⁶ Per quanto le similitudini tra contesto anglofono e continentale rischiano di essere affrettate e noncuranti dei percorsi spesso divergenti delle riflessioni su di un medesimo oggetto teorico, non possiamo negare il carattere europeo di progressiva inclusione delle professioni intellettuali all'interno delle sfere privilegiate della cittadinanza (come racconta la biografia di Thomas More). Cfr. T. Faitini, *op. cit.*, pagg. 233, 235-6: «Sul finire del XII sec. L'esistenza, secondo le fonti giuridiche, di una *militia togata e legalis* che affianca quella militare e quella celeste è assodata: seppure al momento le ultime due rimangono superiori, la strada per la promozione sociale e ideologica dei *doctores legum* è aperta [...] Se ancora in Bartolo la nobiltà risulta intrinsecamente legata alle cariche politiche ed è assegnata da chi detiene il potere, a turbare l'idea di una nobiltà militare o familiare in misura significativa è l'affermarsi, di poco successivo, del tema della nobiltà del sapere, grazie a cui, alla "nobilitas nativa", si sostituisce quella conferita dal sapere il cui possesso sia sancito dalla dignità dottorale ed esplicito nell'insegnamento universitario: a questo punto infatti si va rivendicando, appoggiandosi su una disposizione già presente nel *Codex*, che al *doctor* spetti concessione del titolo nobiliare di *comes* dopo vent'anni di insegnamento. Insomma, la nobiltà associata agli studi liberali, degni dell'uomo libero, è una nobiltà anzitutto morale, che però diviene a questo punto, ed in modo crescente, pure concreta ed istituzionale».

riscontra, in maniera non lineare, in Europa, il cui supporto discorsivo affonda nella estraneità dalla fatica manuale. E qui giungiamo alla seconda osservazione: il rango di una persona, nonostante sia ancora determinata in larga parte dalla nascita e dalla struttura societaria che la precede, prende i colori del merito («merittes» scrive Smith) e della distinzione per portamento e costumi morali. Ci siamo già soffermati sulla differenziazione, tutta interna al concetto universale di uomo del giusnaturalismo, per i «merits» e i «privileges» che Locke accoglie nel suo ragionamento sull'uguaglianza nello stato di natura. Sia per il filosofo di Wrington cento anni dopo che per Smith, il riconoscimento dei meriti non militari convive con un ordinamento giuridico in cui il sangue continua a pesare nella costruzione delle gerarchie sociali. Questo sincretismo si risolve in vari modi, dalla trasmissione ereditaria della nobiltà del sapere, come afferma lo stesso Smith quando introduce il punto sui *gentlemen*,⁶⁷ passando per la pacifica coesistenza dei due conferimenti, fino allo scontro di cui è testimone tutto il Seicento (in primis tra i *gentlemen* della *gentry* e la grande aristocrazia terriera).

In generale, il segno distintivo dei nobili è che «they may live without labour»,⁶⁸ uno stile di vita che invece tocca anche ai parsimoniosi e industriosi *yeomen*. Pur avendo proprietà terriere, uno *yeomen* non è che un produttore: certamente meno ozioso dei nobili in termini economici, dispende comunque le sue energie fisiche per acquisire le sue ricchezze («*travaile* to acquire riches»).⁶⁹ Una fatica che, tutto sommato, gli conferisce la possibilità di comprare le terre dei *gentlemen* che non fanno

⁶⁷ Nel primo paragrafo di apertura del capitolo dedicato ai *gentlemen* Smith scrive che questo tipo di nobiltà può essere passato di padre in figlio per testimoniare i fasti e la dignità del sangue di una famiglia ottenuti per merito. Ciononostante, un *gentleman* può essere privato dell'onorificenza se tradisce lo standard di ricchezza e di virtù dei suoi antenati; il sovrano, di conseguenza, ha il potere di nominarne sempre di nuovi per premiare il valore degli individui che si elevano dal resto delle persone del loro rango. Cfr. T. Smith, *op. cit.*, pag. 39-40: «Gentlemen be those whom their blood and race doth make noble and knowne [...] honour or title given, for that the auncestor hath bin notable in riches or vertues, or (in fewer wordes) old riches or prowes remaining in one stock [...] But as other common wealthes were faine to doe, so must all princes necessarilie followe, that is, where vertue is to honour it : and although vertue of auncient race be easier to be obtained, aswell by the example of the progenitors, which encourageth, as also through habilitie of education and bringing up, which enableth, and the lastly enraced love of tenants and neyborns to such noblemen and gentlemen, of whom they holde and by whom they doe dwell, which pricketh forward to ensue in their fathers steps. So if all this doe faile (as it were great pitie it should) yet such is the nature of all humaine thinges, and so the world is subject to mutability, that it doth many times faile : but when it doth, the prince and common wealth have the same power that their predecessors had, and as the husbandman hath to plant a new tree where the olde fayleth, so hath the prince to honour vertue where he doth find it, to make gentlemen, esquiers, knights, barons, earles, marquises, and dukes, where he seeth vertue able to beare that honour or merits, and deserves it, and so it hath alwayes bin used among us».

⁶⁸ *Ivi*, pag. 42.

⁶⁹ *Ibidem*, corsivo mio. Il verbo “travaile”, mutuato probabilmente dal normanno e dal francese “travail”, è indicativo della fatica che sta dietro ad un’attività lavorativa. Il suo corrispettivo in italiano è infatti lo stato di travaglio, comunemente associato ad una grande e dolorosa sopportazione.

della parsimonia virtù. Non a caso, i loro servi («servants») sono tutto meno che infingardi («idle»): con l'impiego del loro lavoro uno *yeoman* riesce ad estrarre dalla terra il necessario perché possa provvedere alla sua e alla loro sussistenza. Primi per stima tra i popolani e tra i «labourers», non si confondono con la «lowest and rascall sort of the people».⁷⁰ Questi agricoltori indipendenti vogliono pensare ai loro affari privati, obbedendo ai comandi dei loro superiori.

Infine, alla base della piramide dei liberi stanno i *capite censii proletarii* o *operae*, anche detti «day labourers, poore husbandmen, yea marchantes or retailers which have no free lande, copiholders, and all artificers, as Taylers, Shoomakers, Carpenters, Brickemakers, Bricklayers, Masons, &c.».⁷¹ Lavoratori manuali poco specializzati e piccoli artigiani popolano i villaggi e le città mercantili facendosi carico delle funzioni pubbliche minori (guardiani delle chiese, giurie, agenti della sicurezza), qualora non siano presenti individui di rango più alto. Se da una parte possiedono dei minimi diritti di accesso alle cariche pubbliche, dall'altra rimangono esclusi dai diritti politici di cittadinanza e, con questi, non godono dei privilegi che vengono con essa (incarichi pubblici superiori, trattamento di favore nei processi civili, elezione dei membri del Parlamento, ecc.). Curiosa è la menzione dei lavoratori giornalieri e degli agricoltori più poveri tra i liberi ammessi agli uffici pubblici.⁷² Normalmente i lavoratori saltuari e salariati, così come i poveri, non sono ritenuti degni di avere accesso neanche agli incarichi pubblici, pur essendo nati liberi: essi sono a tutti gli effetti dei lavoratori dipendenti, quindi, in teoria, non *sui iuris*. Smith non sembra, perciò, ammettere nella sua riflessione sulla società inglese il discrimine tra lavoro di fatica (dipendente) e lavoro poetico-creativo (indipendente) come requisito per essere giudicati liberi (con diritti e doveri differenziali in base al ceto di provenienza). La selezione del quarto

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ivi*, pag. 46.

⁷² Stiamo seguendo, con qualche variazione e rielaborazione proprie, il filo conduttore tessuto da Maria Luisa Pesante nella sua ricostruzione storica delle figure del lavoro salariato in epoca moderna. A grandi linee, la studiosa ritiene che Smith non sia comodo nel maneggiare il concetto di lavoratore libero, ponendolo sia tra i *freeman* che tra i *bondmen*, in quanto non è risolta la questione se l'affitto della manodopera concerna la disponibilità del corpo del lavoratore, oppure se attenga ad un oggetto alienabile corrispondente alla sua energia. Quest'ultima visione porrebbe diversi nodi problematici perché, se il lavoro è concepito come un contratto d'affitto (la *locatio conductio* e l'analogo inglese del *lease*), l'energia è un bene consumabile che non può essere restituito. Pesante, concordando con Robert J. Steinfeld, fa notare che la difficoltà di Smith si deve alla fascia vischiosa e intermedia in cui vivono i lavoratori giornalieri e gli apprendisti, sottomessi ad una obbligazione vincolante nei confronti del padrone, di cui devono seguire l'autorità in quanto capofamiglia. Cfr. M. L. Pesante, *Come servi*, cit., pagg. 38-40.

strato della piramide si fa per mancanza di possedimenti terrieri o immobili, non per tipologia di lavoro.

Eppure, non senza incoerenze e storture logiche, Smith approccia nuovamente il tema dei lavoratori di fatica dipendenti nella sezione dedicata ai *bondmen*. Dopo aver escluso l'esistenza degli schiavi – i *servi* romani – dall'Inghilterra e generalmente dai territori civilizzati cristiani, spronati dalla carità di Cristo a trattare gli altri individui come esseri umani e non come bestie,⁷³ Smith parla della necessità del lavoro agricolo dipendente affinché le terre non siano lasciate desolate e incolte – un primo ragguardevole segnale della teoria dell'*improvement*. Il lavoro degli *adscripticij glebae* (i servi della gleba) non può essere lasciato da parte, che sia per aiuto o per il servizio di cui un proprietario di terre ha bisogno. Smith legittima la subordinazione di questi lavoratori dicendo che non sono le persone ad essere vincolate ad un rapporto con i propri superiori, ma è la terra ad essere legata a doppio filo con un impegno costante e perenne. Il «villain regardant to the ground»⁷⁴ è un prestatore coatto di manodopera che, tuttavia, non è schiavo.

Accanto agli agricoltori coatti Smith riconosce un altro gruppo composto da *bondmen*, «but this is onely by covenant, and for a time, and during the time it is *vera servitus*». Anticipando Grozio di qualche decennio, con un lessico ancora immune al contrattualismo giusnaturalista al cui centro troviamo la volontà consensuale, lo statista inglese etichetta come servi temporanei e sotto accordo legale⁷⁵ gli apprendisti, gli «hired for wages»⁷⁶ giornalieri (da cui la contraddizione con la sua descrizione del quarto strato della piramide) e annuali. Gli apprendisti sono

⁷³ Cfr. T. Smith, *op. cit.*, Libro III, cap. 8, pag. 132: «This persuasion I say of Christians not to make nor keepe his brother in Christ, servile, bond and underling for ever unto him, as a beast rather than as a man, and the humanitie which the Christian religion doth teache, hath engendered through Realmes not neere to Turkes and Barbarians, a doubt, a conscience and scruple to have servants and bondmen». Da notare che subito dopo Smith giustifica la presenza proprio di quei *servants* e di quei *bondmen* con la necessità di mettere a frutto le terre e di non lasciarle improduttive, un argomento la cui eco risulterà fino a Locke. Gli scrupoli che i buoni nobili e cittadini devono farsi nell'assoggettare altri individui alla disciplina del loro lavoro possono essere derubricati, a nostro avviso, ad una comune preoccupazione perché i dipendenti non siano schiavizzati, ma lavorino altresì entro determinati standard di trattamento.

⁷⁴ *Ivi*, pag. 134.

⁷⁵ In Inghilterra il contratto per l'affitto della manodopera prescrive di adempiere ad obbligazioni attraverso promesse e giuramenti che ci si aspetta che una persona di rango inferiore compia in favore di chi riceve il servizio. L'obbligo è di tipo morale e non giuridico, per questo motivo non è regolato da alcun principio di equivalenza tra ciò che viene dato dal lavoratore e ciò che viene ricevuto dal padrone: lo scambio modifica *ex post* lo *status* dei contraenti, ponendoli in due posizioni gerarchicamente situate. Ciononostante, come rimarca lo stesso Smith, l'asservimento moderno sotto «paction» (cfr. *Id.*, *op. cit.*, pag. 129) prevede che il padrone si faccia carico del vestiario e del nutrimento del servo, ovvero che anche il superiore abbia degli obblighi cui deve adempiere.

⁷⁶ *Ivi*, pag. 138.

la categoria che soffre maggiormente la durezza della sottomissione, perché l'autorità del padrone si espande sopra i tempi di vita del sottoposto che vanno molto al di là di quelli di lavoro. Invece, i «servaunts» giornalieri sono liberi per tutti gli affari che cadono al di fuori del periodo di servizio, durante il quale i loro vincoli sono simili alle costrizioni degli apprendisti.

Ora, la ragione per cui questo tipo di servitori e gli apprendisti non sono liberi può essere letta in vario modo. In primo luogo, tralasciando le condizioni di lavoro che impediscono il libero congedo e impongono totale asservimento agli ordini padronali, un individuo non può essere povero e inoccupato: se lo fosse, sarebbe trattato come un «idle vagabond» e costretto a trovarsi un padrone. Il Cinquecento di More e della piaga del vagabondaggio viene descritto nuovamente dall'autore del *De republica anglorum*, tra le cui righe viene espressa tutta l'intolleranza per il vagabondaggio dei lavoratori orfani di una *household* stabile in cui servire. In secondo luogo, rimanendo sul piano delle ipotesi, dovremmo chiederci quale tipo di lavoro venga svolto dai servi temporanei di cui parla Smith. Se si stesse riferendo ai lavoratori non specializzati che faticano e basta, senza dare alcun contributo creativo come è il caso degli artigiani? I servi della gleba, i domestici e altri lavoratori saltuari (piccoli riparatori di ferraglia, muratori, aiutanti nelle mansioni occasionali più dure) non creano un prodotto finale che viene venduto al committente, ovvero la compravendita disciplinata dalla *locatio conductio operis* nel diritto romano. E gli apprendisti nei laboratori degli artigiani? Il loro è un lavoro in via di specializzazione che dovrà confluire nell'artigianato, pesantemente segnato dal servizio dovuto al mastro artigiano. Ecco che un'altra ipotesi può essere proposta all'analisi: i *bondmen* sono coloro il cui lavoro, prevalentemente non specializzato, li lega in un rapporto, anche temporaneo, di dipendenza con un padrone. L'apprendista, che durante gli anni di formazione non ha ancora competenza artigianale, deve superare un periodo lungo persino nove anni o dieci anni durante il quale «he must not lie foorth of his masters doores, he must not occupie any stocke of his owne, nor mary without his masters licence, and he must doe all servile offices about the house, and be obedient to all his masters commaundementes».⁷⁷ La dipendenza è ancor più accentuata dall'obbligo ai servizi servili presso la casa del padrone, delle mansioni che non hanno niente da spartire con l'insegnamento di un mestiere, ma derivano, invece, dalla deferenza e

⁷⁷ *Ivi*, pag. 137.

dagli obblighi tipici del servo completo. Certo, la lente analitica della dipendenza non spiega esaustivamente il perché del doppio inserimento dei «day labourers» sia tra i *freemen* che tra i *bondmen*; per questo è necessario approfondire i caratteri contrattuali, come fatto da Pesante e da Robert Steinfeld,⁷⁸ e avvalersi degli studi della sociologia storica inglese, andando ad isolare i vari lavori qualificati che un lavoratore giornaliero avrebbe potuto fare o i prodotti artefatti che avrebbe potuto vendere. Eppure, essa aiuta a comprendere l'argomento su cui si impernia l'esclusione di alcuni individui liberi dalla cittadinanza, e che ne esplica finanche l'assoggettamento con la conseguente menomazione dell'agire privato e pubblico.

Effettivamente, nell'ottica di Smith l'individuo che si mette a lavoro o a servizio di un altro, previa coercizione fisica o decisione autonoma, è virtualmente libero: prima dell'inizio del rapporto di dipendenza, egli non è schiavo e, almeno stando a quanto scrive lo statista inglese, non nasce già servo. D'altronde, nel *De republica anglorum* si ha cura di far risaltare la lontananza che intercorre tra la barbarie dell'antichità, in cui l'efferata spregevolezza della schiavitù è sdoganata senza limiti di sorta, e la civiltà moderna dove alcuni diritti sono concessi anche ai servi: in Inghilterra lo stesso Smith non ha memoria degli schiavi per nascita. Questo, probabilmente, si deve all'umanità cristiana e al fatto che la libertà venga accordata ad ogni individuo.

Thus necessitie and want of bondmen hath made men to use *free men* as bondmen to all servile services: but yet more liberally and freely, and with a more equalitie and moderation, than in time of gentilitie slaves and bondemen were woont to be used, as I have saide before. This first and latter fashion of temporall servitude, and upon paction is used in such countryes, as have left off the old accustomed maner of servaunts, slaves, bondemen and bondwomen, which was in use before they had received the Christian faith.⁷⁹

Nel passo si torna alla giustificazione per necessità della servitù, a cui sono chiamati tutti coloro che non hanno i mezzi per vivere senza lavorare. Dovremmo posare l'occhio su quel «*free man*» messo in evidenza dal corsivo. Smith non scrive che i *bondmen* sono *freemen* – parola che compare nella sezione dedicata ai cittadini della piramide sociale – piegati dal bisogno a intraprendere mansioni servili.

⁷⁸ R. J. Steinfeld, *The Invention of Free Labour*, cit.

⁷⁹ T. Smith, *op. cit.*, pag. 139, corsivo mio.

Nell'inglese del Cinque-Seicento "freeman" significa sì uomo libero, ma nel senso di un individuo che ha tutte le libertà civili e politiche per esercitare i suoi diritti di cittadinanza. Tendenzialmente un uomo del genere non può disonorarsi, salvo eccezioni, fino a crollare nello stato di dipendenza perché è, con un gioco di parole, *indipendente*: egli non ha preoccupazioni circa il suo domani e non deve esclusivamente lavorare per sopravvivere. Non è la cittadinanza uno *status* riservato a chi dichiara un minimo di reddito annuo (la legge dei 40 scellini) tale per cui non è obbligato a prestare manodopera presso altri? In Smith abbiamo *in nuce* una riflessione riscontrata anche in Locke, secondo la quale la cittadinanza è inseparabile dall'indipendenza (da cui procedono la proprietà e la padronanza di sé). Altri soggetti sono i «free men and women», gli uomini e le donne liberi perché non nati sotto un governo politico che tollera la schiavitù e, perciò, proprietari del loro corpo, al punto da poterlo mettere in affitto in un patto di lavoro. Nel mezzo tra l'essere nati liberi e l'essere cittadini stanno il potere, i diritti, la capacità di azione e di decisione politica (nella forma della rappresentanza) dei secondi che proteggono, tra le altre cose, dal destino, più che dalla possibilità, della dipendenza. Essere nati liberi (*free man*) non è in contraddizione con lo *status* di *bondman*, tant'è che Smith non ha difficoltà a dire che, fuori dal tempo di servitù, un uomo o una donna tornano liberi. Essere *freeman* è incompatibile con l'essere *bondman*: un dipendente non ha facoltà di decisione autonoma fondamentale per avere pieno accesso alla vita politica del Commonwealth.

Un livellamento parziale: i dibattiti di Putney. Per inaugurare il passaggio del nostro *excursus* al XVII secolo, torniamo rapidamente sul testo dello storico confronto tra *Leveller* e indipendenti del 1647. Abbiamo sviscerato nel primo capitolo alcuni dei temi della posta in gioco tra fazioni che guidano il processo rivoluzionario inglese una volta arginato Carlo I. L'insorgenza della «middle sort of people» contro la dittatura aristocratica e l'ingiustizia proprietaria viene manipolata nella mediazione tra i due partiti in campo affinché i diritti di proprietà, pietra miliare dell'*ancient constitution*, non crollino. A questo proposito, la strategia discorsiva adottata dagli indipendenti, e in modo diverso dai *Leveller*, forgia un'identità del popolo inglese, titolare della sovranità del Commonwealth, escludente la *rabble*, gli abitanti nullatenenti. In aggiunta alle motivazioni addotte dagli indipendenti già prese in esame (il problema del «permanent fixed interest», della sicurezza pubblica e della demolizione dei privilegi nobiliari) contro all'estensione della *franchise* al di sotto di un certo livello

censitario subentra proprio l'essenza semantica del *freeman*. Arriviamo al nocciolo della contesa per punti.

Alla lettura degli *Head of Proposals* Ireton ribatte che non tutti gli abitanti debbano essere «equally considered» come pretendono i suoi avversari. Le diverse risposte di Petty e Rainsborough rendono bene la varietà delle idee politiche dei *Leveller*: il primo non tarda a ribadire che «we judge that all inhabitants that have not lost their birthright should have an equal voice in elections»,⁸⁰ anticipando ciò che sul concludersi del dibattito dirà riguardo all'esclusione dei servi dai diritti politici di cittadinanza; il secondo, di converso, si pronuncia a favore dell'inclusione dei più poveri facendo leva sulla teoria del governo consensuale. Quale sovrano è più sicuro di ogni altro in una società dove anche i più poveri, che sono “i molti” di un Paese, hanno concesso il loro consenso al governo?⁸¹ Non importa ripetere qui le implicazioni che vi vedono Ireton e Cromwell, timorosi di un governo popolare in mancanza dello scettro della monarchia. Ci interessa, però, focalizzarci sul discorso di Ireton pronunciato dopo il contro-argomento di Rainsborough circa la priorità giuridica della legge naturale su quella convenzionale.

L'indipendente chiama “freemen” gli uomini che fanno parte delle corporazioni delle grandi città mercantili e, estensivamente, i proprietari di *freehold*: sono loro a portare avanti l'interesse permanente della nazione. Avere un interesse fisso in un luogo sotto il governo inglese permette di vivere sulle proprie facoltà e possibilità: «a man hath an interest, hath a permanent interest there, upon which he may live, and live a freeman without dependence».⁸² In questa frase viene enunciato il nesso tra indipendenza economico-politica e cittadinanza spesso utilizzato tatticamente dagli oppositori di una *franchise* più inclusiva. Quale interesse nutrono i dipendenti privi di possedimenti? La domanda retorica dei conservatori allude alla volizione connaturata a chi, schiavo del bisogno, si presta a lavorare per l'interesse delle persone che ne soddisfano le necessità primarie. I servi e i poveri sono «men that have no interest but the interest of breathing»,⁸³ afferma Cromwell. Perché dovrebbero avere voce nelle

⁸⁰ A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty, being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents*, cit., pag. 53.

⁸¹ Illuminante e radicale è l'intervento di Rainsborough sulla *franchise*: «For really I think that the poorest he that is in England hath a life to live, as the greatest he; and therefore truly, sir, I think it's clear, that every man that is to live under a government ought first by his own consent to put himself under that government; and I do think that the poorest man in England is not at all bound in a strict sense to that government that he hath not had a voice to put himself under» (*Ibidem*).

⁸² *Ivi*, pag. 58.

⁸³ *Ivi*, pag. 59.

elezioni del Parlamento? A loro non preoccupa niente che concerna la politica e il prendere decisioni per la collettività. Se ricostruiamo con circolarità il ragionamento conservatore, vediamo un'associazione tra l'indipendenza e l'interesse politico a fondamento della cittadinanza. Dall'indipendenza andiamo direttamente alla proprietà, dato che l'interesse per il mantenimento della proprietà (i nobili) e la coltivazione del commercio (mercanti), quindi l'autosufficienza economica, sorge dal possesso individuale.

Da parte loro, i *Leveller*, intravedendo una debolezza argomentativa nella tesi degli avversari, contestano la genealogia della proprietà e della successiva iniqua distribuzione, e introducono il loro concetto di *ancient constitution*. Occorre ritornare a quanto scritto nelle norme ancestrali «to recover our birthrights and privileges as Englishmen»,⁸⁴ sostiene Sexby. Si sta parlando in questo contesto dei diritti per nascita di chi ha sangue inglese nelle sue vene; dei diritti che precedono storicamente e politicamente l'ineguaglianza della proprietà, imposta dai conquistatori normanni. Anche se le proprietà dei soldati arruolati nell'*Army* e degli *Agitator* non hanno la stessa rendita annuale delle grandi *freeholders*, essi devono essere nondimeno considerati liberi. Sexby usa l'espressione «little property» in relazione al suo corpo sociale di riferimento, facendo intuire che, comunque, la libertà non sia completamente sganciata da una forma, seppur piccola, di possesso. Di un'opinione più radicale è il suo compagno Rainsborough, nei cui interventi assistiamo allo sforzo di rendere libero il maggior numero possibile di persone in forza della legge di natura su cui si conforma la costituzione equa dei sassoni. Di fronte alla continua evocazione dei diritti per nascita Ireton chiede in cosa consistano, lamentando la vacuità della loro sostanza a fini tattici: senza un'ulteriore determinazione, i *birthrights* possono entrare in conflitto con l'attuale costituzione inglese (di derivazione normanna) e farne crollare i principi essenziali, tra cui la proprietà. Ireton dà quindi la sua personale versione dei diritti per nascita:

We talk of birthright. Truly [by] birthright there is thus much claim. Men may justly have by birthright, by their very being born in England, that we should not exclude them out of England, that we should not refuse to give them air and place and ground, and the freedom of the highways and other things, to live amongst us – not any man that is born here, though by his birth there come nothing at all (that is part of the permanent interest of this kingdom)

⁸⁴ *Ivi*, pag. 124.

to him. That I think is due to a man by birth. But that by a man's being born here he shall have a share in that power that shall dispose of the lands here, and of all things here, I do not think it a sufficient ground.⁸⁵

La mossa di Ireton è degna di un uomo della sua intelligenza politica. Il lemma del *freeborn Englishman*, difatti, non è storicamente irrilevante, tanto più se pensiamo alla vivacità con la quale tale idea viene agitata dai *Leveller*, primo tra tutti da John Lilburne, uno dei massimi leader del movimento. Probabilmente Ireton vuole significare a suo modo il lemma per strapparlo dal senso affibbiatogli dai *Leveller*, e difatti circoscrive i diritti per così dire naturali degli inglesi alla vita, alla residenza e alla libertà di circolazione, lasciando intenzionalmente fuori la proprietà e la partecipazione alla politica del Commonwealth.⁸⁶ Rachel Foxley ha efficacemente scritto che la novità del *freeborn Englishman* nel lessico giuridico del Seicento inglese inquieta i tutori dell'ordine sociale, realisti e parlamentaristi, nella misura in cui estremizza i diritti dei sudditi, una rivendicazione già contenuta nel *Petition of Rights* per frenare l'arbitrarietà della Corona. In particolare, Lilburne sarebbe lo scrittore che conia l'espressione in sostituzione della precedente dicitura giuridica «freeborn subject», sottolineando il passaggio dalla sudditanza alla cittadinanza caratteristico dell'età moderna.⁸⁷ La novità dei *Leveller* non sta tanto nell'aver detto che ogni inglese nasce libero (un *free man*) – cosa su cui, come scritto precedentemente, anche Thomas Smith è concorde –, quanto nell'aver fatto corrispondere alla libertà naturale uno *status* politico di cittadinanza potenzialmente inclusivo; comunemente l'essere liberi, del resto, risale alla scontata condizione di non costrizione coatta in cui nascono tutti i soggetti. Forzando il senso di altre definizioni giuridiche come “denizen” e “freedom”, nei suoi scritti Lilburne assumerà che esiste un insieme di diritti e di privilegi non meglio specificati appartenenti a ciascun inglese, di cui si è sofferta la privatizzazione da parte della Corona e della nobiltà terriera. Per questo nel lessico dei *Leveller* la pluralità e eterogeneità delle libertà dell'antico regime sono sintetizzate in una libertà, quella di poter avvalersi dei benefici e delle tutele della legge dello

⁸⁵ *Ivi*, pag. 112.

⁸⁶ D'altronde, la contesa sul vocabolario politico non è di secondaria importanza in Inghilterra. Basti pensare che la parola “freeman”, originariamente accostata ai mercanti facenti parte delle corporazioni mercantili cittadine, viene qui usata in un senso da Ireton, mentre da Lilburne e dai *Leveller* in un altro. Questi ultimi sono più propensi ad allargarne il campo semantico per includere, appunto, tutti i *freeborn*, che sono anche *free man*, uomini liberi. Cfr. R. Foxley, *John Lilburne and the Citizenship of “Free-born Englishmen”*, «The Historical Journal», vol. XLVII, n. 4, dicembre 2004, pag. 853.

⁸⁷ *Ibidem*, pag. 851.

Stato. La trasformazione concettuale della libertà segna il passo verso la modernità da una parte perché la pone in relazione all'uguaglianza, allargandone le maglie agli autoctoni, dall'altra perché acquisisce una veste legale formale. La libertà di essere protetti dalla legge è infatti un contenitore vuoto: Ireton non ha in effetti tutti i torti a puntarvi il dito contro quando si lamenta della vacuità del concetto. In ogni caso, il movimento di Lilburne intende a vario modo la comprensione degli abitanti inglesi entro i privilegi prima concessi esclusivamente ad alcuni ceti, alle corporazioni e alle cariche pubbliche, concernenti perlopiù l'esenzione dal pagamento delle tasse e agevolazioni giudiziarie fuori dall'ordinaria procedura rivolta al resto dei sudditi.⁸⁸ Gli inglesi devono di diritto possedere tale *status* indipendentemente dalle concessioni del sovrano, che anzi ha l'obbligo di non inficiare queste assunzioni inscritte nella consuetudine costituzionale anglosassone congruenti, peraltro, con la legge di natura.

Consapevoli della portata del vocabolario utilizzato dagli altri relatori di Putney, gli indipendenti vogliono arginare l'universalità del progetto dei *Leveller*. Cromwell veicola il concetto di uguaglianza relegandolo alla sola «freedom of speech and conscience». Il cognato Ireton, pur cedendo su alcuni punti come la maggior frequenza delle elezioni, si trincerava dietro la sua convinzione contraria all'allargamento della *franchise*, ribadendo che la preservazione delle parti fondamentali delle carte costituzionali (normanne) impone di dar voce nelle elezioni a «those who are like to be free man, men not given up to the wills of others».⁸⁹ La sua strategia, di nuovo, sembra restringere il significato dell'essere liberi in modo da instaurare una connessione con la cittadinanza solo per coloro che non hanno rinunciato alla loro volontà, ponendosi agli ordini di un'altra persona; viene scongiurata così la tesi che vuole ogni uomo libero e dunque cittadino. Nel corso dello scambio sul tema dei diritti politici viene attaccata a più riprese la concezione del *freeborn Englishman* da diverse prospettive, tra cui quella che mette a critica l'inesistenza del limite della cittadinanza, ritenuta come un bene finito che non può essere spartito tra tutta la comunità. L'autoctonia insita nell'inglesità del messaggio dei *Leveller* ha la funzione non solo di richiamarsi all'integrità morale dei britannici di tutte le estrazioni per il solo fatto di essere tali (una potente propaganda nella quale si identificano anche i lavoratori

⁸⁸ La libertà dei *freemen* deriva dalla *libertas* romana e viene accordata da un editto municipale o da una lettera patente del sovrano riservata alle persone di interesse. Per questo parliamo anche di privilegio, nel senso di *privata lex*, di cui godono solo alcuni.

⁸⁹ A.S. P. Woodhouse, *op. cit.*, pag. 78.

della bassa manovalanza), ma anche di definire il concetto del popolo inglese in antitesi agli stranieri, che appunto rimangono esclusi dalla cittadinanza (la sorte che tocca ai residenti stranieri). Ireton risponde con «to make such a limitation as that [to inhabitants] in general, [is to make no limitation at all]» prima di ripetere la sua linea di preclusione dalla cittadinanza di alcuni soggetti ben determinati: i dipendenti che non sono affatto «desirous to preserve their liberty».⁹⁰ Si accenna qui alla perdita della libertà per volontà propria che «will give it away», un atto soggettivo che porta un inglese ad essere diverso da chi ha «freedom in this kingdom without dependence». La dipendenza è una colpa dell'individuo i cui effetti sono l'esatto opposto della libertà, definita come «[to be] freed from the dependence upon others». Nella fattispecie i dipendenti esclusi dalla piena cittadinanza sarebbero i *servants* e i beneficiari di elemosina (*alms*), come appunta tagliando secco Cromwell con un «servants, while servants, are not included».⁹¹

Arriviamo nel vivo della questione della *franchise*. Sappiamo che i *servants* o in latino *servientes* possono essere sia i servi domestici che i lavoratori salariati. Se è ragionevole pensare che gli indipendenti abbiano pensato a entrambe le categorie come soggetti non cittadini, il giudizio si fa più complicato per quanto riguarda i *Leveller*. Lilburne adotta un linguaggio molto inclusivo e non interviene direttamente sul tema; altri, invece, convergono con il senso comune inglese circa l'identità tra dipendenza e illibertà. La compatibilità con il concetto della libertà per nascita (*freeborn Englishman*) non è messa in pericolo, perché secondo la teoria del partito politico di Lilburne, «one can only forfeit one's English liberties by actions directed at the foundations of those liberties».⁹² La naturale conseguenza di questa presa di posizione, dunque, è che il diritto di voto sia accordato soltanto al capofamiglia di una *household* che si fa rappresentante dell'interesse del nucleo, dalla moglie alla servitù. È ciò che traspare dalla battuta di Petty, che si lega alla sua esternazione riportata in precedenza nella quale si parla della perdita della libertà come *birthright*:

I conceive the reason why we would exclude apprentices, or servants, or those that take alms, is because they depend upon the will of other men and should be afraid to displease [them]. For servants and apprentices, they are included in their masters, and so for those

⁹⁰ *Ivi*, pag. 82.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² R. Foxley, *op. cit.*, pag. 869.

that receive alms from door to door; but if there be any general way taken for those that are not [so] bound [to the will of other men], it would be well.⁹³

Apprendisti, servi, lavoratori dipendenti e poveri: la “canaglia” non ha cittadinanza neanche tra alcune delle correnti dei supposti “livellatori”. Va da sé che le donne siano implicitamente inserite nella lista. Un punto di convergenza unisce l’ultima frase di Cromwell e la citazione di Petty, tanto da riportare il pregiudizio nei confronti di tali gruppi di individui nelle varie versioni dell’*Agreement of the People*. Nonostante nel libello fulcro dei dibattiti di Putney, *The case of the Army*, l’elettorato attivo sia ampliato a tutti i maschi adulti (maggiori di 21 anni), nella prima versione del documento in questione vi è un riferimento generico a chi non si è privato della sua libertà.⁹⁴ Se la privazione della libertà sia da imputarsi alla sola reclusione a seguito di un reato, non è dato sapere. Ma nella seconda versione dell’*Agreement of the People*, in accordo con altri scritti dei *Leveller*,⁹⁵ l’elettorato attivo spetta ai soli «householders» non comprensivi, ovviamente, dei servi, dei mendicanti e anche di coloro che stanno «receiving wages from any particular person».⁹⁶ Gli *householders* spariranno dall’ultima carta fuoriuscita da Putney per essere sostituiti dalla totalità dei *free man*, eccetto i *servants* (non vengono menzionati esplicitamente i lavoratori salariati).⁹⁷ Insomma, riassumendo, i soggetti subalterni e dipendenti possono essere alla nascita dei liberi e ambire all’insieme di diritti a cui accedono tutti gli inglesi, ma naufragano nell’illibertà non appena, per diversi motivi, si sottopongono al servizio di un altro. Di qui l’assunzione che i dipendenti di diversa natura siano rappresentati dal capofamiglia.⁹⁸

⁹³ A. S. P. Woodhouse, *op. cit.*, pag. 83.

⁹⁴ Cfr. R. Foxley, *op. cit.*, pag. 870.

⁹⁵ Nella petizione del gennaio del 1648 vengono esclusi dalla cittadinanza attiva i servi, i mendicanti e i condannati penali.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Ellen Meiksins-Wood suggerisce, infatti, di comprendere la posizione dei *Leveller* sul diritto di voto in un sistema di suffragio universale maschile, poi limitato ai soli capifamiglia per ragioni di negoziazione con gli indipendenti nella fase di scrittura dell’*Agreement of the People*. Cfr. E. Meiksins-Wood, *Liberty and Property*, cit., pag. 234-235: «But the dominant view now is that, while none of the Levellers ever questioned the exclusion of women (even women, however radically militant they often were in other respects, failed to demand the suffrage for themselves), the strating point of the Leveller leaders – from which they retrated in order to get the agreement of Cromwell and Ireton – was universal adult male suffrage. At the very least, they supported a household suffrage, in which every head of household represented his dependents: women, children and live-in servants. The more radical position was certainly very prominent in the Putney Debates, eloquently articulated by the leading Leveller spokesman, Colonel Rainsborough».

⁹⁸ Cfr. C. Hill, *Pottage for Freeborn Englishman: Attitudes to Wage Labour*, in *Change and Continuity*, cit., pag. 225.

Presa in considerazione la polisemia di *servant*, e delle più o meno implicite allusioni ai lavoratori salariati nei dibattiti di Putney e tra i *Levellers*, non è assurdo dire che, nel Seicento inglese, stabilire un rapporto di lavoro salariato rientra tra le fattispecie della perdita della libertà dei nativi. Essere dipendenti dal salario non allontana così tanto dalla povertà, ne è anzi uno dei sintomi. Proprio a cavallo tra il XVI e il XVII secolo il lavoro salariato si tinge dei colori della dipendenza e smette di essere una fonte di reddito aggiuntiva ad un'attività, o proprietà, che già di per sé mantiene il prestatore di manodopera.⁹⁹ Se prima del Seicento il salario è il simbolo della libertà del lavoratore, per la quale egli viene retribuito affinché svolga il compito prepostogli, successivamente «only the weakest would accept the status of full-time wage-labourer»,¹⁰⁰ in quanto le debolezze giuridiche e sociali del lavoro salariato comportano un sovraccarico di mansioni, abusi, ritardo nei pagamenti, forme di vassallaggio non previsto dal patto di scambio tra remunerazione e manodopera. Non si fatica a credere, con Hill, che «in such circumstances men fought desperately to avoid the abyss of wage-labour».¹⁰¹ Così come non si fatica a credere che perfino alcuni degli scrittori affiliati ai *Levellers* facciano questa associazione:

Even the Levellers, the most radical of all seventeenth-century political groupings, would have excluded paupers and servants (i.e. wage labourers) from the franchise, because they were unfree. The Leveller franchise would have been restricted to “freeborn Englishman”. Wage-labourers and paupers had lost their birth-right because they had become economically dependent on others: they had lost their property in their own persons and labour.¹⁰²

Ancora negli anni Quaranta ci sono pochi pensatori che sfidano le idee cristallizzate attorno ad una certa immagine del lavoro salariato. Secondo Hill, gli esempi di scrittori nei cui testi si sostiene che i lavoratori salariati siano liberi sono molto esigui,¹⁰³ con tutto che la libertà di un soggetto non garantisce niente sotto il profilo del riconoscimento della cittadinanza. Ciò che conta dello studio di Hill è che, ancor prima dei *Levellers* e di Putney, gli apprendisti, i salariati e i poveri siano additati

⁹⁹ Cfr. *Ivi*, pag. 220.

¹⁰⁰ *Ivi*, pagg. 220-1.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ivi*, pag. 223.

¹⁰³ Nel suo articolo fa riferimento a Croke in occasione del caso dell'imprigionamento di John Hampden e a Thomas Hooker (*Synopsis Chorographical of Devonshire*). Cfr. *Ivi*, pag. 226.

direttamente come «unfree». In questo senso, i lavoratori e i servi soffrirebbero una considerazione peggiore degli stranieri residenti in Inghilterra. Una comparazione, questa tra stranieri e gli esuli dalla cittadinanza, messa in campo da Ireton durante l'aspro confronto con Rainsborough e Petty, nel momento in cui comprime i diritti per nascita nella residenza, vita e libera circolazione. Nel citato intervento in cui l'indipendente si pronuncia contro chi non è portatore di un «permanent fixed interest», in conclusione troviamo un'analogia tra gli esclusi dalla *franchise* e gli stranieri. Benché entrambi non abbiano diritto alla partecipazione per tramite della rappresentanza alla vita politica del Paese, sono purtuttavia tenuti ad osservare le leggi del governo, anche se non hanno espressamente convenuto sulla sua formazione e sulla costituzione che lo regge.

If I will come to live in a kingdom, being a foreigner to it, or live in a kingdom, having no permanent interest in it, [and] if I will desire as a stranger, or claim as one freeborn here, the air, the free passage of highways, the protection of laws, and all such things – if I will either desire them or claim them, [then] I (if I have no permanent interest in that kingdom) must submit to those laws and those rules [which they shall choose], who, taken together, do comprehend the whole interest of the kingdom.¹⁰⁴

Essere beneficiari della minima protezione del governo è condizione minima perché un escluso dalla piena cittadinanza debba essere obbediente. Ritourneremo su questo passaggio quando andremo ad analizzare la teoria del consenso del *Secondo trattato* di Locke in merito alle possibili inclusioni e esclusioni dei dipendenti e degli stranieri.

Ad ogni modo, la storica esclusione dei dipendenti e dei lavoratori dai diritti politici e civili, in virtù di un loro consapevole tradimento della dignità autoctona che li porta ad essere come stranieri nel loro Paese, non è stata ignorata dal giovane Marx. La cittadinanza mutilata per i lavoratori salariati dei primi decenni del XIX secolo subisce pochi cambiamenti rispetto al contesto seicentesco. L'alienazione ai danni del lavoro salariato nel paradigma capitalistico di produzione, discendente diretto del lavoro servile della prima modernità, sradica l'operaio dalla fissità della cittadinanza di un luogo, privandolo costantemente del prodotto su cui lavora. Egli, cioè, è una persona che non ha un interesse soggettivo e collettivo per il suo lavoro, perché questo

¹⁰⁴ A.S. P. Woodhouse, *op. cit.*, pag. 55.

gli viene espropriato dal capitalista, il quale erge il profitto ad unico interesse plausibile della nazione, facendolo diventare totalità – ossia interesse anche del lavoratore, come nel Seicento quello del dipendente è racchiuso nella volontà dello *householder*. Duecento anni dopo Putney, e con le dovute differenze storico-filosofiche, i governi politici continueranno a chiedersi: perché una persona senza interesse dovrebbe decidere sull'indirizzo politico della comunità in cui vive? Alla fine, è come uno straniero a casa propria.¹⁰⁵

L'obbedienza volontaria della moltitudine di servi: Thomas Hobbes. In un certo senso anticipatore della disputa sul diritto di voto che prende luogo a Putney, il brillante intelletto filosofico di Hobbes si ingegna per negare la legittimità delle spinte della moltitudine fuori dal Parlamento. Scrivendo agli inizi della *Great Rebellion*, e avendo davanti agli occhi la persistente occupazione dello spazio pubblico da parte del «many-headed monster», il filosofo di Malmesbury si accinge nel 1642 a completare la sua prima opera, gli *Elements of Law*, con un trattato in latino sul cittadino intitolato *De Cive*. Ha ragione Meiksins-Wood¹⁰⁶ a contestualizzare questo scritto nel culmine dello scontro aperto dai parlamentaristi (nelle loro diverse fazioni) contro la Corona; una battaglia che lascia l'aula della *House of Commons* per invadere le strade della *City of London* con petizioni, cortei e, infine, una forza armata autoconvocata. L'intento del *De Cive* è dare solidità filosofica al presupposto dell'obbedienza del cittadino, ridotto ad un suddito,¹⁰⁷ al sovrano, il cui ordine per mezzo di legge è inderogabile e incontestabile. Con l'attribuzione del potere assoluto al sovrano, Hobbes esorcizza così il demone dell'inclusione sociale e politica per cui lotta la base del *New Model Army* (*yeomen*, artigiani e piccoli mercanti), appoggiata

¹⁰⁵ Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Trento, 2004, pag. 81: «Il lavoro alienato si è risolto per noi in due elementi che si condizionano a vicenda, o meglio che sono soltanto due diverse espressioni di un identico rapporto. L'*appropriazione* si presenta come *estraniazione*, come *alienazione*, e l'*alienazione* come *appropriazione*, la *condizione di straniero* come la vera *cittadinanza*». Il filosofo di Treviri paragona l'operaio alienato (da sé e dal prodotto del suo lavoro) allo straniero che risiede all'interno di uno Stato. L'alienazione del lavoro si ripercuote sullo *status* del lavoratore, negandogli l'appropriazione dell'oggetto lavorato e, con ciò, la sua indipendenza. Inoltre, l'alienazione espropria all'operaio parte della sua identità, la sua vita attiva, torcendola contro i suoi interessi. Come può un operaio, si chiede Marx, riconoscersi nell'appartenenza ad una comunità in cui egli non trova spazio per la sua soggettività (singolarmente) e una corrispondenza di diritti (cittadinanza formale che protegge gli interessi di classe)? Nonostante la distanza storico-politica tra l'Ottocento tedesco e il Seicento inglese, e tenendo in considerazione l'iperbole marxiana, l'operaio/lavoratore è paragonabile allo straniero tanto per il capitale quanto per gli indipendenti di Putney.

¹⁰⁶ E. Meiksins-Wood, *Liberty and Property*, cit., pagg. 243-8.

¹⁰⁷ Cfr. P. Costa, *Civitas*, cit.

ambiguamente dalla *gentry* bassa. Pur non avendo spazio in questa sede per riportare il complesso e arguto castello argomentativo hobbesiano del governo assoluto, ai fini della nostra ricerca ci soffermeremo sulla continuità tra potere domestico e potere politico che l'antiaristotelico Hobbes istituisce. Riscontreremo nel contesto di tale discussione la figura del servo (assieme alla moglie e ai figli); il discernimento o meno del servo dal lavoratore non sarà una facile impresa, ma potremo tentare di dedurre qualche ipotesi da alcuni passi del *Leviatano*, ricomposizione e approfondimento del *De Cive*.

Prima di iniziare con lo scritto sul cittadino-suddito, è opportuno ripassare le premesse filosofiche su cui si costruisce la teoria del contratto. Da buon giusnaturalista Hobbes delinea lo stato di natura come una condizione di uguaglianza tra esseri umani (uomini e donne) in virtù della quale tutti hanno diritto a tutto (*jus in omnia*). Questo diritto assoluto non è esclusivo¹⁰⁸ perché non mette in sicurezza il *proprium*, soggetto all'espropriazione dalle mani del temporaneo proprietario a causa dell'inarrestabile *conatus* del resto degli esseri umani. Lo stato di natura è uno stato di guerra, cioè un tempo in cui vi è il pericolo di morte violenta e di reciproco danno per competizione, riconoscimento o diffidenza. Ecco che, allora, i precetti della legge di natura che ottimizzano le possibilità dell'autoconservazione, consigliano di stipulare un patto su cui conviene ciascuna singolarità componente la moltitudine: l'unione in un gruppo di persone che, successivamente, trasferiscono le prerogative del diritto di natura, tra cui la decisionalità e la potestà assoluta, ad un'assemblea di individui o ad un individuo. Lo sbilanciamento di potere tra governati e governanti crea una gerarchia che costringe all'inferiorità i secondi, interdetti dalla disobbedienza e dalla ritrazione dal patto d'unione con gli altri della moltitudine. Non vi è garanzia migliore della pace che la concentrazione della decisione politica in un'unica volontà sovrana: le diatribe, i conflitti intersoggettivi e la discordia sopra ciò che è *mio* e ciò che è *tuo* sono risolti dall'oggettività della legge del sovrano, e mai più demandate all'arbitrio degli esseri umani allo stato di natura. Questo, in sostanza, è il disegno generale caratterizzante l'intera opera politica di Hobbes; un'architettura politica che fa della disequaglianza un rapporto di preservazione della vita. Il suo esatto opposto, l'uguaglianza naturale, è invece tra le cause del conflitto sociale.

¹⁰⁸ Cfr. A. Matheron, *Spinoza et la propriété*, in *Anthropologie et politique au XVIIe siècle: étude sur Spinoza*, J. Vrin, Parigi, 1986.

Dopo aver dimostrato l'origine consensuale del governo tramite patto o convenzione, Hobbes inserisce nel *De Cive* un'altra variante del dominio di un uomo sull'altro uomo per contratto: la servitù. Evidentemente, il filosofo inquadra la servitù nella *household* inglese patriarcale; lo si vede dal parallelismo che fa tra la famiglia e il regno: «for to be a *King*, is nothing else but to have a *Dominion* over many *Persons*; and thus a *Great Family* is a *Kingdom*, & a *Little Kingdome* a *Family*». ¹⁰⁹ Se il regno è il luogo fisico dei sudditi dominati dal sovrano, la famiglia è il luogo fisico di un altro tipo di dominio, visto che prevede una gerarchia di potere. ¹¹⁰ Basta che ci sia questo disequilibrio tra i membri di un gruppo perché si possa parlare di un (piccolo o grande) regno o di una (piccola o grande) famiglia, la differenza rimane solo sul piano della proporzione di scala e non nella sostanza. ¹¹¹ Vediamo già prendere forma il ponte di collegamento tra lo spazio del privato e la dimensione politica, entrambi configurati da relazioni di dipendenza.

Lo specifico dominio rispetto alla schiavitù è, come scrive Hobbes nel capitolo XX del *Leviatano*, il potere dispotico che il padrone ha sul servo. Nell'edizione latina del *De Cive* Hobbes pare essere consapevole della problematicità della polisemia del termine “servus”, tanto da usare tre termini in francese – lingua del regno nel quale scrive, in fuga dai parlamentaristi, il libro in questione – per classificare tre forme di subalternità. *Servus* è colui che in generale subisce ciò che verrà chiamato il potere

¹⁰⁹ Cfr. T. Hobbes, *De Cive. Philosophical Elements of Government and Civil Society: the English Version*, cit., cap. VIII, §1, pag. 117.

¹¹⁰ Cfr. Id., *Leviathan*, cit., cap. XX, pag. 135: «In sum, the rights and consequences of both *paternal* and *despotic* dominion, are the very same with those of a sovereign by institution». Il sovrano per istituzione è la persona che occupa il governo politico di uno Stato in seguito ad una convenzione e al trasferimento di potere dalla moltitudine. Si distingue dal sovrano per acquisizione perché questi si appropria del governo con un atto di forza o un'usurpazione, costringendo la moltitudine a riconoscergli il potere. Gli effetti in termini di obbedienza e di legittimità del potere non variano tra le due forme di creazione della sovranità.

¹¹¹ Sempre nel *Leviathan* Hobbes aggiungerà che una famiglia, per quanto possa essere giudicata un piccolo regno comprendente padrone e servi, non ha la medesima forza di uno Stato nel difendersi dagli attacchi esterni e dalle minacce di privazione della vita e delle proprietà. Alla famiglia manca la difesa fornita dal terrore della spada del Leviatano, cioè l'esercito. Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cit., cap. XX, pag. 136: «By this it appears, that a great family if it be not part of some commonwealth, is of itself, as to the rights of sovereignty, a little monarchy; whether that family consist of a man and his children; or of a man and his servants; or of a man, and his children, and servants together: herein the father or master is the sovereign. But yet a family is not properly a commonwealth; unless it be of that power by its own number, or by other opportunities, as not to be subdued without the hazard of war. For where a number of men are manifestly too weak to defend themselves united, every one may use his own reason in time of danger, to save his own life, either by flight, or by submission to the enemy, as he shall think best; in the same manner as a very small company of soldiers, surprised by an army, may cast down their arms, and demand quarter, or run away, rather than be put to the sword. And thus much shall suffice, concerning what I find by speculation, and deduction, of sovereign rights, from the nature, need, and designs of men, in erecting of commonwealths, and putting themselves under monarchs, or assemblies, entrusted with power enough for their protection».

dispotico; in particolare, un *servus* può essere *esclave* (*ergastulus* nell'edizione latina),¹¹² *serf* o *serviteur*. Le tre categorie non vengono ulteriormente trattate nel *De Cive*, mentre nel *Leviatano* sparisce la puntualizzazione, comparando in compenso la parola comune “servant” (anch'essa, come visto, ricca di molti significati). Se ci atteniamo al riferimento storico di “serf”, la parola designa una persona asservita completamente ad un'altra di cui è dipendente; uno *status* che potrebbe far pensare, seguendo le parole di Grozio, alla servitù completa e perpetua. Dall'altra parte, “serviteur” è un termine principalmente usato per indicare i lavoratori e i servi domestici presso le case dei nobili. È difficile speculare a questo punto se filologicamente, e concettualmente, Hobbes alluda anche ai *day labourers* e ai salariati.

Perché un uomo o una donna¹¹³ si ritrovano nella circostanza di assoggettarsi volontariamente ad un altro individuo? «If a man taken Prisoner in the Wars, or

¹¹² Cfr. T. Hobbes, *De Cive: the Latin Version (elementorum philosophiae sectio tertia de cive)*, a cura H. Warrander, Oxford University Press, Oxford, 1983, pagg. 159-63.

¹¹³ Il potere coniugale per Hobbes non è fondato sulla natura, che, come detto prima, pone tutti su un piano di uguaglianza. Le differenze fisiche e morali tra uomo e donna non sono universalmente valide e, anche laddove si manifestano, non sono così rimarchevoli da giustificare la soggezione della donna. Piuttosto, la supremazia del marito è una norma convenzionale stabilita dagli uomini per fare in maniera tale che nella famiglia vi sia soltanto il dominio di una persona; che questa persona sia l'uomo e non la donna è un fatto storicamente determinato, dovuto, secondo Hobbes, alla presenza di padri di famiglia e non di madri a capo delle istituzioni politiche. Nonostante l'intento e la finalità di rafforzamento della struttura patriarcale delle parole di Hobbes, è notevole che nel Seicento si riconosca l'uguaglianza naturale tra i generi e si faccia derivare il patriarcato da un avvenimento storico. Cfr. *Leviathan*, cit., cap. XX, §4, pag. 133: «For as to the generation, God hath ordained to man a helper; and there be always two that are equally parents: the dominion therefore over the child, should belong equally to both; and he be equally subject to both, which is impossible; for no man can obey two masters. And whereas some have attributed the dominion to the man only, as being of the more excellent sex; they misreckon in it. For there is not always that difference of strength, or prudence between the man and the woman, as that the right can be determined without war. In commonwealths, this controversy is decided by the civil law: and for the most part, (but not always) the sentence is in favour of the father; because for the most part commonwealths have been erected by the fathers, not by the mothers of families». Carole Pateman ha dato una valida interpretazione della visione hobbesiana dei rapporti tra i due sessi. La studiosa isola Hobbes dal resto dei contrattualisti moderni per il fatto che l'autore del *Leviatano* non si rifugia nell'ordine naturale per giustificare la gerarchia tra i sessi; al contrario, egli afferma schiettamente che il dominio patriarcale è il risultato di una lotta vinta dall'uomo, solo dopo che questi ha espropriato le donne degli strumenti di sussistenza e militari, con l'obiettivo di destituire il potere politico femminile, che, allo stato di natura, la madre avrebbe sulla prole. La disuguaglianza di genere e il potere coniugale (contratto sessuale) sarebbero, allora, il risultato di una strategia politica volta a costruire lo Stato (contratto sociale) a egemonia maschile. Cfr. C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit., pag. 44, 48: «For Hobbes, all political power was absolute power, and there was no difference between conquest and contract. Subsequent contract theorists drew a sharp distinction between free agreement and enforced submission and argued that civil political power was limited, constrained by the terms of the original contract, even though the state retained the power of life and death over citizens. Hobbes also saw all contractual relations, including sexual relations, as political, but a fundamental assumption of modern political theory is that sexual relations are not political. Hobbes was too revealing about the civil order to become a founding father of modern patriarchy. As I have already mentioned, Hobbes differs from the other classic contract theorists in his assumption that there is no natural mastery in the state of nature, not even of men over women; natural individual

overcome; or else distrusting his own forces, (to avoid Death) promises the Conquerour, or the stronger Party, *his Service, i.e* to do all whatsoever he shall command him». ¹¹⁴ In linea con molti filosofi e giuristi moderni, un *servus* diventa tale in occasione di una sconfitta di guerra o se necessitato dall'istinto di autoconservazione. In quest'ultimo caso, un uomo o una donna cercano in altri i mezzi – strumenti, risorse o poteri – che non possiedono per sopravvivere. Di primo acchito, e a dispetto della classificazione riportata sopra, sembrerebbe che Hobbes non faccia discriminare alcuno tra un prigioniero di guerra schiavizzato e un povero che si mette al servizio di un padrone. Ma se proseguiamo con il ragionamento, ci accorgiamo che lo schiavo e il servo non sono due figure sovrapponibili: il primo è incatenato, imprigionato fisicamente contro la sua volontà; il secondo gode, invece, della libertà fisica perché il padrone ha fiducia nel fatto che non fuggerà o disobbedirà al suo volere. Nell'ottica della libertà come non-interferenza, il servo è *libero* in quanto i suoi movimenti corporei non incontrano nessun impedimento che ne ostacoli l'attuazione. Il padrone si aspetta che il servo segua in autonomia le direzioni che gli vengono impartite in virtù del contratto che ha stipulato con questi: «the obligation therefore of a Servant to his Lord ariseth not from a simple grant of his life, but from hence rather, That he keeps him not bound, or imprison'd, for all obligation derives from Contract». ¹¹⁵ Al contrario, un padrone non si fida della buona condotta di uno schiavo, con il quale non si dà un'obbligazione all'obbedienza come con il servo. Non essendoci una convenzione sulla forma della sottomissione, lo schiavo non è sicuro che la sua vita sarà risparmiata dal padrone, dal quale non proviene nessun impegno alla salvaguardia del sottoposto. Pertanto, «if no obligation, nor bonds or Contract had

attributes and capacities are distributed irrespective of sex. There is no difference between men and women in their strength or prudence, and all individuals are isolated and mutually wary of each other. It follows that sexual relations can take place only under two circumstances; either a man and woman mutually agree (contract) to have sexual intercourse, or a man, through some stratagem, is able to overpower a woman and take her by force, though she also has the capacity to retaliate and kill him [...] In the natural condition the mother, not the father, has political right over the child; every woman that bears children, becomes both a *mother* and a *lord*. At birth, the infant is in the mother's power. She makes the decision whether to expose or to nourish the child. If she decides to “breed him”, the condition on which she does so is that, being grown to full age, “he become not her enemy”; that is to say, the infant must contract to obey her [...] If a man is able to defeat a women in the state of nature and form a little body politic or a “family”, and if that “family” is able to defend itself and grow, the conquered woman is subsumed under the status of “servant”. All servants are subject to the political right of the master. The master is then also master of the woman servant's children; he is master of everything that his servant owns. A master's power over all the members of his “family” is an absolute power».

¹¹⁴ T. Hobbes, *De Cive: the English Version*, cit., pag. 117.

¹¹⁵ *Ivi*, pag. 118.

happen'd, he might not onely have made his escape, but also have kill'd his *Lord*, who was the preserver of his life»: ¹¹⁶ lo schiavo non contravverrebbe la legge di natura se, per la sua autoconservazione, uccidesse il padrone. Sia lo schiavo che il servo possono essere soggiogati a seguito di una sconfitta bellica, ma il primo si trasforma nel secondo per il successivo contratto, non per la vittoria conseguita dal futuro padrone.

Il servo si obbliga a servire il padrone per rispetto dello scambio contrattuale tra protezione, da una parte, e obbedienza/servizio, dall'altra. Ora, servo e schiavo avranno pure due codificazioni distinte, ma il potere del padrone rimane comunque dispotico in egual misura, «for he hath a *Supreme power* over both, and may say of his *Servant* no lesse than of another thing, whether animate, or inanimate, This is mine». ¹¹⁷ Il servo è come un oggetto del padrone a sua completa disposizione: non si fa fatica a scorgere una certa influenza della *Politica* di Aristotele. L'antiaristotelismo di Hobbes lo farà dissentire sulla connotazione della servitù, che per l'inglese è frutto di convenzioni umane e non di disposizioni naturali ad essere governati o a governare. ¹¹⁸

Inutile esplicitare che lo scambio servo-padrone non sia una transazione compiuta tra due eguali. Anzitutto, il contratto ha il preciso obiettivo di formalizzare un rapporto di potere che, per definizione, non può non essere sproporzionato; la giuridificazione ¹¹⁹ dei legami sociali di questo genere apporta alla disegualianza un elemento in più che le permette di cristallizzarsi, ovvero di ricevere la difesa delle leggi dello Stato. La rivisitazione del servo alla luce del concetto di autorizzazione nel *Leviatano* rende meglio l'idea che in germe incontriamo nel *De Cive*. ¹²⁰ Senza mezzi termini Hobbes scrive che

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ivi*, pagg. 118-9.

¹¹⁸ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cit., cap. XV, pag. 102: «I know that Aristotle in the first book of his *Politics*, for a foundation of his doctrine, maketh men by nature, some more worthy to command, meaning the wiser sort (such as he thought himself to be for his philosophy;) others to serve, (meaning those that had strong bodies, but were not philosophers as he;) as if master and servant were not introduced by consent of men, but by difference of wit: which is not only against reason; but also against experience».

¹¹⁹ Cfr. P. Costa, *Il progetto giuridico*, cit., *passim*.

¹²⁰ L'introduzione dell'autorizzazione non è di poco conto, considerando che Hobbes ha l'intenzione di rafforzare il processo di costituzione dello Stato "dal basso" e i vincoli obbliganti del cittadino nei suoi confronti. L'autorizzazione comporta che tra la moltitudine e il sovrano non vi sia la mediazione di un contratto, ma, appunto, un trasferimento di potere. L'idea dell'alienazione del potere è più forte del contratto perché, in direzione opposta a quella dell'istituto del *trust* in Locke, Hobbes sostiene che non vi siano obbligazioni da parte del sovrano, nelle cui mani viene posto un potere irrevocabile. Cfr. E. Meixins-Wood, *Liberty and Property*, pagg. 253-4; C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1986, pag. 54. In questo caposaldo della letteratura su Hobbes, il giurista tedesco asserisce che con l'autorizzazione «si perviene, è vero, ad un consenso di tutti con tutti; ma questo non è propriamente

The master of the servant, is master also of all he hath; and may exact the use thereof; that is to say, of his goods, of his labour, of his servants, and of his children, as often as he shall think fit. For he holdeth his life of his master, by the covenant of obedience; that is, of owning, and authorizing whatsoever the master shall do. And in case the master, if he refuse, kill him, or cast him into bonds, or otherwise punish him for his disobedience, he is himself the author of the same; and cannot accuse him of injury.¹²¹

Il padrone ha in possesso i subordinati, la moglie e i figli del servo, i suoi oggetti personali e il suo lavoro; e tutte le azioni compiute dal padrone è come se le avesse decise il servo. Quest'ultimo, difatti, ha autorizzato il suo superiore ad essere attore – la persona che compie gli atti – della sua volontà, che, però, non appartiene più all'autore in quanto la capacità di decisione è stata alienata con l'autorizzazione. Che il potere del padrone sia assoluto, da questo punto di vista, è indiscutibile. L'unico limite, che per altri versi ricalca la debolezza, o i piedi d'argilla, del Leviatano, è la vita fisiologica: se il padrone minaccia il servo, il che equivale a imporgli un'altra volta le catene da schiavo, questi può legittimamente tentare di resistere. La resistenza non è, precisa Hobbes nella citazione soprastante, un atto impugnabile di fronte alla legge, proprio perché le azioni del padrone sono state autorizzate dal servo. Sfuggire alla schiavitù è un istinto naturale che si colloca fuori dal diritto positivo. Seppur il contratto hobbesiano prevede la volontarietà della pattuizione sulla scia delle innovazioni della filosofia moderna, la posizione di partenza delle parti non è affatto omogenea, poiché vi è un vinto e vi è un vincitore. Del resto, il concetto negativo di libertà di Hobbes non genera frizioni con la disparità insita in un rapporto di dipendenza:¹²² fintantoché non si è schiavi, si può dire di essere liberi e di aver altrettanto sottoscritto liberamente un contratto di servitù. In poche parole, il contratto, come detto, registra *de jure* una subalternità *de facto* causata dalla sconfitta o dalla mancanza di risorse per la propria sopravvivenza.

Il «potere supremo» del padrone per convenzione «implica che ad ogni conflitto tra chi domina e chi è dominato sia sottesa una violazione dell'obbligo contratto di

un patto statale, quanto piuttosto un patto sociale [...] La persona sovrano-rappresentativa è qualcosa di incomparabilmente maggiore di quanto possano realizzare le forze sommate di tutte le volontà individuali dei partecipanti [...] e pertanto è trascendente sia rispetto ai singoli membri del contratto sia rispetto alla loro somma».

¹²¹ T. Hobbes, *Leviathan*, cit., cap. XX, §13, pag. 135.

¹²² Per una ricognizione dell'evoluzione del concetto di libertà nell'opera di Hobbes e un confronto con la corrente repubblicana, si veda Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

sottomissione assoluta e dell'ordine che questa instaura». ¹²³ Il divieto del conflitto, così nell'*oikos* privato come nell'*agorà* pubblica (il patto di cittadinanza con il sovrano), sottende una inamovibilità delle gerarchie tra individui e ceti della società civile, restringendo i margini di intervento per l'inclusione politica. In assoluto nessun cittadino elettore del Parlamento, un membro dello stesso o abitante del Commonwealth, può brandire il diritto di resistenza per opporsi ad una decisione del sovrano. Scendendo nel particolare, nell'ambito privato le mogli, i figli, i servi e i ceti inferiori sono obbligati a non mancare di rispetto, riconoscenza e riverenza i loro superiori. Una doppia scure dell'obbedienza è sospesa sulla testa dei non-cittadini: la spada del sovrano e la frusta del padrone. Tornando al *De Cive*, Hobbes esplica chiaramente la duplice obbligazione sofferta dai servi:

And herein layes the difference between a free subject, and a servant, that he is FREE indeed, who serves his City onely; but a SERVANT is he who also serves his fellow subject: all other liberty is an exemption of the Lawes of the City, and proper only to those that bear Rule. ¹²⁴

Da cui segue che il cittadino libero può occupare le cariche pubbliche e assumere gli «honourable offices» in famiglia e in città, nonché approfittare di una «larger possessions of things superfluous», ¹²⁵ mentre il servo e i subordinati dovranno accontentarsi del loro *status* privo di potere e ricchezze.

La famiglia, ad avviso di Raffaella Sarti, ¹²⁶ dà l'impressione che nel pensiero di Hobbes non siano completamente assenti i corpi intermedi. Lo Stato non conosce pari e non aliena parti della sua sovranità a nessuna entità a esso superiore. È indubbio, dunque, che il servo, la moglie e il figlio riconoscano il sovrano sopra il padre-marito-padrone. Eppure, l'*oikos* opera come uno spazio privato che addomestica, diciamo, i soggetti subalterni in un tempo precedente alla sfera pubblica. Ancor prima che possano presentarsi nelle piazze e nelle strade, o al cospetto delle istituzioni della sovranità statale (Parlamento, Corona e corti), le donne e i servi (e, in misura minore, i figli maschi non maggiorenni) vengono soggiogati sotto il tetto domestico. Questo rende ancora più ostico che l'irruenta e screanzata moltitudine assedi i palazzi del

¹²³ M. L. Pesante, *Come servi*, cit., pag. 244.

¹²⁴ T. Hobbes, *De Cive*, cit., pag. 126.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ R. Sarti, *Servo e padrone*, cit., pag. 72.

potere e trasgredisca la catena di comando del regno: i servi avranno da sfidare, in prima istanza, la disciplina e l'obbligazione nei confronti del padrone per politicizzarsi e, in secondo luogo, rivendicare un'estensione della *franchise*. Servitù e dipendenza sono dei modi per sedare gli embrioni della rivolta già a livello soggettivo, individuale.¹²⁷ Hobbes adduce motivazioni contrattuali dell'ordine morale, cioè l'obbligazione scaturente dal contratto, e pragmatiche. Non è più conveniente, per un servo, rimanere alle dipendenze di un padrone per tirare avanti con la sua vita?¹²⁸

Colpire il singolo al fine di educare, per sommatoria, l'intera moltitudine, la *rabble*: questa frase potrebbe sintetizzare il pensiero che sta dietro alla fortificazione del potere domestico. Se in aggiunta vi abbiniamo il processo di autorizzazione alla base della servitù consensuale, ci rendiamo conto che Hobbes sta facendo sua un'idea storicamente radicata nella cultura inglese. Il padrone-attore è con tutta probabilità un appartenente alla nobiltà o una persona indipendente come un mercante delle grandi corporazioni cittadine.¹²⁹ In quanto è l'indipendente della *household*, egli incorpora in sé tutti gli altri membri e i loro interessi: la sua volontà e i suoi atti rappresentano l'intero nucleo domestico. Di qui la superfluità, oltre che il pericolo, di far partecipare alla politica i servi e le donne.

Finora non abbiamo dato un'identità – o *delle* identità – più precise alla figura del *servant* che compare negli scritti di Hobbes. Possiamo mettervi anche il lavoratore salariato? Hobbes, pur non trattando dell'argomento nella sezione del *Leviatano* sulla

¹²⁷ Ritroveremo un'argomentazione analoga nella teoria del consenso e della subordinazione di Locke (si vedano i §§1 e 3 del quinto capitolo).

¹²⁸ Hobbes si chiede perché i servi si lamentino, quando possono godere della libertà del corpo e sono mantenuti a spese del padrone. Cfr. T. Hobbes, *De Cive: The English Version*, cit., pagg. 125-6: «For my part therefore I cannot finde what reason a meer *servant* hath to make complaints, if they relate onely to want of *liberty*, unlesse he count it a misery to be restrained from hurting himselfe, and to receive that life, (which by warre, or misfortune, or through his own idlenesse was forfeited) together with all manner of sustenance, and all things necessary to the conversation of health, on this condition only, that he will be ruled».

¹²⁹ Cfr. M. L. Pesante, *op. cit.*, pagg. 247-8: «Il modello hobbesiano del conflitto nella sfera delle attività economiche distingue nella società civile tra il conflitto legittimo, quello tra individui indipendenti, che nella stessa funzione competono per il medesimo obiettivo, non legati tra loro da nessuna promessa incondizionata, e quello, illegittimo, che potrebbe contrapporre ai loro superiori gli individui dipendenti, legati da una promessa di obbedienza assoluta, e portatori di una funzione diversa, il che vuol dire che non sono in gara, e non potrebbero essere obiettivo razionale di eliminazione». Se da una parte la competizione compare tra le passioni nocive per la socialità, e dunque tra le ragioni strutturali dello stato di guerra in natura, dall'altra Hobbes la ricomprende in una versione più diluita come competizione economica negli ambiti su cui il sovrano non interviene, imponendo, ad esempio, monopoli economici o proibendo espressamente le attività commerciali in determinati settori. Questa specie di conflitto è permessa perché non riconducibile alla resistenza e alla disobbedienza, e perché viene portata avanti tra pari. Una dinamica completamente differente dal conflitto verticale tra subalterno e padrone.

servitù, ci viene in aiuto in altri punti del libro. Alla fine del capitolo XXVIII viene detto che il salario è una tipologia di ricompensa (*salary* o *wage*) dovuta per contratto che impone al ricevitore di pagamento di portare a compimento la sua mansione. Hobbes prende ad esempio il funzionario pubblico, ma in generale possiamo applicare il medesimo ragionamento su tutti i casi in cui un contratto pattuisca uno scambio tra lavoro e salario. Quale forma di subordinazione implica la percezione di salario? Una servitù temporanea. Hobbes sembra rifarsi direttamente a Grozio nel passaggio in cui, in seno alla discussione sulla venerazione civile e religiosa, sostiene che vi sono «two sorts of servants», una assoluta e per nulla dissimile dalla schiavitù degli antichi, l'altra per convenzione. La prima ricalca perfettamente ciò che dice Grozio sulla schiavitù di guerra dello *jus gentium*, aggiungendo che lo schiavo è proprietà del padrone perché il suo corpo «[is] not in [his] own power» durante la prigionia.¹³⁰ Come sappiamo, lo schiavo non sottoscrive alcun accordo di alienazione, che comunque non potrebbe legittimamente richiedere il cedimento del diritto alla vita in quanto sarebbe contrario all'istinto di autoconservazione. La sua libertà corporale¹³¹ non viene mai alienata, per quanto indebolita: egli può opporre resistenza laddove il padrone cerchi di metterlo in catene o di ucciderlo. Tutt'altra condizione vive, di converso, il «voluntary servant»,¹³² chi negozia la sua libertà giuridica al posto della sua sopravvivenza. Il potere padronale di dirigere le azioni del servo, tuttavia, non si estende al di là di ciò che «is contained in the covenants made betwixt them»:¹³³ il diritto del superiore non può arrivare a pretendere un'azione da parte del servo al di fuori del contratto. In questo senso, il padrone dovrebbe avere un potere limitato di conduzione delle azioni dei suoi servi volontari, entro i quali vengono compresi i domestici e «those that serve [...] for hire, or in hope of benefit from their masters».¹³⁴ Il lavoratore salariato sarebbe incluso nel campo semantico del *servant* per Hobbes, anche se il suo servizio sarebbe verosimilmente regolamentato da un ordinamento specifico la cui forma generale è decisa dalle leggi dello Stato.¹³⁵ I limiti legali al potere del padrone possono essere di ordine temporale e legiferare che al sottoposto

¹³⁰ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cit., cap. XXVIII, §13, pag. 431: «their lives depending on the will of their masters, in such manner as to forfeit them upon the least disobedience».

¹³¹ A. Matheron, *Anthropologie et philosophie*, cit., pag. 182. Matheron la distingue dalla libertà giuridica.

¹³² T. Hobbes, *Leviathan*, cit., pag. 431.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ A. Matheron, *op. cit.*, pag. 184.

non vengano affidati incarichi relativi alla servitù domestica, ma in niente fanno pensare che l'alienazione della libertà giuridica del servo non sia assoluta. L'indiscussa superiorità del padrone si fonda sul possesso di stima sociale e di mezzi materiali di cui è carente il servo, il quale ne è dipendente per non morire di fame.

Non è questa situazione strutturale in cui si ritrova il povero di mezzi di sussistenza una delle cause della servitù? Hobbes annovera tra i succubi di un padrone anche chi non si fida delle proprie capacità di mantenersi. E, come scritto più sopra circa il potere supremo del padrone, non esiste differenza sostanziale per il governo del padrone tra le due forme di sottomissione, l'una imposta e l'altra volontaria. D'altronde, prosegue Hobbes, «these two kinds of servants have thus much common to them both, that their labour is appointed them by another: and the word *λάρτις*, is the general name of both, signifying him that worketh for another, whether, as a slave, or a voluntary servant».¹³⁶ Elemento in comune a tutte le forme di dipendenza è che una persona sia costretta a lavorare per altri; su tutto il resto Hobbes, nonostante la classificazione passata in rassegna prima, non fa sconti di sorta sul ruolo del padrone a seconda del tipo di obbligazione o di ricompensa.

La nota indistinzione concettuale tra domestici, servi e salariati viene assieme ad una zona grigia in cui Hobbes sembra confondere addirittura servitù e schiavitù. Non dobbiamo scordare, però, che «la successione storica e l'identità funzionale di schiavi, servi della gleba, salariati veniva riaffermata in diversi contesti»¹³⁷ dell'Inghilterra. Per questo,

bisogna leggere la teoria hobbesiana, come in parte quelle successive, non nel contesto di una dicotomia tra il rapporto di lavoro dei liberi e la sottomissione assoluta degli schiavi, ma nei termini dell'assunzione comune, scritta in primo luogo nelle leggi inglesi, di una continuità tra forme e gradi della libertà e della sottomissione dei lavoratori, dalla schiavitù o servitù, al lavoro liberamente accettato per contratto, ma non propriamente libero, fino al lavoro contrattuale interamente libero.¹³⁸

Prima della seconda metà del Settecento il lavoro libero per come lo intendiamo oggi interessa un numero esiguo di individuo, rappresentando una percentuale irrisoria

¹³⁶ T. Hobbes, *Leviathan*, cit., pag. 431.

¹³⁷ M. L. Pesante, *Come servi*, cit., pag. 244.

¹³⁸ *Ivi*, pag. 243.

delle tipologie di contratto e/o di servizio.¹³⁹ Nell'Inghilterra del XVII secolo la maggior parte dei lavoratori manuali presta la sua manodopera nella forma della servitù contrattuale e volontaria, con tutte le relative ingiunzioni giuridiche che puniscono penalmente il congedo senza l'assenso del padrone e costringono al servizio, indipendentemente dalla volontà del lavoratore, in caso di inoccupazione e di povertà. Lungi dall'essere istituito a tutela dell'uguaglianza delle parti, alcuni tipi di contratto nella prima modernità inglese modificano lo *status* iniziale del libero che si mette al servizio del superiore. Di fatto, egli diventa un non libero al quale viene negata la capacità di essere *sui iuris*, la giurisdizione su di sé e sulle sue azioni. La volontarietà della stipulazione del contratto, da cui la perdita della cosiddetta libertà giuridica o potestà, percorre lo stesso tracciato della rinuncia ai *birthrights* del *freeborn Englishman*: la colpa per la propria subordinazione ricade sul lavoratore sprovvisto delle risorse necessarie al mantenimento della sua autonomia.

L'introduzione del contratto volontario nella filosofia di Hobbes, che come uno specchio riflette l'immagine della realtà sociale dell'epoca, ci spinge a far un passo in avanti nella discussione sulla concettualizzazione del lavoro subordinato. La volontarietà della servitù, in nulla antitetica all'illibertà che implica, legittima attraverso la teoria del consenso la configurazione dei rapporti tra ceti sociali e l'esclusione dalla piena cittadinanza dei poveri, dei servi e dei lavoratori salariati, oltre che delle donne. Avendo ricusato la libertà naturale, un servo o un lavoratore accetta la sottomissione ad un'altra persona e l'inclusione differenziale, se non addirittura l'esclusione, nel sistema di protezione e di diritti della società civile. Ovviamente, e già lo abbiamo notato in Grozio, una critica delle cause materiali che influiscono sulla volontà degli individui privi di mezzi non è lontanamente un punto dirimente della discussione. Hobbes ci fornisce un'irrinunciabile chiave di lettura della relazione servo-padrone, inquadrandola nel concetto di consenso e nella modalità della direzione della condotta altrui. Consenso e direzione della condotta la ritroveremo anche in altri autori repubblicani e in Locke, sebbene, a differenza di Hobbes, verrà riconosciuta la proprietà del corpo dei servi e dei lavoratori – che per il filosofo di Malmesbury è in dubbio –, ma non la padronanza di sé.

¹³⁹ Cfr. Robert J. Steinfeld, *The Invention of Free Labor*, cit., pagg. 9-14.

John Milton e James Harrington contro la dipendenza: un repubblicanesimo senza servi. I primi anni del *Commonwealth of England*, antecedente il Protettorato, desta i sogni più ricorrenti dei repubblicani inglesi negli anni immediatamente successivi alla Rivoluzione. Ciononostante, dopo la decapitazione di Carlo I e la purga che porta alla costituzione del *Rump Parliament*, scrittori e pamphletisti devono rispondere al fuoco dei monarchici che ripudiano il governo di Cromwell in sostegno al regime degli Stuart. A questo proposito, la *Defensio pro populo anglicano* (1651) di John Milton, prolifico poeta e pensatore politico, è una difesa dei principi consensuali della fondazione dello Stato contrapposta alla *Defensio regia* di Salmasio. Al cuore della teoria di Milton sta una ragione repubblicana mista alla tradizione dell'*ancient constitution*: per l'ideatore delle rime di *Paradise Lost*, il *Rump Parliament* e l'ordine repubblicano del Protettorato rappresentano un ritorno alla giustizia pre-normanna che misconosce il *dominium* esclusivo del re sulle terre d'Inghilterra e, collegato a esso, il potere assoluto. Degli affari della repubblica deve occuparsi la cosiddetta «parte migliore del popolo» tramite l'elezione diretta dei suoi rappresentanti; una parte virtuosa che provvederà all'esclusione dei «disaffected» e pretenderà di parlare a nome dell'intero popolo. In fede alla sua convinzione repubblicana, Milton penserà che proprio tutti i ceti dominati dall'assolutismo saranno parte del popolo?

È noto che il repubblicanesimo in Inghilterra è proteiforme e si combina spesso con altri filoni politici.¹⁴⁰ Molti repubblicani, ad esempio, non sono affatto contrari

¹⁴⁰ Per la ricezione del repubblicanesimo da parte di Milton, si veda D. Armitage – A. Himy – Q. Skinner (a cura di), *Milton and Republicanism*, Cambridge University Press, New York, 1995. Nel primo saggio si osserva che il peculiare stile di Milton combina una corrente indubbiamente repubblicana, ampiamente vicina al momento neo-romano che vive l'Inghilterra del Seicento, ad un atteggiamento teorico risalente alla neo-scolastica. Farebbe pensare ad un'interpretazione mista dell'eredità intellettuale di Milton la sua ambiguità sulla forma costituzionale, che non è apertamente avversa alla monarchia. Cfr. M. Dzelzainis, *Milton's classical republicanism* in Id., *op. cit.*, pag. 19: «What allows one to differentiate between the republican and neoscholastic traditions, as Quentin Skinner has pointed out, is that the neoscholastics “are not generally republican in the strict sense of believing that the common good of a community can never be satisfactorily assured under a monarchical form of government”. At first sight this means that there should be no difficulty in pronouncing Milton a republican. He defended the regicide in *The Tenure* while *Eikonoklastes* is devoted to smashing the posthumous image of the king purveyed in *Eikon Basilike*. Indeed the Aristotelian definition of the commonwealth is invoked in *Eikonoklastes* precisely in order to justify “the taking away of King-ship it self, when it grows too Maisterfull and Burd'nsome”. The allusion to the Act of 17 March underlines the point: the office of king was incompatible with the very being of a republic. And yet, as has often been pointed out, Milton (like several other seventeenth-century republicans) managed to remain equivocal on the subject of monarchy as such; it was “only after the protectorate had fallen' in 1659 that he 'briefly' voiced 'an unambiguous hostility to kingship”. It is also true that Milton displayed a high degree of indifference with regard to constitutional forms; in *Eikonoklastes* and the *Defensio* he repeatedly spurns the opportunity to discuss which form of government may be the best».

alla monarchia, di cui preferiscono una configurazione mista, come vuole la storia costituzionale inglese.¹⁴¹ Altri, tra cui lo stesso Ireton, sono invece dei repubblicani radicali non democratici, certamente sostenitori del Commonwealth, ma avversi a qualsivoglia inclusione politica della moltitudine e ad un riconoscimento del suo potere costituente¹⁴² all'interno della società civile. È in questo contesto che l'ambiguo concetto di popolo viene rimaneggiato dai propagandisti e intellettuali al fine di screditare una parte consistente di quelle masse mobilitate in opposizione a Carlo I. Anche Milton non sarà da meno, con l'elevazione della virtù a canone di merito per essere considerati membri del popolo rappresentante dell'intera comunità.

L'identificazione morale del popolo nei principi della virtù è un'operazione che consente a Milton di contrattaccare l'accusa monarchica di faziosità nell'esecuzione del re e nell'epurazione del *Long Parliament*. Facendo leva sull'idea che il governo debba essere legittimato dalla maggioranza del popolo e dei suoi rappresentanti, commentatori come Salmasio contestano la moralità delle forzature del *New Model Army*, sostenendo che soltanto una parte esigua dello stesso popolo ha imposto la sua linea su tutto il Parlamento. Milton risponde che «pars potior, id est sanior»:¹⁴³ la «healthier part» ha l'onere e l'onore di avere le redini della decisione politica del Commonwealth, se una scelta deve essere fatta rapidamente per impedire che l'intero Stato cada in rovina. D'altronde, si chiede Milton, «what if the majority in Parliament should prefer to be slaves, and to offer the commonwealth for sale – should not the minority be allowed to prevent this and keep their liberty, if it lies in their power?».¹⁴⁴ Subito dopo, il difensore di Cromwell giustifica l'entrata nella *House of Commons* dell'esercito, plaudendo alla sua solerzia, grazie alla quale «they did not fail the commonwealth, but drove back the unruly workmen and shopkeepers of London who shortly before, just like the lowest dregs who supported Clodius, had besieged the house of parliament itself».¹⁴⁵ Un'organizzazione militare del regno, nata espressamente per battere le forze del re, nello scontro con altre parti del popolo (i bottegai e gli artigiani da un lato, i presbiteriani dall'altro) si fa totalità perché dotata di virtù. L'esclusione degli artigiani, in questo caso, dipende dal loro comportamento

¹⁴¹ Cfr. E. Meiksins-Wood, *Liberty and Property*, cit., pagg. 230-1.

¹⁴² Cfr. A. Negri, *Potere costituente*, SugarCo, Milano, 1992.

¹⁴³ J. Milton, *A Defense of the People of England*, in Id., *Political Writings*, a cura di M. Dzelainis, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, nota a pag. 181.

¹⁴⁴ *Ivi*, pagg. 181-2.

¹⁴⁵ *Ivi*, pag. 182.

ingiurioso nei confronti della legge e delle pratiche della repubblica, avendo manifestato senza autorizzazione fuori dalle sedi consone della discussione politica. Ma per Milton questi lavoratori manuali non sono in sé immeritevoli per estrazione sociale o «by blood»: da repubblicano egli ha intenzione di abolire i privilegi di lignaggio, andando a costituire una sorta di nuova aristocrazia su base meritocratica, a partire dalla distinzione etica. Un'etica che, similmente ad Aristotele, si calibra sul giusto mezzo, tanto che «luxury and opulence on the one hand, poverty and need on the other, generally divert them from virtue and the study of statesmanship».¹⁴⁶ Né l'ozio e l'avarizia dei nobili, né la povertà e il bisogno dei poveri sono qualità morali adatte a chi professa virtù e può ambire ad essere la voce del «whole people». Nonostante la preclusione dei poveri e la definizione degli artigiani come «unruly», Milton non pensa che in assoluto le masse protagoniste delle rivolte degli anni Quaranta non posseggano capacità di governo, anzi: contro il pregiudizio monarchico, egli afferma proprio il contrario:

But that is the very thing which shows we include under the term people all citizens of any rank whatsoever, since we have established a single supreme house of commons only, in which the lords too, as part of the people, not for themselves alone as before but for those constituencies by which they have been elected, have the lawful right to vote.¹⁴⁷

La costituzione accordata per consenso dei virtuosi è l'unica garanzia contro la dipendenza della cittadinanza da un sovrano-padrone. Il vocabolario della schiavitù insito nel testo di Milton lascia intendere che soltanto con un governo totalmente repubblicano gli uomini possono essere fino in fondo «citizens or freeborn or free men», ossia abitanti che non sono «slaves or born to slavery who acknowledge such a master»,¹⁴⁸ quale è un re tiranno. Procedendo con un'inversione di termini rispetto al lessico conservatore di Hobbes, Milton definisce servi i magistrati delegati dal popolo, che è il padrone dell'ufficio pubblico affidato ai rappresentanti. Del resto, con la definizione del rapporto tra governanti e governati all'insegna del *trust*, Milton sposta la fonte del potere verso il basso, dando al popolo l'autorità di revocare la fiducia al sovrano e ai magistrati inferiori qualora non si dimostrino leali al loro mandato.

¹⁴⁶ *Ivi*, pag. 194.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

La repubblica come uno Stato politico in cui il popolo è indipendente dal sovrano e da altri soggetti esterni è quindi il progetto per cui milita Milton. Se l'indipendenza trova la sua forza sulle qualità virtuose del popolo, dovremmo comprendere quali virtù abbia in mente il poeta. Già dalla *Defensio* la critica alla passività della nobiltà rende evidente l'allineamento dell'autore con il solco tracciato dai pensatori che rivoluzionano la gerarchia tra *otium* e *negotium* nella modernità. Non mancano di certo, inoltre, le allusioni all'*industriousness* della parte sana del popolo. In ogni caso, è nel *Paradise Lost* (1667) di più di dieci anni dopo che assistiamo alla manifestazione lampante del lavoro come motore meritocratico di ascesa sociale. Adamo ed Eva faticano nel giardino dell'Eden per modellare la natura a immagine e somiglianza della loro soggettività, applicando un ordine umano alle cose donate da Dio alle Sue creature. Il loro lavoro metodico e produttivo è una metafora della cura e del mantenimento del Commonwealth,¹⁴⁹ il quale necessita di impegno e dedizione costante, non di ozio e lussuria. La creazione umana per mezzo del lavoro diviene un vettore della mobilità sociale, con la quale un individuo non è ascritto ad un rango sociale per nascita, ma occupa una posizione che può essere persa o riconquistata a seconda della sua prestazione e delle sue qualità morali.¹⁵⁰ Difatti, almeno secondo la lettura di Teresa Michaels, Adamo ed Eva sono i due prototipi dei proprietari a cui si ingiunge di rendere produttive (*to improve*) le loro terre, sulla scia della nuova razionalità economico-politica che si diffonde nella seconda metà del XVII secolo per favorire, da una parte, l'interesse della nazione e, dall'altra, per far sì che i proprietari traggano i maggiori frutti possibili dalla produzione agricola. Molto suggestiva la tensione, rivelatrice di un'ansia sociale, che si registra nei versi di Milton per questa nuova attitudine proprietaria: se il poeta non può fare a meno di prendere come data la nuova relazione tra lavoro e proprietà, associandovi persino una consequenzialità con il governo della repubblica, allo stesso tempo la vicenda di Eva mette in luce quella lunga transizione dell'Inghilterra iniziata sul finire del Cinquecento.

¹⁴⁹ Cfr. T. Michaels, «*Sweet gardening labour*»: *Merit and Hierarchy in Paradise Lost*, «*Exemplaria*», vol. II, n. 7, 1995, pagg. 508-9.

¹⁵⁰ Cfr. J. Milton, *Paradise Lost*, *Introduzione* di P. Pullman, Oxford University Press, New York, 2005, pagg. 122-3: «When Adam thus to Eve: Fair consort, the hour/Of night, and all things now retired to rest/Mind us of like repose, since God hath set/Labour and rest, as day and night to men/Successive, and the timely dew of sleep/Now falling with soft slumbrous weight inclines/Our eyelids; other creatures all day long/Rove idle unemployed, and less need rest;/Man hath his daily work of body or mind/Appointed, which declares his dignity,/And the regard of heaven on all his ways;/ While other animals unactive range,/And of their doings God takes no account».

Milton prova un certo sentimento nostalgico per le gerarchie e i rapporti di potere della società agricola feudale. Eva, dando sfoggio della sua intelligenza imprenditoriale e di organizzazione del lavoro per ottimizzare la produzione,¹⁵¹ si emancipa dalla subalternità femminile della sfera domestica e si avventura da sola nel giardino per portare avanti la sua missione. La prima donna si intromette, in sostanza, in un ambito riservato storicamente agli uomini e si fa direttrice dell'opera umana, guadagnando l'autonomia dal focolaio domestico. Ad aspettarla per tenderle una trappola, però, c'è Satana con la sua tentazione che indurrà Eva al peccato originale. Da questo punto di vista, l'intraprendenza di Eva e la sua ascensione sociale nascondono l'altra faccia della medaglia: la caduta dell'essere umano dalla dimensione paradisiaca in cui Dio l'ha posto. Milton è estremamente vicino a Locke nella restituzione del tempo a lui presente, poiché intuisce le ripercussioni di una nuova disposizione delle proprietà e l'emergenza dell'opera come attività preminente dell'umano; ma, parallelamente, cerca di far collimare questa razionalità con i rapporti gerarchici tradizionali di matrice feudale. La punizione divina e il ritorno alla sottomissione ad Adamo controbilanciano la possibilità di progresso meritocratico di Eva. In un certo senso, Milton riconosce il potenziale sovversivo del lavoro come virtù e dell'omogeneizzazione sociale a cui potrebbe portare; di conseguenza, per non capovolgere gli assetti di potere tra *status* e ceti, in *Paradise Lost* viene ridimensionato tale potenziale, mettendo in guardia sull'eccesso degli eventuali effetti del lavoro.

Nelle opere brevemente passate in rassegna non abbiamo riscontrato una riflessione compiuta sullo stato dei servi, la subordinazione ad un padrone e la relativa collocazione nell'ambito della cittadinanza. Tuttavia, anche in questi scritti circolano alcuni dei concetti contenuti dalla filosofia lockiana, dalla questione

¹⁵¹ Eva propone la divisione del lavoro a beneficio dei maggiori proventi che si ottengono per il sostentamento e le comodità umane. La risposta di Adamo, per quanto di primo acchito non censura l'audacia di Eva, reinserisce in una cornice di compatibilità la proposta della compagna, sottolineando quanto sia ammirevole che una donna voglia portare a termine le incombenze della *household* («for nothing lovelier can be found/In woman, than to study household good,/And good works in her husband to promote»). Cfr. J. Milton, *Paradise Lost*, cit., pag. 253: «Adam, well may we labour still to dress/This garden, still to tend plant, herb and flower,/Our pleasant task enjoined, but till more hands/Aid us, the work under our labour grows,/Luxurious by restraint; what we by day/Lop overgrown, or prune, or prop, or bind,/One night or two with wanton growth derides/Tending to wild. Thou therefore now advise/Or hear what to my mind first thoughts present,/Let us divide our labours, thou where choice/Leads thee, or where most needs, whether to wind/The woodbine round this labour, or direct/The clasping ivy where to climb, while I/In yonder spring of roses intermixed/With myrtle, find what to redress till noon:/For while so near each other thus all day/Our task we choose, what wonder if so near/Looks intervene and smiles, or object new/Casual discourse draw on, which intermits/Our day's work brought to little, though begun/Early, and the hour of supper comes unearned».

dell'indipendenza quale cardine della cittadinanza, e quindi del rifiuto di una relazione di servitù con il sovrano nell'ambito pubblico, al significato innovativo del lavoro. Un lavoro connesso al merito da agitare contro il parassitismo degli aristocratici e della monarchia, i cui effetti di mobilità sono porosi: determinati individui e posizioni non dovranno essere toccati dall'ascesa sociale del lavoro. Milton non avrebbe intenzione, dunque, di recidere ogni tipologia di dipendenza, nella fattispecie quella del privato tra uomo e donna, ma soltanto la subalternità pubblica.

Non troppo distante è il repubblicanesimo di James Harrington nel suo capolavoro della letteratura utopica¹⁵² e politica *The Commonwealth of Oceana* (1656). Harrington, *gentleman* che si affaccia sulla scena repubblicana a seguito dell'esecuzione di Carlo I, si appoggia più alla teoria della cittadinanza di rinascimentale memoria che alla dottrina dei diritti naturali, mettendo fin da subito in risalto la potenza creatrice della civiltà per il progresso umano. Nella mappa della sua città ideale la produzione agricola e la distribuzione delle terre vanno a costituire le condizioni materiali della cittadinanza: gli individui sono concepiti come produttori i cui frutti saranno distribuiti tra l'approvvigionamento personale e la prosperità nazionale. Il cittadino-produttore ha diritto all'elezione dei rappresentanti locali e della Camera. La coincidenza tra potere politico e proprietà, nelle parole di John G. A. Pocock,¹⁵³ avvicina il pensiero di Harrington a Machiavelli, nei cui *Discorsi* – cosparsi di riferimenti storici a Venezia, Sparta e Roma – si ripone la centralità del potere politico nella proprietà delle armi da parte del popolo. Harrington fonderebbe la possibilità del possesso militare nelle terre, che ottengono una priorità politica all'interno del ragionamento dell'inglese in quanto impediscono la nascita di relazioni di vassallaggio tra cittadini, con il conseguente vacillamento dell'eguaglianza. Inoltre, la coltivazione massiva delle terre scandisce in eguale proporzione i tempi di vita di ciascuno, facendo in modo che i singoli possano partecipare all'attività politica. L'indipendenza dell'individuo proprietario, difatti, lo libera dalla continua ricerca di un servizio o commissione retribuita per accumulare il denaro e le risorse sufficienti

¹⁵² Sicuramente *Oceana* è considerata un caposaldo della tradizione utopistica, ma, come nota Pocock, quella di Harrington non è tanto una narrazione politico-teorica di un non-luogo, quanto un simulacro delle possibili condizioni future dell'Inghilterra investita dai processi rivoluzionari di abbattimento della monarchia; dei processi che, à la Machiavelli, fanno emergere un'occasione da cui è possibile trarre, combinando virtù e fortuna, una trasformazione politica. Cfr. J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, Introduzione di J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pagg. VII-XXIII.

¹⁵³ Cfr. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975, pag. 390.

alla sua sopravvivenza, ovverosia la sortetoccata ai lavoratori salariati giornalieri e annuali inglesi.

Sebbene la repubblica di Oceana proibisca di accumulare e concentrare le ricchezze in poche mani, onde evitare la formazione di una élite aristocratica, economicamente non annulla le diseguaglianze che al di sotto della soglia di rendita massima possono crearsi. Se nessuno può legittimamente essere più ricco di un certa fascia di rendita, allo stesso tempo non vi sarà un vero e proprio appiattimento delle posizioni economico-sociali degli individui. A dimostrazione di questo, basti leggere la prima delle suddivisioni interne del popolo di Oceana:

The first distributing the people into freeman or citizens, and servants, while such; for if they attain unto liberty, that is to live of themselves, they are freemen or citizens. This order needeth no proof, in regard of the nature of servitude, which is inconsistent with freedom or participation of government in a commonwealth.¹⁵⁴

Con un'eco cromwelliana della celebre battuta proferita a Putney – «servants, while servants, are not included» –, Harrington reputa i servi dei semplici abitanti della repubblica senza diritti di cittadinanza. Non occorre spiegare eccessivamente il perché dell'esclusione, scrive Harrington: i servi non sono indipendenti, in quanto non possono vivere autonomamente, il che li rende incompatibili con la condizione di libertà giuridica dei cittadini. Nel concetto di servo qui definito i lavoratori dipendenti possono rientrare comodamente, essendo anch'essi dei soggetti sprovvisti dei mezzi necessari alla loro indipendenza. Pocock è più concorde con una lettura della *franchise* harringtoniana che includa i salariati, ma lasci fuori i servi perpetui e impiegati per lassi di tempo molto lunghi. Questa interpretazione è plausibile alla luce del fatto che ad Harrington, da minuzioso osservatore della realtà sociale attorno a lui, non sfugge la situazione economico-sociale dei più propriamente chiamati *labourers*, cioè i salariati che lavorano giornalmente o settimanalmente proprietari di una *household*. L'essere a capo o meno di una famiglia, e dunque in possesso o in affitto di un pezzo di terra da coltivare, è la linea di confine tra gli aventi diritto alla partecipazione politica e gli esclusi. Tuttavia, non dovremmo mancare di specificare che la differenza tra un lavoratore proprietario di una *household*, dunque non totalmente dipendente da un signore, e un altro che, invece, dipende dalla continuità del salario per la sua

¹⁵⁴ J. Harrington, *op. cit.*, pag. 75.

sopravvivenza, anche solo nel passare da un committente ad un altro, è molto labile. E che molti lavoratori salariati, anche quando cessano di essere dei servi domestici presso la magione di un nobile, vengono intrappolati dalla morsa della povertà perché economicamente indigenti, finendo per stringere dei contratti di servitù volontaria contro compenso salariale.¹⁵⁵

Per di più, similmente alla posizione degli intellettuali di Utopia, in *Oceana* i senatori, che siederanno in una camera del Parlamento a loro riservata, saranno scelti tra gli individui più meritevoli per virtù, un'attività coltivata soltanto da coloro che avranno maggiore disponibilità di tempo per accrescere le loro conoscenze e abituare le loro pratiche quotidiane all'eccellenza. Giuseppe Schiavone¹⁵⁶ nota che, a dispetto della volontà di fare di ogni cittadino un proprietario che lavora la sua terra, Harrington sta creando indirettamente un ceto intellettuale con il privilegio politico di guidare il Senato, unico organo a cui è demandata l'ideazione delle leggi. Per forza di cose, i senatori, non subendo l'impellenza del lavoro, potranno educarsi alla virtù; al posto loro i servi presteranno la manodopera richiesta dalla repubblica di Oceana.

In accordo con la teoria dell'ibridazione sociale nelle repubbliche, i pochi saggi delegheranno l'approvazione finale delle leggi realizzate dal loro ingegno ai molti industriosi e produttivi; il processo decisionale si adegurerà ad un'architettura multi-livello, nel verranno distinti i momenti della decisione politica tra l'ambiente più elitario e lo spazio di allargamento alle masse popolari (proprietarie). La collaborazione tra gli «otherwise equal proprietors»¹⁵⁷ rivela una specializzazione delle competenze a seconda delle virtù e dei caratteri economico-sociali incarnati dai cittadini. Anche in questo caso, è il lavoro peculiare del singolo a determinarne il rango, sebbene sganciato dal lignaggio e dal ceto grazie alla promozione di un sistema educativo universale (da cui sono esclusi i nullatenenti e i poveri) in cui vengono insegnate le arti liberali e i mestieri artigianali. La società stratificata dei proprietari di Harrington non stride con la piramide sociale dell'Inghilterra del XVII secolo, al massimo collide con l'impianto costituzionale della monarchia mista. L'identità dei cittadini con i proprietari e i produttori, infatti, ritrae perfettamente la *gentry* e gli *yeomen* che hanno guidato i movimenti sociali parlamentaristi negli anni Quaranta,

¹⁵⁵ Cfr. R. Steinfeld, *The Invention of Free Labour*, cit., pagg. 15-54.

¹⁵⁶ Cfr. G. Schiavone, *La figura di James Harrington: scienza, politica e utopia*, in J. Harrington, *La repubblica di Oceana*, a cura di G. Schiavone, Franco Angeli, Milano, 1985.

¹⁵⁷ J.G.A. Pocock, *Introduction*, in J. Harrington, *op. cit.*, pag. XXII.

due ceti proprietari composti da individui indipendenti indubbiamente avversi ad uno stravolgimento della struttura economica inglese. La persistenza di un ceto aristocratico per virtù in Harrington dà adito, parimenti a Locke, alle nuove tendenze produttive dei *landlord* che investono sul miglioramento economico delle loro terre (*improvement*), da amalgamare con i privilegi nobiliari.

Le virtù dei cittadini: Algernon Sidney e James Tyrrell. Decenni più tardi dal Commonwealth e dal Protettorato, i Whig fanno riecheggiare fervidamente gli argomenti della contestazione della monarchia assoluta, proseguendo nella discriminazione nei confronti dei servi e dei dipendenti. I *Discourses Concerning Government* (pubblicati postumi nel 1698) di Algernon Sidney, scritti per polemizzare contro la riedizione del *Patriarcha* di Filmer analogamente alle opere di Locke e di James Tyrrell dell'inizio degli anni Ottanta, risuonano del repubblicanesimo atlantico e italiano,¹⁵⁸ che forniscono tutti i grimaldelli teorici per assestare un attacco al governo di Carlo II e alla successione al trono del fratello Giacomo. Avvicinandosi a questo proposito alle posizioni di Shaftesbury, la causa antiassolutista porterà Sidney al patibolo nel 1683, dopo lo sventamento, e il successivo processo, dell'attentato della *Rye House* ai danni dei due membri della famiglia regia.

Il governo, per Sidney, ha un'origine consensuale e non radicata nel patriarcalismo suppostamente prescritto dalla legge di natura. In conseguenza a questo impianto teorico, Sidney non può che sostenere il suffragio universale maschile. Per il Whig, non sussiste separazione tra il piano politico e il piano sociale, coerentemente con l'insegnamento repubblicano. Da ciò desumiamo che la partecipazione politica non è agitata ideologicamente, nella convinzione che sia sufficiente instaurare un governo più democratico e aperto agli interessi del popolo per debellare la patologia assolutista. Sidney si schiera tra le fila di coloro che fanno dell'educazione alla virtù una priorità politica: la libertà che sta dietro alla decisionalità politica deve essere razionalmente orientata, altrimenti gli uomini saranno schiavi del loro arbitrio e mai padroni di se stessi. Quando il popolo cresce nella virtù, allora i rappresentanti del

¹⁵⁸ Una ricostruzione degli argomenti che distinguono Sidney nell'alveo del repubblicanesimo laico è contenuto nel contributo di C. Cuttica, *Il primato della politica: Algernon Sidney commonwealthman*, in F. De Michelis – G. Francioni (a cura di), *Ideali repubblicani in età moderna*, ETS, Pisa, 2002, pagg. 145-60.

Paese possono essere scelti tra coloro che si distinguono per merito, non per ricchezza o per lignaggio.

Il merito si intreccia con l'uguaglianza naturale degli uomini, andando a creare delle asimmetrie sociali a seconda della presenza e dell'intensità delle virtù di ciascun individuo. Gli «slothful» non possono ambire ad appartenere al medesimo rango degli «industrious»;¹⁵⁹ un sistema politico che faccia un'equazione di questo genere, scrive Sidney, sarebbe una contravvenzione della legge di natura e divina. «They cannot have an equal part in the government», insiste l'autore.¹⁶⁰ La nozione molto semplice attorno a cui ruota la concezione di eguaglianza recita: «paria paribus», ovvero «equal things to equal».¹⁶¹ Similmente alla giustizia distributiva aristotelica, a ognuno viene dato un *proprium* identico a quello di un altro se entrambi occupano la medesima posizione. Chi sono gli eguali che meritano di governare il Commonwealth? Indubbiamente, le persone dalle virtù intellettuali più spiccate, le quali, come la ragione con il corpo, stanno per natura a capo di chi sviluppa, invece, virtù inerenti alla capacità manuale. Oltre alla ripetizione dello storico pregiudizio verso i mestieri manuali, Sidney identifica il cittadino (*freeman* o *cives*) con il *dominus*, che compare nel testo in antitesi al *servus*. Un pari per virtù che può governare il Paese deve essere *master of himself*, uno *status* che, ovviamente, collide con la subordinazione del servo. Difatti, il Commonwealth

comprehended[s] all the freemen, that is, all the people; for the difference between *civis* and *servus* is irreconcilable; and no man, whilst he is a servant, can be a member of a commonwealth; for he that is not in his own power, cannot have a part in the government of others.¹⁶²

Ancora una volta, riscontriamo il lemma “servant” associato alla durata temporale («mentre è servo») della condizione servile. Sidney utilizza il termine “*incolae*”, mutuato dalla letteratura latina della repubblica romana, quando nomina i servi. Così facendo, fotografa perfettamente lo *status* delle persone afferenti ai territori conquistati da Roma che conferisce una certa protezione dello Stato, ma non distribuisce gli stessi diritti e privilegi dei *cives*. Questa è la zona intermedia in cui

¹⁵⁹ A. Sidney, *Discourses Concerning Government*, a cura di T. Thomas G. West, Liberty Fund, Indianapolis, 1996, pag. 80.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ivi*, pag. 94.

¹⁶² *Ivi*, pag. 103.

vivono i servi e i subordinati: né schiavi, né cittadini. Schiavi non possono essere, perché in Inghilterra si respira un'aria troppo libera per la schiavitù; in più, un servo pattuisce la sua dipendenza tramite contratto, consensualmente, dal cui istituto uno schiavo è precluso: egli non ha giurisdizione su di sé al punto da poter disporre liberamente del suo corpo.

Il rapporto di dipendenza è codificato da un accordo privato tra due individui su cui il governo non interviene direttamente, se non a garanzia del rispetto reciproco delle parti. Il governo lascia ad un privato cittadino la libertà di «take servants, and put them away at [his] pleasure», perché il *proprium* di ciascun uomo fa corrispondere dei diritti negativi, non inficiabili dall'azione altrui, per i quali «no man is to direct me, of what quality or number they shall be, or can tell me whether I am well or ill served by them».¹⁶³ Con questa affermazione, il Whig sta assumendo non solo che il contratto di dipendenza sia un affare privato che pertiene all'economia della *household*, ma anche che vi è nella sfera giuridica del cittadino la possibilità di instaurare rapporti di dipendenza. Insomma, la servitù e la subordinazione in generale sono prese come dato sociale scontato che non stride con le note repubblicane delle tesi di Sidney. La coincidenza di virtù e governo dà un supporto in più alla realtà storica della dipendenza: chi si sottopone alla servitù non è un individuo eccellente, avendo bisogno della guida di una persona razionale. Il contratto di subordinazione è l'emblema di questa situazione di fatto, oltre ad essere un singolo tassello dell'architettura più complessiva del Commonwealth, nella quale il governante virtuoso governa il meno virtuoso. Non è da sottovalutare l'accento su quel “meno virtuoso”: Sidney ha in mente una pedagogia della virtù per l'intero popolo d'Inghilterra, ideata secondo il metodo che specializza gli individui in base alla loro occupazione, in modo da evitare che la *rabble* (schiavi, mercenari, detenuti, dipendenti e poveri) dia origine a rivolte non ordinate. Ogni abitante, *cives* o *incolae* che sia, viene così temprato in coscienza affinché si inserisca perfettamente nel quadro composito della città ad opera del governante, la cui mansione principale è assegnare a ciascuno il suo lavoro. Il risultato di questa azione di governo è una vita collettiva all'insegna della virtù¹⁶⁴ nella quale ognuno non vuole più di quanto gli spetti. Nella visione del governante di Sidney, molto simile all'immagine del tessitore di

¹⁶³ *Ivi*, pag. 548.

¹⁶⁴ Senza entrare nello specifico delle virtù di ogni professione o tipologia di vita, Sidney si riferisce largamente alla «integrity of manners», «sobriety» e «honest contendedness».

Platone,¹⁶⁵ la presa in carico del potere intima di intagliare uno spazio per ogni singola pietra, corrispondente ad un abitante, dell'edificio della città.¹⁶⁶

La cura dell'integrazione sociale di tutti gli elementi del Commonwealth è interessante perché vede nei subordinati di varia natura non solo degli oggetti di governo, sottoposti pertanto al governo privato e pubblico di altri, ma anche dei soggetti, benché privi della piena cittadinanza: essi non vanno solamente dominati, ma, al contrario, forgiati come persone in grado di eseguire in autonomia i loro compiti grazie all'interiorizzazione della virtù. Essi devono arrivare a provare interiormente un'affiliazione verso il governo in nome della propria convenienza (nonostante i rapporti di potere siano a loro sfavorevoli). Una forma di potere indiretto e a distanza coinvolge i dipendenti e i subordinati, nella cui coscienza si manifesta un interesse soggettivo alla conservazione del governo. Virtù e obbedienza consensuale sono le fondamenta di questo interesse, che converge con quello dei cittadini e con il bene comune dello Stato, pur inquadrando diritti e caratteri differenti in base al ceto sociale cui si appartiene. Il tema dell'interesse, che pone i *freeborn Englishmen* non cittadini nei termini di soggetti di governo, ci tornerà utile come griglia di lettura della discussione di Locke sulla dipendenza. Riteniamo, infatti, che la centralità dell'interesse dei subordinati si ascriva alla necessità intellettuale di provare che essi abbiano fondato per loro propria volontà un governo in cui vige la disegualianza formale e materiale, da cui l'intreccio tra lavoro, volontà, identità del soggetto.¹⁶⁷

Stesso bersaglio contro cui colpire, sebbene all'interno di un piano argomentativo incentrato sulla *household* familiare, ha il testo *Patriarcha non monarcha* (1681) di James Tyrrell, amico fidato di Locke e altro noto scrittore della triade Whig che si scaglia su Filmer. Intento dell'autore, che si suppone abbia un'enorme influenza sul

¹⁶⁵ Cfr. Platone, *Politico*, in Id., *Opere. vol. 1*, Laterza, Bari, 1974, 306a-311c.

¹⁶⁶ L'uso del lessico edile per descrivere il funzionamento del governo è proprio di Sidney. Cfr. A. Sidney, *op. cit.*, pag. 83: «But every man bearing in his own breast affections, passions, and vices that are repugnant to this end, and no man owing any submission to his neighbour; none will subject the correction or restriction of themselves to another, unless he also submit to the same rule. They are rough pieces of timber or stone, which 'tis necessary to cleave, saw, or cut: This is the work of a skillful builder, and he only is capable of erecting a great fabrick, who is so: Magistrates are political architects; and they only can perform the work incumbent on them, who excel in political virtues. Nature, in variously framing the minds of men, according to the variety of uses in which they may be employ'd, in order to the institution and preservation of civil societies, must be our guide, in allotting to every one his proper work».

¹⁶⁷ Cfr. F. Mengali, *Neither Citizens Nor Slaves: the Aporetic Condition of Modern Citizenship, working paper* pubblicato in «Helsinki Intellectual History Archive», n. 8, 2018.

filosofo di Wrington,¹⁶⁸ è dare spazio ad un'idea di famiglia lontana dal modello filmeriano, per quanto essa sia ancora incardinata sul padre come elemento d'autorità ultima, e recidere la continuità tra *oikos* privato e *agorà*. Il potere paterno, la giurisdizione sulle terre a esso legata e la sovranità sono tutti conseguenti all'atto consensuale di una comunità politica, non un'ingiunzione della legge di natura. Di conseguenza, sia la famiglia che il governo sono frutto di patti e contratti che gli esseri umani si accingono volontariamente a stabilire, accettando le asimmetrie civili e sociali che ne sono diretto effetto. Da una parte, la famiglia si compone dell'accordo matrimoniale, della relazione di filiazione (l'unica a non essere scelta fintantoché il figlio è minore di età) e del contratto di dipendenza. Dall'altra, il sovrano e il governo sono scelti tramite deliberazione dei rappresentanti del popolo, ossia di tutti i *freemen*.

Sul versante della famiglia, Tyrrell, pur non proponendo alcun egualitarismo tra i suoi membri, rifiuta l'assolutismo del padre e impone la legge di natura, compresa la carità cristiana, come limiti al suo arbitrio. L'educazione dei figli e la produzione della ricchezza procedente dal lavoro dei subordinati si fondano sullo scambio di diritti e di doveri tra il padre-padrone e i suoi subalterni. L'obbedienza e il servizio dovuti da parte di questi ultimi sono una sorta di ricompensa per la protezione e il mantenimento fornito dal padrone, derivando, dunque, dalla ragione e dalla prudenza più che dal terrore. È ragionevole che un servo e un figlio rispondano con gratitudine all'affetto e alle accortezze del padre-padrone, la cui autorità può essere riconfermata, anche solo per tacito accordo (dopo il termine del contratto o della minore età).

Patriarcha non monarcha codifica la servitù in un'ottica moderna, facendola diventare un contratto che si esaurisce tra i due stipulanti e che non coinvolge figli e parenti (come nel caso della schiavitù). Tyrrell categorizza la sottomissione servile in due tipologie: temporanea (*hired servant*) e perpetua, anche detta schiavitù. La prima prevede un *compact* tra il padrone e il servo nel quale vengono indicate mansioni, competenze, remunerazioni e la durata precisa del contratto di lavoro. Esse sono in tutto e per tutto uno scambio tra servizio e sopravvivenza che non implica la rinuncia alla propria vita e ai propri beni, neanche nel caso del servo perpetuo.¹⁶⁹ Non si può

¹⁶⁸ È questa la tesi di Wootton. Cfr. D. Wootton, *Introduction*, in J. Locke, *Political Writings*, cit., pagg. 7-122.

¹⁶⁹ Tyrrell fa l'esempio del *villein*, del servo della gleba medievale che scompare agli albori del XVII secolo dall'economia inglese per essere sostituito dai lavoratori giornalieri o dagli agricoltori assunti per un anno. Anche un servo della gleba ha diritto di difendere la sua vita e i suoi parenti possono chiedere giustizia nel caso in cui gli venga tolta. Cfr. J. Tyrrell, *Patriarcha non monarcha, The Patriarch unmonarch'd: Being Observations on a late treatise and divers other miscellanies, published*

reputare stolto uno schiavo o servo per il semplice fatto di aver pattuito, o di essersi concesso a un rapporto di dipendenza. Allo stato di natura

a Slave [...] run away from his Master, and set himself at liberty if he can, since his Master hath not performed his part of that tacite condition of his Service; which was, that this Master should for his Labour provide him all the necessaries of life, and suffer him to enjoy the ordinary satisfactions of it.¹⁷⁰

Con un'aspra critica a Hobbes, l'autore Whig confuta che un servo si rimetta completamente alla volontà del padrone, se, ad esempio, il «task imposed upon him be beyond his strength to perform, or if he be beaten or like to be put to death without cause, or that he hath not Food sufficient to enable him to do his work».¹⁷¹ L'assoggettamento si fa sempre a determinate condizioni e con la certezza della conservazione di alcune libertà. Ovviamente, ciò non significa pensare alla dipendenza come un rapporto tra pari nel momento in cui entra in vigore il patto. I servi, anche coloro che vengono assunti temporaneamente, hanno l'obbligo di

submit themselves to the will and disposal of another what Diet they shall eat, and what Clothes they shall wear, what work they shall do, and what hours of rest or sleep they shall have to themselves; and that the Master may beat or correct him if he do amiss, and through wilfulness or negligence disobey his Masters commands; and that these are the Conditions that most hired Servants, being part of their Masters Family, do serve upon.¹⁷²

Si evince che la transazione che avviene tra due parti in un contratto di dipendenza non riguarda propriamente «the Persons of the men, but the Right of governing them, is said to be transferred as far as it is accompanied with the Honours and Profits annexed to it».¹⁷³ La proprietà delle persone, precisa Tyrrell, darebbe al padrone il

under the name of Sir Robert Filmer Baronet. In which the falseness of those opinions that would make monarchy Jure Divino are laid open: and the true Principles of Government and Property (especially in our Kingdom) asserted. By a Lover of Truth and of his Country, Richard Janeway, Londra, 1681, pag. 103: «And of this sort were our ancient English Villains, who though they could claim no property against their Lords, either in Goods or Lands; yet if the Lord killed his Villain, the Wife had an Appeal of Murder of the death of her Husband. Since no man can be supposed so void of common sense (unless an absolute Fool, and then he is not capable of making any Bargain) to yield himself so absolutely up to anothers disposal, as to renounce all hopes of safety or satisfaction in this life, or of future happiness in that to come».

¹⁷⁰ *Ivi*, pag. 105.

¹⁷¹ *Ivi*, pag. 106.

¹⁷² *Ivi*, pag. 102.

¹⁷³ *Ivi*, pag. 106.

diritto all'uso esclusivo del servo, alla pari di una magione o di un cavallo, il che comporterebbe la possibilità di consumo totale della sua persona. Sebbene molte nazioni ritengano che lo schiavo sia una proprietà domestica del signore, ciò accade contro la legge di natura e solo per una corruzione dei costumi umani. Sostanzialmente, Tyrrell sta dicendo che ad essere ceduta è la facoltà di giurisdizione su di sé (capacità *sui iuris*), la libertà giuridica, e non la proprietà di sé. Un tema, anche questo, che ritroveremo nella trattazione della dipendenza in Locke.

Se le convenzioni tra privati sono regolate espressamente, richiedendo di volta in volta che il consenso sia dato con segni inequivoci, un individuo si sottomette soltanto per tacito consenso alla costituzione dello Stato, grazie alle cui leggi è titolare di diritti (tra cui rientrano le relazioni di dipendenza) e gode della libertà di uso e consumo dei suoi beni. Tuttavia, dal tacito consenso alle leggi del Commonwealth non segue di per sé il conferimento dello *status* di cittadino. Bambini, donne e servi sono, infatti, compresi nella volontà del capofamiglia in quanto soggetti che non sono «at their own dispose».¹⁷⁴ Tale assunzione è certamente matrice dell'esclusione politica dei soggetti dipendenti, ma, al contempo, non è ontologicamente in armonia con un potere assoluto. Bambini, donne e servi godono dei «common benefits» del Commonwealth, e dei diritti fondamentali di natura, perciò mostrano una certa riconoscenza nei confronti dello Stato che difende la loro integrità, al contrario degli stranieri che risiedono solo per un tempo nel territorio dello Stato.¹⁷⁵

Civil Government does not owe his Original to the consent of the People, since the Fathers of Families, or Freemen at their own dispose, were really and indeed all the People that needed to have Votes; since Women, as being concluded by their Husbands, and being commonly unfit for civil business, and Children in their Fathers Families being under the notion of Servants, and without any Property in Goods or Land, had no reason to have Votes in the Institution of the Government.¹⁷⁶

¹⁷⁴ *Ivi*, pag. 74.

¹⁷⁵ Nell'estratto da cui proviene la citazione Tyrrell contraddice una postulazione che non appartiene solo a Filmer, ma anche a Ireton. Come visto, per l'indipendente un nativo privo di cittadinanza è tale e quale ad uno straniero: entrambi devono un'obbedienza passiva alle leggi dello Stato. Tyrrell, invece, differenzia il suddito libero (*free subject*) non pienamente cittadino dallo straniero, attribuendo al primo dei privilegi che il secondo non ha e presupponendo che abbia un attaccamento emotivo forte nei confronti del governo, da cui scaturisce una «higher Obligation in Conscience» (*Ivi*, pag. 78) rispetto alle leggi. Peraltro, il suddito libero, se mai riuscisse a raggiungere una condizione di indipendenza, può ambire ad avere i diritti di cittadinanza.

¹⁷⁶ *Ivi*, pagg. 83-4.

Tyrrell esprime senza mezze misure la sua preferenza per una monarchia mista in cui solo i capifamiglia sono legittimamente riconosciuti come rappresentanti del popolo, osteggiando l'estensione assoluta del diritto di voto. Parimenti a Sidney, anche per Tyrrell la doppia soggezione di un subordinato (al padrone e allo Stato) comporta che questi sia un soggetto nel discorso più generale del governo, e non soltanto un oggetto da disciplinare. La medietà dei dipendenti tra i cittadini e gli stranieri restituisce un sentire comune che, a nostro avviso, viene ripreso dall'amico Locke.

CAPITOLO QUINTO
DIPENDENZA, FATICA, DISCIPLINA E GOVERNO DI SÉ:
CITTADINANZA E LAVORO IN LOCKE

1. Contro il diluvio della democrazia con ogni mezzo necessario

Finora abbiamo provato ad isolare alcuni momenti delle vicissitudini del concetto di lavoro e del rapporto di dipendenza. Ci è parso opportuno tenere presenti quei pensatori che, rispetto alla nostra tematica di studio, hanno potuto influire sull'eredità culturale, filosofica e giuridica europea giunta sino a Locke. Riteniamo, infatti, che a fare da cornice al nesso tra cittadinanza e lavoro nella filosofia dell'autore del *Secondo trattato* vi siano molti degli argomenti sviluppati a vario livello dai frammenti di storia politica e del pensiero presi in esame. Locke mescola significati concettuali del passato con elaborazioni inedite circa il cittadino e il lavoratore, nel tentativo suo solito di individuare la novità di un fenomeno, e la conseguente originalità della riflessione che richiede, mantenendo dei criteri di intelligibilità in continuità con la tradizione.

È difficile avere il polso delle affinità e delle divergenze tra i testi di uno scrittore e le sue possibili fonti. In questa sede, non condurremo un'operazione filologica di riscontro delle occorrenze di una citazione esplicita o implicita di uno dei pensatori di cui sopra nell'opera lockiana; metteremo in evidenza, invece, delle assonanze concettuali tra Locke e il percorso storico-filosofico che abbiamo tracciato. Detto ciò, la selezione degli autori menzionati nel precedente capitolo non è stata arbitraria, né dettata solamente dall'autorevolezza o dall'importanza di certi autori per il pensiero europeo. Tutti i filosofi citati, a eccezione dei protagonisti di Putney (che non sono annoverabili tra i filosofi classici), compaiono nella "modesta" biblioteca di Locke.¹

¹ Cfr. R. Ashcraft, *John Locke's Library: Portrait of an Intellectual*, «Transactions of the Cambridge Bibliographical Society», vol. IV, n. 1, 1969, pagg. 47-60. Riprendendo il meticoloso lavoro di archivio fatto da Peter Laslett e John Harrison, Ashcraft mette a confronto i testi presenti nella biblioteca personale di Locke con la frequenza media con cui appaiono nei registri delle biblioteche di altri intellettuali appartenenti o meno al suo ceto sociale. Le considerazioni della ricerca sono interessanti sotto diversi punti di vista, perché permettono di vedere in Locke un uomo religioso, libero dall'ortodossia religiosa, anche nel contesto del puritanesimo. Ciò che è rilevante ai fini della nostra ricerca, comunque, è la disponibilità delle opere politiche degli autori presentati nel nostro *excursus*. Ashcraft riporta che Locke ha in possesso: la *Politica* e l'*Etica Nicomachea* di Aristotele; il *De officiis*

Non è dato sapere quanto l'immaginario intellettuale di Locke possa essere plasmato da queste categorie di analisi. Tuttavia, il possesso di questi testi è empiricamente sufficiente per appurare il fatto che il filosofo sia a conoscenza, a vario modo, del loro contenuto. La domanda che ci porremo, dunque, sarà relativa all'influenza che gli argomenti storico-filosofici sulla dipendenza hanno su Locke: quante e quali idee e giudizi il nostro autore assume, deliberatamente e inconsciamente? Nel corso dell'intero capitolo proveremo ad avanzare una tesi da vari passaggi e interpretazioni dei passi lockiani, partendo dal presupposto metodologico che i concetti presentati sotto la forma dell'universalità (l'uomo, il cittadino, ecc.) nel *Secondo trattato* debbano essere raffrontati con la realtà sociale in cui vive Locke e con altri testi della sua produzione.

Come noto, Macpherson ha inaugurato una fervida stagione di rilettura di Locke anche a partire dalla posizione del lavoratore dipendente. Il terzo limite da aggirare per favorire la giustificazione teorica dell'accumulazione originaria, a detta dello studioso, sarebbe quello della capacità di lavoro dell'individuo.² Poiché allo stato di natura un individuo può appropriarsi soltanto di una terra o di un oggetto che ha lavorato, è quantomeno improbabile che in solitudine riesca ad accentrare più proprietà nelle sue mani. Secondo Macpherson, Locke introdurrebbe la relazione salariale tra un dipendente e un padrone per sopperire alla carenza di tempo e di energia del secondo indispensabili per il processo di appropriazione. Dal cosiddetto «passaggio delle zolle [*turfs passage*]» del paragrafo 28 del *Secondo trattato*, il marxista statunitense inferirebbe che Locke dia per scontato il libero mercato della forza-lavoro proprio di una società capitalistica. Un ulteriore indizio sarebbe suggerito dalla proprietà della persona, dovuta ad ogni individuo per diritto naturale, che implica

di Cicerone, di cui menziona la lettura nei *Some Thoughts Concerning Education*; il *De iure belli ac pacis* di Grozio; *Utopia* di Thomas More; il *De republica anglorum* di Thomas Smith; l'onnipresente Thomas Hobbes; i celebri libri di Algernon Sidney e James Harrington, per quanto per la generazione di Locke siano più importanti le loro gesta politiche dei contributi intellettuali; alcuni pamphlet, tra cui quelli scritti da John Milton; Filmer, Hooker e il *Corpus Iuris Civilis*. Sebbene Tyrell non appaia nell'elenco fornito da Ashcraft, è molto probabile che Locke ne abbia letto il testo (di cui è entrato in possesso nel 1681), indipendentemente dalla anteriorità o posteriorità della scrittura del *Secondo trattato* rispetto a *Patriarhca non monarcha* (cfr. D. Wootton, *op. cit.*). Per quanto riguarda Putney e i *Levellers*, nel primo capitolo abbiamo già scritto circa il ritorno delle posizioni livellatrici e di molte problematiche concernenti la cittadinanza negli anni Ottanta del Seicento.

² A onor del vero, Macpherson sostiene che Locke non pensi mai al lavoro individuale come limite all'accumulazione, in quanto reputa che il lavoro sia una merce di proprietà dell'individuo scambiabile con un salario. L'avergli attribuito un limite del genere sarebbe opera della scuola liberale di interpretazione di Locke, la quale gli imputerebbe un umanitarismo spiccato, reduce del retaggio culturale medievale, che impedirebbe ad una persona di vendere se stessa, concependo il lavoro come servizio da rendere alla comunità e al signore. Cfr. C.B. Macpherson, *op. cit.*, pagg. 214-20.

la nozione di forza-lavoro. Il lavoro diventerebbe, dunque, un bene alienabile tale e quale ad un oggetto qualsiasi, passibile di essere scambiato con un salario; peraltro, contrariamente agli schiavi, il lavoratore non venderebbe né la sua libertà fisica, né la sua vita; di conseguenza, lo scambio lavoro-salario non andrebbe contro il comando divino di non mettere a rischio la propria esistenza. In quest'ottica, la separazione tra energia lavorativa e persona consente al lavoro salariato di diventare realtà. A questo punto, il lavoro venduto entrerebbe in possesso del compratore e, con esso, di tutti gli oggetti prodotti dal salariato sarebbero di proprietà del primo. Ecco spiegata l'accumulazione di più proprietà per tramite della salarizzazione della manodopera altrui.

Dalla prospettiva della cittadinanza il lavoratore salariato, sprovvisto di proprietà personale da lavorare per se stesso, sarà escluso dal godimento dei pieni diritti politici, ovvero della partecipazione al governo cittadino e nazionale, perché non portatore di interesse. Macpherson si rifà alle teorie dei dibattiti di Putney per rivelare la contrarietà di Locke all'estensione della *franchise* ai lavoratori salariati. I dipendenti non sarebbero altro che dei soggetti che entrano nella società civile per difendere la loro vita e la loro libertà (le prime due *properties*), mentre i proprietari vi annetterebbero anche i loro beni esterni (*estates*), potendo così eleggere i propri rappresentanti.³

Abbiamo lasciato a Macpherson il prologo della spinosa controversia circa l'opinione di Locke sulla cittadinanza, essendo stato lo studioso statunitense uno dei primi commentatori a mettere in dubbio le pretese di universalismo liberale della filosofia politica del segretario di Shaftesbury. Macpherson ha avuto il merito di far emergere in primo piano il lavoro sommerso, per così dire, del *servant*. Inutile ricordare nel dettaglio il dibattito che si è acceso a partire dalle considerazioni di *The Political Theory of Possessive Individualism*, criticate dalla scuola della storia intellettuale di Cambridge e dai sostenitori della tesi del Locke democratico. Assieme al già citato studio di Mulligan, Richards e Graham, anche Ashcraft⁴ ritiene che il *Secondo trattato* sia scritto al fine di estendere il diritto di voto a tutti, in linea con la frangia repubblicana (minoritaria) dei Whig di cui Locke farebbe parte. La teoria della resistenza fondata su ogni singolo individuo, che di per sé è un *free man*, ambisce ad

³ Cfr. Ivi, pagg. 247-51.

⁴ Cfr. R. Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, cit.; Id., *Locke's Two Treatises of Government*, cit., cap. 8.

omogeneizzare il popolo scaricando verso il basso la responsabilità della rivoluzione, dalla quale dovrà essere reintegrato l'ordinamento che conferisce ad ogni nato libero il diritto alla partecipazione politica. In effetti, il vocabolario del *Secondo trattato* si riferisce sempre agli uomini liberi e, come da secondo capitolo dell'opera, ogni essere umano nasce in questa condizione allo stato di natura. Peraltro, nonostante le affermazioni sui lavoratori e sui dipendenti ben poche di lusinghe, se non direttamente dispregiative, contenute nelle *Considerations* e nei *Some Thoughts*, Locke non si accinge mai a delineare con nettezza i confini tra il dentro e il fuori della cittadinanza. Se tutti sono uomini liberi, perché qualcuno non dovrebbe essere cittadino? Del medesimo avviso è Tully, nella cui ricerca l'argomento della *self-ownership*, secondo la quale tutti sarebbero proprietari e, dunque, cittadini, si unisce all'argomento della responsabilità della resistenza, di cui ciascuno si fa carico proprio per tutelare i suoi possessi.⁵

Per rispondere alla domanda, conviene tornare al «passaggio delle zolle» e indagarne il contenuto alla luce di altri estratti dello stesso *Secondo trattato* e delle concettualizzazioni storiche del rapporto di dipendenza. Su di un punto le critiche alle tesi di Macpherson colgono nel segno: per motivi di cui abbiamo già ragionato, né Locke né il Seicento possono alludere al concetto di forza-lavoro e di alienazione. La forza-lavoro non esiste quale oggetto immateriale e astratto che un individuo può liberamente vendere sotto la tutela di un contratto giuridico, alienandola da sé come se fosse un bene patrimoniale. Il principio della *self-ownership*, come avremo modo di guardare più a fondo, ha una valenza politica e non economica, serve, cioè, ad espungere *ab origine* la schiavitù e il governo patriarcale, non a fabbricare degli uomini in competizione nel mercato del lavoro.⁶Inoltre, anche aggirando ipoteticamente l'anacronismo, la vendita della forza-lavoro nel Seicento inglese porterebbe con sé la vendita dell'intero corpo.⁷ Essendo il lavoro un'azione/energia

⁵ Cfr. J. Tully, *A Discourse*, cit., pag. 173.

⁶ Cfr. J. Tully, *An Approach*, cit., pagg. 80-1.

⁷ Soltanto l'invenzione del concetto di forza-lavoro, a un tempo economico e giuridico, ha emancipato il lavoratore dal rapporto di lavoro non libero e ancora pensato con le categorie della servitù, come mostra la disciplina del lavoro contenuta nel codice napoleonico. Dal punto di vista del diritto civile, i cittadini maschi ottengono l'eguaglianza in quanto tutti divengono dei proprietari, anche solo della loro forza-lavoro. Considerata una merce, essa può essere venduta e consumata senza coinvolgere l'intero corpo del lavoratore che non entra in possesso o in detenzione del committente nella transazione; conseguentemente, il subordinato non alienerebbe la sua libertà giuridica, ma conserverebbe il suo *status* di "proprietario indipendente" durante e dopo il servizio. Con una simile svolta concettuale, e a seguito dei movimenti sociali del XIX secolo, in Europa i lavoratori subordinati conquisteranno

inseparabile dal corpo, che la persona possiede inequivocabilmente, l'individuo dovrebbe trasferire nelle mani dell'acquirente l'uso esclusivo di sé: questa è la diretta conseguenza di un rapporto di compravendita di proprietà. Data la libertà che si respira nell'aria del Commonwealth, Locke non può rischiare di esporre la sua teoria politica ad una tale deriva del rapporto di subordinazione.

Nondimeno, è pur vero che il *servant* che «ha tagliato le mie zolle» («the turfs my servant has cut») indica molto probabilmente un lavoratore giornaliero. Se non vogliamo rinunciare all'insegnamento di Steinfeld, dobbiamo allora concentrarci sulla dimensione del servizio insita nel concetto di *servant*, più che sul lavoro come libera attività vendibile. Casomai, il lavoratore dà in affitto la sua energia e il suo corpo per un lasso temporale determinato ad un committente, il quale al massimo guadagna il diritto di giurisdizione sulle azioni del lavoratore. L'alienazione intrinseca alla soggezione servo-padrone riguarda esclusivamente la libertà giuridica (*sui iuris*), e la si nota materialmente nelle implicazioni del servizio con la reverenza, i castighi e le punizioni correttive a cui sono costretti i subordinati. Così sembra intendere Locke quando descrive il contratto di servitù:

a freeman makes himself a servant to another, by selling him, for a certain time, the service he undertakes to do, in exchange for wages he is to receive: and though this commonly puts him into the family of his master, and under the ordinary discipline thereof; yet it gives the master but a temporary power over him, and no greater than what is contained in the *contract* between them.⁸

Il servizio che viene venduto è indissociabile dal potere temporaneo a cui si presta il lavoratore, il quale in alcuni casi entra a far parte del nucleo domestico del padrone. La temporaneità del dominio deriva dalla natura di *lease* del contratto, la forma giuridica diffusa in Inghilterra per regolarizzare l'impiego di lavoro. Un affitto del corpo del lavoratore prevede che questo sia dato in usufrutto temporaneo al committente, non in proprietà, rimasta titolarità del locatario.⁹ Altrimenti, il lavoro

importanti diritti di cittadinanza come il suffragio maschile universale. Cfr. A. Amendola, *op. cit.*, pagg. 38-9; A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, cit., pagg. 94-5.

⁸ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §85, pag. 45. In traduzione italiana: «un uomo libero si fa servo di un altro vendendogli per un certo periodo l'opera che gli presta in cambio del salario che percepisce; e, benché ciò generalmente lo introduca nella famiglia del suo padrone e lo assoggetti alla normale disciplina di essa, non dà al padrone se non un potere temporaneo su di lui, e un potere non maggiore di quello previsto dal contratto fra loro vigente» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 62).

⁹ Cfr. A. Matheron, *op. cit.*, pag. 175. Affrontando il tema della servitù in Grozio (di cui abbiamo parlato nel §2 del quarto capitolo), il filosofo francese assimila il contratto di dipendenza lavorativa

non sarebbe diverso dalla schiavitù, e il lavoratore stesso non avrebbe il potere di stringere volontariamente un contratto. Il committente acquisisce un possesso limitato, nel senso di detenzione, dell'oggetto dato in affitto. Alla conclusione del servizio, al lavoratore viene reso ciò che ha dato in usufrutto nella sua interezza, ossia il suo corpo. Di nuovo, sarebbe controintuitivo dire che al lavoratore viene data indietro la sua forza-lavoro, sia perché essa non è un oggetto separabile dalla persona, sia perché, con il consumo di energia durante il servizio, non può essere restituita tale e quale a prima.

Come fa il padrone ad impossessarsi dell'oggetto lavorato dal *servant*, se non ha proprietà del corpo di quest'ultimo? In primo luogo, come visto nel secondo capitolo, la consequenzialità tra lavoro e proprietà nello Stato civile si interrompe, facendo in modo che un certo tipo di lavoro implichi soltanto possesso o usufrutto (il diritto di un affittuario di utilizzare i frutti del suo lavoro derivanti dalla terra di proprietà di altri). Il servo lavora un oggetto che è già proprietà del padrone. In secondo luogo, ammesso e non concesso che ogni individuo nello Stato civile abbia diritto ad appropriarsi di ciò su cui lavora in quanto produce un qualcosa prima inesistente (la pannocchia del grano è *mia* perché l'ho "creata" io, nonostante stia sul *tuo* terreno),¹⁰

all'usufrutto temporaneo, previsto dall'Olandese nella sua trattazione del possesso in generale: il lavoratore non aliena il suo corpo, perché appunto non lo cede in proprietà a nessun altro. A nostro avviso, la puntualizzazione di Grozio è adeguata a intendere la dipendenza lavorativa per come si dà in Locke e nel diritto inglese. Un uomo che dà in locazione se stesso ad un terzo, accorda a questi anche una sorta di usufrutto: il conduttore potrà godere dei prodotti dell'oggetto dato in affitto (il corpo del lavoratore), non soltanto dell'oggetto in sé (come vorrebbe una locazione). Più sotto vedremo che il godimento di questi frutti si deve anche ad un diritto di proprietà che il padrone può rivendicare sul lavoro del servo. La categoria dell'usufrutto spiegherebbe l'uso esclusivo, che normalmente non viene accordato alla locazione, sul servizio del lavoratore concesso al conduttore. Le rapide valutazioni sulle fattispecie giuridiche riportate in nota e nei paragrafi di queste pagine rischiano certamente di essere antistoriche, nella misura in cui la distinzione e la specificazione della proprietà, dell'usufrutto, della detenzione e del possesso hanno subito moltissime variazioni in base al secolo e al contesto geografico (*civil law* o *common law*). In età moderna possiamo trovare situazioni di fatto che giuridicamente mischiano tra loro diverse categorie del diritto privato, come mostra la dipendenza lavorativa nel mischiare l'usufrutto (un diritto reale) con la locazione (un rapporto tra privati).

¹⁰ Così, come noto, Tully. Ogni uomo ha diritto esclusivo, inteso come usufrutto, ad un oggetto della natura che lavora fintantoché continui a disperdere la sua energia su di esso e a renderlo produttivo; in ogni caso, il *dominium* e l'assoluta esclusività rimangono prerogative di Dio. Per lo studioso, se un individuo fallisce nel rispettare i limiti all'appropriazione delle terre (sufficienza e spreco), un altro può legittimamente sottrargli pezzi delle sue proprietà per lavorarle da solo e sopravvivere. Dato che tutti sono degli «affittuari in comune» di Dio, e che il Creatore ha donato le risorse naturali all'intero genere umano, ogni uomo deve avere il diritto di lavorare un oggetto su cui ha usufrutto esclusivo (Cfr. Tully, *A Discourse on Property*, cit., pagg. 116-30). Di qui la tesi per cui «Locke's servant has life and liberty and he both exercises and actualises his capacity for property in his work» (pag. 144): l'oggetto lavorato dal servo è di sua proprietà nel momento in cui vi immette una parte della sua soggettività; ciò non toglie che in un secondo momento, come prevede il contratto, il servo possa vendere i prodotti della sua fatica al datore di lavoro. Da notare che Tully sta assumendo qui che il servo sia un lavoratore alquanto libero dal controllo del padrone (che non dice come fare un servizio e non impone un dominio

dobbiamo comunque tenere in considerazione la proprietà che detiene il padrone sul prodotto del lavoro del servo (sia esso un oggetto concreto o un servizio). Steinfeld mostra che il contratto di lavoro in età moderna apre parzialmente all'istituto della proprietà, nel senso che il *lease* accorda dei diritti di possesso al padrone che si avvicinano a quelli di proprietà.¹¹ Il servizio è, infatti, esclusivo del padrone, che ne può reclamare il recupero qualora il servo non rispetti i termini del contratto; di qui le due clausole del contratto di lavoro moderno sull'obbligo al servizio e sul divieto di congedo unilaterale. Il contratto funziona come una sorta di garanzia a tutela del conduttore: sono molti i casi registrati presso i giudici di pace nei quali si legge di mandati di cattura contro i servi fuggitivi e di ritorno coatto nella *household* del padrone.¹²

usando anche la forza), perché mantiene la capacità di dirigere la sua volontà in maniera indipendente e autonoma, anche durante il tempo in cui esegue una mansione per altri.

¹¹ Cfr. R. J. Steinfeld, *op. cit.*, pagg. 73-4. L'esperto di storia del diritto mette in risalto la natura ibrida del *lease* britannico: esso amalgama le garanzie del debito («by writ of debt»), che prevede la realizzazione o il recupero del bene pattuito come risarcimento del debito contratto, con il *covenant*, la promessa di adempiere nel futuro agli obblighi sottoscritti («by writ of covenant»). In caso di rottura dei termini il contratto di debito contiene la sanzione penale e la coercizione alla soluzione del debito, mentre il *covenant* un indennizzo o risarcimento. L'affitto della manodopera del lavoratore implica che il conduttore possa recuperarlo se impossibilitato all'uso del bene, ad esempio forzando al lavoro il locatore fuggito, oltre alla sanzione. La *ratio* soggiacente ad una simile disposizione penale fa sfociare il *lease* nella proprietà dal momento che, ben al di là del concetto giuridico di affitto, il diritto del conduttore di far rientrare sotto la sua direzione un lavoratore, presuppone che il servizio del lavoratore sia di suo uso esclusivo, e non del locatore stesso. Vediamo, dunque, che, per quanto riguarda il corpo, si parla di affitto o usufrutto, mentre rispetto al servizio, in caso di contravvenzione del contratto, si parla di un istituto simile alla proprietà.

¹² Tully fotografa bene la dinamica tra proprietà e lavoro all'interno di un rapporto di dipendenza secondo l'istituto del *lease*. Pur non facendo riferimento alle forme giuridiche dell'epoca, egli distingue adeguatamente tra il lavoro come energia del lavoratore, come sforzo del corpo dell'individuo, che rimane di sua proprietà in coerenza con il principio della *self-ownership*; e il lavoro come servizio, compito o prodotto dell'attività del lavoratore su cui, invece, ha titolarità il padrone. Lo studioso deduce da questa impostazione che al lavoratore sia accordato un certo grado di libertà e di autonomia durante il servizio: il padrone potrebbe comandare soltanto di finalizzare un compito, ma non come farlo. Tuttavia, stando al contenuto dei contratti giuridici del tempo, il potere del padrone rimane un dominio assoluto limitato dal diritto alla vita del subordinato e dalla protezione che gli deve concedere; egli può disciplinare, punire e correggere il lavoratore, esigere che il suo servizio venga portato a termine, costringerlo a tornare al lavoro in caso di congedo non accordato. In breve, il padrone ha una giurisdizione sull'esecuzione del servizio pressoché totale. La disattenzione di Tully su questo punto si deve alla sua incapacità di leggere nel lemma "servant" anche i lavoratori dipendenti, pensando che con tale parola si identifichino coloro ai quali è tolta completamente la libertà e sono incapaci di proprietà (ossia gli schiavi). Dalla concessione della *self-ownership*, come noto, Tully deriverebbe i diritti di cittadinanza del servo, indipendente dalle decisioni del padrone. Se è vero che un *labourer* è indipendente al di fuori dell'orario di servizio, allo stesso tempo la sua dipendenza dal salario e la pervasività del tempo lavorativo riducono all'osso i suoi margini di libertà. Diciamo, con Steinfeld, che comunemente il tipo di controllo esercitato dal padrone sul lavoratore è diretto, da cui la possibilità di determinare il *come* del lavoro. Difatti, il lavoratore offre sì il servizio del suo corpo, ma, non essendovi ancora il concetto di forza-lavoro come merce separabile dall'individuo, assoggetta completamente la sua persona e le sue abilità. Peraltro, il *labourer* non è esentato dalle commissioni servili: il salario non è un compenso ad ore o a mansione, dunque il subordinato non è pagato per prestazioni specifiche. Di

Il portato semantico dei concetti di servizio e di contratto di lavoro nel Seicento inglese, che riscontriamo anche in Locke, dovrebbe essere sufficiente per isolare la figura del dipendente e collocarla nell'ampia scala di gradazione dell'illibertà cui sono soggetti molti individui (assieme agli schiavi, ai *villein* e agli apprendisti). Per un teorico dell'uguaglianza naturale, le gerarchie e le relazioni di potere tra individui sono un fenomeno ostico da difendere, ma non del tutto impraticabile. Anzi, seguendo le orme di Hobbes, l'introduzione del contratto e del consenso, alla base della fondazione del differenziale di potere tra gruppi di individui, rafforza maggiormente la tenuta delle disparità politico-sociali. L'apparente difficoltà di Locke nel portare avanti una discussione compiuta sulla relazione tra servo e padrone, lasciata in sospeso, non celerebbe l'inconciliabilità della servitù con la libertà naturale degli esseri umani. Locke non si addentra in una chiarificazione della questione perché, *sic et simpliciter*, conosce bene le situazioni fattuali a cui rimandano i lessemi che usa. Egli non sente il dovere di esplicitare le gerarchie tra gruppi sociali in quanto il contratto di servizio/lavoro di un *servant* non può che esistere in una società ordinata da privilegi e disuguaglianze. Con la stipulazione dei contratti di servitù l'uguaglianza naturale decade come condizione comune dell'umanità; e questa perdita è conseguenza di una scelta consensuale compiuta da chi entra in un contratto di subordinazione.

A questo riguardo, l'uguaglianza naturale in Locke ha precisamente lo scopo di mostrare che il rapporto di lavoro, e la sudditanza che comporta, non è un destino affibbiato alla nascita, trasmesso in eredità dai genitori ai figli come la schiavitù.¹³ Un uomo o una donna sceglie la sua subalternità in cambio della sicurezza e della protezione che gli/le dà un salario e gli obblighi di cura del padrone (vestiario, alimenti e alloggio per i servitori annuali). Diversamente dal paradigma interpretativo del marxismo classico, l'uguaglianza naturale non è un orpello sovrastrutturale sancito dal diritto moderno. Certo, il contratto in astratto tra due individui dotati di eguale volontà sorvola sulle condizioni materiali – essere proprietari o meno – responsabili di una ineguaglianza di fatto. Locke non fa eccezione rispetto ai teorici del diritto natura: non questiona la matrice oggettiva della libertà attraverso la quale un individuo

contro, il controllo indiretto di cui parla Tully farà la sua comparsa solo con l'ascesa del capitalismo molti secoli dopo. Cfr. J. Tully, *A Discourse*, cit., pagg. 137-9.

¹³ Questo sarebbe lo *status* dei *bondmen* di Thomas Smith della prima sezione della sua opera: gli schiavi e i servi della gleba che a sua detta non si vedono più in Inghilterra.

decide di entrare in un accordo giuridico, se questi, cioè, sia effettivamente libero di negoziare un servizio con un terzo oppure no a causa della sua deprivazione materiale. Eppure, non dobbiamo sottovalutare il *quid* storico dell'uguaglianza naturale, ovvero gli effetti di realtà che una concezione del contratto tra pari genera. Un lavoratore può legittimamente portare in tribunale l'inadempienza degli obblighi contrattuali da parte di un padrone, ad esempio il suo rifiuto di pagarlo o di fornirgli l'abbigliamento adeguato. Il subordinato e il lavoratore hanno dei diritti e dei doveri derivanti dall'accordo liberamente siglato da entrambi. Ciò non significa, ovviamente, che il diritto sia eguale: gli obblighi, per quanto liberamente pattuiti, avranno un contenuto specifico e si rivolgeranno a soggetti diversi in rapporto alla posizione attuale del contraente. Nell'Inghilterra del Seicento non siamo ancora andati oltre la società dello *status*.¹⁴

Alcuni commentatori di Locke potrebbero refutare l'affermazione per cui il filosofo non sarebbe attento alle condizioni di possibilità della libertà.¹⁵ Nel *Secondo trattato* viene più volte ripetuto che non vi è libertà naturale se si è succubi della volontà altrui (contro le concezioni negative della libertà). Il puntare una lama alla gola di un individuo è sicuramente un caso di sopraffazione che annichilisce la libertà di scelta: egli non potrebbe in alcun modo dire di aver sottoscritto per sua volontà il contratto di dipendenza, né più né meno di uno schiavo. Di più, Tully osserva che un altro passo del *Primo trattato* ci spingerebbe ad intendere più largamente i casi di illibertà, tra cui troviamo la sudditanza o vassallaggio che incombono su di un uomo privato dai generi di prima necessità.¹⁶ Tuttavia, ciò che, a nostro avviso, denuncia Locke è l'efferatezza della schiavitù, che non può essere mai giustificata, neanche quando un uomo vuole dare la sua vita in mano ad un altro per sopravvivere alla fame.

¹⁴ M. L. Pesante, *Lavoro servile e lavoro salariato in prospettiva storica*, in L. Cerasi (a cura di), *La libertà del lavoro. Storia, diritto, società*, «Società italiana di Storia del Lavoro», Quaderno 2, Palermo, 2016, pagg. 75-106.

¹⁵ Si veda a questo proposito J. Tully, *A Discourse*, cit., pag. 137.

¹⁶ Cfr. J. Locke, *First Treatise*, cit., §42, pag. 30, corsivo mio: «[...] a man can no more justly make use of another's necessity to force him to become his vassal, by withholding that relief God requires him to afford to the wants of his brother, than he that has more strength can seize upon a weaker, master him to his obedience, and with a dagger at his throat offer him death or *slavery*». Per i limiti al potere dispotico, si vedano anche i §§ 41 e 43. Questi tre paragrafi sono inseriti nella parte in cui Locke critica la fondazione della sovranità sulla proprietà privata di Adamo. Egli ribalta le tesi filmeriane, arrivando a dire che non è la proprietà privata a conferire intrinsecamente sovranità su tutti gli altri soggetti non proprietari, ma soltanto un patto il cui accordo nascerebbe dal bisogno del subordinato di non morire di fame: «the authority of the rich proprietor, and the subjection of the needy beggar, began not from the possession of the lord, but the consent of the poor man, who preferred being his subject to starving» (*Ibidem*, §43).

Niente di nuovo, insomma: Locke si affida ad un *topos* filosofico, che abbiamo visto circolare diffusamente negli ambienti intellettuali inglesi, del rigetto della schiavitù personale e politica come strategia per legittimare *a contrario* la libertà formale che si respira in Inghilterra. L'opportunità di avere un salario e protezione è, per il servo, il canale di accesso ai mezzi di sussistenza, che non gli vengono negati ma concessi in forma indiretta. Il lavoro dipendente volontario consente di usufruire di una porzione dei prodotti derivanti dall'*improvement* delle terre, avvalendosi dell'equivalente generale che simbolicamente rappresenta la moneta.¹⁷ Come un proprietario si nutre della farina del suo granturco grazie al lavoro (suo e/o degli altri) sulle coltivazioni dei campi, così un lavoratore è tenuto a lavorare al fine di utilizzare i proventi della grande produzione agricola incentivata dagli *industrious landlords*. Inoltre, se pensiamo alle *Poor Laws* con le sue emanazioni di sussidi presso le parrocchie e il costume della carità secondo l'*economie du salut*, per i non proprietari è in qualche modo contemplato un supporto materiale minimo agli indigenti. L'importante è che il dipendente non venga spogliato della sua libertà naturale, da intendersi in un duplice significato: l'emancipazione dal vassallaggio nei confronti di un'altra persona e l'assenza di costrizioni corporee o comandi diretti. Ed egli, in effetti, non lo è mai, se prima e durante il processo deliberativo che lo porterà a stringere un contratto di *lease* non gli vengono imposte forme di vita da schiavo, come, ad esempio, essere incarcerato o ostacolato nella sua ricerca di un'occupazione salariata. Ipoteticamente, la schiavitù si presenterebbe nel momento in cui un padrone sottraesse al suo dipendente il compenso in denaro, degradandone l'esistenza e rendendolo vulnerabile a tal punto da non lasciargli la possibilità di lasciare l'*household* del padrone al termine del contratto (di un giorno, una settimana, sei mesi o un anno).

L'accesso al salario e la circolazione delle merci fanno in modo che la dipendenza non sia in contraddizione con la libertà naturale del singolo, a maggior ragione se la rinuncia alla libertà naturale durante il tempo di lavoro è volontaria – e dà al datore «no more power over him than he has consented to, upon compact».¹⁸ Se ad essere trasferita al padrone è la libertà giuridica, allora il lavoratore si priva autonomamente della sua indipendenza naturale. In quest'ottica, la capacità *sui iuris* sarebbe reintegrata una volta che il contratto di servizio giunga al termine. Ciononostante, di

¹⁷ Cfr. E. Meiksins-Wood, *Liberty and Property*, cit., pag. 268.

¹⁸ J. Locke, *First Treatise*, cit., §43, pag. 30.

qui a dire che il lavoratore subordinato acquisirebbe l'indipendenza e diverrebbe un pieno cittadino, faremmo un salto logico imprudente.

Con l'alienazione della libertà giuridica il lavoratore perde quel requisito essenziale alla soddisfazione dei criteri della cittadinanza: la padronanza (*mastery*) di sé, ovvero il potere di autodeterminare e le proprie azioni indipendentemente dagli altri. Essere proprietario di sé (*self-ownership*) è condizione necessaria ma non sufficiente per potersi dire padrone di se stesso. La riduzione della libertà fisico-naturale attraverso l'imprigionamento forzato avrebbe come ripercussione immediata il restringimento del potere di agire o non agire; ma essere titolari esclusivi del proprio corpo non è causa sufficiente per conferire all'uomo la capacità di autodeterminazione. In quanto proprietario di sé, un individuo può disporre (entro i limiti del comando divino) del suo corpo per darne in affitto l'energia, trasferendo a qualcun altro il potere di dirigere una parte finita delle sue azioni. Locke non nega a nessun essere umano il diritto inalienabile alla proprietà di sé, in primis il corpo e la vita. Tuttavia, sono i beni esterni ad avere un ruolo di primo piano per l'indipendenza, come abbiamo visto nel terzo capitolo: povertà materiale e *improvement*, essenziale per provvedere alle necessità e *conveniences* della vita, sono un ossimoro. Il non proprietario si dovrà affidare ai *commons* e/o al salario per la sua sussistenza, i quali non garantiscono di per sé l'indipendenza completa: le terre comuni possono essere convertite al pascolo e sacrificate sull'altare dell'*improvement* (se così decide l'autorità cittadina), mentre il salario è, appunto, il segno della propria servitù, come ricordano Hill e la massima ciceroniana.

Padronanza di sé a parte, ciò che è opportuno sottolineare è che Locke, con il diritto universale riconosciuto a tutti della *self-ownership*, accorda lo statuto di soggetto libero (*free subject*) anche ai dipendenti, analogamente a Grozio e Tyrrell. Liberi dalle costrizioni fisiche, liberi dalla schiavitù per nascita, liberi di dare in locazione la loro manodopera: non vi è dubbio che il *servant* lockiano sia un uomo libero, un *free man* (o *free-man*). È invece discutibile, se non addirittura confutabile, che il filosofo comprenda il servo/lavoratore come un *freeman*, un cittadino avente libertà e diritti privilegiati. In un brillante articolo, ormai uscito diversi anni or sono, Ron Becker ha scansionato il testo originale del *Secondo trattato* e ha contato le ricorrenze dei due lemmi (11 volte *free man* e 7 volte *freeman*).¹⁹ L'intuizione che

¹⁹ Cfr. R. Becker, *The Ideological Commitment of Locke: Freeman and Servants in the Two Treatises of Government*, cit., pag. 649.

Locke distingue i due lemmi e, dunque, due concetti (il cittadino e il soggetto libero), si appoggia sugli studi tipografici di Laslett, il quale ha rivelato che il filosofo di Wrington ha chiesto allo stampatore di modificare “freeman” in “free-man” quattro volte (§§ 117, 118, 170 e 189). Purtroppo, non tutte le edizioni contemporanee e moderne del libro sono state sensibili a questa sottile differenza tipografica, ma enorme distanza concettuale. Anche il paragrafo che abbiamo messo in evidenza più sopra (§85) in realtà recherebbe “free-man” quale soggetto della frase che stipula il contratto di servitù, cambiando di molto la portata di ciò che vuole dire Locke. A poter siglare l’accordo di lavoro/servizio è un soggetto libero, non soltanto il cittadino (*freeman*): d’altronde, se cittadinanza e indipendenza si implicano a vicenda, un cittadino molto difficilmente si troverà a lavorare come dipendente, perché le sue proprietà gli permetteranno di avere una fonte di reddito autonoma. Nel momento in cui il cittadino si mettesse al servizio di un altro, non perderebbe automaticamente i suoi diritti politici, se continuasse a vantare rendite annuali tali da essere considerato indipendente. Quest’ultimo caso non è un’ipotesi aleatoria nata da un esercizio mentale. Senza aver bisogno di scavare a fondo nelle opere principali, la biografia di Locke non dà adito a dubbi: egli ha conservato per tutta la sua vita lo *status* di *freeman* nonostante le sue occupazioni lo abbiano posto nella posizione di cliente e servitore di più patroni.²⁰ Il possesso di proprietà immobiliari non lo hanno mai reso, tuttavia, un dipendente nel senso di lavoratore salariato subordinato, bensì uno dei tanti «Higher Servants», che possono avere origini non popolari, preposti agli incarichi di organizzazione, management e segreteria dei grandi aristocratici.²¹

I cittadini sono coloro che risultano essere «free and independent one to another»,²² allo stesso modo dei cittadini dell’antica Sparta e di Venezia. L’esempio delle due città è un luogo comune del repubblicanesimo (lo troviamo pure in Harrington e Sidney) e della centralità del popolo nella politica cittadina, il che, come ribadito in precedenza, non assicura niente sull’inclusività democratica degli abitanti di un territorio. Difatti, Locke usa precisamente la definizione “freemen” quando deve parlare dell’elezione del governo e del diritto alla rappresentanza. Non sono tutti gli uomini liberi della società civile a farsene carico, bensì solo i cittadini; e Locke è

²⁰ Cfr. J. Dunn, *Individuality and Clientage in the Formation of Locke’s Social Imagination*, cit.

²¹ Cfr. R. J. Steinfeld, *op. cit.*, pagg. 18-9.

²² *Ivi*, §102, pag. 54.

sempre accorto nel dire che tutti gli uomini sono liberi, non che sono cittadini.²³ «*Their persons are free by a native right, and their properties, be they more or less, are their own, and at their own dispose*»,²⁴ insiste Locke per ribadire che tutti in Inghilterra nascono liberi – anche di sottomettersi consensualmente. Thomas Smith ci insegna che non è una novità che i dipendenti vengano estromessi dai diritti politici e, allo stesso tempo, posti tra i soggetti liberi. L’elezione dell’assemblea legislativa, il diritto all’elezione passiva nelle comunità locali e il trattamento privilegiato nei tribunali sono invece titoli esclusivi dei *freemen*:

And I hope those who went away from *Sparta* with *Palantus*, mentioned by *Justin*, 1. iii . c. 4. will be allowed to have been *freemen independent* one of another, and to have set up a government over themselves, by their own consent. Thus I have given several examples, out of history, of *people free and in the state of nature*, that being met together incorporated and began a *common-wealth*.²⁵

Entriamo qui in un annoso dibattito sulla teoria del consenso in Locke. Se sono soltanto i *freemen* a dare il loro consenso alla costituzione dello Stato, perché gli altri liberi dovrebbero obbedire al governo e al Parlamento? Non si può negare che tutti i soggetti liberi facciano parte della società civile, le cui dinamiche intersoggettive sono inscritte nello stato di natura e precedenti il governo politico. Macpherson ha sostenuto che i dipendenti diano il loro accordo per tacito consenso alle leggi dello Stato, non essendo chiamati a giurare espressamente di rispettare le leggi in quanto non hanno proprietà da tutelare; solo una proprietà materiale dà accesso alla piena cittadinanza

²³ Cfr. *Ivi*, §113, pag. 61: «*That all men being born under government, some or other, it is impossible any of them should ever be free, and at liberty to unite together, and begin a new one, or ever be able to erect a lawful government. If this argument be good; I ask, how came so many lawful monarchies into the world? for if any body, upon this supposition, can shew me any one man in any age of the world free to begin a lawful monarchy, I will be bound to shew him ten other free men at liberty, at the same time to unite and begin a new government under a regal, or any other form; it being demonstration, that if any one, born under the dominion of another, may be so free as to have a right to command others in a new and distinct empire, every one that is born under the dominion of another may be so free too, and may become a ruler, or subject, of a distinct separate government. And so by this their own principle, either all men, however born, are free, or else there is but one lawful prince, one lawful government in the world. And then they have nothing to do, but barely to shew us which that is; which when they have done, I doubt not but all mankind will easily agree to pay obedience to him*»; §119, pag. 63: «*Every man being, as has been shewed, naturally free*».

²⁴ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §194, pag. 99.

²⁵ *Ivi*, §103, pag. 55. In traduzione italiana: «Spero che si vorrà riconoscere che coloro che abbandonarono Sparta con Falanto, secondo quanto racconta Giustino (III, 4), erano uomini liberi e indipendenti l’uno dall’altro e che stabilirono per loro proprio consenso un governo sopra di sé. Ho dato dunque diversi esempi storici di genti libere e viventi nello stato di natura, che essendosi unite costituirono un sol corpo e diedero origine a uno Stato».

per il principio dell'interesse. I proprietari decidono espressamente di entrare a far parte dello Stato e di sottostare alle sue leggi, dato che il fine della società civile è la tutela dei loro possedimenti. In realtà, hanno osservato molti critici, Macpherson consegna una lettura della teoria del consenso troppo semplicistica e riduttiva.

La disseminazione del consenso esplicito e implicito nel *Secondo trattato* non è coerente, tant'è che, spesso, lo stesso Locke confonde e scambia la funzione delle due espressioni.²⁶ Dunn ha fatto notare che qualsiasi azione umana in pubblico è interpretabile come consenso implicito per la società civile e il governo sotto il quale vive l'agente, come ad esempio ricevere in eredità una proprietà, la cui regolazione giuridica risale a leggi positive date.²⁷ Godere di una casa o di una terra lasciata da un padre ai figli significa accettare tacitamente il comando del governo in carica.²⁸ In questo senso, l'obbedienza implicita alle normative di uno Stato assicurerebbe in automatico l'ottenimento dei diritti di cittadinanza. L'esempio dell'eredità, ovviamente, ricalca più plausibilmente un'occorrenza nella vita di un appartenente ai ceti proprietari. Eppure, osserva Dunn, un non proprietario non potrebbe servirsi di altre manifestazioni del consenso implicito, come il rispetto quotidiano delle leggi e delle convezioni morali di un Paese? La molteplicità dell'affiliazione politica terrebbe conto anche di chi non ha in possesso un bene patrimoniale. Un lavoratore dipendente autoctono potrebbe essere incluso nell'insieme dei cittadini per la sua identità di *Englishman*, uno *status* che lo distingue dallo straniero, confermata dalla scelta di risiedere in Inghilterra e obbedire al governo in carica. Ciò detto, sarebbe affrettato attribuire al consenso tacito la garanzia di accesso alla cittadinanza, visto che anche gli stranieri residenti nel Commonwealth acconsentono alle leggi, e sono tenuti ad obbedire al governo, senza dover dichiarare pubblicamente il loro assenso.²⁹ Ed è fuori discussione che gli stranieri abbiano voce in merito alla rappresentanza del legislativo e non siano beneficiari dei privilegi politici.

²⁶ Cfr. E. Meiksins-Wood, *Locke Against Democracy*, cit.

²⁷ J. Dunn, *Consent in the Political Theory of John Locke*, «The Historical Journal», vol. X, n. 2, 1967, pagg. 153-82.

²⁸ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, cit., §117: «the son cannot ordinarily enjoy the possessions of his father, but under the same terms his father did, by becoming a member of the society; whereby he puts himself presently under the government he finds there established, as much as any other subject of that common-wealth»; §119, pag. 64: «And to this I say, that every man, that hath any possessions, or enjoyment, of any part of the dominions of any government, doth thereby give his *tacit consent*, and is as far forth obliged to obedience to the laws of that government, during such enjoyment, as any one under it».

²⁹ Cfr. *Ivi*, §122, pag. 65.

Nella sua risposta ad Ashcraft, Meiksins-Wood mette a confronto le idee dei *Leveller* dei dibattiti di Putney con la teoria politica di Locke. Se per i primi un uomo obbedisce alle leggi di un regno solo dopo aver dato il suo consenso, esprimendosi con lo strumento della rappresentanza nell'organo legislativo, in Locke tale sillogismo cade.³⁰ «Submitting to the laws of a country living quietly, and enjoying privileges and protection under them, makes not a man a member of that society»,³¹ chiosa il capitolo del *Secondo trattato* sull'origine del potere civile. Una persona può consensualmente obbedire ad un governo, dimostrandolo con la sua condotta e non necessariamente con una dichiarazione formale, senza avere in cambio la piena cittadinanza, ma semplicemente una protezione giuridica minima.

And to this I say, that every man, that hath any possessions, or enjoyment, of any part of the dominions of any government, doth thereby give his *tacit consent*, and is as far forth obliged to obedience to the laws of that government, during such enjoyment, as any one under it; whether this his possession be of land, to him and his heirs for ever, or a lodging only for a week; or whether it be barely travelling freely on the highway; and in effect, it reaches as far as the very being of any one within the territories of that government.³²

Sarebbe alquanto sconcertante, e lo sarebbe anche per la cultura giuridica contemporanea, credere che Locke voglia in questo passo promuovere una visione della cittadinanza avulsa dall'autoctonia e conferita solo per residenza. A prima vista sembrerebbe che lo *status* legale degli stranieri (*denizen*) e dei dipendenti sia omogeneo per Locke, il cui pensiero si avvicinerebbe così all'appiattimento delle due figure dichiarato da Ireton a Putney. Non è necessario cadere nell'errore di pensare che, per Locke, essi stiano sullo stesso piano: a titolo di esempio, basti ricordare che

³⁰ Cfr. E. Meiksins-Wood, *Locke Against Democracy*, cit., pagg. 666-8. Per la studiosa Locke starebbe cercando di usare un argomento radicale, come è il nesso obbedienza-consenso, per svuotarlo del suo potenziale rivoluzionario e più democratico delle frange radicali dei *Leveller*. Difatti, Locke non usa la stessa argomentazione di Ireton del 1647, il quale, in opposizione agli avversari politici, dice che un dipendente e uno straniero devono obbedire anche senza aver dato il loro consenso (per il semplice fatto che respirano l'aria e si muovono all'interno di un Paese). Ireton elimina la compresenza tra obbedienza e consenso. La genialità di Locke starà, invece, nel recidere il legame tra consenso per un governo e diritti politici.

³¹ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §122, pag. 65.

³² *Ivi*, §119, pag. 64. In traduzione italiana: «A questo proposito affermo che ogni uomo che goda del possesso o dell'uso di una qualsiasi parte dei domini d'uno Stato dà con ciò stesso il suo tacito consenso ed è tenuto a obbedire alle leggi di esso, per tutta la durata di quella fruizione, al pari di tutti gli altri che vi sono soggetti: sia che possieda terra, in proprietà perpetua per sé e i suoi eredi, sia che occupi un alloggio per una settimana o che soltanto viaggi liberamente per le strade di quel paese. In realtà il consenso è rappresentato dal fatto stesso di trovarsi entro i territori di quello Stato» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 87).

alcuni diritti, tra cui l'ereditarietà delle terre per i possidenti e i *public relief* per i poveri, possono essere riservati solo agli autoctoni, mentre agli stranieri la sola libertà di circolazione e di residenza.³³ Inoltre, lo straniero non ha la facoltà di esprimere apertamente il suo consenso al governo, perché questo implicherebbe o che ha contribuito al processo costituente dello Stato, oppure che si affilia ad un Paese dopo esservi immigrato, con la conseguenza che in entrambi i casi otterrebbe uno *status* identico a quello di un autoctono.

Dal canto suo, il consenso *esplicito* non fa necessariamente di un uomo libero un cittadino. Una delle tipologie di consenso esplicito storicamente esistente sotto gli occhi di Locke è il rito giuridico dell'*oath of allegiance*, del giuramento di fedeltà al governo.³⁴ Esso non viene stretto esclusivamente dalla *gentry* e dai mercanti, i quali sarebbe insigniti dei diritti di cittadinanza in cambio dell'obbedienza dichiarata, ma anche dai soldati, dai marinai e dai contadini, notoriamente non possessori dello *status* di cittadinanza.³⁵ Per costoro l'affiliazione non porta logicamente al godimento del diritto di voto e al privilegio di un borghese o di un nobile. Il consenso esplicito è un rafforzamento dell'implicita obbedienza che, comunque sia, è dovuta al sovrano.³⁶ Locke sembra stabilire un nesso tra consenso e piena cittadinanza in due occasioni: soltanto la naturalizzazione di uno straniero e la formazione della società civile,³⁷ in

³³ Rimandiamo a quanto scritto sulla distinzione di Tyrrell tra i dipendenti (servi, donne e bambini) e gli stranieri.

³⁴ Brunella Casalini osserva che la dichiarazione di fedeltà alla Corona è un atto dovuto dallo straniero alla Corona una volta naturalizzato. La naturalizzazione è un processo estremamente raro nell'Inghilterra del Seicento che richiede l'approvazione del Parlamento. Secondo la studiosa, Locke polemizzerebbe con le stantie consuetudini giuridiche dell'epoca, ancora tese a concedere lo status di *denizen* ma non la naturalizzazione, incoraggiando invece l'assimilazione degli stranieri (ricchi) nella sfera della cittadinanza. La crescita della popolazione, per nascita o per assimilazione, è un elemento di grande importanza per un governo politico: in linea con la razionalità mercantilistica dell'epoca, Locke ritiene che la ricchezza/potenza di una nazione provenga dal numero di braccia messe al lavoro. Cfr. B. Casalini, "*Denizens*", *stranieri e cittadini. La questione della cittadinanza nel "Secondo trattato sul governo"*, «il Mulino», n. 2, agosto 2008; cfr. J. Locke, *For a Generall Naturalization*, in P. H. Kelly (a cura di), *Locke on Money*, Clarendon Press, Oxford, 1991, pagg. 487-95.

³⁵ Cfr. E. Meiksins-Wood, *Locke Against Democracy*, cit., pag. 669; J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, cit., pagg. 134-41. Entrambi i commentatori contestano la rigida dicotomia di Macpherson per cui il consenso esplicito (*oath of allegiance*), da cui nascono i diritti di cittadinanza, spetterebbe soltanto ai ceti proprietari, mentre il consenso tacito a obbedire alle leggi dello Stato sarebbe l'unico disponibile per i non proprietari.

³⁶ Cfr. B. Casalini, *op. cit.*, pag. 303.

³⁷ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, cit., §122, pag. 65: «And thus we see, that *foreigners*, by living all their lives under another government, and enjoying the privileges and protection of it, though they are bound, even in conscience, to submit to its administration, as far forth as any denison; yet do not thereby come to be *subjects or members of that common-wealth*. Nothing can make any man so, but his actually entering into it by positive engagement, and express promise and compact. This is that, which I think, concerning the beginning of political societies, and that *consent which makes any one a member of any common-wealth*».

cui la manifestazione dell'assenso è aperta, convertono un uomo in un «perfect member of that society».³⁸ Tutt'al più, un altro scenario ipotetico nel quale il consenso esplicito può essere contemplato riguarda il contratto di servizio. Giacché la stipulazione del contratto è volontaria, essa può essere letta come segno manifesto di obbedienza alle leggi dello Stato poste a tutela della contrattazione privata. Di più, dal contratto di servizio traspare il consenso esplicito all'abdicazione dei propri *birthrights*.³⁹ D'altronde, sappiamo che fin dalle teorie dei *Leveller* un uomo che entra in un rapporto di dipendenza è condannato a perdere i diritti e le libertà del *freeborn Englishman* per sua scelta.

Ora, i figli della grande nobiltà e della *gentry*, ma anche in parte degli *yeomen*, possono ambire a diventare potenzialmente cittadini nel momento in cui, raggiunta la maggiore età,⁴⁰ ricevono in eredità le proprietà dei padri. Per costoro, la cittadinanza viene elargita su tacito consenso, essendo uomini liberi nati sotto un governo consensuale, diventano immediatamente cittadini (*members of common-wealth*), anche senza rendersene conto.⁴¹ Qui e solo qui parrebbe riattivarsi il legame tra

³⁸ Cfr. *Ivi*, §119, pag. 64.

³⁹ Un segno manifesto di abbandono della abdicazione alla cittadinanza inglese è, invece, l'emigrazione verso un altro Paese, con la conseguente acquisizione di una proprietà localizzata in quel territorio. Un cittadino può legittimamente espatriare se rinuncia alle proprietà che possiede in Inghilterra. L'alienazione della proprietà e la migrazione sono, dunque, espressioni esplicite. Cfr. *Ivi*, §121, pagg. 64-5: «whenever the owner, who has given nothing but such a *tacit consent* to the government, will, by donation, sale, or otherwise, quit the said possession, he is at liberty to go and incorporate himself into any other common-wealth; or to agree with others to begin a new one, in *vacuis locis*, in any part of the world, they can find free and unpossessed».

⁴⁰ Nel capitolo sul potere paterno Locke sembra alludere all'ottenimento automatico della cittadinanza una volta raggiunta la maggiore età. Al contrario di quanto ha sostenuto Becker, tuttavia, Locke non avrebbe compiuto un errore tipografico o una svista concettuale nel paragrafo 57: il lemma "freeman" ha senso anche in questo contesto, perché sta ad indicare che, nel momento in cui un minore raggiunge lo stato di maggiore età come suo padre, qualora questi fosse un *freeman*, il figlio lo diventerebbe per tacito consenso, a meno che non compia un gesto esplicitamente contrario all'ottenimento della cittadinanza (l'acquisto di una terra in un altro Paese). Cfr. *Ivi*, §57, pag. 33: «But whilst [the son] is in an estate, wherein he has not *understanding* of his own to direct his *will*, he is not to have any *will* of his own to follow: he that understands for him, must will for him too; he must prescribe to his will, and regulate his actions; but when he comes to the estate that made *his father a freeman*, the *son is a freeman* too». Solo i figli dei cittadini possono diventare cittadini una volta raggiunta la maggiore età; dall'altra parte, tutti gli individui sono considerati dei *free men* quando raggiungono la maggiore età, l'importante è che non siano né pazzi né idioti. Fino all'età della ragione, nessun individuo può compiere gesti di consenso esplicito che siano validi, così come è messa in dubbio la loro responsabilità penale personale (inferibile dalla deroga all'obbedienza al governo), essendo sotto la giurisdizione del padre. Cfr. *Ivi*, §62, pag. 35: «Common-wealths themselves take notice of, and allow, that *there is a time when men are to begin* to act like free men, and therefore till that time require not oaths of fealty, or allegiance, or other public owning of, or submission to the government of their countries».

⁴¹ Cfr. *Ivi*, §117, pag. 63: «And thus *the consent of freemen, born under government*, which only makes *them members of it*, being given separately in their turns, as each comes to be of age, and not in a multitude together; people take no notice of it, and thinking it not done at all, or not necessary, conclude they are naturally subjects as they are men». Quel «thinking it not done at all» chiarisce che il consenso, almeno per coloro che ricevono in eredità una proprietà terriera, è tacito e inconsapevole, da cui

consenso (tacito) e cittadinanza, ridotto a circostanza contingente dopo che Locke ne dissolve l'universalità. Su quali basi si dà tale circostanza? Più che sull'intenzione o meno di un suddito di giurare espressamente la sua affiliazione al governo, la cittadinanza è uno sbocco naturale per chi è indipendente per ceti e professione, e un destino negato per chi, intrappolato nella povertà e dal giogo del salario, passerà la sua vita da subordinato. Non importa scavare a fondo per mettere in relazione i passaggi di Locke sul consenso e la legislazione allora vigente in merito alla cittadinanza. I diritti politici, la libertà di commercio e il trattamento processuale privilegiato fanno parte dello *status* legale dei cittadini, siano essi di origine nobile, proprietari terrieri delle campagne o borghesi ammessi tra i *freemen* dall'amministrazione locale. I requisiti minimi per eleggere i propri rappresentanti sono una rendita annuale di 40 scellini di proprietà terriera, essere discendenti di altri *freemen* o essersi distinti, sempre comprovato il possesso di sufficienti ricchezze, per il beneficio apportato alla comunità:

Freeman status was granted automatically to the legitimate sons of Norwich freemen upon coming of age. Also, the Assembly could sell the freedom to qualified apprentices, and other persons who would benefit the community (such as wealthy merchants from outside the city).⁴²

Non abbiamo spazio per approfondire qui se un nuovo cittadino, che sia figlio di un nobile o un mercante appena iscritto nei registri del municipio di riferimento, debba sempre pronunciarsi in un giuramento. Rapportando le considerazioni di Locke sul tacito consenso all'automatica trasmissione della cittadinanza di padre in figlio, possiamo azzardare che il giuramento non sia inderogabile. La certezza che abbiamo dalle leggi in questione è che la città sia sezionata lungo una linea di demarcazione tra

evinciamo che non sia necessario il consenso esplicito. Becker (cfr. *op. cit.*, pag. 649) si è soffermato sul passo perché nella versione seicentesca del *Secondo trattato* il soggetto del consenso sarebbero «i Free-man»: in effetti, affermare che i cittadini, nati sotto un governo, diventano cittadini per consenso, sarebbe una tautologia priva di senso. La sostituzione della parola con il lemma “Free-men” cambierebbe, invece, la frase, dotandola di una pregnanza semantica rispetto al ragionamento complessivo sulla cittadinanza. A Becker va riconosciuto il merito di aver posto l'attenzione sulla differenza concettuale e tipografica di *freeman/free man*. Tuttavia, la sua discussione sul consenso pecca di accuratezza, riproducendo lo stesso errore macphersoniano per cui il tacito consenso e il consenso espresso sarebbero due tipologie di manifestazione vincolate ad attori sociali determinati: il primo si applica sui servi e sui dipendenti, non elargendo la cittadinanza; il secondo è prerogativa degli indipendenti e ha lo scopo di creare nuovi *freemen*. In luogo di tale rigida distinzione, riteniamo più convincente quanto attestato da Dunn e da Meiksins-Wood.

⁴² R. Becker, *op. cit.*, pag. 645.

freemen e free men (e *women*); una linea che Locke non ha interesse a cancellare, come dimostra l'interruzione da lui avallata della continuità tra consenso, obbedienza e diritti di voto. L'intento del filosofo è al fine di generalizzare l'obbedienza, ma non la libertà cittadina che verrebbe con essa.

Ecco svelata la strategia di Locke: l'obbedienza consensuale degli ordinamenti e costituzioni di un Commonwealth può provenire anche da chi ricopre l'ultima posizione della piramide sociale inglese. Un uomo libero apprezza convintamente una società che lo vuole subalterno, anche se vi entra a far parte come dipendente o servo.⁴³ Sotto questa luce, il concetto di stato di natura è funzionale non tanto a sfoggiare valori democratici e profondamente egualitari per la società politica, quanto a dimostrare che, anche in una situazione ideale in cui non si interpongono ostacoli all'agire umano e non si eseguono sanzioni in forza di legge,⁴⁴ la libera sottomissione sia un'opzione percorribile. In poche parole, la dipendenza – del servo, della moglie e del figlio – non sparisce dalla faccia della società, nonostante ogni forma di autorità politica e personale sia basata sul consenso. Imitando alcune fazioni interne dei *Leveller* e molti intellettuali anti-monarchici del Seicento, di cui abbiamo dato conto nel primo capitolo, Locke esegue quel doppio taglio che scinde il popolo dall'alto, ovvero la grande nobiltà Tory e Carlo II, e dal basso, cioè la temuta *rabble*. Il popolino dei poveri e degli *hirelings*, il nome dispregiativo con cui si denominano i salariati, deve essere domato, con il suo volere, ben prima che si eriga lo Stato: il punto di partenza *sine qua non* è il nucleo familiare.

⁴³ L'obbedienza in *foro interno*, di cui torneremo a trattare più avanti, non si accompagna sempre con il consenso. Il Leviatano viene costruito in seguito a una decisione consensuale, ma si scontra con la cortina di ferro che protegge la coscienza dell'individuo (dove viene concepito il principio della resistenza). In Locke il *foro interno* è oggetto di riflessione nella costruzione della cittadinanza, la quale fa perno sull'affiliazione del singolo alla legge di natura e, in modo diverso, alla legge del Commonwealth. Lo stesso vale per i dipendenti: dare il proprio assenso per subire il dominio altrui non forgia necessariamente una coscienza convinta nell'intimo della propria subalternità. Ma la possibilità di proteggere con la forza pubblica le *properties* personali (vita e libertà), potrebbe spingere un non proprietario a ritenere l'obbedienza un'alternativa valida, non solo per questioni di sopravvivenza personale, ma anche per non andare contro al dettame dell'autoconservazione – che provocherebbe la punizione divina nell'Aldilà. Locke sembra estendere il consenso dalla sola questione del governo alle relazioni sociali asimmetriche dell'*household*, al contrario di quanto sostenuto da Hooker nel capitolo X del libro I del *Laws of Ecclesiastical Polity*, in cui asserisce che le relazioni di dipendenza domestica abbiano un'origine naturale, tanto da fare di ogni capofamiglia un re assoluto. Il problema del consenso emergerebbe successivamente, quando tutti i capifamiglia si incontrano e stabiliscono un unico sovrano. Cfr. R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, in Id., *The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an Account of His Life and Death by Isaac Walton. Vol I*, a cura di J. Keble, R. W. Church e F. Paget, Clarendon Press, Oxford, 1888, pagg. 242-3.

⁴⁴ È la tesi di Dunn che abbiamo già riportato nel secondo capitolo.

La famiglia è una tipologia di società naturale autonoma e precedente allo Stato. Sebbene una donna o un servo/lavoratore nella dimensione zero dello stato di natura non sia dipendente da nessuno, ciò non significa che per la legge naturale non possano esserlo a seguito della stipulazione del contratto di matrimonio o di servizio. La convenzione tra il marito-padrone e la donna o il servo/lavoratore avviene, nel ragionamento di Locke, allo stato di natura. Questo funziona in un certo senso come concetto limite: si presume che chi si trova ad essere servo o moglie abbia potuto compiere questa scelta in una dimensione retta dalla libertà naturale, nella quale ogni individuo è indipendente dall'altro. Se l'azione è fatta senza che intervengano costrizioni o influenze esterne sulla volontà di un essere umano, allora vi è stato consenso. Attraverso le mutue relazioni tutelate dall'istituto del contratto, allo stato di natura prende forma una specifica tipologia di società.⁴⁵

È bene precisare che la società civile naturale corrisponde ad una sorta di secondo stadio dello stato di natura. Inizialmente, gli uomini convivono nel nome della reciprocità e della carità, possedendo il potere esecutivo individuale, senza convenzioni o patti espliciti tra loro.⁴⁶ Per quanto vi sia una sorta di auto-normazione dei rapporti sociali che evita la guerra, lo stato di natura in questione manca propriamente di politicità: poiché l'efficacia delle norme intersoggettive ricade sul giudizio privato, non vi è alcun potere comunemente riconosciuto, requisito minimo della politica.⁴⁷ Questo stadio non è ancestrale o mitico, perché, come Locke non cessa di ricordare, è possibile incontrarlo nelle lande dei selvaggi d'America; inoltre, attenendoci a quanto esaminato in precedenza, esso rimanda virtualmente alla

⁴⁵ R. Becker, *op. cit.*, pag. 639.

⁴⁶ Patti e convenzioni, tra cui spiccano gli accordi dell'ambito familiare-domestico della *household*, esistono allo stato di natura e non ne significano automaticamente la fine. L'unico patto che fa fuoriuscire dalla società naturale è quello che forma la società civile, da cui segue, con la rimessa della fiducia in un sovrano e in un'assemblea politica, il governo politico. Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, cit., §14, pag.13: «for it is not every compact that puts an end to the state of nature between men, but only this one of agreeing together mutually to enter into one community, and make one body politic; other promises, and compacts, men may make one with another, and yet still be in the state of nature. The promises and bargains for truck, &c. between the two men in the desert island, mentioned by *Garcilasso de la Vega*, in his history of *Peru*; or between a *Swiss* and an *Indian*, in the woods of *America*, are binding to them, though they are perfectly in a state of nature, in reference to one another: for truth and keeping of faith belongs to men, as men, and not as members of society».

⁴⁷ Cfr. *Ivi*, §87, pag. 46: «But because no *political society* can be, nor subsist, without having in itself the power to preserve the property, and in order thereunto, punish the offences of all those of that society; there, and there only is *political society*, where every one of the members hath quitted this natural power, resigned it up into the hands of the community in all cases that exclude him not from appealing for protection to the law established by it. And thus all private judgment of every particular member being excluded, the community comes to be umpire, by settled standing rules, indifferent, and the same to all parties». Sulla differenziazione degli stadi allo stato di natura, e per un'interpretazione delle relative tipologie di governo, si veda C. Pateman, *op. cit.*

condizione di libertà naturale che sta a fondamento di ogni azione. L'Inghilterra, similmente ai Paesi europei, ha oltrepassato da molto tempo tale fase storica, a partire dall'introduzione della moneta e dei contratti. Di qui in avanti comincia la società civile con la sua trama di gerarchie, *status* e ranghi.⁴⁸ L'elemento sociale viene dunque introdotto dal disequilibrio di potere conseguente al primordiale rapporto di dipendenza: quello tra marito e moglie. Segue immediatamente il dominio del padrone sul servo:

The *first society* was between man and wife, which gave beginning to that between parents and children; to which, in time, that between master and servant came to be added: and though all these might, and commonly did meet together, and make up but one family, wherein the master or mistress of it had some sort of rule proper to a family; each of these, or all together, came short of *political society*, as we shall see, if we consider the different ends, ties, and bounds of each of these.⁴⁹

L'intero capitolo sul governo civile si impegna a confutare la tesi per cui nel nucleo familiare il padre-padrone-marito possiede un potere assoluto; ma anche per dissolvere quella continuità tutta filmeriana (e hobbesiana) tra spazio privato dell'*household* e dimensione pubblica della politica.⁵⁰ Locke non può essere più cristallino di così nello scrivere che

⁴⁸ Seguendo la classica lettura che dà Macpherson dell'evoluzione in due stadi dello stato di natura, possiamo tracciare una corrispondenza tra il secondo stadio, che vede l'istituzione del diritto privato e familiare, e il probabile conflitto portato dalla creazione della moneta come mezzo di scambio. Locke, infatti, concepisce lo stato di guerra come eventualità dello stato di natura dovuta alla scarsa comprensione della legge di natura; una mancanza che probabilmente è conseguente alla tirannia dei bisogni materiali a fronte dell'inaccessibilità alle risorse della terra, avvenuta con la concentrazione di più possessi in poche mani (cfr. C.B. Macpherson, *op. cit.*, pag. 242). Da questa impostazione teorica possiamo ricavare un'ulteriore implicazione: la subordinazione e la creazione della dipendenza disciplinerebbero, *ex ante* l'elezione di un'autorità comune (lo Stato), coloro che potrebbero attivare strategie di ribellione contro i proprietari.

⁴⁹ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, cit., §77, pag. 42-3. In traduzione italiana: «La prima associazione fu quella tra uomo e donna, che diede origine a quella tra genitori e figli, alla quale col tempo si aggiunse anche quella fra servo e padrone. E, per quanto tutte queste relazioni potessero raccogliersi, come di fatto generalmente raccoglievano, in una, non costituendo così se non una sola famiglia in cui il padrone e la padrona esercitavano una sorta di governo confacentesi appunto a una famiglia, ciascuna di esse o tutte insieme non arrivavano a costituire una società politica, come vedremo esaminando i diversi fini, vincoli e limiti di ciascuna».

⁵⁰ Cfr. D. Gobetti, *Sfera domestica e sfera politica nella riflessione del pensiero britannico del '700*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», vol. XVII, 1983, pagg. 291-332; si veda in particolare la parte su Locke, 291-304. L'intento dei giusnaturalisti inglesi mira a depoliticizzare la famiglia, il cui modello è esteso dagli assolutisti e dai paternalisti a tutto il Commonwealth (l'*oikos* che si fa Stato). Per gli assolutisti, la politica non è un'attività con le sue competenze e i suoi tempi dati, ma ogni azione e condotta quotidiana che si consumano nell'*household*. Pertanto, lo spazio pubblico non è concepito che come una sommatoria di tutti i nuclei familiari privati e del potere assoluto del padre: il sovrano, primo tra tutti, ha nelle sue mani il diritto di vita o di morte dei sudditi come i padri dei loro figli. Locke,

a *master of a family* with all these subordinate relations of *wife, children, servants, and slaves*, united under the domestic rule of a family; which, what resemblance soever it may have in its order, offices, and number too, with a little common-wealth, yet is very far from it, both in its constitution, power and end [...] And he certainly can have no absolute power over the whole *family*, who has but a very limited one over every individual in it.⁵¹

Ad eccezione dello schiavo, estromesso dalla società civile, il reggitore dell'intero nucleo domestico non ha il potere di decidere sulla vita e sulla morte dei suoi membri, perché la giurisdizione che ha su di loro si scontra con i limiti posti dalla legge di autoconservazione e dai termini pattuiti dal contratto. La negazione che la famiglia sia una società politica deriva dal fatto che il potere esecutivo continua ad essere affidato agli individui. Nella *household* il capofamiglia correggerà la moglie, il figlio e il servo; fuori di essa, la legge naturale distribuisce il potere esecutivo a tutti gli esseri umani.⁵² Solo la rimessa alla collettività del potere esecutivo individuale ovvierà a questa carenza, facendo in modo che nello spazio pubblico viga

riprendendo la lezione aristotelica, darà alla politica il suo statuto epistemologico e pratico, emancipandola dalla famiglia. Inoltre, anche la famiglia stessa perderà la sua politicità, venendo ridotta a società pre-politica, in cui anche le dinamiche intersoggettive dei suoi membri saranno estranee al potere di vita o di morte del padre-padrone-marito. Non a caso, Locke descrive la famiglia con il lessico della biologia, a sottolineare la spontaneità della formazione ai fini della procreazione, della reciproca cura, della crescita dei figli; il contratto interviene soltanto per formalizzare gli impegni e i doveri delle parti in un accordo esplicito. Tali impegni rispecchiano la disegualianza naturale, nel caso del marito e della moglie, che si deve alla vulnerabilità biologica del sesso femminile: durante il parto e l'allevamento dei figli, la donna è maggiormente esposta alla difficoltà di reperire cibo e risorse, divenendo di conseguenza dipendente dall'uomo, più abile e forte. Dunque, nonostante il consenso e l'uguaglianza naturale di partenza, in realtà la fisiologia dei corpi e le posizioni sociali (possibilità di autoconservarsi o meno) vanno a contribuire ad uno sbilanciamento di potere non-politico a favore di una parte del contratto. Inscrivendo questa forma di potere nella società naturale, accordata però dal consenso, Locke sta dicendo che il/la dipendente riconosce nel padrone-marito-padre un naturale superiore, sia per elementi casuali (il sesso, l'intelligenza, ecc.), sia per come sa muoversi nell'ambiente circostante (la costruzione della propria indipendenza): il contratto non forzato ne è la dimostrazione, in quanto trattasi di regolamentazione pacifica tra privati. In questo modo, si elimina il potere arbitrario dalle relazioni senza annullare le relazioni di soggezione.

⁵¹ *Ivi*, §86, pag. 46. In traduzione italiana: «[...] un capo di famiglia con tutte queste relazioni subordinate – moglie, figli, servi e schiavi – unite sotto il regime domestico d'una famiglia. Questa, per quanto possa somigliare, nell'ordine, nelle funzioni, e anche nel numero, a un piccolo Stato, ne è tuttavia assai lontana, sia nella costituzione sia nel suo potere e nei suoi fini [...] [egli] non ha se non un potere assai frazionato e breve, essendo chiaro da quanto sopra s'è detto che il capofamiglia ha un potere assai particolare e variamente limitato, sia nel tempo sia nella portata, sulle diverse persone che alla famiglia appartengono» (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., pag. 63).

⁵² Una lettura unilaterale di chi sia un agente del potere esecutivo naturale all'esterno della *household*. Se seguiamo la ricostruzione storico-giuridica della forma contratto in Inghilterra, dovremmo dire che i dipendenti, una volta terminato il tempo di lavoro obbligatorio, sono padroni di sé quando frequentano le piazze e i luoghi pubblici. Di conseguenza, nel mondo della società naturale di Locke i dipendenti, per quanto soggetti al potere esecutivo del padrone tra le mura domestiche, potrebbero farsi esecutori essi stessi della legge naturale quando rimangono all'esterno della *household*. Per Carole Pateman, invece, in queste righe notiamo già che il soggetto privilegiato del discorso politico di Locke è il *paterfamilias*, nella cui persona sono rappresentati gli interessi di tutta la comunità domestica.

esclusivamente una comune autorità eletta dalla maggioranza: a questo punto la società naturale diventa civile o politica. La netta divisione tra pubblico/politico e privato/familiare, oltre a ricalcare un pensiero tradizionalmente aristotelico, ci dice anche un qualcosa in più rispetto alla semplice repulsione del governo patriarcale e assoluto. Prima di passare alle ragioni della differenza tra potere domestico e potere politico, Locke lascia intravedere quali siano le competenze dell'uno e dell'altro, le loro convergenze e divergenze, scrivendo che nel caso particolare del matrimonio «the civil magistrate doth not abridge the right or power of either naturally necessary to those ends, viz. procreation and mutual support and assistance whilst they are together; but only decides any controversy that may arise between man and wife about them».⁵³ Tradotto, il governo politico non plasma e non interviene sulla qualità delle relazioni di dipendenza, che hanno un carattere naturale e precedono lo Stato civile: al massimo, provvede a rendere effettive le aule di tribunale dove si risolveranno i contenziosi tra moglie e marito o padrone e servo.⁵⁴

L'operazione insita nel *Secondo trattato* non è da sottovalutare. Insistendo nel salvaguardare le gerarchie e i privilegi del capofamiglia (sulla linea del genere, del lignaggio e dell'estrazione sociale) dal governo politico, Locke sta indirettamente affermando che, qualora si verifichi un rivolgimento con un cambio di governo, i nuclei familiari e le relazioni di dipendenza non si disperderanno. La famiglia è una società pre-politica logicamente e storicamente antecedente allo Stato; essa sopravvive perché la sua dimensione batte un tempo autonomo dal governo. Attenendoci al significato di rivoluzione discusso nel primo capitolo, la destituzione di un sovrano e di un Parlamento provoca il ritorno del potere nelle mani del popolo virtuoso, ovvero di un soggetto che, comunque, vive in una società che rispetta la legge naturale (e i dettami dell'antica costituzione a sua difesa). Se la società naturale, parimenti a quella politica, rimane intatta a seguito della ribellione contro il governo illegittimo,⁵⁵ allora l'aristocrazia, la *gentry*, gli *yeomen* e i mastri artigiani hanno poco da temere per l'insubordinazione della *rabble*, il terribile spettro invocato dai Tory contro il diritto di resistenza teorizzato degli avversari Whig. Servi, lavoratori salariati, giornalieri, piccoli artigiani e mogli continueranno ad essere ricacciati nel privato, perdendo qualsiasi velleità di avere una voce politica nell'*agorà*. Non siamo

⁵³ *Ivi*, §83, pag. 45.

⁵⁴ Cfr. D. Gobetti, *op. cit.*, pag. 300.

⁵⁵ Cfr. *Ivi*, §211, pag. 107.

molto distanti né, concettualmente, dall'enucleazione del problema di Aristotele, né, sociologicamente, dalle relazioni paternalistiche tramite le quali vengono a contatto la *gentry* e la *rabble*.⁵⁶

La società politica seguirà la regola della maggioranza in merito alla forma di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia, o costituzione mista).⁵⁷ La maggioranza di quale composizione sociale? Risalendo alla nostra discussione sui *freeman* e i *free man* di poc'anzi, la risposta che diamo è che solo i cittadini, ovvero gli indipendenti per professione e discendenza nobiliare, avranno la facoltà di eleggere l'assemblea legislativa e l'esecutivo.⁵⁸ All'uomo e alla donna liberi, casomai, rimarrà il diritto di entrare volontariamente nella società a condizione di rispettarne le convenzioni e gli usi consuetudinari, che costi o meno la loro indipendenza. Essi acconsentiranno (tacitamente o espressamente) a far parte di una società che li esclude dai diritti politici nel momento in cui rimarranno legati alla volontà del marito-padrone, di cui sono evidentemente subordinati per consenso esplicito, ossia tramite contratto. D'altronde, se facciamo fede alla concezione della dipendenza come giurisdizione *alieni iuris* e assenza di interesse politico, perché un dipendente dovrebbe avere diritto di decisione sulla formazione della società? L'elemento centrale è che, comunque, anche i soggetti liberi non cittadini rinuncino, con l'entrata nella società civile della regola della maggioranza, al potere esecutivo individuale – su cui si basa, peraltro, il diritto di resistenza.

Per aggiungere un'ulteriore tesi a suffragio dell'assunzione implicita lockiana degli argomenti della servitù volontaria, basti fare mente locale sul contraltare della

⁵⁶ Cfr. E. P. Thompson, *Società patrizia, cultura plebea*, cit., pagg. 274-308.

⁵⁷ Cfr. J. Locke, *Second Treatise*, cit., §99, pag. 53: «Whosoever therefore out of a state of nature unite into a *community*, must be understood to give up all the power, necessary to the ends for which they unite into society, to the *majority* of the community, unless they expressly agreed in any number greater than the majority. And this is done by barely agreeing to *unite into one political society*, which is *all the compact* that is, or needs be, between the individuals, that enter into, or make up a *commonwealth*. And thus that, which *begins and actually constitutes any political society*, is nothing but the consent of any number of freemen capable of a majority to unite and incorporate into such a society. And this is that, and that only, which did, or could give beginning to any *lawful government* in the world». Becker evidenzia nel paragrafo la presenza del lemma "freeman" per sostanziare la sua tesi sull'esclusività dei diritti politici limitata agli indipendenti.

⁵⁸ Anche Ashcraft sembra concordare con questa posizione, sebbene nella sua idea il pubblico prediletto a cui si rivolge politicamente il testo del *Secondo trattato* sia composto dalla *gentry* inferiore, dai ceti mercantili, dagli artigiani e, in qualche misura, anche dai lavoratori salariati di bassa manovalanza. Da questa composizione Locke escluderebbe la nobiltà proprietaria oziosa e inutile allo sviluppo del Commonwealth. Comunque sia, per lo studioso i nuovi soggetti di cittadinanza devono conservare i loro *birthrights*, evitando di stipulare contratti di subordinazione che farebbero perdere loro la capacità di decidere indipendentemente dalla volontà altrui. Quest'ultima sarebbe la posizione del *servant* del paragrafo 28. Cfr. R. Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises*, cit., pagg. 580-3.

sottomissione. In un primo momento, come detto, il padrone offre la sua protezione al servo nel rispetto dei suoi obblighi morali e giuridici. Successivamente, il consenso che il servo darà per entrare nella società civile (che sia tacito o esplicito) sarà basato su quel minimo di *rule of law* a sua difesa: il diritto all'*habeas corpus*, la proibizione della schiavitù, la consuetudine della carità nei momenti di difficoltà economica, l'inviolabilità delle proprietà personali.⁵⁹ Non solo questi diritti sono racchiusi nel nucleo delle *properties* lockiane, ma derivano direttamente dalla tradizione costituzionale della Magna Carta,⁶⁰ spesso agitata dalla propaganda anti-monarchica per rivendicare le libertà individuali.⁶¹

Ora, considerate tutte le ricostruzioni filologiche e intellettuali del *Secondo trattato*, è ovvio che la nostra lettura, abbia un carattere ipotetico. Tuttavia, ponendoci all'altezza del pensiero di Locke al di là della sua produzione strettamente filosofica, è facile sgombrare il campo dalle perplessità circa la sua opinione sulla cittadinanza. Nel documento *The Fundamental Constitutions of Carolina*, che si presume sia stilato da Locke su commissione di Shaftesbury e dei grandi coloni inglesi proprietari,⁶² si ha la prova tangibile dei criteri di cittadinanza adottati dall'ordinamento di uno Stato. In Carolina «there shall be a parliament, consisting of the proprietors, or their deputies, the landgraves and cassiques, and one freeholder out of every precinct, to be chosen by the freeholders of the said precinct respectively»,⁶³ il che significa che

⁵⁹ T. H. Marshall direbbe che a cavallo tra le due Rivoluzioni inglesi si è edificato soltanto uno degli assi della cittadinanza, i diritti civili (ma non i diritti politici e sociali).

⁶⁰ La Carta del 1215-25 (nel 1217 vi è annessa la *Charter of the Forest*), che assurge alla funzione di ordinamento costituzionale, recita in esergo «TO ALL FREE MEN OF OUR KINGDOM we have also granted, for us and our heirs for ever, all the liberties written out below, to have and to keep for them and their heirs, of us and our heirs», ad indicare la sua validità per ogni suddito del regno considerato libero. In particolare, si veda l'articolo 20 che impedisce di spogliare un uomo della sua *livelihood*, anche a fronte di una condanna giudiziaria, per non condannarlo alla schiavitù; e gli articoli 38-39, che costituiscono un precedente per l'approvazione nel 1679 dell'*Habeas Corpus Act*, scritto per impedire processi ingiusti, la detenzione, l'espropriazione degli averi senza un legittimo dibattito e difesa in un tribunale. Cfr. G.R.C. Davis, *Magna Carta*, British Museum, Londra, 1963, pagg. 23-33.

⁶¹ Il ragionamento risponde in parte al quesito che abbiamo lasciato in sospeso in conclusione del primo capitolo: da cosa la «middle sort of people» è mossa a coinvolgere la *rabble* nell'opposizione alla monarchia assoluta? Dalla certezza che le relazioni di dipendenza non si disfaranno nel moto di ribellione, perché le figure della dipendenza hanno volontariamente convenuto la loro posizione socio-giuridica al fine di assicurarsi tutele e protezioni, messe in pericolo dall'arbitrarietà degli Stuart, la cui tirannide minaccia ogni ceto sociale. Fintantoché i padroni-mariti-padri non attentano alla vita dei loro subordinati, questi ultimi hanno il dovere di non inficiare il contenuto del contratto e di restare obbedienti.

⁶² Per una ricostruzione della paternità delle *Fundamental Constitutions* e delle tracce della persistenza dell'interesse coloniale nel pensiero di Locke durante gli anni della stesura dei *Due Trattati*, si veda D. Armitage, *John Locke, Carolina, and the "Two Treatises of Government"*, «Political Theory», vol. XXXIV, n. 5, ottobre 2004, pagg. 602-27.

⁶³ J. Locke, *The Fundamental Constitutions of Carolina*, art. LXXI, in *The Works of John Locke*. Vol. X, cit., pag. 190.

nell'assemblea legislativa dovranno sedersi di diritto i grandi nobili (*lords proprietors*) e i rappresentanti dei *freeholders*, eletti dai *freeholders* stessi. Come se non fosse già abbastanza esplicito, nell'articolo successivo si escludono dai diritti politici passivi e attivi tutti coloro che hanno, nel primo caso, meno di cinquecento acri di proprietà e, nel secondo, meno di cinquanta.⁶⁴ Anche su scala locale, nei municipi, gli uomini con meno di trecento acri di terre non possono essere registrati nell'unità territoriale (*precinct*), da cui viene il potere di eleggere il capo della corte di giustizia e altre cariche politiche.⁶⁵ L'elezione del consiglio comunale è ammessa per tutti i capifamiglia (*householders*);⁶⁶ tra di essi potrebbero figurare anche dei lavoratori salariati aventi un appezzamento di terra in affitto e una famiglia in proprio, ma sicuramente non i lavoratori annuali e i servi domestici inglobati nella casa del padrone. Un dato non trascurabile delle *Constitutions*, inoltre, concerne la validità della schiavitù – apparsa anche nel §86 citato precedentemente – legalmente accettata nelle colonie della Carolina in cui un qualsiasi *freeman* detiene un potere assoluto sul suo schiavo dalla pelle nera.⁶⁷ Se l'Inghilterra, fin dai tempi di Thomas Smith, è un Paese in cui anche i servi della gleba scompaiono in nome della libertà di ogni individuo, appena superato l'Atlantico o il confine a Est dell'Europa la schiavitù è tutt'altro che sparita. La linea del colore della pelle demarca, nel pensiero di Locke così come nell'opinione di moltissimi altri autori del liberalismo “maturo” del Settecento, coloro che sono passibili di schiavitù e coloro che, invece, al massimo cadono nell'*indentured servitude* americana o nel contratto *Master-Servant* inglese. La differenza tra gli schiavi (non bianchi) e i servi (bianchi),⁶⁸ seguendo ciò che precisa Locke nel *Secondo trattato*, è la cartina di tornasole dello sguardo coloniale del filosofo. Locke manda in deroga i principi universali della sua filosofia, che dovrebbe evacuare la schiavitù dal campo delle possibilità umane, perché non può rinunciare a legittimare la sopraffazione coloniale delle popolazioni indigene, anticamera dell'espropriazione delle terre e dell'espansione del commercio extra-

⁶⁴ *Ibidem*, art. LXXII.

⁶⁵ *Ivi*, artt. LXXXII-LXXXV, pag. 192.

⁶⁶ *Ivi*, art. XCII, pag. 193.

⁶⁷ Cfr. *Ivi*, art. CX, pag. 196: «Every freeman of Carolina shall have absolute power and authority over his negro slaves, of what opinion or religion soever».

⁶⁸ L'*indentured servitude*, rimasta legittima fino agli inizi dell'Ottocento, è una forma di subordinazione semi-schiavistica e stipulata per contratto in vigore nelle colonie degli Stati Uniti. Nonostante la vicinanza alla schiavitù, il contratto, da cui un nero e un indigeno sono esclusi, è l'elemento distintivo tra i due istituti. Cfr. D. Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Bari, 2006, pagg. 22-8; pagg. 42-4.

europeo dettati dall'imperativo dell'*improvement*. La schiavitù serve a Locke come operatore di differenza rispetto alla servitù, di cui può sottolinearne gli aspetti consensuali e i vantaggi in antitesi alla costrizione fisica subita dai nativi americani, andando a creare ulteriori gerarchie in seno alla popolazione esclusa dalla cittadinanza. Domenico Losurdo chiama questa compresenza tra libertà e schiavitù la figlia del parto gemellare attuato dagli antesignani del liberalismo inglese, gli appassionati difensori dei diritti soggettivi e i più accaniti oppositori dell'assolutismo. Una libertà che persino gli antiassolutisti inglesi, repubblicani compresi, fanno fermare non appena incontrano chi sta sotto di loro, come ironizza un acuto critico conservatore coevo a Locke.⁶⁹

La legge oggettiva della costituzione si annoda alla dipendenza soggettiva consacrata dai contratti privati, in un fiocco che assomiglia più ad un cappio legato attorno al collo dei servi, dei lavoratori salariati e delle donne. Lo Stato deve negare i diritti politici ai dipendenti «to avoid erecting a numerous democracy»⁷⁰ e, con il governo dei cittadini dei ceti possidenti, disciplinarne le condotte, così come limitarne l'autonomia e la libertà giuridica. «Sweep all like a deluge»:⁷¹ è ciò che fanno i poveri e i lavoratori quando non sono ben governati. Affinché la massa degli abitanti senza cittadinanza non spazzi via come un diluvio inaspettato privilegi, ricchezze e concentrazione del potere, ogni mezzo si fa necessario.

2. *Fatica e creazione: le due facce del lavoro*

La depoliticizzazione dell'*oikos/household* privato tradisce un'intenzione *politica* di fondo. Se da un lato la mossa intellettuale di Locke ha l'obiettivo manifesto di rendere immune la famiglia dal dominio assoluto, dall'altro lato il filosofo non vuole vaccinare l'ambiente domestico da qualsivoglia tipo di potere: tutt'al contrario, il suo discorso mira a cristallizzare le posizioni di coloro che si trovano in uno stato di dipendenza. È da questo assetto dei rapporti familiari che si genera un differenziale di libertà e potere, che con la formalizzazione dell'ordinamento giuridico andrà a sfociare nell'ineguale distribuzione di diritti. A questo riguardo, non stupisce la reclusione di alcuni gruppi sociali tra le mura dello spazio privato, una trappola che

⁶⁹ Cfr. J. Tucker, *A Series of Answers to Certain Popular Objections*, pag. 103, citato in D. Armitage, *op. cit.*, pag. 620: «Republicans in general...for levelling all Distinctions above them, and at the same time for tyrannizing over those, whom Chance or Misfortune have placed below them».

⁷⁰ *Ivi*, pag. 175.

⁷¹ J. Locke, *Some Considerations*, cit., pag. 71.

ha il duplice effetto di vietare la partecipazione allo spazio pubblico della città e di incatenare un individuo alla giurisdizione di un altro.

Il femminismo e la storia del diritto ci hanno insegnato a diffidare della neutralizzazione politica del privato, risultato di un occultamento strategico che non vuole porre in discussione i rapporti di potere tra i generi e tra le classi. Su quest'ultimo punto, non è un caso che sia il *common law* inglese che il *civil law* francese, almeno fino al XIX secolo, abbiano confinato la regolamentazione del rapporto di lavoro nell'ambito familiare/servile.⁷² La reticenza a incardinare la dipendenza nel diritto civile e/o del lavoro è indicativa della razionalità politica soggiacente: lo scambio tra lavoro e salario è attuato tra parti impari e diseguali, come lo sono i membri di una famiglia, perciò la sua disciplina è estromessa dalla legge civile e politica. Locke si inserisce, assieme ad altri teorici della politica del suo tempo, in questa longeva tendenza. I soggetti che rimangono fuori dal suo concetto di cittadinanza, oltre alle donne, sono coloro che sono costretti ad una qualche forma di dipendenza che si accompagna al lavoro salariato. Rispetto alla considerazione storica della prestazione di manodopera, l'opinione di Locke non è una novità in assoluto: il lavoro ha rappresentato nei secoli un'attività attinente all'ambito della riproduzione antitetico allo spazio della città. Il necessario si scontra con il conveniente, di cui si possono occupare coloro che dispongono dei supporti materiali per dedicarsi agli affari politici. Sorge, però, un interrogativo sulla natura del lavoro. Come fa il lavoro a condurre un individuo dritto nel calvario della dipendenza e, allo stesso tempo, essere il motore dell'espansione del commercio e dell'incremento della ricchezza? Non possiamo mettere in secondo piano, infatti, la saldatura tra cittadinanza e lavoro nel pensiero del filosofo di Wrington, ben incarnata dalla figura dell'*improving landlord* che rende produttive le sue terre e dall'artigiano che crea artefatti da mettere

⁷² Un discrimine, questo, che ha avuto lunga vita nel diritto civile europeo e che ha continuato a regolamentare rapporti personali e di dipendenza delle figure domestiche subalterne, anche e nonostante i lavoratori salariati abbiano perlopiù ottenuto l'uguaglianza civile. A titolo di esempio, basti pensare alla distinzione tra *loi de famille* e *loi civile* nella Francia napoleonica, secondo la quale servi domestici e mogli appartengono all'*oikos* privato, non facendo parte della sfera civile nella quale si incontrano e intrattengono scambi soltanto gli uomini proprietari della loro forza-lavoro – e del loro nucleo domestico; oppure la longevità della normazione del contratto di lavoro salariato in Inghilterra all'interno del diritto padronale, derubricata sotto il titolo *Master-Servant* fino al *Workmen and Employers Act* del 1875 (Cfr. M. L. Pesante, *Lavoro servile e lavoro salariato in prospettiva storica*, cit.). Senza azzerare le disomogeneità europee, in particolare tra dimensione anglosassone e continentale, è doveroso precisare che, al di là del diritto civile napoleonico, anche in Francia il libero proprietario di forza-lavoro, appena varcata la soglia della fabbrica, cadeva in un «ambito abbandonato a una viejísima *loi de famille*» (A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, cit., pag. 96).

sul mercato. In questa prospettiva, il lavoro funge da veicolo di cittadinanza piuttosto che il contrario: non solo riscrive il ruolo e i doveri dei ceti proprietari da sempre titolari della *libertas* politica, ma assorbe nella sua sfera i membri di altre *industrious classes* associate alle occupazioni che sarebbero definite servili da Aristotele e sordide da Cicerone. È evidente, dunque, che Locke non condivide interamente il pregiudizio negativo sul lavoro manuale. Eppure, se nel parlare del *servant* ricorre ai medesimi argomenti della tradizione filosofica sull'incompatibilità tra lavoro e cittadinanza, significa che il lavoro viene qualitativamente differenziato da Locke, almeno secondo tre criteri. Il primo discrimine riguarda il soggetto che compie l'attività lavorativa; il secondo la natura della manodopera prestata; il terzo l'affermarsi di uno stato di dipendenza o di indipendenza a seguito della prestazione. In base a questi criteri, renderemo conto di (almeno) due tipologie di concetto di lavoro, consapevoli della complessità dell'argomento e dei rischi di semplificazione.

La presente indagine potrà forse contribuire a non affidarsi ad un concetto astratto di lavoro, probabilmente inesistente nel Seicento inglese, alla maniera con cui ne sospetta Marx nell'Ottocento. Nell'impetosa critica ad Hegel il giovane di Treviri attribuisce alla dialettica, che pure articola il rapporto del soggetto con il mondo per tramite del lavoro, un'universalità astratta che nasconde una parzialità materiale. Nella sua *Fenomenologia dello Spirito* Hegel prenderebbe ad esempio il lavoro intellettuale e poetico dell'uomo di cultura tedesco, o dello studioso europeo di filosofia dei secoli precedenti, che ricomprende nell'in sé e nel per sé la molteplicità della natura, facendola divenire parte della sua comprensione. Il lavoro sarebbe dunque l'essenza dell'uomo che si autoavvera: essendo l'attività che produce l'oggetto di cui la coscienza si deve riappropriare, riconoscendovi l'Idea, per dispiegarsi totalmente, senza di essa non vi sarebbe un soggetto compiuto. Il lavoro è alienazione che consente al soggetto di realizzarsi nel processo dialettico e di portare a termine il movimento intellettuale grazie al quale lo Spirito procede nella storia. Ma è davvero possibile, si chiede Marx, riappropriarsi di un per sé, quando il lavoro svolto è fatica, *labor*? Hegel non farebbe altro che mostrare il «lato positivo» del lavoro dialettico, ovvero la dinamicità della creazione che permette ad una coscienza di farsi un essere oggettivo, distaccandosi dalla natura e ponendola come suo oggetto.⁷³ Cosa accade

⁷³ Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino, 1968, pag. 159: «Hegel [...] concepisce il lavoro come l'essenza, come l'essenza che si avvera dell'uomo; egli vede solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo. Il lavoro è il *divenire-per-sé* dell'uomo»

all'individuo, tuttavia, quando il suo corpo ha necessità di appagare bisogni stimolati da oggetti a lui esterni, di cui non è il produttore? Se non riesce a emanciparsi dalle condizioni poste dalla natura al suo essere corporeo?⁷⁴ La lezione marxiana ci spinge a riconsiderare il “corpo vivo” del lavoro. Inoltre, ci fornisce una distinzione che abbiamo già preso in esame nel nostro *excursus* filosofico sul lavoro e sulla dipendenza: la gerarchizzazione delle tipologie di lavoro sulla base dell'apporto intellettuale o fisico nella prestazione. Assorbita da Hegel nello schema teorico della sua dialettica, lo stigma ha certamente una lontana provenienza. Locke non è un'eccezione rispetto a questo, ma la riproduzione del discrimine manualità/intellettualità non è comprensiva dell'intricato incastro di significati di cui è gravido il concetto di lavoro nella sua filosofia. Inutile dire che gli artigiani e i mercanti non fanno propriamente parte dei ceti proprietari da cui fuoriescono gli intellettuali per eccellenza, così come, vedremo più sotto, Locke non denigri niente affatto la fatica fisica in sé. Nel corso di questa sezione cercheremo di isolare, dunque, le due principali tipologie di lavoro a cui si rifà Locke.

Anzitutto, non è un futile esercizio ribadire quanto veniamo dicendo fin dalle prime pagine della presente ricerca: il concetto di lavoro si inserisce in un campo del sapere – in un'episteme, per usare una fortunata espressione foucaultiana⁷⁵ – orientato all'analisi delle ricchezze, e non al profitto del capitale. L'assenza di una teoria dell'economia politica comporta che il lavoro sia visto prevalentemente come mezzo di produzione di contro alla valorizzazione: Locke si rende benissimo conto che il lavoro segna la differenza tra una terra rimasta incolta (perché spesso lasciata in comune) e una fruttuosa, aumentando di gran lunga la quantità di prodotti; ciononostante, il rispetto del limite dello spreco impedirebbe, per così dire, di

nell'ambito dell'*alienazione* o come uomo *alienato*. Il solo lavoro che Hegel conosce e riconosce, è il lavoro *astrattamente spirituale*».

⁷⁴ Vi è da aggiungere che, al di là della critica al lavoro dialettico nella *Fenomenologia*, il ragionamento di Marx si applica bene anche ai *Lineamenti di filosofia del diritto*. Nella sezione dello spirito oggettivo dedicata all'eticità, nella fattispecie nel momento della società civile, il lavoro è il mezzo tramite cui si amalgamano gli interessi dei singoli individui, altrimenti in scontro tra loro dopo essere usciti dai nuclei familiari. L'attività lavorativa organizzata in corporazioni, a tutela di ogni tipologia di lavoro (agricolo, industriale e un antesignano del terzo settore), implica che ciascuno sia riconosciuto come essere oggettivo, un soggetto che nell'espletazione della sua mansione arriva ad appartenere allo Stato, il quale è la realizzazione in sé e per sé della libertà. Io sono libero perché posso lavorare grazie alle leggi e ai tribunali dello Stato, che riconosco come mia espressione. Poniamo di nuovo la domanda di Marx: un lavoro dettato dal bisogno di sopravvivenza, può veramente riconoscere nello Stato una sua attività, invece che un ordine a lui estraneo? Se questa distanza tra cittadino e istituzione fosse approfondita, cadrebbe l'intero sistema politico hegeliano fondato sulla compenetrazione tra cittadinanza e lavoro. Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1974, pagg. 189-233.

⁷⁵ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano, 2016.

accumulare e di lasciare questo valore artificiale non realizzato. L'unica giustificazione alla concentrazione di più risorse e possesi è l'espansione del commercio per mezzo della moneta, grazie al cui scambio, da una parte, un individuo può ricevere in compenso un bene duraturo (il metallo della valuta), dall'altra si rende accessibile a tutti il *surplus* che produce tramite la remunerazione salariale. È ricco non chi ha maggiori possibilità di investire su ciò che ha accumulato, ma chi ha più possibilità di consumare e di far circolare la merce.⁷⁶ A nostro avviso, anche per Locke «il valore non compare che dove beni sono scomparsi»,⁷⁷ non accaparrati. Il punto della ricchezza sta nella circolazione della merce prodotta dal lavoro: le preoccupazioni di Locke contenute nelle *Considerations* sugli ostacoli al mercato posti dalle monete contraffatte sono da leggersi attraverso questa lente. Difatti, alla radice dell'obiezione di Locke all'abbassamento del tasso di interesse per legge, secondo la proposta di Josiah Child,⁷⁸ vi è il danno ai consumi che un tale provvedimento provocherebbe. La perdita di valore nominale della moneta sarebbe l'esordio di una spirale di indebitamento dei soggetti più deboli (vedove, orfani, ecc.), indotti a chiedere più denaro per far fronte ai prezzi rimasti costanti. Invece di agevolare la circolazione delle merci e dello scambio, si andrebbe incontro ad uno spergiuro generalizzato nei confronti delle promesse e dei patti. Quale persona farebbe affidamento su di un'altra rispetto alla sua condotta futura? Perché dovrebbe concedere un prestito, se poi non viene restituito entro i tempi perché il denaro ha perso valore? «All must break in pieces, and run to confusion»:⁷⁹ il venir meno della fiducia (*trust*) tra le persone è tra le maggiori cause della disgregazione sociale e della

⁷⁶ Questa è un'ulteriore critica all'assunto di Macpherson circa la presenza di una società di mercato, ivi compresa la forza-lavoro in quanto merce, che permetterebbe la realizzazione del plusvalore prodotto attraverso lo sfruttamento capitalistico del lavoro dipendente.

⁷⁷ *Ivi*, pag. 213. Foucault scrive questa frase a proposito dei fisiocrati francesi del Settecento; ciononostante, vista anche la citazione di Locke nello stesso capitolo, crediamo che ci sia un'assonanza concettuale, almeno su questo punto, tra Locke e la fisiocrazia.

⁷⁸ Per una ricognizione del dibattito economico-monetario nel cui seno Locke stila la sua valutazione economica, prima su richiesta di Shaftesbury negli anni Sessanta, poi del suo nuovo patrono John Somers negli anni Novanta, si veda M. N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume I*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2006, pagg. 317-23. Locke, discordando con l'inflazionismo mercantilista, è a favore dell'introduzione di un conio con la giusta proporzione tra valore nominale e reale per far fronte all'esplosione delle *clipped coins*, le monete contraffatte contenenti meno metallo pregiato (argento e oro) al loro interno. La diffusione di queste monete ha come effetto il congestionamento della circolazione perché gli attori economici, essendo timorosi di ricevere in cambio la moneta svalutata, tendono ad accumulare il conio ufficiale a tasso regolato e ad evitare di commerciare. La proposta di Child verte sull'abbassamento per legge del tasso al quattro per cento per omogeneizzare la situazione monetaria e favorire la circolazione, non considerando, a detta di Locke, le nefaste conseguenze sul potere d'acquisto dei cittadini inglesi.

⁷⁹ J. Locke, *Some Considerations*, cit., pag. 6.

diminuzione della ricchezza. Dalle *Considerations*, indirizzate ad un membro del Parlamento, si evince che la moneta, per Locke, attua lo scambio tra due oggetti non perché sostituisce il tempo di lavoro che sta dietro al valore di una merce, ma per il segno che le è attribuito per convenzione. Riprendendo quanto detto nel *Secondo trattato* sulla convenzionalità della moneta, Locke dice che «by compact [money] transfers that profit, that was the reward of one man's labour, into another man's pocket»,⁸⁰ il che rende possibile la separazione tra lavoro e proprietà con la vendita.

Al lavoro è riconosciuta la rilevanza economica in quanto motore della produzione, sebbene non la paternità del valore di scambio. La mancata astrazione del lavoro in una forma generale, perciò, fa essere meno arduo il discernimento dell'eterogeneità delle sue tipologie e delle sue forme. Certo, Locke parla molto spesso di lavoro nel senso di un'attività indeterminata (sia essa l'aratura di un campo, la caccia, la fusione di metalli per la creazione di utensili, la lavorazione di un pezzo di legno) adottando il lemma "labour". Ciononostante, egli dà contezza in più di un'occasione del variegato e eterogeneo mondo lavorativo. Nel già citato § 43 del *Secondo trattato* vengono elencate diverse occupazioni e professioni: «the ploughman's pains, the reaper's and thresher's toil, and the baker's sweat [...] the labour of those who broke the oxen, who digged and wrought the iron and stones, who felled and framed the timber employed about the plough, mill, oven».⁸¹ In aggiunta allo spettro delle occupazioni che incontriamo in una città sviluppata, non dobbiamo far passare sottotraccia uno dei primi significati di lavoro che appaiono nel famoso capitolo V: il cosiddetto «lavoro volgare».⁸² La fondazione primordiale di qualsiasi proprietà proviene dallo sforzo che ogni individuo deve patire quando stacca una mela da un albero o raccoglie una ghianda da sotto una quercia. La differenza principale tra le due descrizioni di lavoro si deve alla spazialità e alla temporalità. Il primo è, appunto, un'attività da riscontrarsi in un contesto urbano e considera l'intera durata dello svolgimento pratico: la lavorazione di un metallo per creare una spada o un martello richiede un arco temporale molto ampio. Questo tipo di lavoro, dunque, necessita di un più o meno lungo processo per arrivare a dare i suoi frutti. Il secondo, invece, è relativo allo stato di natura o alle terre comuni: ciò su cui un singolo

⁸⁰ *Ivi*, pag. 36.

⁸¹ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §43, pag. 27, corsivo mio.

⁸² Cfr. C. Jones, *The Meanings of Work in John Locke*, in J. Bek-Thomsen – C. Christiansen – S. Jacobsen – M. Thorup (a cura di), *History of economic rationalities: Economic reasoning as knowledge and practice authority*, Springer, Cham, 2017, pagg. 51-62.

trasferisce una parte di sé, sottraendo un oggetto dalla natura, diviene sua proprietà. Il lavoro è qui istantaneo e si esaurisce nel giro di un momento.⁸³

In una fortunatissima frase, Locke mostra di essere consapevole della differenza qualitativa, al di là dello spazio in cui sono collocati, delle due tipologie di lavoro. «The *labour* of his body, and the *work* of his hand»,⁸⁴ la fatica fisica del corpo e l'opera della mano sono specificati come due attività diverse, per quanto entrambe diano indubbiamente vita alla proprietà di beni esterni, essendo azioni del corpo del lavoratore. Questo binomio fatica-opera, non sfuggito all'acume di Hannah Arendt, riflette, per l'appunto, l'irriducibilità sotto un unico concetto di lavoro di due azioni differenti del corpo.⁸⁵ Pur essendo entrambe un dispendio di energia, quindi in una certa misura faticose (sarebbe assurdo pensare che il cuoiaio non si sforzi fisicamente quando deve cucire le pelli, piegato sul suo tavolo di lavoro per molte ore), l'opera presenta una caratterizzazione più sofisticata. Le mani plasmano un oggetto prima inesistente dal materiale offerto dalla natura secondo il fine che si è preposto l'artigiano; la creazione si configura, quindi, come un processo teleologico suddiviso in fasi, ciascuna delle quali richiede una precisa mansione.⁸⁶ I passaggi da una fase

⁸³ Dal punto di vista dell'appropriazione, il punto d'incontro tra il «lavoro volgare» e la serie di professioni urbane è la sottrazione di una porzione finita dalla natura, con l'effetto di negarne l'infinità. Il lavoro dell'*homo faber* ripone la natura, la riporta nell'ambito privato, finito e artificiale dell'uomo, con il semplice spostamento di un oggetto del mondo esterno nelle proprie mani. La coscienza dell'uomo, mischiandosi con l'oggetto per mezzo del lavoro, considera la porzione di natura lavorata come sua. È il senso logico del lavoro ad essere importante e a caratterizzare entrambe le tipologie, poiché qualsivoglia mansione si risolve in un autoriferimento del soggetto, che rimette a sé una parte della natura. Cfr. P. Pasqualucci, *Assolutizzazione dell'idea di lavoro e negazione della natura in John Locke*, pagg. 273-9 in E. Opocher (a cura di), *La società criticata. Revisioni tra due culture*, Morano, Napoli, 1974, pagg. 255-301.

⁸⁴ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §27, pag. 19. Hannah Arendt cita le parole lockiane per intitolare uno dei paragrafi del suo libro del 1957 uscito in inglese con il titolo *The Human Condition*. Il prestito della filosofa si limita ad usare la felice scelta lessicale di Locke per dare avvio alla sua ricerca sul lavoro di fatica e sul lavoro di creazione (opera); tuttavia, sostiene che Locke fa «poca attenzione alla sua distinzione tra “il lavoro del nostro corpo” e “l'opera delle nostre mani”». Al contrario, crediamo che l'accortezza arendtiana sulla formula di Locke vada sviluppata ulteriormente, mettendo in luce i punti dove il filosofo di Wrington dimostra di distinguere il lavoro in varie tipologie e di osservare le loro manifestazioni nella società in cui vive. Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pag. 73.

⁸⁵ La filosofa tedesca lamenta l'assenza di un'indagine sulle vicissitudini semasiologiche e onomasiologiche delle parole utilizzate dalle lingue europee per descrivere il lavoro. La sua puntualizzazione parte dalla constatazione della avvenuta riduzione semantica dell'eterogeneità delle attività lavorative nelle lingue europee, nominabili generalmente con “lavoro”. Tutto ciò a scapito del termine “opera”, quasi caduto in disuso. Certamente, nota la studiosa, il lavoro è stato a più riprese categorizzato dalla storia della filosofia secondo diverse categorie, ad esempio con i binomi ossimorici del lavoro manuale-lavoro intellettuale oppure produttivo-improduttivo. Ma nessuna analisi critica pervenuta nelle mani di Arendt si è mai focalizzata su di un'ulteriore differenziazione interna al concetto di lavoro manuale: quella tra opera e fatica. Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pagg. 58-66.

⁸⁶ Cfr. *Ivi*, pagg. 100;102: «L'opera effettiva di fabbricazione è compiuta sotto la guida di un modello in base al quale l'oggetto è costruito. Questo può essere un'immagine fissata in una rappresentazione mentale, o uno schema in cui l'immagine ha già trovato una materializzazione provvisoria attraverso

all'altra non sono aleatori e non sono indipendenti dal tutto, presupponendo la conoscenza dell'intero processo affinché possano realizzarsi. Il fabbricatore dell'opera, immaginando il modello a cui adattare la lavorazione, è l'unico detentore del fine, che perciò ha un'origine autonoma e non eteronoma (quale può essere la soddisfazione di un bisogno stimolato dal mondo esterno). Da questo punto di vista, un apporto cognitivo e intellettuale, seppure non di natura speculativa come il pensare dei letterati e dei filosofi, è quantomeno fondamentale nell'attività poetica dell'opera. La radice germanica della parola inglese (*Werk/work*) mette in luce la coincidenza di lavoro e creazione. Come asserisce Arendt, in questa peculiare dimensione della *vita activa* dell'uomo ciò che è importante non è tanto il prodotto finale in sé, ma l'atto stesso della creazione. Un assunto che Locke riprende nei suoi testi, vista la centralità che alcuni lemmi e concetti rimandanti alla *workmanship* hanno nella sua filosofia. Tale parola può essere tradotta in italiano sia con "maestria" che con "prodotto", ad indicare che il concetto comprende il lavoro inteso come opera finale e l'abilità, l'operazione, il processo di creazione necessari affinché essa veda la luce. Il significato del termine assume la connotazione di lavoro specializzato, di competenza e livello di padronanza di un'arte o di un mestiere.⁸⁷ La conoscenza, insomma, è indispensabile alla realizzazione dell'opera. Come potrebbe essere altrimenti, se il primo artefice di *workmanship* è proprio Dio, ente assolutamente onnisciente? L'uomo e la donna, infatti, non sono creatori di se stessi: non vanno considerati «as their own workmanship, but the workmanship of their own maker, the Almighty, to whom they were to be accountable for them»,⁸⁸ motivo per il quale la loro vita, come visto, non appartiene loro, ma è proprietà del Creatore.⁸⁹ Gli esseri umani sono un

l'attività dell'operare. In ogni caso, ciò che guida l'opera della fabbricazione è esterno a chi opera e precede l'effettivo processo operativo proprio come lo precedono le esigenze del processo vitale nel caso del lavoratore [...] Il processo del fare è esso stesso interamente determinato dalle categorie di mezzo e di fine. La cosa fabbricata è un prodotto finale nel duplice senso che il processo di produzione giunge in esso a un fine ("il processo scompare nel prodotto", come diceva Marx) ed è solo un mezzo per produrre questo fine [...] la fine è qualcosa di determinato: avviene quando una cosa interamente nuova fornita di una sufficiente capacità di durata per rimanere nel mondo come un'entità indipendente è stata aggiunta al mondo degli artefatti umani»

⁸⁷ Nell'*Historical Thesaurus of the Oxford English Dictionary* vengono indicati i seguenti significati: «ability to work, power to act; action, operation; working» (in questa voce viene riportato un esempio proveniente proprio da Locke); «the action or process of creation; making, manufacture, production»; «the degree of skill, art, with which a task is done or a product is made». Gli snodi concettuali attorno a cui ruota il lemma richiamano, in sintesi, la creazione come processo, l'abilità artigianale e il fine da raggiungere.

⁸⁸ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §56, pag. 32.

⁸⁹ Cfr. *Ivi*, §6, pag.9: «for men being all the workmanship of one omnipotent, and infinitely wise maker; all the servants of one sovereign master, sent into the world by his order, and about his business; they are his property, whose workmanship they are, made to last during his, not one another's pleasure».

prodotto dell'opera divina, il risultato di un processo il cui fine e la cui conoscenza sono da sempre stati presenti a Dio. Come messo in evidenza in precedenza, analogamente al rapporto tra creazione divina e proprietà sulla creatura prodotta l'essere umano, con il «*work of his hands*», può appropriarsi delle terre che lavora, del legno che intaglia, della pietra che incide.⁹⁰

Di converso, lo sforzo corporeo provato dal coltivatore di granturco, obbligato a sollevare la zappa per almeno la metà delle ore di un giorno, è più propriamente ciò che i latini definiscono *labor*, fatica.⁹¹ Ora, l'attività dell'*animal laborans*, per dirla con Arendt, non è del tutto estranea alla creazione. Il granturco è certamente il prodotto della zappatura del campo, così come non vi sarebbero utensili da artigiano se qualcuno non scavasse nella roccia e non estraesse metalli dalle miniere; oppure non vi sarebbe lino senza la manifattura dei filatori irlandesi,⁹² per Locke i lavoratori più «humble». Allo stato di natura, inoltre, il più semplice dispendio di energia, neanche riconducibile al lavoro del filatore o del coltivatore, basta per appropriarsi di un qualsiasi oggetto (la raccolta delle ghiande e delle mele del «lavoro volgare»). Esistono, dunque, differenze eminentemente qualitative tra *work* e *labour*, al di là della collocazione spazio-temporale? Sì, e ve ne sono almeno due.

In primo luogo, l'impiego di conoscenza che l'opera esige dall'artigiano. In accordo con la tradizione che, da Aristotele in poi, continua a sostenere una gerarchia

⁹⁰ Cfr. J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, cit., pag. 185: «However, not all obligation seems to consist in, and ultimately to be limited by, that power which can coerce offenders and punish the wicked, but rather to consist in the authority and dominion which someone has over another, either by natural right and the right of creation, as when all things are justly subject to that by which they have first been made and also are constantly preserved». In questo scritto del suo primo periodo di attività *Essays on the Law of Nature* Locke esplicita che la paternità della creazione dà diritto di dominio e autorità sulla cosa creata. La creazione elargisce un potere al creatore che differisce dalla forza repressiva delle leggi. Per analogia il dominio di Dio sulle sue creazioni funge da modello per definire il rapporto tra l'individuo e l'oggetto da lui lavorato (cfr. R. Nozick, *op. cit.*, pagg. 174-82; J. Tully, *A Discourse*, cit., pag. 117).

⁹¹ Il termine latino è affine al greco *ponos* per quanto riguarda la connotazione concettuale: entrambi, infatti, rimandano alla pena, alla sofferenza, al patimento fisico che il lavoro comporta. In latino il concetto viene impiegato qualora ci si trovi a sopportare uno sforzo, di qualsiasi natura esso sia. A questo proposito, cristalline sono le parole di Cicerone nelle *Tusculanae* (II, 15, 35-6): «Labor est functio quaedam vel animo vel corporis gravioris operis et muneris». Nelle lingue romanze, nonostante la diversa accezione semantica e le trasformazioni sociologiche della stessa mansione lavorativa, si è conservato a livello di significante questa derivazione. Basti pensare all'italiano «lavoro» (direttamente derivato da *labor*), al francese *travail* e al castigliano *trabajo*. Questi ultimi due termini, parimenti ai lessemi usati in alcuni dialetti del sud Italia per indicare il lavoro, hanno la medesima radice di «travaglio», il quale rimanda al campo semantico del dolore. Curiosa è la maggiore diffusione in Inghilterra del lessema «work» associato alla produzione di un'opera e non alla fatica, quasi a testimoniare una diversa concezione del lavoro che mette in secondo piano gli effetti dolorosi dello stesso per evidenziarne maggiormente i vantaggi produttivi.

⁹² Cfr. J. Locke, *Encouragement of the Irish Linen Manufacture*, in H.B. Fox Bourne, *The Life of John Locke*. Vol. 2, 1876, pagg. 363-72.

tra lavoro intellettuale e manuale, anche all'interno del mondo della manualità le mansioni specifiche ottengono un valore maggiore in relazione alla presenza o meno di un seppur minimo apporto cognitivo. Un contadino o un minatore non devono avere una conoscenza profonda del loro lavoro per poterlo svolgere e molto raramente avranno una visione complessiva dell'intero processo di creazione di un prodotto, ad esempio cosa succeda al metallo appena scavato una volta arrivato nel laboratorio del fabbro. Come può un contadino paragonare la sua attività a quella di Dio, se esegue dei movimenti più o meno meccanici? La sua non è *poiesis*, nonostante ne sia presupposto materiale necessario. Nella sua concettualizzazione moderna l'*homo faber* è, del resto, contrapposto all'*animal laborans*.⁹³ L'Inghilterra di Francis Bacon fa germogliare quei semi piantati in prima istanza dal Rinascimento italiano: l'idea che l'uomo sia un essere in cui trova forma il connubio tra *agere* e *intellegere*, contrapposto al puro ozio santificato dal Medioevo e dall'età antica. Se nella penisola italiana, però, l'uomo è generalmente pensato ancora come tutt'uno con la natura, nell'isola britannica la visione attorno al lavoro è decisamente più antropocentrica, e spesso ammantata del pensiero puritano e protestante.⁹⁴ Il soggetto modella e plasma la natura, *pertanto* ne ha conoscenza. Egli ha cognizione del mondo, e di se stesso, nel momento in cui fabbrica un qualcosa con le sue mani. L'accumulo di sapere, da coltivare durante le ore di ozio (che diventa, in questo senso, produttivo e non meramente ricreativo), è funzionale all'intervento artificiale sulla realtà naturale. Lo abbiamo già visto con More: la conoscenza non ha scopi esclusivamente speculativi, essendo posta al servizio dello sviluppo della prassi umana. Tramite il sapere si hanno presenti le cause e si prevedono gli effetti dei fenomeni naturali, incrementando il potere dell'uomo. Di contro, sia nel Rinascimento che successivamente, la discriminazione nei confronti dei lavori umili segue ininterrotta, dato che la loro mansione non può in alcun modo ambire a conoscere il mondo, determinarne le cause del mutamento e stabilire con precisione gli effetti delle cose che accadono.

Si fa più chiara, di conseguenza, la centralità della teoria dell'*improvement* nel pensiero lockiano. Il lavoro che rende produttive le terre non è tanto e solo quello del *servant*, bensì la pianificazione generale da parte di chi è edotto della «great art of

⁹³ I due aspetti della condizione umana sono chiaramente una formulazione che dobbiamo ad Arendt. Sulla congruenza tra il concetto moderno di *homo faber* e il pensiero lockiano, si veda l'imprescindibile articolo di E.J. Hundert, *The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History*, «Journal of the History of Ideas», vol. XXXIII, n. 1, gennaio-marzo 1972, pagg. 3-22.

⁹⁴ Cfr. A. Negri, *Filosofia del lavoro*, cit., pagg. 469-79.

government». Qui l'idea centrale che ha Locke è quella del lavoro «improved», cioè della produzione umana basata sull'introduzione di nuove tecnologie, sulla migliore organizzazione dell'energia umana e animale, sull'espansione del commercio. Se il valore della ricchezza è dato dal consumo, messo in atto dalla circolazione delle merci, allora il lavoro deve rendere possibile l'immissione sul mercato dei suoi prodotti. Del resto, il lavoro «incrementato» è il marchio della civilizzazione europea e della sua superiorità in termini di ricchezza in comparazione alle lande desolate degli indiani d'America. Costoro, che senza ombra di dubbio lavorano raccogliendo frutta e verdura (alla maniera del «lavoro volgare») oppure allevando animali, mancano dell'ingegno fondamentale allo sfruttamento di tutte le potenzialità insite nella natura. Gli indiani hanno a disposizione un bacino inesauribile di doni della natura, eppure, appunta Locke, «for want of improving it by labour [...] a king of a large and fruitful territory there, feeds, lodges, and is clad worse than a day-labourer in England».⁹⁵ Il paragone tra un re in America e un lavoratore giornaliero in Inghilterra non annota soltanto ad individuare uno scompensamento di ricchezze da parte del primo a causa della mancata messa a frutto delle terre: Tully ha brillantemente messo in evidenza, ad esempio, che una terra lasciata incolta o sfruttata male è sinonimo, nell'opinione di Locke e dei suoi contemporanei, di spreco. La trasgressione del limite dello spreco sarebbe giustificazione sufficiente all'invasione coloniale e all'espropriazione delle terre dei nativi americani.⁹⁶ In questa comparazione risalta agli occhi la contrapposizione tra due concetti di lavoro presenti nell'opera lockiana. Gli indiani, difatti, sono tutto fuorché individui oziosi e che vivono sulle spalle degli altri (un atteggiamento, questo, impensabile, poiché non possiedono un sistema di *public relief* che degenera nel parassitismo dei poveri come in Inghilterra). Ma il loro lavoro, che pure è consumazione di energia e fatica, non è produttivo e non implementa le ricchezze perché carente sul piano del commercio (inesistente) e della pianificazione produttiva. Nello scontro tra Americhe e Europa, la gerarchia tra fatica e creazione, e le ricadute pragmatiche che ha, è lampante; e lo diventa ancor di più se facciamo attenzione agli scritti in cui Locke invita esplicitamente ad ottimizzare tempi e modalità di lavoro in patria. Nella lettera, scritta a più mani, sull'industria del lino in Irlanda⁹⁷ viene

⁹⁵ J. Locke, *Second Treatise*, cit., §41, pag. 26.

⁹⁶ Cfr. J. Tully, *Rediscovering America: the Two Treatises and Aboriginal Rights*, in Id., *An Approach*, cit., pagg. 137-78.

⁹⁷ Cfr. J. Locke, *Encouragement of the Irish Linen Manufacture*, cit.

suggerita l'adozione dell'arco a doppia ruota, tra le più recenti innovazioni nel campo. Sempre nella stessa missiva, Locke e gli altri autori incoraggiano l'apertura di scuole per filatori al fine di educare alle migliori tecniche i lavoratori irlandesi. L'implemento della manifattura e dell'industriosità del popolo è tesa all'accumulo di ricchezze e potere: la potenza di una nazione si misura sul numero di uomini che contiene e sulla quantità di argento e denaro in suo possesso. Due caratteristiche che sono alimentate dall'impiego intelligente del lavoro e dalla navigazione.⁹⁸

In ogni caso, sarebbe ingenuo e poco corretto identificare negli artigiani i protagonisti del discorso lockiano.⁹⁹ Sebbene il «sober and working artisan»¹⁰⁰ sia un'icona del discorso lockiano, in accordo con il suo retaggio puritano e il concetto di lavoro come opera, è doveroso rimarcare che l'artigiano è preso a modello di un Demiurgo propenso alla creazione e alla conoscenza, ma la sua incarnazione nei termini del lavoro "incrementato" è da riscontrarsi nelle attività, come abbiamo già sottolineato, dei proprietari terrieri nobiliari e della *gentry* inglese.¹⁰¹ Sono loro, infatti, a mandare avanti il motore della ricchezza per tramite dell'impiego di lavoro altrui e dello scambio commerciale; così come è sensato pensare che, in una società fortemente elitaria quale è l'Inghilterra, gli scienziati impegnati nello sviluppo e nell'ampliamento delle scoperte scientifiche abbiano questa estrazione sociale. L'aristocratico proprietario supervisiona le attività lavorative dei suoi subordinati,

⁹⁸ Cfr. Id., *Trade (1674)*, in Id., *Political Essays*, a cura di M. Goldie, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pag. 222: «trade is twofold. (1) Domestic manufacture, whereby is to be understood all labour employed by your people in preparing commodities for the consumption, either of your own people (where it will exclude foreign importation) or of foreigners. (2) Carriage, i.e. navigation and merchandise».

⁹⁹ I soggetti sociali a cui si rivolge la filosofia politica lockiana sono stati affrontati sotto un'altra angolazione nel §5 del primo capitolo e nel §2 del terzo. Locke include il mondo dell'artigianato e dei ceti industriosi, anche di più basso rango rispetto agli *yeomen*, per motivi tattici. Una simile inclusione ha però un'altra origine: assumendo il lavoro come creazione per incentivare una nuova razionalità industriale anche tra gli aristocratici, Locke non può fare a meno di appoggiarsi sulla figura dell'artigiano. La distinzione interna al lavoro come creazione tra nobiltà e mondo dell'artigianato si determina in base al differenziale di apporto intellettuale.

¹⁰⁰ Id., *On Labour*, in Id., *Political Writings*, cit., pag. 441.

¹⁰¹ È opportuno richiamare la discussione del primo capitolo sulla «middle sort of people». Le radici puritane di Locke e la disseminazione del lessico del mondo artigianale nei suoi testi filosofici rivelano senza dubbio l'interesse del filosofo per l'inclusione del "ceto medio" nel suo discorso filosofico-politico. L'esegesi del suo pensiero in questo non tradirebbe la realtà storica a lui coeva: le normative circa la concessione della cittadinanza nel Seicento sono aperte, in effetti, agli artigiani e ai mercanti più ricchi su delibera delle autorità locali. Ciò detto, seguendo la già menzionata lettura di Marshall circa i soggetti di riferimento della teoria della rivoluzione del *Secondo trattato*, non possiamo trascurare le intenzioni tattiche di Locke, che ambisce ad una coalizione tra nobiltà, *gentry* e "ceto medio" per contrastare Carlo II. Se teniamo in mente questo sottofondo politico, possiamo intendere che il concetto di opera per Locke possa adattarsi bene anche agli aristocratici; anzi, parimenti al ruolo di primo piano che hanno nella coalizione antiassolutista, essi incarnano in un certo senso una versione più eminente dell'individuo creatore.

ordinandoli in modo che siano più congeniali al suo progetto di incremento dei prodotti e di espansione del mercato. Egli può assumere servi e artigiani per lavorare al posto suo, considerando il loro servizio o manodopera come una sua proprietà. L'artigiano di mestiere è sicuramente un anello indispensabile della produzione delle *conveniencies* della vita collettiva; il suo lavoro poetico, tuttavia, non potrebbe dare i massimi risultati al di fuori di un contesto mercantile, i cui protagonisti sono i ceti proprietari. La dignità del fabbro e del calzolaio deriva dal fatto che sono in piccola scala degli esecutori di un'opera utile alla città. Ma è l'opera intangibile della mente dell'*improving landlord*, che riunisce sotto la sua direzione l'arte artigianale e il lavoro di fatica degli altri, ad essere il fattore trainante dello sviluppo economico.¹⁰² La promozione del concetto di lavoro come opera, che in parte gratta via secoli di pregiudizio verso la manualità, allarga la platea dei possibili lavoratori anche a coloro che storicamente sono stati, per usare una parola cara all'economia politica, "improduttivi".¹⁰³ Operare è creare; creare è dominare e arricchirsi. Il sillogismo concettuale giunge a liberare l'uomo dalla strenua e gravosa ricerca dei mezzi di sussistenza a cui lo condanna la maledizione di Adamo.¹⁰⁴ Su questo punto, in uno scritto minore dal titolo *Understanding*, Locke dice che

If we consider ourselves in the condition we are in an estate of *necessities* whereof call for a constant supply of meat, drink, clothing, and defence from the weather, and very often physic; and our *conveniencies demand yet a great deal more*. To provide these things nature furnish[es] us only with the materials for the most part rough and unfitted to our uses; it requires *labour, art, and thought* to suit them to our occasions, and if the knowledge of men had not found out ways to shorten the labour and improve several things which seem not at first sight to be of any use to us we should spend all our time to make a scanty

¹⁰² Nella sua polemica con la scuola marxista di Macpherson, Tully cita il Marx dei *Grundrisse* per avvalorare la tesi per cui il rapporto servo-padrone, a cui si fa riferimento nel *Secondo trattato*, sarebbe indicativo della divisione sociale del lavoro in Inghilterra. In questa divisione sociale di transizione da un sistema feudale a uno proto-capitalistico, i lavoratori sono ancora proprietari dei loro mezzi di produzione, da cui si deduce la loro autonomia e, soprattutto, la loro maestria. Se indubbiamente possiamo parlare di specializzazione del lavoro, riscontrabile come da sempre nel mondo delle arti e dei mestieri, di qui non possiamo arrivare facilmente a dire che tutti i lavoratori considerati da Locke siano degli artigiani, dei piccoli prototipi di *homo faber*, capaci di conseguenza di eseguire un lavoro poetico. Cfr. J. Tully, *A Discourse*, cit., pagg. 140-1.

¹⁰³ Cfr. E.J. Hundert, *The Making of Homo Faber*, cit., pag.8: «whether performed by the working class or the owners of property, by men working for wages or independent producers, labor, Locke insisted, was the distinctly creative activity of the race».

¹⁰⁴ Questa riflessione e il passo menzionato da *Understanding* fanno risuonare la loro eco ancora una volta in alcune parole della riflessione arendtiana. Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pag. 125: «[...] l'*animal laborans* ha bisogno dell'aiuto dell'*homo faber* per facilitare il proprio lavoro e alleviare la sua fatica».

provision for a poor and miserable life, a sufficient instance whereof we have in the inhabitants of that large and fertile part of the world the West Indies, who lived a poor uncomfortable laborious life [and] with all their industry [were] scarce able to subsist and that perhaps only for want of knowing the use of that stone out of which the inhabitants of the old world had the skill to draw iron and thereof make themselves utensils necessary for the carrying on and improvement of all other arts, no one of which can subsist well, if at all, without that one metal. Here then is a large field for knowledge proper for the use and advantage of men in this world, viz., to find out the *new inventions of dispatch to shorten or ease our labours*, or applying sagaciously together several agents and patients to produce new and beneficial productions whereby our stock of riches (i.e. things useful for the *conveniencies* of our life) may be increased or better preserved.¹⁰⁵

Di nuovo, Locke contrappone due concetti di lavoro in relazione alle convenienze che portano con sé, ignorate dai popoli non europei, grazie all'apprendimento di nuove invenzioni e tecniche volte ad alleviare le fatiche (*labours*) umane, cioè all'ingegno e alla creatività che affrancano l'uomo dalla dimensione della necessità. «Dal punto di vista della natura – ricorda Arendt – è l'opera piuttosto del lavoro che è distruttiva, perché il processo dell'operare sottrae la materia alla natura senza restituirla». ¹⁰⁶ L'*homo faber* diviene così l'immagine della dignità umana di fronte al mondo naturale, con la sua capacità di lungimiranza programmatica e razionalità. Nelle parole di Hundert:

In viewing work as coextensive with the creative nature of humanity, he helped destroy its exclusive association with drudgery and pain. With Locke work became a way in which men come to relate to one another, displaying that foresight and reason which are their distinctly human qualities.¹⁰⁷

Il lavoro poetico è distruttivo della natura perché con l'appropriazione di un suo oggetto intralcia la continuità del ciclo naturale, compatibile invece con il *labor*. L'operare inventa un oggetto che non si consuma immediatamente, essendo adibito alla convenienza e non alla necessità. Poiché sono coloro che hanno in mente il modello dell'intero processo creativo a dirigerlo, ne risulta che l'oggetto finale (del grano da rivendere all'ingrosso sul mercato, della lana o del lino prodotti da un laboratorio di manifattura, ecc.) sia di sua proprietà. Abbiamo, dunque, un'altra

¹⁰⁵ J. Locke, *Understanding* (1677), in Id., *Political Essays*, cit.

¹⁰⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pag. 71.

¹⁰⁷ E.J. Hundert, *The Making of the Homo Faber*, cit., pag. 10.

motivazione dell'insuccesso del «lavoro volgare» rispetto all'appropriazione. Se già Locke interrompe la consequenzialità tra lavoro e proprietà nello Stato civile, perché introduce a norma costituzionale la titolarità dei possessi decretata dall'appropriazione originaria, egli ribadisce il punto in questo contesto.¹⁰⁸ Dopo l'istituzione del governo il «lavoro volgare» non si appropria di niente, perché crea un qualcosa di nuovo dalla natura solo se direzionato dall'*improvement* del proprietario; altrimenti, la sua fatica non farebbe altro che disperdere subito ciò che produce.¹⁰⁹

Arriviamo al secondo, fondamentale, distinguo tra fatica e opera. Nell'ambito della *zoè*, della riproduzione, rimangono imprigionati tutti i lavoratori, sia i giornalieri dei campi (*labourers*) che quelli della manifattura (*workmen*). È difficile pensare che agli occhi del filosofo di Wrington un lavoratore agricolo possa dedicarsi all'approfondimento della conoscenza del processo produttivo, quando vive «from hand to mouth»,¹¹⁰ costretto a faticare per sé (e per gli altri). La somma di denaro che riceve in salario per il suo servizio è così esigua da rasentare la soglia della sussistenza, non avendo, quindi, «time or opportunity to raise their thoughts above that»¹¹¹ – e, riprendendo quanto scritto a chiusura della sezione precedente, di ribellarsi e dimenticarsi della riverenza dovuta al superiore («forget respect»). Il gesto meccanico a cui abitano la vanga e l'aratro difficilmente fa elevare i pensieri al di sopra della terra su cui si sta lavorando, e di tutto quel micro-universo che sta attorno a questa occupazione: è il destino dell'«ordinary drudgery of a day labourer».¹¹² Peraltro, in

¹⁰⁸ Nella sua distinzione di almeno quattro concetti di lavoro nell'opera di Locke, Jones punta il «lavoro volgare», il lavoro dipendente, il «lavoro originario» e il lavoro «incrementato». Il secondo non si appropria dell'oggetto lavorato perché inteso come emanazione dello stesso proprietario. Il terzo costituisce, invece, il mito dell'origine della proprietà fondato sulla primordiale appropriazione di un appezzamento di terra da parte degli antenati del regno d'Inghilterra. Un uomo «contemporaneo», dunque, può rivendicare di tenere per sé i frutti del lavoro dell'antenato, in conformità con la legge di natura che associa il lavoro all'appropriazione, grazie al diritto di successione ereditaria. Sebbene tutti e quattro i concetti siano riscontrabili nei testi lockiani, a nostro avviso la distinzione più netta delle tipologie di lavoro ricalca la contrapposizione *labor/Werk*. Cfr. C. Jones, *op. cit.*

¹⁰⁹ Marshall commenta a proposito che in nessuna occasione Locke si schiera a favore della continuità tra lavoro e ricompensa per la propria fatica, ovvero la legittima detenzione dei frutti del proprio lavoro, dopo i due stadi dello stato di natura. In effetti, riprendendo quanto scritto più sopra, solo allo stato di natura la fatica del corpo viene retribuita con un giusto livello di appropriazione della natura. Né in alcun modo il filosofo afferma una sorta di proporzionalità quantitativa tra prestazione svolta e corrispettivo materiale o economico. In primis, il lavoro di un dipendente è proprietà del conduttore del contratto di *leasing*, dunque, come visto, non vi è alcuna rivendicazione possibile; in secondo luogo, neanche il salario deve essere ricompensativo della quantità di tempo e di energia impiegati dal lavoratore. Anzi, il Locke delle *Considerations* dice senza mezzi termini che i salari devono rimanere bassi. Cfr. J. Marshall, *op. cit.*, pag. 269.

¹¹⁰ J. Locke, *Some Considerations*, cit., pag. 24.

¹¹¹ *Ivi*, pag. 71.

¹¹² *Id.*, *The Conduct of the Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1881, pag. 21.

questo scritto *The Conduct of the Understanding* del 1697 – originariamente destinato ad essere il quarto capitolo del *Saggio* – all’ovvia esclusione dei lavoratori dipendenti dalla sfera politica, motivata anche dalla loro mancanza di interesse al di là dello sforzo quotidiano imposto, si aggiunge la menomazione gnoseologica dal punto di vista della conoscenza e dell’esperienza. Anche qui Locke dà dimostrazione di distinguere varie tipologie di lavoro: l’agricoltore giornaliero della campagna avrà un quadro meno completo del mondo rispetto ad un «low mechanic» della città; i «porters and cobblers», d’altro canto, possono aspirare ad ampliare ancor di più il loro bagaglio di conoscenze.¹¹³ Insomma, è ragionevole dedurre dalla descrizione dei lavori di fatica (*drudgery*, come li chiama Locke) che essi non possono ambire all’escogitazione di strategie di *improvement*, dunque non sono produttivi alla massima potenza; rischiano, cioè, di non essere tanto migliori degli indiani in America o dei popoli delle Indie occidentali. Preso in sé, il *labor* è un atto necessario alla pura conservazione della vita: esso fabbrica un oggetto destinato al consumo, a scomparire e a tornare nel ciclo naturale dove tutto nasce e perisce. Il *labor* dipende istantaneamente l’energia del corpo per sortire l’effetto (il cibo, un indumento o una casa per ripararsi dal freddo) di riprodurre ciò che si è consumato. Se privo della giusta conoscenza, di un obiettivo e di un’organizzazione sistematica, il *labor* non è niente di diverso dalla vita, naturale e umana, fisiologica: descrive semplicemente una traiettoria che va da un punto d’inizio (nascita) ad uno di fine (morte).¹¹⁴ Un ciclo che «ha bisogno di essere mantenuto attraverso il consumo, e l’attività che provvede i mezzi di consumo è il lavoro». ¹¹⁵ La fatica, il consumo e la riproduzione dell’energia sono il monito costante delle condizioni fisiologiche del corpo. Lavorare è una costrizione della povertà ontologica dell’essere umano, la cui sofferenza per il senso di vacuità che patisce a causa dei bisogni lo porta a faticare.¹¹⁶ Il lavoro che produce valore è, in definitiva,

¹¹³ *Ivi*, pag. 10.

¹¹⁴ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pag. 69-70: «La vita è un processo che ovunque impedisce alle cose di durare, le logora, le fa scomparire, finché la materia morta, risultato di limitati processi vitali singoli e ciclici, ritorna nel gigantesco circolo universale della natura stessa, dove non esiste inizio né fine e dove tutte le cose naturali si svolgono in un’immutabile, immortale ripetizione [...] diversamente dall’*opera*, il cui fine è raggiunto quando l’oggetto è finito, pronto per essere aggiunto al mondo comune delle cose, il *lavoro* si muove sempre nello stesso circolo, prescritto dal processo biologico dell’organismo vivente, e la fine “della fatica e della pena” viene solo con la morte di questo organismo».

¹¹⁵ *Ivi*, pag. 70.

¹¹⁶ Dato che la politica si occupa delle convenienze e dell’utile per la collettività, dunque deve occupare lo spazio pubblico d’incontro di tutti, comprendiamo il perché della rimozione del lavoro di fatica dall’*agorà*: esso, se preso nell’attività svolta dall’individuo, ha cura soltanto della riproduzione della vita, del necessario. Il luogo del necessario è l’*oikos* domestico perché il lavoro atto alla riproduzione

l'apporto di creazione e di sviluppo dell'*homo faber*; un modello artigiano che non necessariamente deve lavorare con le sue mani, ma assicurarsi che l'attività creativa proceda nella direzione delle *conveniencies* umane. Infatti, il lavoro dei dipendenti, essendo ceduto in proprietà al committente come vuole la cultura giuridica dell'epoca, appartiene al padrone dedito all'*improvement* (il «passaggio delle zolle» nel *Secondo trattato*).

Nonostante la distinzione tra *labor* e *work*, con le rispettive connotazioni di ceto sociale, cadremmo nel torto se credessimo che il lavoro creativo, in particolare incentrato sulla conoscenza “utile” all'ottimizzazione della produzione, sia l'unica attività a cui si dedica un aristocratico della nobiltà terriera. Le prescrizioni educative di Locke rivolte ai giovani *gentlemen* e ai nobili in generale non interdicono la fatica in quanto tale dalla loro formazione. I *Some Thoughts Concerning Education*, scritti appositamente per dispensare consigli a Edward Clarke sull'educazione del figlio, presentano dei suggerimenti volti a instillare fin dall'infanzia i semi dei «virtuos, useful, and able men in their distinct callings».¹¹⁷ Se da una parte il futuro «uomo utile» abbisogna di assorbire gli insegnamenti morali sulla virtù e sugli affari, convenendo all'ambiente nel quale nasce e cresce, nondimeno il precettore ha il compito di fortificare la costituzione fisica dell'allievo. Almeno da questo punto di vista, non dovrebbe esservi differenziazione tra ceti sociali: «gentlemen should use their children, as the honest farmers and substantial yeomen do theirs».¹¹⁸ Imparare a sopportare la fatica fisica, oltre ad essere un sano esercizio per preservare la salute, fa apprendere un costume da indossare anche in occasione del lavoro d'affari a cui è chiamato il «man of business».¹¹⁹ I «bodily employments» non lasciano scampo all'ozio e impartiscono il compimento di un obiettivo concreto, al contrario dello studio di cui non è possibile avere prova tangibile: il precettore si accorge solo in un secondo momento se il pupillo stia veramente studiando o meno. Anzi, il lavoro del corpo aiuta a coltivare il desiderio di studio per evitare la fatica fisica.¹²⁰ È la stessa

è un'attività svolta principalmente da un singolo per dei singoli, non gode ancora di un'organizzazione collettiva e non ricopre un interesse nazionale, al contrario dell'opera. Dal canto suo, l'*homo faber* ha sempre occupato in età moderna lo spazio pubblico, per esempio nei mercati adibiti allo scambio, anche in qualità di individuo privato – colui che espone e vende l'oggetto modellato nell'oscura intimità della sua casa o del suo laboratorio – e mai come «essere-in-comune». Cfr. *Ivi*, pagg. 28-43; 114-5.

¹¹⁷ *Id.*, *Some Thoughts Concerning Education in The Works of John Locke*. vol. 9, cit., pag. 5. Per un raffronto con un testo italiano e un'introduzione alla panoramica dell'opera, si veda J. Locke, *Pensieri sull'educazione*, La Nuova Italia, Firenze, 1989.

¹¹⁸ *Ivi*, §4, pag. 7.

¹¹⁹ *Ivi*, §94, pag. 85.

¹²⁰ *Ivi*, §127, pag. 122.

idea che il filosofo espone nella pagina di diario intitolata *On Labour*, in cui, dopo aver sostenuto che il lavoro è una benedizione divina, scrive che grazie allo sforzo i gentiluomini sono «preserved from the ills of idleness or the diseases that attend constant study in a sedentary life».¹²¹ Di più, il *labour* è un rimedio all'inattività che impera nelle corti e nei nuclei domestici aristocratici, responsabili di aver fatto cadere l'«honest labour in useful and mechanical arts wholly into disgrace».¹²²

L'abitudine allo sforzo è un'educazione corretta per temprare il futuro «useful member of the commonwealth» che fa la sua parte per l'interesse collettivo, secondo la sua vocazione congrua al ceto da cui proviene, parimenti al «sober and artisan and frugal and laborious country men».¹²³ Detto questo, la prescrizione di sani esercizi fisici ai giovani *gentlemen* non cela alcun desiderio di livellamento e di equa distribuzione del lavoro. Locke non sta progettando una pedagogia che sfocia nella visione utopistica di una società dove la fatica è equamente ripartita, alla maniera di Thomas More. Nella medesima nota del suo diario sul lavoro, il filosofo riporta che in proporzione per un aristocratico le ore da dedicare allo studio saranno maggiori di quelle impiegate nelle occupazioni di fatica, mentre per un agricoltore esattamente il contrario.

L'attenzione al tema dell'occupazione fa emergere quale sia il problema di Locke e di molte correnti religiose puritane: l'ozio. L'apertura del concetto di lavoro manuale alla creazione, con la conseguente idoneità per i ceti proprietari «improduttivi», è parallela alla demonizzazione dell'indolenza, stato fisico e morale fucina di vizi, inciviltà e inutilità. L'ozio espone alla frammentazione sociale e frena l'incremento della ricchezza nazionale. Inoltre, è un comportamento immorale perché sottrae l'individuo al suo dovere: rispondere alla vocazione (*calling*) ingiunta da Dio ad ogni singolo essere umano, chiamato ad occupare la posizione nel mondo a lui assegnata e a sforzarsi affinché vi sia preparato e degno. Un ciabattino, un cuoiaio, un contadino e un proprietario terriero hanno il dovere di assecondare la chiamata divina, senza scappare alle loro responsabilità. Se ci pensiamo, l'ozio e l'impegno lavorativo sono i due estremi assiologici che fin dalla fondazione dello Stato sulla divisione «originaria» delle proprietà definiscono chi sarà proprietario e chi no. La maggiore o minore intensità dell'iniziale «lavoro volgare» permette ad un uomo di lavorare di più,

¹²¹ Id., *On Labour*, in J. Locke, *Political Writings*, cit., pag. 440.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ivi*, pag. 441.

guadagnandosi i frutti della propria fatica; successivamente, grazie al commercio e alla moneta, chi avrà più inventiva e capacità, per così dire, imprenditoriale – leggesi slancio verso l'*improvement* – potrà appropriarsi di maggiori possessi. Probabilmente, questo proprietario che compra delle terre in più da altri è lo stesso che ha potuto accumulare denaro grazie alla vendita dei frutti delle sue terre, lavorate con impegno e costanza. Una sorte che non tocca a chi, invece, lavora giusto per sopravvivere e evita di farlo ogni volta che può. Ai poco laboriosi non spetteranno terre tramite le quali supportare la propria indipendenza: saranno i futuri lavoratori dipendenti piegati dalla servitù del salario a causa della mancanza di mezzi di sussistenza.

Alla luce della vivisezione dei concetti di lavoro, la cittadinanza mostra una piega aggiuntiva rispetto alla questione dipendenza-indipendenza. In Locke e in molti suoi contemporanei (Sidney, Milton, Tyrrell) la dignità dell'opera scuote il senso comune tradizionale che vede nell'estraneità al lavoro manuale un simbolo di nobiltà e di elevatezza. Lavorare per l'interesse collettivo non solo ne va del riconoscimento sociale: comincia ad essere reputato virtù civica del cittadino. Per questa ragione, il filosofo del *Secondo trattato* sembra alludere ad una cittadinanza come *status* legale aperta anche al mondo dell'artigianato, un'idea in fin dei conti non troppo utopica rispetto alla realtà storica, viste e considerate le concessioni della cittadinanza ai mastri artigiani. Sebbene solo gli artigiani più facoltosi siano apertamente coinvolti nel discorso sulla cittadinanza, non dobbiamo sottovalutare l'impatto sull'immaginario simbolico di tutto il mondo della produzione artigianale. L'iscrizione in una corporazione, che di per sé assicura una serie di diritti e doveri, dischiude la possibilità di una futura ascesa sociale per i piccoli artigiani: essi possono aspirare a diventare mastri e acquisire così la rendita adeguata al titolo di *freeman*. Parallelamente, in questa logica di fondo le aspettative nei confronti di un nobile possidente terriero riguardano la sua capacità di dirigere le modalità di lavoro degli altri per incrementare la ricchezza. In buona sostanza, la concezione del lavoro come opera apre a Locke una via di ridefinizione delle funzioni e dei rapporti tra gruppi sociali, senza tuttavia mettere a repentaglio l'ordine elitario della società. Difatti, il lavoro come fatica, che pervade l'intera giornata di vita di un salariato, viene tematizzato secondo i pregiudizi storico-filosofici della tradizione. Il fuori della cittadinanza è ancora delineato da chi non ha né il tempo né le capacità di dedicarsi alla politica perché ricurvo sui suoi strumenti di lavoro. Da queste due tipologie di lavoro deriva in ultima istanza la condizione sociale dei lavoratori: dipendenti se

condannati perennemente allo sforzo senza possibilità di appropriarsi degli oggetti esterni; indipendenti se sapranno usare mezzi e uomini a loro disposizione per accaparrarsi risorse e terre, mettendole a frutto in nome del consumo.

In ogni caso, l'imprescindibilità del lavoro di fatica nel discorso lockiano fa in modo che i dipendenti non siano *totalmente* esclusi dallo spazio cittadino, sia in termini giuridici che di riconoscimento sociale. Gli unici a non meritarsi l'appartenenza alla vita in società sono gli indolenti di qualsiasi fascia sociale. Per lo Stato, dice Locke, il popolo si divide tra

(1) Those that contribute [in] any way to your trade, especially commodities for exportation, the chief whereof are men employed in husbandry, drapery, mines, and navigation. (2) Such as are either idle and so do not help, as retainers to gentry and beggars or, which is worse, hinder trade, as retailers in some degree, multitudes of lawyers, but above all soldiers in pay.¹²⁴

L'ozio deve essere estirpato dalle abitudini di tutti gli individui. Un governo politico deve dare luogo, secondo Locke, ad una serie di dispositivi appositamente pensati per diffondere e imporre l'industriosità (*industry*) nel popolo. Il lavoro, che sia *labor* o *work*, si trasformerà in un'attività di disciplinamento e/o di autogoverno per far assumere al singolo, pieno cittadino e non, un portamento (*carriage*) funzionale all'obbedienza e alla crescita economica. Democrazia, rivolte e ostacoli al mercato sono gli anatemi da scongiurare: l'anticorpo alla disfatta dei rapporti di dipendenza e delle posizioni di potere, alla base della creazione della ricchezza, deve essere impiantato fin dentro il cuore dell'individuo. Non c'è rimedio più preventivo che quello di costruire nelle sue fondamenta una società che vive in un'unità armonica, come se esistesse un unico ceto, in cui il conflitto è solo un'ombra immaginaria.¹²⁵

3. *L'amore della fede e il flagello della disciplina*

¹²⁴ Id., *Trade*, in Id. *Political Essays*, cit., pag. 222.

¹²⁵ Nel contestare la tesi di Macpherson sulla diversa attribuzione del tacito e esplicito consenso in base al ceto di appartenenza, e sulla difesa lockiana di una società di mercato, Berlin commenta che «if anything, Locke's tone is that of a man half-sighing for a simpler, earlier, conflict-free, perhaps imaginary, almost idyllic, society, not for the devil-take-the-hindmost mentality of a world of unbridled *laissez-faire*». Cfr. I. Berlin, *Hobbes, Locke and Professor Macpherson*, «The Political Quarterly», vol. XXXIV, n. 4, ottobre 1964, pag. 465.

La dipendenza del lavoro di fatica dalla natura e dalla riproduzione rende chi ne è esecutore uno schiavo del bisogno a cui manca il tempo materiale per elevare i suoi pensieri e volgerli verso le utili convenienze. La tirannia della sopravvivenza getta il lavoratore giornaliero, la serva o il servo domestico, l'apprendista o l'agricoltore povero nella morsa della dipendenza da un'altra persona, un padrone che restringe i margini di libertà e autonomia. Lo *status* del dipendente, è bene ribadirlo, si inserisce in una scala graduata di illibertà caratteristica di tutte le figure del lavoro subordinato. La definizione dell'identità giuridica di chi si sottopone a un contratto di servizio contro salario procede su due direzioni: da una parte, l'effetto politico del contratto, che formalizza la condizione di dipendenza riducendo la cosiddetta libertà giuridica del subordinato; dall'altra, ovviamente, la situazione socio-economica di partenza che veicola a priori un individuo verso la dipendenza lavorativa. Il suo *status* pregresso di povero lo obbliga a darsi al servizio.

Il povero è spesso un lavoratore non specializzato di bassa manovalanza, anch'egli compreso nella categoria di *servant*. Dal punto di vista storico-legale, i *servant* poveri possono essere costretti al lavoro se trovati inoccupati e erranti per le città; una serie di norme inserite nell'*Ordinance and Statute of Labourers* del XIV secolo e nello *Statute of Artificers* (1562-3), di cui è testimone Thomas Smith, decretano la coazione al lavoro nell'agricoltura o come apprendisti nel laboratorio di un artigiano di tutti coloro che, colti in flagranza di vagabondaggio, non hanno i requisiti economici per essere definiti indipendenti.¹²⁶ A ribadire la specificazione delle forme lavorative nella cultura giuridica del Seicento sta l'esclusione degli artigiani e dei maestri delle arti dalla cerchia di soggetti passibili di coazione al lavoro. Peraltro, l'irreggimentazione del controllo diretto sui lavoratori sancita da tali statuti riguarda in particolare coloro che sottoscrivono un contratto a tempo e non su commissione come nel caso dei maestri delle arti. Questi ultimi sono assunti per la realizzazione di un'opera e non per un tempo determinato durante il quale il padrone pratica la sua giurisdizione sul subordinato. In questo senso, nonostante anche gli artigiani siano obbligati al servizio dal XIV secolo in avanti, il padrone non controlla direttamente l'operato della persona assunta, anche per banali ragioni spaziali: chi

¹²⁶ Una norma, peraltro, che Locke riprende nella sua lettera sulla manifattura del lino in Irlanda, in cui scrive che chi vive in uno stato di indolenza e possiede meno di quaranta scellini di rendita annui, deve essere inserito tramite le *workhouses* nell'industria del tessuto. Cfr. J. Locke, *Encouragement of the Irish Linen Manufacture*, cit., pag. 366.

viene contrattato per una commissione specializzata svolge la sua mansione nella propria *household*, spesso adibita a laboratorio, non presso la residenza del committente.¹²⁷ Ritorna l'antica categorizzazione romana della *locatio conductio operis* in cui il conduttore (il lavoratore) si fa remunerare per la sua abilità artigianale su un certo oggetto, prestato dal locatore (in questo caso specifico il datore di lavoro), senza dare in affitto la sua persona fisica. Per di più, non è secondaria l'iscrizione di un artigiano specializzato in una corporazione, che si erge a garante della continuità del mestiere e della sua affidabilità, donandogli uno statuto sociale. Di tutto altro rango è l'«indegno salariato» che, lo abbiamo ricordato più volte, non è altra cosa rispetto al servo, dovendo riverenza e finanche servizi gratuiti al proprio datore di lavoro.¹²⁸

Le misure giuridiche *ad hoc* per i lavoratori salariati non specializzati dimostrano ancora una volta il fondamentale discernimento tra il servizio di fatica e la creazione di un'opera. Di più, ci aiutano a comprendere il carattere peculiare del lavoro come disciplina e come governo di sé. Se da una parte, infatti, il lavoro sarà obbligato per tramite della forza pubblica e delle *workhouses* come strumento di addomesticazione sociale, dall'altra la vocazione ad un'occupazione, professionale o meno, dovrà germogliare all'interno della coscienza delle persone, le quali si adegueranno per loro convincimento al dovere dettato dal lavoro. Certo, disciplina e governo di sé hanno le loro peculiarità, ma non sono incompatibili l'una con l'altra; così come sarebbe poco corretto dire che la coazione per mezzo degli istituti delle *workhouses* (disciplina) si applichi esclusivamente sui poveri non specializzati, mentre per gli artigiani si punti alla formazione di una "autonomia eterodiretta" (governo di sé). Le due tecniche di governo, ricorda Michel Foucault,¹²⁹ sono simultanee, semplicemente intervengono

¹²⁷ Cfr. R. J. Steinfeld, *The Invention of Free Labour*, cit., pagg. 38-9.

¹²⁸ Castel tratta diffusamente del contesto francese pre-moderno e moderno, ma non tralascia allusioni e parallelismi con l'Inghilterra della medesima epoca. Riteniamo che l'apparato concettuale da lui utilizzato sia spendibile anche per il nostro oggetto di studio. Cfr. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, cit., pag. 185: «La participation à un métier ou à une communauté dispensatrice de prérogatives et de privilèges qui assurent au travail un statut social. Grâce à cette dignité collective dont le métier, et non l'individu, est propriétaire, le travailleur n'est pas un salarié qui vend sa force de travail, mais le membre d'un corps social dont la possibilité est reconnue dans un ensemble hiérarchique».

¹²⁹ È doveroso a questo punto passare rapidamente in rassegna i dispositivi di potere nell'ottica foucaultiana. Per il filosofo francese, almeno tre paradigmi volti alla «condotta delle condotte» degli esseri umani sono nati in seno alla storia della società occidentale, e la loro efficacia continua ad essere simultanea: il potere giuridico della sovranità che stabilisce il legale e l'illegale, la disciplina retta dalla norma sociale che prende l'individuo ad oggetto di applicazione di pratiche istituzionali, la governamentalità che prende in esame la modalità di relazione tra individui e gruppi sociali attraverso tecniche non afferenti al Politico. L'ultimo periodo di ricerca di Foucault si incardina su di una linea trasversale ai tre paradigmi di potere: le tecnologie del sé, cioè come il soggetto arrivi a definirsi tale a partire da riflessioni sul padronanza del e conoscenza di sé. Quali griglie di intelligibilità usa il soggetto

con intensità diverse a seconda dei soggetti a cui si rivolgono. Un artigiano può essere indotto a portare a termine il suo incarico in forza di legge, secondo quanto sancito dai vari statuti e ordinamenti; un lavoratore subordinato, sottolinea Locke, deve *voler* lavorare, se vuole avere speranza di un premio nell'Aldilà.

Iniziando con il lavoro come disciplina, vi è da segnalare che in Inghilterra, e di riflesso in alcune note di Locke, il governo dei poveri è un problema cruciale. In linea con gli schemi razionali del tempo, il lavoro non è affatto una merce spendibile sul mercato: se guardiamo alla maniera con cui i subordinati sono obbligati a prestare servizio, il lavoro è perlopiù allocazione forzata.¹³⁰ Assieme alla sua importanza per l'accumulazione delle ricchezze, il lavoro deve a tutti i costi estirpare la patologia dell'ozio e dell'indigenza, forzando alla dipendenza gli individui che, altrimenti, sarebbero liberi da qualsiasi vincolo funzionale a placarne i comportamenti e le inclinazioni viziose. L'*industry* non è una predisposizione genetica della popolazione inglese: per essere produttivi nella manifattura e nel commercio, per dedicarsi duramente alla propria occupazione, occorre instillare forzatamente un'educazione al lavoro nelle persone. Essa, elevata al rango di virtù da Locke, è l'esatto opposto dell'ozio a cui sono più propensi gli inoccupati appartenenti ai ceti sociali più bassi. Le virtù per Locke sono beni naturali, ossia riconosciuti come tali da Dio, che in determinate circostanze vengono formalizzate dal diritto, dagli usi e dai costumi delle società positive; pertanto, le leggi della reputazione e della stima contribuiscono a

per descriversi? Come dice la verità su di sé? Come si auto-propone dei fini e dei mezzi per la sua condotta quotidiana? Ora, non abbiamo margini per approfondire la pur importantissima intersezione tra filosofia e pratiche sociali come la confessione, analizzate da Foucault nei suoi testi e corsi. Tuttavia, ci sembra che l'insistenza di Locke sul *foro interno* del soggetto in relazione al convincimento e al desiderio si inserisca bene nello schema teorico foucaultiano. Come vedremo nel corso del capitolo, e in maggiore misura relativamente all'educazione dei *gentlemen* e delle *upper classes*, l'individuo si soggettivizza attorno all'idea della padronanza di sé, la quale presuppone che egli indagherà a fondo nei suoi pensieri e nelle sue condotte per comprendere quando differire il suo desiderio. Una padronanza di sé che i poveri dovrebbero apprendere, ma a cui non giungono in quanto mancano loro i mezzi simbolici e materiali per arrivarvi – da cui segue la cessione della padronanza di sé come libertà giuridica ad un altro individuo tramite il contratto di subordinazione. Sebbene queste tecniche di autogoverno vengano apprese anche attraverso la disciplina, che non si limita a correggere *fabbricando* un individuo normalizzato, esse si rivolgono alla sfera intima del soggetto, al rapporto con se stesso, ancora prima che in relazione ad un agente o autorità esterna. Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit.; Id., *Storia della sessualità vol. I. La volontà di sapere*, cit.; Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano, 2005; Id., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, cit.; Id., *Il coraggio della verità. La cura di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano, 2011; Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2003; Id., *Subjectivité et vérité (1981)*, *Soggetto, verità, potere (1982)*, *Les techniques du soi (1982)*, in Id., *Dits et écrits (1980-88). vol. IV*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Parigi, 1994.

¹³⁰ Cfr. J. Tully, *A Discourse*, cit., pag. 170.

darne una maggiore considerazione.¹³¹ La descrizione in termini morali della povertà contenuta nel *Draft of Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor*, redatto da Locke e presentato come proposta al *Board of Trade* di cui fa parte, collima con il piano su cui si posa il discorso dell'*industry*. La povertà è condannata in quanto abitudine morale contraria alla virtù; di conseguenza, il radicamento dell'industriosità perterrà più alla correzione dei costumi che ad una questione di ordine economico-sociale.

If the causes of this evil be looked into, we humbly conceive it will be found to have proceeded neither from scarcity of provisions, nor from want of employment for the poor, since the goodness of God has blessed these times with plenty, no less than the former, and a long peace during those reigns gave us as plentiful a trade as ever. The growth of the poor must therefore have some other cause; and it can be nothing else but the relaxation of discipline, and corruption of manners: virtue and industry being as constant companions on the one side as vice and idleness are on the other.¹³²

Che i poveri e gli inoccupati non perdano tempo a bere nelle osterie e la smettano di vivere sulle spalle dei lavoratori meritevoli, che invece si spezzano la schiena assicurando a tutti gli altri la possibilità di ricevere il sostegno economico alla povertà previsto dalle *Poor Laws* elisabettiane.¹³³ La piena occupazione di tutti i sudditi inglesi è meta irraggiungibile fino a quando gli inoccupati si spacceranno per inabili oppure non si metteranno alla ricerca di un lavoro. Nelle righe della relazione del *Board of Trade* si legge che la fallacia del sistema di impiego non si deve all'elasticità delle *Poor Laws*, bensì alla «debauchery» dei mendicanti che vivono «upon other people's labour».¹³⁴ Accuse ai poveri e ai ceti meno abbienti non vengono risparmiate neanche nei paragrafi dei *Some Thoughts*, specialmente in riferimento al cattivo esempio che i servi domestici danno ai giovani *gentlemen*. «Those of the meaner sort of people»¹³⁵ cedono molto facilmente alle tentazioni dell'alcol, facendo in modo che gli educandi

¹³¹ Cfr. J. Locke, *Virtus*, in Id., *Political Writings*, cit., pagg. 240-2.

¹³² J. Locke, *A Draft of Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor*, in Id., *Political Writings*, pag. 447.

¹³³ Per il testo, rimandiamo alla consultazione del sito web:
<http://www.workhouses.org.uk/poorlaws/1601act.shtml>.

¹³⁴ *Ivi*, pag. 448.

¹³⁵ Id., *Some Thoughts Concerning Education*, cit., §37, pag. 30.

«drink in private with the servants»,¹³⁶ e si sostituiscono all'esempio dei genitori o dei precettori infondendo «perverseness and folly», quali «foolish flatteners» che sono.¹³⁷

La corruzione morale dei ceti alla base della piramide sociale inglese è un luogo comune ricorrente ed è legata a doppio filo alla condizione salariale. Anzi, come già detto in altre occasioni, un *day labourer* rischia maggiormente di attraversare dei periodi di crisi economica, dato che non è assimilato a tempo pieno nella *household* di un signore e non può, dunque, usufruire del vitto e dell'alloggio.¹³⁸ Il salario è sinonimo di incostanza: generalmente impiegato al giorno o alla settimana, sempre alla ricerca del prossimo committente, un *labourer* conduce un'esistenza estremamente precaria che mette a repentaglio anche la sussistenza dei figli. Essere incostanti sul lavoro equivale a essere più esposti ai vizi dell'indolenza. A tutto ciò si aggiunge che generalmente un *day labourer* non è affatto specializzato, dovendo cambiare spesso mansione e tipo di lavoro da prestare per il padrone di turno. Questo, come vedremo, non sarà affatto influente per l'attitudine morale del lavoratore rispetto al posto nel mondo che dovrebbe occupare.¹³⁹

Non è sorprendente che il vagabondaggio, fratello dell'incostanza del salario, sia accostato da Locke ad una piaga, ad uno sciame («swarm») di uomini, donne e bambini intenti ad incrementare, invece che la produttività, la «idleness, poverty, and villainy».¹⁴⁰ Nonostante i numeri dei poveri non siano ancora così esorbitanti come saranno nel secolo successivo, o a industrializzazione avviata nell'Ottocento, la loro

¹³⁶ *Ivi*, §19, pag. 19.

¹³⁷ *Ivi*, §59, pag. 42; cfr. §69, pag. 53: «The servants should be hindered from making court to them, by giving them strong drink, wine, fruit, playthings, and other such matters, which may make them in love with their conversation».

¹³⁸ Il *labourer* è il nome proprio con cui si descrive il lavoratore salariato a capo di una *household* con moglie e figli. In linea di massima, un *labourer* è assunto per brevi periodi di lavoro, a differenza del servo domestico. Il termine «servant», come visto, è il nome generico con cui si indica tutto il mondo del lavoro subordinato, a testimonianza della comune afferenza del salariato giornaliero e del servo domestico alla eterogenea scala di gradazione di illibertà. Dal punto di vista sociologico, un individuo povero non ricade o nella categoria di servo domestico o in quella di *labourer*: come sottolinea Steinfeld, la servitù domestica fa parte di una delle fasi della vita di un non proprietario che solitamente accade prima del matrimonio, cosa che comunque non esclude in assoluto l'essere un membro di una *household* nobiliare. Cfr. R. J. Steinfeld, *op. cit.*, pagg. 27-44.

¹³⁹ Contestualmente alla concezione del lavoro non libero, l'occupazione è pensata attraverso la categoria di obbligo e non di diritto. L'obbligo si riferisce al contributo individuale da dare ai fini della ricchezza nazionale, disatteso in caso di lavoro incostante o di inoccupazione da parte dei poveri. Inoltre, il lavoro è l'oggetto di scambio che il povero deve donare all'altro a fronte dell'erogazione dell'assistenza, finanziata con la *poor rate* imponibile sui proprietari. Essendo la *rate* un sistema fiscale finalizzato a compensare una cifra nazionale stabilita dal Tesoro della Corona, è logico che per i contemporanei del XVII secolo un povero dovesse la prestazione lavorativa per restituire il bene ricevuto da proprietari e Stato. Cfr. F. M. Di Sciullo, *Gestire l'indigenza. I poveri nel pensiero politico inglese da Locke a Malthus*, Aracne, Roma, 2013 (seconda edizione aggiornata), pag. 19.

¹⁴⁰ J. Locke, *A Draft*, cit., pag. 453.

mera presenza basta per allarmare intellettuali, politici e proprietari; Locke medesimo non consulta la vasta documentazione statistica sulla povertà stilata nella seconda metà del XVII secolo, impostando la sua proposta di risoluzione su pilastri morali che non tengono in considerazione i dati e la coerenza delle categorie da lui utilizzate (quanti siano e se esistaono i poveri immeritevoli, ecc.).¹⁴¹ Il vagabondo, evidenzia Robert Castel, è l'emblema dell'individuo non proprietario su cui non agisce alcun dispositivo di controllo: erranti per le città d'Inghilterra, non sono registrati in nessuna parrocchia e nessun guardiano supervisiona i loro movimenti; rifuggono la dipendenza da un padrone, sbarazzandosi della prigionia volontaria della *household*, e hanno a disposizione molto tempo durante il quale dare sfogo alle loro più disastrose inclinazioni.¹⁴² Non è un caso, a nostro avviso, che nei suoi appunti intitolati *Atlantis*, probabilmente progettati per comporre un'opera utopica sullo stile di Thomas More, Locke sia accorto nel proporre una riforma della residenzialità più stretta e rigida proprio per ostacolare il vagabondaggio.¹⁴³ Il lavoratore salariato intermittente è contestualmente povero a causa dell'incostanza e vagabondo per il suo rifiuto di entrare in un rapporto di dipendenza duratura, magari perché non accetta il prezzo del salario deciso dai giudici di pace locali. In questo senso, il salariato, il vagabondo e il povero sono tre categorie estremamente vischiose, coincidendo e separandosi all'occasione.¹⁴⁴

¹⁴¹ Cfr. F. M. Di Sciullo, *op. cit.*, pag. 49: «Nel caso della Commissione non è però ipotizzabile una disattenzione per le condizioni materiali dei lavoratori poveri o una sottovalutazione del contesto sociale: la documentazione prodotta fin dall'Ottocento da Fox Bourne dimostra che la raccolta di notizie e dati che venne effettuata fu tanto accurata e scrupolosa da richiedere almeno un anno di lavoro. Aprendo il *Report* con le asserzioni sopra ricordate, Locke *imposta* l'argomento, non lo esamina, né lo *presenta*. Egli *sceglie* di liquidare preliminarmente ogni considerazione di ordine sociale ed economico, negando, sulla base non della realtà empirica ma dell'*evidenza intesa in senso intellettuale*, l'esistenza di cause congiunturali al fenomeno».

¹⁴² A proposito delle prime ordinanze in contrasto all'ozio sperimentate dapprima in Inghilterra, Castel prende in esame lo *Statute of Labourers* del 1349 emanato da Enrico III, mettendone in risalto i punti salienti quale la risoluzione del problema dei soggetti non iscritti in una circoscrizione, dunque non domiciliati. Sono costoro ad essere dei disturbatori dell'ordine sociale in quanto non ancorati ad un'istituzione fissa e statica. Cfr. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, cit., pag. 114; 142: «Corrélativement, l'ordonnance condamne le flux en voie de constitution des individus "libérés", ou qui se libèrent de ces régulation traditionnelles, à la fois ceux qui sont sans emploi et ceux qui se placent en position de mobilité par rapport à l'emploi. L'ordonnance répond au constat qu'un certain type de populations non encadrées dans les structures de la division du travail fait désormais problème. Elle impose en même temps une solution: éradiquer la mobilité, en bloquer le flux à sa source, et réinscrire de force dans des structures fixes tous ceux qui ont déroché [...] le vagabond échappe à l'inscription dans un lignage et aux liens d'interdépendance qui constituent une communauté. Cet homme sans travail ni biens est aussi un homme sans maître et sans feu ni lieu. "Demeurant partout", pour reprendre une expression fréquente dans les procès de vagabondage, il est un être de nulle part».

¹⁴³ Cfr. J. Locke, *Atlantis (1676-9)*, in Id., *Political Essays*, cit., pag. 254; 257.

¹⁴⁴ L'assorbimento dei lavoratori inoccupati ai vagabondi e ad altre figure "indegne" e potenzialmente pericolose, ad esempio giocolieri e prestigiatori, è un luogo comune della logica di fondo della *Poor*

Nel presente la soluzione all'inattività deliberata è la messa a lavoro di tutti con ferrea disciplina e punizioni esemplari¹⁴⁵ per i poveri abili che si sottraggono ai loro doveri, oppure fuggono dalla vigilanza del loro guardiano preposto a affidare occupazioni ai richiedenti il *public relief*. L'effetto immediato della coazione al lavoro è la pulizia delle strade delle città; tuttavia, la gravità delle pene comminabili a guardiani e poveri farebbe pensare ad una funzione di deterrente del lavoro forzato. Più che confidare esclusivamente sulle misure repressive, che intervengono *ex post* su di un soggetto che già sta infrangendo il dovere al lavoro, Locke sembra avere in mente una strategia per suscitare nei poveri la ricerca autonoma di un rapporto di dipendenza duraturo. Nella sua ottica, e nell'opinione di molti suoi coevi, la povertà non è, infatti, una questione sociale:¹⁴⁶ al contrario delle risposte continentali all'indigenza, specialmente in Francia, dei secoli successivi, nell'Inghilterra del Seicento l'orientamento politico del *Board of Trade* è quello di spronare la

Laws. Cfr. G. Nicholls, *A History of the English Poor Law in connection with the State of the Country and the Condition of the People*. Vol. I, Londra, 1854, pag. 182, citato in F. M. Di Sciullo, *op. cit.*, pag. 30 (nota): «all persons calling themselves scholars going about begging; all seafaring men pretending losses of their ships and goods on the sea; all idle persons going about either begging or using any subtle craft or unlawful games and plays, or feigning to have knowledge in physiognomy, palmistry, or other like crafty science, or pretending that they can tell destinies, fortunes, or such other fantastical imaginations; all fencers, beawards, common players, and mistrels; all jugglers, tinkers, pedlers, and petty chapmen; all wandering persons and common labourers, able in body, and refusing to work for the wages commonly given; all persons delivered out of goals that beg for their fees or travel begging; all persons that wander about begging, pretending losses by fire or otherwise; and all persons pretending themselves to be Egyptians».

¹⁴⁵ Consapevole degli espedienti dei poveri delle *lower classes* per accaparrarsi l'aiuto economico alla povertà, il *Draft* presenta una linea a favore dell'irrigidimento delle sanzioni punitive contro gli inadempienti del lavoro. Per qualsiasi uomo tra i quattordici e i cinquanta anni trovato a mendicare nelle città di porto e sprovvisto di lasciapassare ufficialmente siglato, è prevista la traduzione in un tribunale in cui un giudice di pace può sentenziare l'obbligo a prestare servizio su di una nave per tre anni. Chi contraffà un lasciapassare, attestante la libertà di mendicare fuori dalla propria parrocchia di riferimento, commette un reato punibile con il taglio di un orecchio. Ogni uomo con un'età superiore ai cinquanta anni, invece, viene portato forzatamente nelle case di correzione (*house of corrections*) al fine di piegarne l'animo recidivo con una severa disciplina. Per ogni donna maggiore di quattordici anni trovata a mendicare fuori dalla sua parrocchia di iscrizione, è previsto che sia riportata una prima volta alla sua parrocchia, mentre una seconda nella casa di correzione dove dovrà lavorare duramente per tre mesi.

¹⁴⁶ Per arrivare a parlare di questione sociale, bisognerà aspettare la Francia e l'Inghilterra del Settecento. Per questione sociale si intende l'estrapolazione artificiale della povertà dall'ordine giuridico e politico al fine di depoliticizzare le disuguaglianze. Perdendo in parte il suo carattere assistenzialista, il sistema di aiuto ai poveri subisce una modificazione tesa a responsabilizzare maggiormente i suoi utenti, come mostrano le critiche alle *warehouses* inglesi, al fine di renderli sufficientemente benestanti da essere indipendenti. Dalla coazione al lavoro per mezzo dei sistemi assistenziali si potrebbe arrivare a rivendicare legittimamente un *diritto al lavoro* dai governi politici; se diventasse un diritto esigibile, però, crollerebbero le disparità economiche: se tutti lavorano, perché non dovrebbero avere diritto alla proprietà? Tale preoccupazione, ovviamente, non è nella mente dei riformatori del governo della povertà all'epoca di Locke. Cfr. G. Procacci, *Governare la povertà. La società liberale e la nascita della questione sociale*, il Mulino, Bologna, 1998.

dipendenza. Locke non ha alcun desiderio di emancipare i poveri, facendo di essi degli individui indipendenti e liberi di vendere il loro lavoro.¹⁴⁷

In effetti, uno sguardo lungimirante dovrebbe porsi il problema pedagogico del rifiuto del lavoro dipendente e salariato delle *lower classes*. Se, abbiamo detto, l'industriosità è una virtù da alimentare con l'ausilio del governo e della forza pubblica, lo Stato necessita di formare un sistema educativo che si prenda in carico la formazione dei futuri lavoratori. L'istituzione delle *working-schools* ideata da Locke provvede in tal senso a prelevare dalle strade delle città i bambini dai tre ai quattordici anni, liberando della loro presenza i genitori, spronati anch'essi a trovarsi un'occupazione, e forgiando in loro una coscienza che mostri un carattere «sober and industrious all their lives after».¹⁴⁸

Ciò che gli appartenenti ai ceti più abbietti devono imparare ad indossare fin dalla tenera età, è l'*habitus* del lavoro. L'abitudine occupa uno spazio niente affatto marginale nella riflessione lockiana. Sia nel *Conduct of the Understanding* che nel *Saggio sull'intelletto umano* l'abitudine è presa a oggetto d'analisi e esaminata nelle sue interazioni con la capacità di giudizio e le sensazioni di piacere e di dolore. Una pratica (l'ozio) o la sensazione che dà un'interazione con il mondo esterno (mangiare una torta molto dolce) saranno molto facilmente associate alla felicità, secondo la nozione di bene (ciò che provoca letizia) e male (ciò che provoca sofferenza). È naturale, perciò, che un uomo o una donna tendano spontaneamente a compiere un'azione di cui conoscono l'esito piacevole *immediato*. Tuttavia, dice Locke, con un'accurata educazione è possibile sostituire il bene immediato di un'azione con quello non istantaneo e proiettato nel futuro di un'altra attitudine o pratica. A questo riguardo, Locke asserisce che «any action is rendered more or less pleasing, only by the contemplation of the end, and the being more or less perswaded of its tendency to it, or necessary connexion with it».¹⁴⁹ Il fine e il piacere futuro di una scelta, nonostante non ci portino ad una felicità immediata, pesano di più all'interno del processo di deliberazione di un soggetto in nome dell'obiettivo che si è prefissato. Ancor di più, insiste Locke, la ripetizione di un'azione dalla felicità futura riuscirà con il tempo a far percepire nella mente del soggetto una sensazione di piacere anche

¹⁴⁷ Questo fine starà dietro, invece, all'abolizione nel 1834 delle *Speenhamland Laws*, quando effettivamente si giungerà a formalizzare il concetto di lavoro libero nel mercato.

¹⁴⁸ J. Locke, *A Draft*, cit., pag. 453.

¹⁴⁹ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., Libro II, cap. XXI, §69, pag. 500.

nell'*hic et nunc*: la convinzione di star rinunciando ad un qualcosa adesso per moltiplicarne i benefici più avanti, sarà essa stessa causa di benessere.

D'altronde, l'ozio è un'abitudine cristallizzatasi nel tempo a seguito del continuo godimento che esso provoca: gli uomini e le donne sono inclini all'indolenza perché in questo stato provano il piacere della «debauchery» e dei vizi. Ciò non toglie che anche abitudini incrostate possano essere scalfite se associate al dolore e sostituite con dei costumi diversi. Locke scrive che, per sbarazzarsi di certe consuetudini, «pains should be taken to rectify these; and contrary habits change our pleasures, and give a relish to that, which is necessary, or conduce to our Happiness».¹⁵⁰ Con l'impartizione di una disciplina organizzata attorno a premi e punizioni, il lavoro può sostituirsi all'ozio per solidificare un'abitudine opposta e contraria a quella precedente.¹⁵¹ Il giudizio di un individuo, ossia la sua capacità di calcolo delle conseguenze delle azioni che portano più o meno felicità, si calibrerà sulla base della nuova idea di felicità e letizia collegata alla nuova abitudine. Ma di quale piacere stiamo parlando, se alla fine rimaniamo nel settore perlopiù della *drudgery*, del lavoro di fatica? Innanzitutto, del piacere provocato dall'osservanza dell'ordine divino che ingiunge a tutta la stirpe di Adamo di lavorare con il sudore della propria fronte per meritarsi la vita sulla terra.¹⁵² «Chi non vuol lavorare, neppure mangi»,¹⁵³ risuona nella Lettera ai Tessalonicesi Paolo di Tarso, commentato dallo stesso Locke.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ La teoria gnoseologica e morale del *Saggio* sembra assorbire al suo interno l'inversione culturale tra *otium* e *negotium* tipica della modernità. Come osserva Keith Thomas, se nel Medioevo non è così scontato stabilire cosa sia ozio e cosa sia lavoro (un esempio su tutti sono le festività, celebrazioni ludiche per le quali occorre, però, un lavoro obbligatorio), nella modernità la demarcazione si fa più puntuale. Oltre a questo, un altro ribaltamento concettuale ha luogo, proprio nel milieu dell'artigianato: la coincidenza tra piacere e ozio viene sostituita dallo spostamento del primo termine nel campo del lavoro. Piacere e dovere si sovrappongono per creare quel convincimento interno strumentale alla messa al lavoro della popolazione. Cfr. K. Thomas, *Work and Leisure*, «Past and Present», n. 29, dicembre 1964, pagg. 50-66.

¹⁵² Cfr. Id., *La ragionevolezza del cristianesimo*, cit., pagg. 7-8: «Un'altra parte della sentenza recitava "Maledetta è la terra per colpa tua: con pena dovrai ottenere il tuo nutrimento da essa per tutti i giorni della tua vita; tu mangerai il pane prodotto col sudore della tua fronte, finché tornerai alla terra: infatti tu di essa fosti fatto; sei polvere e tornerai in polvere" (*Gen. III, 17-9*). Questo dimostra che il paradiso era un luogo di beatitudine, oltre che di immortalità; senza lavoro ingrato, e senza dolore. Ma l'uomo, quando fu scacciato da esso, fu esposto alla dura fatica, alle ansie e alla fragilità di questa vita mortale, che finirà in quella polvere di cui l'uomo fu fatto, e in cui deve tornare; ed allora non avrà più vita e sentimento di quanto ne abbia polvere di cui fu fatto. Come Adamo fu scacciato dal paradiso, così tutta la sua discendenza è nata fuori di esso, lungi dall'albero della vita; tutti, come il loro padre Adamo, in uno stato di mortalità, privo della serenità e della beatitudine del paradiso».

¹⁵³ Siamo a conoscenza dell'intricato dibattito ermeneutico attorno alla discussa frase di Paolo, di cui è dubbio se sia detta come ingiunzione coercitiva o come semplice constatazione. In ogni caso, la tradizione interpretativa assimilata dal protestantesimo e dal cattolicesimo ha preferito attestarsi sulla prima ipotesi per legittimare la presa di posizione a favore della disciplina del lavoro.

Sappiamo bene che nell'Aldilà vige un sistema di premi e punizioni per la condotta terrena, il cui apporto futuro e metafisico di piacere e di dolore supererà di gran lunga quello percepito nel presente della vita mondana;¹⁵⁴ faticare e lavorare nel presente comportano come ricompensa divina la vita ultraterrena. Le sensazioni di felicità e di pena con cui gli oggetti affettano il corpo umano sono indicatrici della scala di intensità sensoriale architettata da Dio per orientare l'agire morale. L'idea di un oggetto può essere correlata al dolore, come lasciare per troppo tempo una mano vicina a una fonte di calore.¹⁵⁵ Aggirare la sofferenza è istintivo, ma come reagire dinanzi all'idea piacevole di un oggetto? Dando ascolto, dice Locke, all'inquietudine, all'insoddisfazione arrecata dall'imperfezione di una sensazione di letizia:¹⁵⁶ la ricerca dell'intensità massima e duratura del piacere spingerà l'uomo a non affezionarsi alle cose terrene, le quali, alla lunga, possono far degenerare anche la gioia in malessere.¹⁵⁷ Dove sperare in quella «fullness of joy» o «complete happiness», se non nella vita ultraterrena accanto a Dio? La certezza di questo futuro stato di benessere ultimo mette in moto la ragione dell'uomo, la quale dovrà impegnarsi con fatica a perseguire il premio della felicità eterna. Le sensazioni, dunque, sono ponderatamente pensate da Dio per evitare che la sua creatura sia «very idle and unactive [...]and pass his time in a very lethargick Dream».¹⁵⁸ Ecco spiegata la ragione dell'importanza del lavoro *costante*: non deve essere saltuario perché, altrimenti, saremmo discontinui nell'ossequio al comando divino, e ci abitueremmo all'inattività della ragione.¹⁵⁹ Nei

¹⁵⁴ Cfr. Id., *Saggio sull'intelletto umano*, cit., Libro II, cap. XXI, §70, pag. 502: «The Rewards and Punishments of another Life, which the Almighty has established, as the Enforcements of his Law, are of weight enough to determine the Choiche, against whatever pleasure or Pain this Life can shew, when the eternal State is considered but its bare possibility, which no Body can make any doubt of».

¹⁵⁵ Cfr. *Ivi*, Libro II, cap. VII, §4, pag. 206.

¹⁵⁶ Cfr. *Ivi*, Libro II, cap. VII, §5, pagg. 206-8: «Beyond all of this, we may find another reason why God hath scattered upon us and down several degrees of Pleasure and Pain, in all the things that environ and affect us; and blended them together, in almost all that our Thoughts and Senses have to do with; that we finding imperfection, dissatisfaction, and want of complete happiness, in all the Enjoyments which the Creatures can afford us, might be led to seek it in the enjoyment of him, with whom there is fullness of joy, and at whose right hand are pleasures for evermore».

¹⁵⁷ Cfr. *Ivi*, Libro II, cap. VII, §4, pag. 206: «Only this is worth our consideration, That Pain is often produced by the same Objects and Ideas, that produce Pleasure in us. This their near us, which makes us often feel pain in the sensations where we expected pleasure». Locke prosegue il discorso adducendo degli esempi concreti di corruzione di una sensazione dal piacere al dolore a causa di un eccesso, come nel caso dell'esposizione troppo prolungata al calore o al freddo.

¹⁵⁸ *Ivi*, Libro II, cap. VII, §3, pag. 204.

¹⁵⁹ Il puritanesimo, di cui accenneremo più sotto nel merito delle sue influenze sul pensiero di Locke, fa in questo senso da cartina di tornasole per la gerarchia tra professione e lavoro salariato occasionale. Ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Max Weber mette in risalto tutto ciò facendo parlare uno dei massimi esponenti del puritanesimo, Richard Baxter (autore del *Christian Directory*). Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Introduzione di G. Galli, BUR, Milano, 2016, pagg. 220-1: «Poiché consente l'abilità (*skill*) del lavoratore, la specializzazione delle professioni porta

periodi di ozio tra una commissione e un'altra il lavoratore salariato non solo disobbedisce all'ordine del lavoro, ma è più incline a invertire nuovamente i suoi criteri di selezione dei piaceri tra mondani e ultraterreni. Il bicchiere facile e le sregolatezze notturne stanno sempre dietro l'angolo, dice Locke, a ricordare l'incombenza di questa situazione.

Per un lavoratore giornaliero e a contratto temporaneo desiderare in cuor suo un'occupazione regolare e costante è affare complicato. Quale uomo o donna vorrebbe convintamente passare dodici ore al giorno in un campo di grano o di fronte ad un telaio di lino per il resto della sua vita, senza alcuna garanzia di benessere economico? In effetti, la religione diventa imprescindibile per trasmettere una certa concezione del lavoro; con questa, gli insegnamenti e le letture dei testi sacri riescono a comunicare il contenuto delle leggi di natura su cui si fonda la socialità alla base della vita civile. Macpherson ha contestato che la dimensione sovranaturale della religione colma il deficit di razionalità dei lavoratori dipendenti, ontologicamente carenti dell'umana comprensione delle leggi di natura che governano il mondo. Visto che le leggi di natura non sono innate, ma vengono inferite nell'esperienza del mondo con l'ausilio della ragione, un coltivatore e un ciabattino non potrebbero mai venirne a conoscenza. Ciononostante, qualsiasi essere umano, lo ricordiamo dal secondo capitolo, possiede una ragione sufficientemente sviluppata per cogliere le leggi di natura, perché così ha voluto Dio. La tesi di Macpherson circa la deficienza ontologica dei lavoratori dipendenti non regge a fronte del lessico inclusivo del *Secondo trattato*. Il concetto di essere umano è universale, andando a comprendere ogni individuo indipendentemente dalle sue radici sociali, ad eccezione dei bambini, dei pazzi e degli idioti. Peraltro, la visione di Macpherson stride con la nostra lettura del consenso nei confronti del governo da parte dei soggetti privi di cittadinanza: come potrebbero dare il loro assenso ad un governo, se non comprendono la legge e i diritti naturali? Ne seguirebbe

all'elevazione quantitativa e qualitativa della prestazione lavorativa, e così giova al bene comune ("common best"), che si identifica col bene(ssere) del maggior numero possibile di individui. Se fino a questo punto la motivazione è meramente utilitaristica ed è del tutto analoga a certi punti di vista già usuali nella letteratura profana del tempo, il taglio puritano caratteristico emerge non appena Baxter fa culminare le sue considerazioni nel motivo "Al di fuori di una stabile professione le prestazioni lavorative di un uomo sono solo lavoro occasionale precario, ed egli passa più tempo oziando che lavorando", e conclude nel modo seguente: "ed egli" (il lavoratore professionale) "compirà il suo lavoro con ordine, mentre un altro è vittima di un'eterna confusione, e le sue occupazioni non conoscono luogo né tempo [...] Perciò una stabile professione ("certain calling"; in altri passi "stated calling") "è la cosa migliore per ciascuno". Il lavoro instabile a cui è costretto il comune giornaliero è uno stato intermedio spesso inevitabile, ma sempre indesiderato. La vita di "chi non ha una professione" manca appunto di quel carattere metodico-sistematico che l'ascesi intramondana esige, come abbiamo visto».

che essi obbediscono al sovrano e al Parlamento per autorità imposta; l'implicazione di tutto ciò appiattirebbe le posizioni di Locke su quelle di Ireton e di Filmer. Dall'altra parte, l'eguale potenzialità razionale delle facoltà umane non è detto che possa tradursi in atto per ciascun individuo: l'utilizzo intelligente della ragione è questione, anche qui, d'abitudine.¹⁶⁰ Chi alza e abbassa la vanga tutto il giorno non ha di certo né il costume né il tempo di affinare i suoi strumenti intellettuali. Per questo motivo, l'induzione delle leggi di natura dall'empiria o dalla lettura – per chi, ovviamente, è alfabetizzato – non guidata dei testi sacri è alquanto improbabile.¹⁶¹

Il cristianesimo, nella sua manifestazione protestante e puritana, è però una religione *ragionevole* al cui interno sono contemplate anche le immagini della rivelazione per affermare la fede in Dio e le sue leggi. Nel testo emblematico della mediazione tra razionalismo della religione naturale (deismo) e i parossismi della superstizione cattolica, *La ragionevolezza del Cristianesimo*, il filosofo di Wrington espone quale modalità di governo e di coinvolgimento della moltitudine sia più proficua ai fini dell'obbedienza alle norme naturali e, conseguentemente, alle misure del legislatore. Da una parte, la presenza di un'autorità ben visibile che impone l'obbedienza «perché il volgo e la maggior parte degli uomini la apprendano», in virtù

¹⁶⁰ Cfr. Id., *The Conduct of the Understanding*, cit., pagg. 13-4: «As it is in the body, so it is in the mind; practice makes it what it is, and most even of those excellences which are looked on as natural endowments will be found, when examined into more narrowly, to be the product of exercise, and to be raised to that pitch only by repeated actions [...] To what purpose all this, but to shew that the difference, so observable in men's understandings and parts, does not arise so much from their natural faculties as acquired habits».

¹⁶¹ La matrice cetuale dell'insufficienza intellettuale è argomento dibattuto dalla critica, dato che Locke non è affatto univoco sulla questione. Nella *Ragionevolezza* e nel *Conduct of the Understanding* il nesso emerge con evidenza, ma nel *Saggio* e nello scritto *On Labour* Locke sembra a tratti ripensare la sua impostazione iniziale, asserendo che, in ogni caso, un membro delle *lower classes* non è affatto «so wholly taken up with the Attendance on the Means of Living, as to have no spare Time at all to think of his Soul, and inform himself in Matters of Religion» (*Saggio sull'intelletto umano*, cit., Libro IV, cap. XX, §3, pag. 1336); tutto ciò dopo aver detto, in linea con gli altri testi, che un povero «[has] given up to Labour, and enslaved to the Necessity of their Condition; whose Lives are worn out, only in the Provisions for Living [...] all [its] whole Time and Pains is laid out, to still the Croaking of their own Bellies, or the Cries of their Children», e così è perché così vuole il «natural and unalterable State of Things in the World» e la «Constitution of Human Affairs» (*op. cit.*, Libro IV, cap. XX, §2, pag. 1334). Il capitolo del *Saggio* in cui viene trattato l'errore per autorità, parrebbe avallare la tesi che anche i ceti meno abbienti abbiano la possibilità di dedicarsi allo studio e comprendere le leggi naturali, in modo da non dare il proprio assenso ad un'opinione soltanto perché sostenuta dai massimi esponenti di una corrente religiosa. Nessuno dovrebbe credere ad una verità senza aver previamente vagliato le connessioni logiche dell'opinione in questione. A nostro avviso, Locke si sta indirizzando al suo ceto sociale di riferimento per distoglierlo dall'assolutismo, dal cattolicesimo e dalle fazioni religiose totalmente fondate sull'entusiasmo. Ai lavoratori manuali non resta che riservare le loro ore d'ozio, normalmente impiegate per bere alcol, alla cura della loro anima, la qual cosa può prevedere anche delle minime ore di studio, che comunque con tutta probabilità non basterebbero da sole a colmare la carenza di comprensione della legge naturale e dei doveri, per i quali occorrerebbe la guida di un ministro del culto.

del fatto che «la maggior parte dell'umanità non ha né tempo per vagliare tali catene di ragionamento, né, per mancanza di educazione ed abitudine, capacità di giudicarle».¹⁶² Simultaneamente, al potere diretto si accompagna il controllo indiretto che, facendo leva sul giudizio divino nell'Aldilà, tempra *in foro interno* l'affiliazione alle leggi naturali e civili. L'assiduità nel rispettare il dovere e la legge naturale, nota Dunn, subirebbe una battuta d'arresto in assenza della fede individuale, cioè di una connessione emotiva tra il soggetto e l'ordine in cui si iscrive.¹⁶³ L'autocontrollo del soggetto si fortifica una volta compresa la legge naturale grazie ai miracoli e alle opere sovranaturali narrate dai ministri del culto, come le gesta compiute da Cristo durante il suo peregrinaggio e la sua missione di conversione degli Ebrei. Allora come adesso, scrive Locke, il popolo può mantenere la credenza nei dettami divini grazie alla rivelazione.¹⁶⁴ Del resto, «l'unico e sicuro mezzo che [lo] spinga all'obbedienza e all'esecuzione è udire chiari e precisi ordini: la maggioranza non può capire, e, dunque, deve credere».¹⁶⁵ Deduzioni, argomenti e osservazioni inerenti alla legge naturale riguardano i pochi *dotti*, mentre la moltitudine ha bisogno di essere *indotta* a credere:

E anche se tutti i doveri della vita umana fossero dimostrati chiaramente, la mia conclusione è che questo metodo per insegnare agli uomini i loro doveri, a ben considerarlo, può essere ritenuto adatto per pochi, che abbiano molta disposizione, sperimentata capacità di comprensione, e siano abituati al ragionamento astratto. E, se anche l'istruzione del popolo fosse la migliore possibile, resterebbe sempre inferiore ai principi e ai precetti del Vangelo.¹⁶⁶

I destinatari dell'indottrinamento sono presto detti: «un lavorante a giornata e un artigiano, una filatrice e una contadina»¹⁶⁷ sono solo alcuni degli indotti alla fede per rivelazione. Una rivelazione narrata con un linguaggio semplice e accessibile che non

¹⁶² Cfr. Id., *La ragionevolezza del Cristianesimo*, cit., pag. 152.

¹⁶³ Cfr. J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, cit., pag. 249: «The necessary individuality of the religious relationship became an epistemological axiom and the force with which it was asserted reduced all human authority to a purely instrumental status. The only dependable channel of moral insight was the faith of the individual in his God. This faith was non-rational and historically generated but it was not irrational. Christianity was "reasonable", though unassisted human reason could not have construed its truth. But although it was not contrary to reason, it was in itself an emotional attitude as much as an intellectual position».

¹⁶⁴ Cfr. *Ivi*, pag. 146.

¹⁶⁵ *Ivi*, pag. 161.

¹⁶⁶ *Ivi*, pag. 162.

¹⁶⁷ *Ivi*, pag. 161.

cade nella superstizione irrazionale – essendo, al contrario, ragionevole – perché vagliata all’origine da intellettuali e uomini di sapienza. Sullo sfondo del discorso si staglia una configurazione a un tempo invertita e conservativa di *otium* e *negotium*, già riscontrata in Locke e negli altri autori del Cinque-Seicento che abbiamo esaminato: nonostante l’ingiunzione al lavoro, soltanto chi è libero dalle necessità della riproduzione fisiologica, quindi ha tempo libero, può affinare le sue facoltà intellettuali.¹⁶⁸

Da quanto esposto, osserviamo che il lavoro per i poveri e le *lower classes* si mostra come disciplina la cui applicazione si consuma all’interno delle *workhouses*, delle *houses of correction* e delle parrocchie incaricate di allocare il lavoro dei poveri indolenti. La funzione di tali istituzioni non è meramente repressiva, bensì correttiva: ben al di là della sanzione della devianza dalla norma del lavoro, gli uomini e le donne irretiti nel meccanismo delle *Poor Laws* apprenderanno a reputare svantaggioso l’ozio e a preferire un’occupazione possibilmente stabile, attribuendole una sensazione di piacere maggiore dello stato di inattività. A seguito dell’azione correttiva del guardiano della parrocchia e del giudice di pace, un individuo eviterà di perpetrare il vizio, trasformandosi in via esogena in un soggetto compatibile con la vita in società. La disciplina esige un’autorità esterna di sorveglianza e di esecuzione perché sia incisiva sul corpo dell’individuo; successivamente, però, nel momento in cui le sue pratiche si trasformano in abitudine, il soggetto sarà intimamente disciplinato, conformando la sua condotta alla norma sociale del lavoro e dell’obbedienza anche quando i controllori non saranno presenti. Allo stesso tempo, la rivelazione religiosa aiuterà un uomo o una donna ad essere convinti della giustezza dell’etica del lavoro, ad essere intimamente persuasi che la sospensione del desiderio presente è un inaggirabile contraltare della felicità futura e eterna. Il lavoratore, dunque, diventerà la sua stessa autorità interna, pronto a vagliare i pensieri e ad impiegare la sua libertà per distaccarsi dalle volizioni contingenti. Le due facce dell’autorità, fuori e dentro il soggetto (con una zona grigia di mezzo in cui il confine tra dentro e fuori si sfuma), descrivono due modalità di obbedienza, efficacemente sintetizzate da Locke già all’epoca degli *Essays on the Law of Nature* del 1660, in cui riflette sull’obbligazione delle leggi. «Indeed, all obligation binds conscience and lays a bond on the mind itself, so that not fear of punishment, but a rational apprehension of what is right, puts us

¹⁶⁸ Cfr. J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pagg. 142-58.

under an obligation»,¹⁶⁹ cioè, seguendo la conclusione della frase, è la coscienza dell'individuo a porlo sul banco degli imputati e a dichiararlo meritevole di punizione a fronte di un'azione immorale.

In questa commistione tra autorità esterna e autorità interna il lavoratore della «meaner sort of people» si dipinge sia dei tratti dell'oggetto di governo – il povero da imbrigliare e da mettere a lavoro su decisione di una volontà esterna – che del soggetto – chi desidera consapevolmente di lavorare per vedersi assicurata la salvezza eterna. L'azione di entrambe le tecniche di governo non è proporzionata: l'imprescindibilità dell'autorità in tutte e due le forme di potere sposta decisamente il centro dell'equilibrio sul piatto della disciplina. In effetti, come visto, la rivelazione è una narrazione ad opera di un'autorità religiosa, sebbene non dogmatica, che ha il compito di educare la moltitudine. Inoltre, la fragilità morale del povero fa da monito a qualsiasi fiducia aprioristica nella sua capacità di governo di sé. Non per niente, se il governo di sé fosse pervasivo e si estendesse su ogni ambito e tempo della loro vita, non vi sarebbe alcuna necessità di imbrigliare i poveri con la catena della dipendenza. Come scritto in precedenza, la subordinazione prevede che il padrone corregga e punisca il lavoratore, che cede temporaneamente la sua libertà giuridica, o padronanza di sé, al suo superiore. Se e quando restituita indietro, la padronanza di sé, rammenta il concetto di libertà di Locke,¹⁷⁰ implicherà sempre un autocontrollo coerente con la volontà divina che comanda l'obbedienza, a cui è necessario abituarsi con la disciplina.

Il vacillamento del giudizio umano, in ogni caso, rammenta continuamente che l'uomo deve essere guidato da un'autorità, poiché, a causa della sua mancanza originaria, perde di vista la legge naturale. Un occhio attento si accorgerà della prossimità tra l'importanza sociale del lavoro e il tema della vocazione dei puritani inglesi.¹⁷¹ La citazione dell'opera di Weber, *L'etica protestante e le origini del capitalismo*, diventa d'obbligo. In Locke non mancano i richiami e le influenze alla corrente del puritanesimo,¹⁷² a partire, per restare sulla *Ragionevolezza del*

¹⁶⁹ J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, VI, cit., pag. 185.

¹⁷⁰ Rimandiamo all'esplicazione del concetto di libertà in Locke del secondo capitolo.

¹⁷¹ Cfr. J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, cit., pagg. 214-28; 245-61.

¹⁷² La chiara matrice puritana del pensiero politico di Locke non è, tuttavia, esaustiva delle ragioni delle sue proposte per quanto riguarda l'assistenza ai poveri. Contrariamente alle opinioni più ricorrenti del *milieu* puritano, il progetto lockiano punta molto sull'educazione dei poveri e sulla formazione di un ordine psicologico dei lavoratori che desidera l'etica del lavoro – la disciplina e l'autogoverno. Dall'altra parte, il puritanesimo in generale mostra soltanto il carattere repressivo della punizione, segnando sul corpo del deviante (il povero abile al lavoro ozioso) la forza della spada che cade su chi

cristianesimo, dalla coincidenza tra fede e opere.¹⁷³ Un fervente puritano mostra con gesti e atti quotidiani al resto del mondo la certezza di meritarsi la beatitudine eterna. Il segno corporeo della grazia prende la forma del lavoro e il ritmo dei suoi tempi. Essere credenti e avere fede non è separabile dalla pratica, dalle opere create dalle proprie azioni con cui rendere incessantemente grazia a Dio. Non sono le opere a definire l'uomo buono, ma è l'uomo buono a voler esporre in pubblico la sua fede attraverso i segni esterni. Figlio di un ufficiale dell'esercito puritano, lettore del grande ideologo Richard Baxter, la disciplina e le regole del puritanesimo non sono niente affatto sconosciute a Locke. Così come l'autore non ignora il radicamento della dottrina religiosa tra i ceti popolari e rurali, per i quali il puritanesimo si situa a metà tra la libertà di coscienza dalla direzione di un'*autorità esterna* dogmatica (il papato cattolico e la monarchia degli Stuart) e una struttura mentale che colonizza l'interiorità degli individui con un principio di *autorità interna*.¹⁷⁴

La concezione del lavoro come vocazione vuole, in effetti, che l'uomo si faccia autorità di se stesso nell'accogliere l'ingiunzione divina a conformare il sé e le proprie opere alla posizione appositamente prevista per lui all'interno del disegno celeste. La sospensione del desiderio, o differimento nelle parole di Pietro Costa,¹⁷⁵ che abbiamo riscontrato nell'intercessione del bene virtuoso su quello naturale è da ricollegare all'impianto teorico puritano. Diversamente dai luterani, i discepoli di Baxter e degli altri maestri puritani reputano l'opera ottenuta con l'ascesi il segno della grazia divina. Il destino dell'uomo è emanciparsi dallo stato di natura e dalle sue necessità, non solo perseverare nell'autoconservazione. Il lavoro, pertanto, è una vera e propria regola di

trasgredisce la legge. Locke, come detto, non rinuncia a questo dispositivo, ma al lato repressivo aggiunge la soggettivazione, ossia come un individuo concepisce la sua libertà una volta inserito negli istituti disciplinari come le *workhouses* – in sintonia con la definizione foucaultiana di disciplina. Questo è, d'altronde, concorde con il meccanismo di inclusione differenziale che egli concepisce: tutti fanno parte della società, all'interno della quale solo alcuni hanno pieni diritti e tutele, nessuno ne viene ineluttabilmente escluso. Il povero deviante non può essere giudicato *perduto*: egli deve essere reinserito. Cfr. F. M. Di Sciullo, *Gestire l'indigenza*, cit., pagg. 53-5.

¹⁷³ Cfr. J. Locke, *La ragionevolezza del Cristianesimo*, cit., pagg. 12-6; cfr. note di Sabetti alle stesse pagine.

¹⁷⁴ Cfr. C. Hill, *Protestantism and the Rise of Capitalism*, in *Change and Continuity*, cit., pagg. 81-102. L'interessante tesi di Hill connette il protestantesimo, e in particolare il calvinismo e il puritanesimo, al tentativo strategico di ridurre gli spazi di sovversione insiti nella formazione sociologica e concettuale della "libertà di coscienza". Contro gli incontrollabili appelli alla stessa libertà che possono questionare i privilegi dei ceti proprietari, il calvinismo e il puritanesimo pongono il soggetto sotto il vaglio pervasivo della ragione. In un certo senso, nel suo dissuadere dai comportamenti illeciti e viziosi nella dimensione della coscienza, la religione avanza una proposta analoga alla dottrina dei diritti naturali e al mito dell'*ancient constitution* nei riguardi del diritto di resistenza: l'obbedienza ad una serie di principi politico-morali superiori a quelli positivi.

¹⁷⁵ P. Costa, *Il progetto giuridico*, cit., pagg. 65-67; Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., Libro II, §47, pagg. 468-70.

vita. Nel *Saggio sull'intelletto umano* Locke sta in buona sostanza trasponendo in un lessico gnoseologico-teoretico un assunto religioso, dal quale trarrà, difatti, che la libertà è il potere di fare o astenersi dal fare una certa azione in base alla volontà delle mente. A seconda dell'istruzione ricevuta, la volontà preferisce dirigere il desiderio verso un fine non immediato, cioè trascendere i piaceri effimeri; la libertà è il potere di accordare le azioni alla volontà mettendole in pratica. L'agente è massimamente libero se e quando decide in autonomia il suo fine senza essere suggestionato dal disagio che gli creano i desideri sensibili, ovvero nel momento in cui riesce a governare le sue passioni.¹⁷⁶ Locke esorta ad eliminare il disagio (*uneasiness*) causato dai bisogni libidici che spesso arrivano a determinare la nostra volontà, a cui la libertà si conforma.¹⁷⁷ Ancora una volta, lavoro e necessità (autoconservazione) devono disgiungersi per permettere che un nuovo legame politico-concettuale veda la luce: quello tra lavoro e libertà (dal mondano).¹⁷⁸ Impresa ardua, si penserà, per i poveri e i lavoratori salariati; difficile ma non impossibile. In prospettiva progettuale, infatti, l'educazione al lavoro permette a ciascuno di trovare, anche nelle occupazioni più infime, la propria vocazione.¹⁷⁹ Se le *lower classes* lavorassero senza soluzione di continuità, in nome di un dovere imposto loro da Dio, avrebbero tutte le possibilità di distaccarsi dalla torbida impellenza dei bisogni. Essi non faticherebbero più in vista della sopravvivenza, ma per un ideale trascendente più alto che distoglie dalle malevole seduzioni del mondo umano. Un esempio tra tutti: un uomo o una donna che lavora per vocazione saprebbe resistere a qualsiasi tentazione di rivalsa e di ascesa sociale spinta dalla condizione di povertà materiale. Lavorare per vocazione significa stare al proprio posto assegnato da Dio, reprimendo tutti gli impulsi antisociali e lesivi della tranquillità civile. Questa implicazione del lavoro traspare dagli appunti intitolati *On Labour*:

¹⁷⁶ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., Libro II, cap. XXI, §53, pag. 476: «But if any extreme disturbance (as sometimes happens) possesses our whole Mind, as when the pain of the Rack, an impetuous uneasiness, as of Love, Anger, or any other violent passion, running away with us, allows us not the liberty of thought, and we are not Masters enough of our own Mind to consider throughly, and examine fairly [...] the forbearance of a too hasty compliance with our desires, the moderation and restraint of our Passions, so that our Understandings may be free to examine, and reason unbiassed give its judgement [...]».

¹⁷⁷ Cfr. *Ivi*, Libro II, cap. XXI, §36, pagg. 452-3.

¹⁷⁸ Un rovesciamento esatto della tesi aristotelica: per lo Stagirita il lavoro è perseguimento di un fine eteronomo.

¹⁷⁹ Nell'opinione di Weber l'etica del lavoro come vocazione, adesso onnipervasiva nei Paesi a capitalismo avanzato, ha investito gli strati più bassi della popolazione, tra i quali ha diffuso uno spirito dell'ascesi intramondana atto a generare un dovere di prestazione lavorativa affinché anche gli operai divenissero delle leve della produttività. Cfr. M. Weber, *op. cit.*, pagg. 237-9.

Would they suppress the arts and instruments of luxury and vanity, and bring those of honest and useful industry in fashion, there would be neither that temptation to ambition where the possession of power could not display itself in the distinctions and shows of pride and vanity, nor the well-instructed minds of the people suffered them to be the instruments of aspiring and turbulent men. The populace, well instructed in their duty, and removed from the implicit faith their ignorance submits them in to others, would not be so easy to be blown into tumults and popular commotions by the breath and artifice of designing or discontented grandees.¹⁸⁰

Se tutti portano avanti la loro occupazione onestamente, nessun potente della città potrà minacciare i legami sociali con complotti e manipolazioni del popolo. Lo spartito è sempre lo stesso: rinunciare al soddisfacimento di un bisogno *ora*, per essere immensamente più liberi *poi*. La stessa idea la troviamo nella massima cristiana «date a Cesare quel che è di Cesare» citata nella *Ragionevolezza*: in opposizione alle dottrine sovversive, la religione ragionevole non insegna precetti di emancipazione, ricordando che la professione di fede degli individui non interferisce con gli affari pubblici dello Stato. La religione è indispensabile per la soggettivazione dell'individuo obbediente per suo consenso, nonostante non riceva in cambio i pieni diritti di cittadinanza, in quanto lega tra loro lavoro, dovere e beatitudine eterna.

Assieme alla libertà dai bisogni immanenti, l'altro grande tema che porta con sé il lavoro inteso dal puritanesimo è il merito. Se da una parte gli individui sono chiamati a trascendere i loro bisogni, evitando di uscire dal loro rango sociale, dall'altra la riproduzione di questi stessi bisogni pare essere vincolata al merito individuale di ciascuno. Rivedendo alcune delle tematiche lockiane in merito alla reciprocità e ai limiti all'accumulazione da questa nuova angolatura del lavoro, risulta alquanto bizzarro imputare a Locke il sostegno della democrazia radicale o della redistribuzione delle risorse in virtù della legge universale dell'autoconservazione. Il salario, come già sottolineato, è la chiave di accesso alla ricchezza nazionale portata dall'*improvement* dei proprietari terrieri; esso è il simbolo del merito dei poveri e dei subordinati, i quali, siccome hanno lavorato onestamente, possono guadagnarsi il soldo con cui scambiare cibo e altri oggetti a loro utili. Permettere ad un individuo di rivendicare legittimamente i frutti del lavoro altrui in caso di estrema indigenza, sarebbe derubricabile ad appropriazione indebita. In fin dei conti, non avere un salario

¹⁸⁰ J. Locke, *On Labour*, in Id., *Political Writings*, cit., pag. 442.

per mezzo del quale partecipare dei prodotti del lavoro collettivo rivela che la persona in questione non ha lavorato, dunque non merita di avere ciò per cui non ha compiuto alcuno sforzo.

A ragione alcuni interpreti¹⁸¹ leggono la teoria dell'appropriazione del lavoro allo stato di natura nei termini di uno slogan politico: il diritto ai frutti del proprio lavoro così stringente per gli *yeomen* e la piccola *gentry* vessati dalla compagine assolutista. L'evocazione attrattiva per quella «middle sort of people» di cui parla Manning ha come sempre una duplice direzione di attacco e polemica: una che va verso l'alto, l'altra che va verso il basso. L'ozio dei poveri è un problema, soprattutto se maggiormente legittimato dalle antiche pratiche feudali di carità spropositata. La carità nel Commonwealth pertiene alla fattispecie dell'eccezione, non alla norma: è un'*extrema ratio* che devia dal corso ordinario di governo, il cui scopo è fornire, nel migliore dei casi, un terreno fertile affinché tutti trovino la loro vocazione;¹⁸² nel peggiore, invece, è dar luogo ad una disciplina da infliggere con le *workhouses*.¹⁸³ D'altronde, è l'inattività dei vagabondi e delle *lower classes* a destare le preoccupazioni del Locke del *Board of Trade*, afflitto dalla constatazione che in molti siano presi in carico dal sistema assistenziale vivendo sulle spalle dei contribuenti della *poor rate*.

Date queste premesse riguardanti il lavoro in generale, è impensabile che i ceti proprietari e privilegiati come la nobiltà terriera e la *gentry* non siano chiamati ad annettersi al popolo industrioso accanto alla «middle sort of people». Il lavoro come vocazione, ritagliando un posto per tutti e per ciascuno, risponde ad un dovere individuale inserito, però, in una trama collettiva nella quale ogni singolo elemento ha l'obbligo di eseguirlo in vista del bene comune.¹⁸⁴ Ognuno intraprende la sua missione

¹⁸¹ Cfr. B. Manning, *op. cit.*; cfr. R. Ashcraft, *Revolutionary Politics*, cit., pagg. 228-85.

¹⁸² Proprio le *Poor Laws* elisabettiane costituiscono un primo slittamento dal povero colpito dalla sfortuna a cui devono corrispondere carità e benevolenza al povero immeritevole, colpevole e da correggere. Attraverso la tassazione nazionale dei proprietari per il finanziamento del sistema assistenziale si vuole scoraggiare la carità privata, che non prevede alcun obbligo al lavoro. La razionalità intrinseca al sistema delle *Poor Laws*, ripresa poi da Locke, è che lo Stato debba farsi carico del supporto alla povertà non per una questione di giustizia sociale, che richiederebbe una diagnosi delle cause strutturali della povertà, ma per una questione di equilibrio sociale. Pertanto, l'assistenza è simultanea alla punizione, e entrambe sono accomunate dal bisogno di sicurezza espresso dal disciplinamento del lavoro. Cfr. F. M. Di Sciullo, *op. cit.*, pag. 22; 34.

¹⁸³ Cfr. F. Baroncelli, *Tra Locke e Smith. Alcune immagini del rapporto con il povero*, in «Studi settecenteschi», vol.II, n. 2, 1981, pagg. 135-72. Perentorio è Ashcraft nella sua refutazione della tesi della carità assoluta in Locke. Cfr. R. Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises*, cit., pag. 256: «Neither Locke nor Tyrrell envisioned a collective body starving vigilante plundering their neighbours' superfluites».

¹⁸⁴ Cfr. J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, cit., pagg. 229-44.

e fa la sua parte in vista dell'utile di tutto il Commonwealth. Il lavoro deve assumere una dimensione sociale che distoglie i nobili dai vizi e dalle devianze dell'*idleness*, prevedendo anche per loro un prezzo da pagare per lo stare in società. In vista di ciò, Locke modula le raccomandazioni pedagogiche per i giovani *gentlemen* nei *Some Thoughts*.

Anche da una lettura più minuziosa del *Draft* sul governo della povertà possiamo rintracciare una volontà di messa complessiva al lavoro di tutti i ceti sociali. Locke ha in mente una riforma dell'intero sistema delle *Poor Laws* elisabettiane per renderle più efficienti. Il problema, dice espressamente l'autore, non concerne soltanto i poveri: l'accidia dei guardiani delle parrocchie, spesso incuranti di portare a termine il loro compito di sorveglianza dei poveri, costringe a correre ai ripari ponendo anch'essi sotto il controllo dei giudici di pace. Congiuntamente ai guardiani, i nobili e i proprietari, sui cui terreni e nelle cui case lavorano i poveri prelevati dalle strade o assegnati dalle *workhouses*, avranno l'onere di ergersi a capi dell'organizzazione del lavoro dipendente.¹⁸⁵ Se vogliono essere veramente fautori dell'*improvement* nazionale, i ricchi proprietari devono rispondere alla vocazione consona al loro rango sociale: dirigere l'intero processo di organizzazione e di creazione di nuove ricchezze.

Sebbene anche per i *gentlemen*, specialmente durante l'infanzia, il timore della punizione e della correzione della trasgressione funzionino da deterrente all'autorità del precettore, per Locke ai ceti alti va insegnata, attraverso una sottile trasmissione di conoscenze e pratiche, una postura – un *habitus*¹⁸⁶ – alla padronanza di sé in senso lato: essa è una capacità giuridica di autonomia decisionale direttamente proporzionale all'abilità di ciascuno di essere «full master» dei propri pensieri.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Cfr. F. Baroncelli, *op. cit.*, pag. 146.

¹⁸⁶ Ci rifacciamo con questo lemma al concetto di *habitus* del monachesimo del IV e V secolo d.C. così come viene restituito da Giorgio Agamben. L'abito del monaco è, difatti, il manifesto dell'adesione alle regole di vita della comunità monacale da parte del singolo. Per quanto l'*habitus* ottenga realtà soltanto grazie alle ripetizioni di certe pratiche in un arco temporale ampio, cioè con l'assunzione di abitudini, esso non si limita a fornire una traccia esterna dell'appartenenza ad una comunità, bensì è segno della disposizione morale dell'anima. I due significati tendono a stare legati assieme nella riflessione monacale di quei secoli. Ci sembra che il discorso filosofico di Locke sull'abitudine che si converte in convincimento in *foro interno* sia coerente con il concetto di origini cristiane. Cfr. G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza, 2011, pagg. 24-7.

¹⁸⁷ Questo tema rimanda, ovviamente, al differimento del desiderio nel futuro, un costume da apprendere fin da piccoli. Cfr. J. Locke, *Some Thoughts*, cit., §66, pag. 48: «He that will examine wherein that gracefulness lies, which always pleases, will find it arises from that natural coherence, which appears between the thing done, and such a temper of mind, as cannot but be approved of as suitable to the occasion. We cannot but be pleased with an human, friendly, civil temper, wherever we meet with it. A mind free, and master of itself and all its actions, not low and narrow, not haughty and insolent, not blemished with any great defect; is what every one is taken with. The actions, which

Secondo Raymond Polin, gli uomini padroni del loro sé interiore dispongono i loro pensieri in accordo con una facoltà di giudizio che calcola la probabilità di praticare un'idea morale, cioè un modello inesistente in natura da creare e riprodurre nel mondo umano.¹⁸⁸ Questo modello o idea, che per il Locke del *Saggio* è un modo misto,¹⁸⁹ riflette la conoscenza che l'uomo ha delle leggi morali e naturali, inferite dall'osservazione empirica e dalla predisposizione della ragione in tal senso stabilita da Dio. Per gli artigiani e gli *improving landlord* la padronanza di sé è un'intimazione alla massima autonomia della ragione dai pensieri nati dalla tirannia dei bisogni; un'indipendenza gnoseologica, fondamentale per quella politico-giuridica, raggiungibile grazie alla normalizzazione di una serie di buone pratiche e abitudini. Dalla ripetizione di azioni conformi al dovere e dallo studio intenso è possibile educare il giudizio, il quale può orientare con un margine ridotto di errore morale le scelte dell'individuo nel rispetto della legge naturale e del comando divino. Non è, questo, il significato più profondo di indipendenza? Chi ha il supporto materiale per non vivere di solo lavoro (necessario), ha la possibilità di perfezionare il giudizio e di ottimizzare quel controllo di sé interiore che lo spinge a realizzare la sua vocazione.

Esercitare il lavoro a cui si è chiamati, abbiamo detto, vuol dire soddisfare le aspettative dettate dal rango a cui si appartiene. Abbiamo ricordato più sopra che il lavoro determina lo *status* del lavoratore e, parallelamente, è determinato dall'estrazione sociale di questi: un figlio adulto di un *day labourer* che si occupa di raccogliere il grano dai campi di un signore non solo con tutta probabilità rinuncerà volontariamente alla sua indipendenza in conseguenza ad un contratto di servitù

naturally flow from such a well-formed mind, please us also, as the genuine marks of it; and being, as it were, natural emanations from the spirit and disposition within, cannot but be easy and unconstrained»; §75, pag. 63: «[...] That though other things are ill learned when the mind is either indisposed, or otherwise taken up; yet it is of great moment, and worth our endeavours, to teach the mind to get the mastery over itself; and to be able, upon choice, to take itself off from the hot pursuit of one thing, and set itself upon another with facility and delight; or at any time to shake off its sluggishness, and vigorously employ itself about what reason, or the advice of another, shall direct [...] If by this means the mind can get an habitual dominion over itself, lay by ideas or business, as occasion requires, and betake itself to new and less acceptable employments, without reluctance or discomposure, it will be an advantage of more consequence than Latin or logic, or most of those things children are usually required to learn».

¹⁸⁸ Cfr. R. Polin, *La politique morale de John Locke*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1960, pagg. 46-94. Il giudizio pertiene all'ambito della probabilità, cioè della morale e della politica, essendo una facoltà che Dio ha concesso all'uomo per supportarlo nel discernimento delle cose di cui non può avere conoscenza certa. La politica e la morale, essendo orientate da modelli ideali non esistenti come *fatti* nel mondo, si affidano al perfezionamento del giudizio e alla ricerca ininterrotta del maggiore bene possibile, non potendo giungere ad un'idea di esso chiara e evidente a tal punto da riconoscerla come sommo bene. Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., Libro III, cap. XIV, §3, pag. 1229.

¹⁸⁹ Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., Libro II, cap. XXVIII, §15-8, pagg. 648-54.

annuale, ma il suo essere figlio di un *day labourer* già lo getta nel lavoro dipendente e di fatica, con poche se non nulle possibilità di mobilità sociale. Difficilmente un figlio di uno stagnino sarà chiamato a diventare un rinomato fabbro, un mercante o il segretario di un aristocratico. Il concetto di vocazione mette in atto un'inclusione differenziale degli individui all'interno dello spazio della cittadinanza: tutti hanno un dovere da rispettare, nessuno esente per rendita sociale, da cui segue la necessaria messa al lavoro di tutta la comunità; tuttavia, i doveri particolari di ciascuno si plasmano alla posizione in relazione alla società. L'equità di hookeriana memoria presente nella descrizione dello stato di natura esplica adeguatamente la concezione di vocazione in un contesto comunitario. È opportuno segnalare che, a differenza del «giudizioso» Hooker, l'equità per Locke si compenetra con il merito soggettivo, recidendo la catena causale che giustifica i privilegi politici sul fondamento dell'ordine naturale divino. Certo, in Locke la vocazione e il dovere sono contingenti al ceto sociale di appartenenza, che poco ha a che vedere con il merito. Eppure, se facciamo ricorso alla genealogia degli assetti istituzionali e sociali del presente Commonwealth, scorgiamo che la distribuzione di diritti e proprietà non è che il calco delle diseguaglianze createsi *per merito* allo stato di natura. Ecco che, allora, ognuno si merita la vocazione che gli o le pertiene in forza del «lavoro originario»¹⁹⁰ degli antenati sulla base del quale è stata scritta l'*ancient constitution*. Il «lavoro originario» assume le sembianze di un fantasma nel discorso lockiano: la trasmissione ereditaria della proprietà e dei privilegi cetuali definiti allo stato di natura ci dice che continua ad essere presente, anche se la sua traccia risale ad un passato ormai lontano, perduto nell'immaginario mitico antinormanno degli avversari dell'assolutismo.

Verrebbe da riassumere così il prototipo di società del lavoro che ha in testa Locke: ognuno con le *capacità* e il ruolo dato dai suoi *mezzi*, cioè dal suo ceto, si deve mettere alla ricerca della sua personale, piacevole tranquillità (*easiness*). La penuria dell'essere umano fa da propulsore alla ricerca del piacere.¹⁹¹ Il desiderio è quello stato psicologico in cui un individuo vuole ciò che non ha, in cui si percepisce dolorosamente la mancanza di un oggetto. L'industriosità e le azioni in generale, scrive Locke, sono derivate dalla condizione di mancanza dell'essere umano. L'essere tende alla stasi, la soluzione alla turbolenza interna al soggetto a cui lo induce il mondo a causa della sua costituzione ontologica a seguito della Caduta. La tranquillità

¹⁹⁰ Cfr. C. Jones, *op. cit.*

¹⁹¹ Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., Libro II, cap. XX, §6, pag. 410.

soggettiva – un impegno costante che, pertanto, richiede la continuità del lavoro – fa da anticamera all’armonia di una società dove ognuno lavora per mettere a tacere il proprio desiderio. Sapere quale sia il desiderio adeguato da soddisfare dipende, come scritto più sopra, dall’affinamento della capacità di giudizio, un’opportunità alla portata di mano degli appartenenti ai ceti più elevati. La conoscenza dei fini e dei doveri morali illumina la strada da percorrere verso l’*easiness* autentica, distogliendo il movente delle azioni umane dai bisogni immanenti. Saranno i ceti privilegiati a condurre la moltitudine sulla via della tranquillità, indirizzando la sua industriosità e le sue azioni verso l’appagamento di desideri conciliabili con l’ordine sociale. Fare *politica* non è niente di diverso da questo: incasellare la tranquillità soggettiva di ciascuno con quella dell’altro, per fare in maniera tale che tutti vivano armoniosamente.¹⁹² In breve, una società dove a germogliare siano «knowledge, peace, health, and plenty».¹⁹³

Desiderare qualcosa che eccede le possibilità dei nostri mezzi, è appropriarsi indebitamente di ciò che non ci spetta, con l’esito di non stare mai in quiete a causa della difficoltà di reperire un oggetto fuori dalle nostre possibilità. I conflitti “disordinati” e anarchici, le sedizioni del «mostro dalle molte teste» libero dalle briglie degli uomini virtuosi, l’occupazione dello spazio pubblico da parte degli ultimi dell’*oikos* privato, in una parola le rivoluzioni nel senso contemporaneo del concetto, riposano nell’ottica lockiana su di uno stesso abbaglio gnoseologico e politico: la fuoriuscita dal *proprium*, l’equivocazione dei doveri individuali dettati dalla vocazione. Un’*uneasiness* implacabile e malgovernata della *rabble* che il lavoro può direzionare verso la sua giusta meta. Per amore della fede o in forza del flagello della disciplina.

¹⁹² Cfr. J. Locke, *Understanding*, cit.

¹⁹³ J. Locke, *On Labour*, in Id., *Political Writings*, cit., pag. 442.

CONCLUSIONI

Scrivere di cittadinanza non è esente da fattori di rischio, a maggior ragione se ci basiamo sulla storia del pensiero. Uno dei più frequenti è il ragionamento per costrutti astratti che finisce per menomare la complessità delle vicissitudini del concetto. La ricerca esaurirebbe la sua indagine individuando di volta in volta le linee dell'inclusione e dell'esclusione dal discorso (teorico e pratico) della cittadinanza, utilizzando come metro di misura una sorta di Idea universale. Chi è il cittadino? Chi non lo è? Prese da una prospettiva storica, le risposte a questi quesiti orientano uno studio della cittadinanza per difetto rispetto al raggiungimento completo della stessa nel corso dei secoli di civiltà occidentale: secondo questa visione, la storia della politica e delle istituzioni occidentali correrebbe lungo il progressivo percorso della libertà e dell'eguaglianza, in ultima istanza pervenute con l'estensione del concetto di cittadino ai soggetti precedentemente esclusi (lavoratori subordinati, donne, minoranze etniche e sessuali). Questo approccio dà per scontato che la cittadinanza come insieme di teorie, pratiche e norme giuridiche sia un oggetto preesistente agli attori sociali, i quali ne sarebbero accolti oppure respinti a seconda della contingenza storica che vivono. Esso non tiene conto, accusa Isin Engin, delle tensioni storiche e sociali che attraversano la cittadinanza, la cui superficie si fa tanto vischiosa da non poter tracciare un confine netto tra il suo fuori e il suo dentro. O meglio: se nei vari scenari storici alcuni soggetti hanno recitato il ruolo degli esclusi dalla piena cittadinanza (diritti civili, politici e sociali, giusto processo, eguale trattamento e riconoscimento sociale), d'altro canto è molto problematico definirli nitidamente come esterni allo spazio cittadino. Considerate le città quali palcoscenici dove si rendono visibili i rapporti tra gruppi sociali appartenenti ad una stessa comunità, Engin osserva che la conformazione politica (e architettonica) degli spazi urbani mette continuamente in relazione i cittadini con i non-cittadini, i quali costituiscono certamente un'alterità, ma non un'identità nemica da espellere completamente dal discorso della cittadinanza.¹ Lo straniero nel senso greco di "barbaro" è colui che deve

¹ Cfr. I. F. Engin, *Being Political. Genealogies of Citizenship*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002, pagg. 1-52.

essere ripudiato dalla città, fino ad arrivare all'estremo limite dell'annientamento fisico, direbbe Carl Schmitt. I gruppi dominati dei non-cittadini non sono dei nemici (*hostis*) da ostracizzare: essi sono vitali affinché i dominanti si ammantino dell'identità di cittadini, costruita in loro antitesi. Le definizioni di cittadino e di non-cittadino sono l'esito di un processo costellato di molteplici conflitti e lotte; sono il punto di arrivo, e non di partenza, della riflessione sulla cittadinanza. I criteri di esclusione e di inclusione, conseguentemente, vengono alla luce nel mentre del processo. Il marchio di non-cittadino, in sintesi, crea la *differenza* nelle donne, nei dipendenti, negli stranieri, nei poveri. Questi individui non avrebbero alcuna forma sociologica o concettuale distinta, se i dominanti non si elevassero a norma in modo da estromettere interi gruppi sociali dalle posizioni di potere e di rendita economica. I subalterni sarebbero il bersaglio di un'estraneazione subita e imposta dai dominanti e cittadini in una data epoca, attraverso la quale questi ultimi giungono a stabilire le norme, le pratiche e il discorso sulla cittadinanza.

Nel pensiero di Locke, la rappresentazione della cittadinanza riproduce questo schema teorico. Dalla ripresa della teoria dei diritti naturali contro l'assolutismo fino all'originale teoria della proprietà fondata sul lavoro; dal tema della dipendenza alle diverse concettualizzazioni del lavoro per tipologia e forma; dalle proposte pedagogiche all'assunzione della propria vocazione, per dovere o per convincimento; Locke non mette all'opera la sua penna per il gusto di fornire un modello universale di cittadinanza astruso dalla realtà, bensì per prendere posizione a favore di una certa visione, da una parte, del rapporto verticale governati-governanti, dall'altra del rapporto orizzontale tra governati. Casomai, l'uso del lessico filosofico universale dovrebbe farci riflettere su quanto indicato da Engin. L'elusione della trattazione esplicita di alcune questioni politiche, tra cui spicca il problema della *franchise*, e la presenza del concetto di uomo, di primo acchito inclusivo indipendentemente dall'estrazione sociale o dal gruppo di appartenenza, sono indicatori del fatto che, per Locke, l'altro della cittadinanza è un polo dialettico irrinunciabile che esiste, vive, cammina ed è in stretto contatto con i cittadini; ma, al contrario loro, deve essere domato e relegato in una posizione di subordinazione. L'idea del cittadino frugale e industrioso (l'aristocratico imprenditore, lo *yeoman* o l'artigiano) non è autonoma e separabile dai suoi contraltari, l'aristocratico parassitario e il lavoratore salariato, dipendente e povero. Nella filosofia di Locke il cittadino indossa la maschera dell'operosità e dell'imprenditore delle sue terre a seguito del conflitto con le altre

figure della città. L'asse di questa differenziazione è il lavoro con i suoi molteplici significati. L'incardinamento antropologico del lavoro apre la cittadinanza a nuove attitudini economico-sociali (*l'improvement*) e idealmente a nuove categorie di individui, come nel caso del variegato mondo artigianale dei centri urbani. Così facendo, l'intreccio tra cittadinanza e lavoro sgretola valori e criteri del modello precedente di cittadino, esemplificativo dell'individuo aristocratico, ozioso e improduttivo. Al contempo, il lavoro deve essere intelligibile secondo norme, tempi, funzioni e attività differenti dalla manovalanza di pura fatica, incostante, costretta al salario e dipendente da un padrone. Al potenziale universale del lavoro si frappone un argine che lo taglia in due sezioni, l'una morale e l'altra immorale. Nonostante le sedizioni e le rivolte della *rabble* siano ormai lontane negli anni dell'Esclusione e del regno successivo alla *Glorious Revolution*, lo spettro della democrazia che «spazza via come un diluvio» gerarchie e privilegi, dimora ancora nell'immaginario dei ceti proprietari. Di qui la preclusione dei bassi strati dalla sfera dei diritti politici e dai luoghi del potere.

Per questo motivo, parlare in astratto di lavoro e non dar conto delle sue variegatae manifestazioni materiali, non consente di cogliere l'inclusione differenziale che origina. Da un lato, il lavoro poetico delle persone indipendenti comincia a sovrapporsi al concetto di libertà, all'emancipazione dalla natura e alla realizzazione di sé. Dall'altro, il lavoro è dolore, patimento, schiavitù del bisogno e soggezione alla volontà di un'altra persona. Ciononostante, entrambi si manifestano nella città. Da sempre, il compito della politica è quello di cucire in un'unica trama le eterogeneità dello spazio urbano, assegnando a ciascuna di esse il suo dovere e la sua parte. Il fatto che il lavoro comprenda nella città anche gli stagnini, i ciabattini, i lavoratori giornalieri, i servi domestici non è di poco conto: essi sono considerati soggetti liberi, sebbene privi di diritti di cittadinanza, e in quanto tali disciplinabili, sottoponibili a norme e assimilabili alla legittimazione del potere politico. Non vi è esclusione dalla cittadinanza se non vi è almeno un'inclusione, essenziale per estendere in tutti i gangli della società il consenso al governo. Nella sua operazione di inclusione differenziale il lavoro forgia una coscienza degli individui che in *foro interno* è convintamente affiliata al Commonwealth. Come sappiamo, «to fashion the carriage, and form the mind»,² ovvero la formazione del soggetto obbediente, è una priorità per Locke. Essa

² J. Locke, *Some Thoughts*, cit., §94, pag. 85.

passa proprio per il rafforzamento della dipendenza, ovvero per l'inserimento del lavoratore nell'ambiente della *household*, affinché occupi una posizione gerarchicamente inferiore. In questo senso, la libertà giuridica dei cittadini si costruisce agli antipodi della condizione subita dai dipendenti: il cittadino è colui che non rinuncia alla libertà giuridica (entro i limiti della legge civile e naturale, ovviamente), da cui deriva la giurisdizione su di sé e sugli altri. Il cittadino necessita della presenza dei non-cittadini, altrimenti come potrebbe affermare la sua differenza qualitativa? Su chi applicherebbe il suo potere di giurisdizione? In confronto a chi sarebbe *più* libero?

Il piano cartesiano della cittadinanza disegna con la curva del lavoro una funzione particolare che riassume il rapporto tra cittadini e non-cittadini nei termini di una *prossimità distante*. Vicini perché intrattengono tra loro scambi, stipulano contratti (di dipendenza) e elargiscono protezioni, incrociando le loro biografie; distanti perché vi saranno luoghi, azioni, diritti e conversazioni nella città fuori dalla portata dei ceti meno abbienti. Vicini perché l'uno senza il riconoscimento dell'altro non ha modo di affermare il suo potere; distanti perché la relazione sarà sempre sbilanciata, asimmetrica, a garanzia di un sistema di potere impari.

La *prossimità distante* può essere un utile dispositivo teorico di indagine della cittadinanza. Nel nostro tempo in cui l'eguaglianza e i diritti sono, sul piano formale, sanciti dalla maggior parte degli ordinamenti giuridici occidentali, comprendere come e quanto il lavoro, al di là della breccia salariale tra occupazioni più redditizie e meno profittevoli, tracci una distanza tra soggetti nello stesso spazio cittadino, è un'utile cartina di tornasole per far venire a galla le aporie, le diseguaglianze materiali e simboliche, i due pesi e le due misure distinte a seconda delle identità e della funzione svolta. Oltre e attorno al diritto, l'ambito dell'agire umano e il ventaglio delle libertà che quotidianamente viene esperito subiscono una torsione in base all'occupazione eseguita dal cittadino. Basti pensare alla sottrazione del tempo da dedicare agli affari pubblici e alla politica causata dalla pervasività del lavoro oppure a quanto una volontà esterna possa inficiare l'autonomia e l'agire soggettivo in un rapporto di dipendenza lavorativa. Quanto possiamo dire di essere uguali ad un altro o altra, se l'autonomia decisionale, la piena espressione del sé e i margini di partecipazione politica sono estremamente ridotti, se non addirittura nulli? Chi può dire di essere realmente immune dalle implicazioni politiche e morali del proprio lavoro, anche al di fuori dell'orario in cui si presta manodopera? Sarebbe importante isolare, sulla scia

dell'insegnamento di Engin, i gruppi sociali che fungono da modello positivo per la promozione del nesso cittadinanza-lavoro contemporaneo nella loro tensione e nei loro conflitti con coloro che non beneficiano delle stesse possibilità e libertà materiali. Dare «sangue e carne» al concetto di lavoro, vedendo dove crea dipendenza e dove indipendenza, ci consente di valutarlo in maniera disincantata, questionando la pretesa storica che sia veicolo neutro di emancipazione e mettendone in luce, invece, gli aspetti "oscuri" di coercizione e subalternità. Un'operazione che potrebbe offrirci l'opportunità di ripensare i modelli di appartenenza ad una comunità all'insegna della libertà e dell'eguaglianza *de facto*.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

LOCKE, J., *Encouragement of the Irish Linen Manufacture*, in H.B. Fox Bourne, *The Life of John Locke. Vol. 2*, 1876, pagg. 363-72;

LOCKE, J., *Essays on the Law of Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1954;

LOCKE, J., *For a Generall Naturalization*, in P.H. Kelly (a cura di), *Locke on Money*, Clarendon Press, Oxford, 1991, pagg. 487-95;

LOCKE, J., *Lettera sulla tolleranza*, a cura di C. A. Viano, Laterza, Bari, 1994;

LOCKE, J., *Political Essays*, a cura di M. Goldie, Cambridge University Press, Cambridge, 1997;

LOCKE, J., *Political Writings*, a cura di D. Wootton, Mentor, New York, 1993;

LOCKE, J., *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di R. Sarti, Bompiani, Milano, 2007;

LOCKE, J., *Second Treatise of Government*, a cura di C. B. Macpherson, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1980; trad. italiane: *Trattato sul governo*, a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma, 1997 e *Secondo trattato sul governo*, *Introduzione* di T. Magri, BUR, Milano, 1998;

LOCKE, J., *Some Considerations of the Consequence of Lowering the Interest and Raising the Value of Money. In a Letter sent to a Member of Parliament in the year 1691*, in *The Works of John Locke. Vol. 5*, Scientia Verlag, Aalen, 1963 (riedizione dell'originale pubblicata per Rivington, Londra, 1824), pagg. 1-116;

LOCKE, J., *Some Thoughts Concerning Education* in *The Works of John Locke*. Vol. 9, Scientia Verlag, Aalen, 1963, pagg. 1-210;

LOCKE, J., *The Conduct of the Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1881;

LOCKE, J., *The Fundamental Constitutions of Carolina*, in *The Works of John Locke*. Vol. X, Scientia Verlag, Aalen, 1963, pagg. 175-99;

LOCKE, J., *The Reasonableness of Christianity*, in *The Works of John Locke*. Vol. 7, Scientia Verlag, Aalen, 1963, pagg. 1-158; trad. italiana *La ragionevolezza del cristianesimo*, a cura di A. Sabetti, La nuova Italia, Firenze, 1976;

LOCKE, J., *The Two Treatises of Government*, a cura di P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1988;

LOCKE, J., *Two Treatises of Government and a Letter on Toleration*, a cura di I. Shapiro, Yale University Press, New York, 2003; trad. italiana *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino, 2010;

Testi degli autori di storia della filosofia e di teoria politica rilevanti per la ricerca

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. di C. Natali, Laterza, Bari, 1999-2009;

ARISTOTELE, *Politica*, Laterza, Bari, 1993-2011;

CICERONE, M. T., *Dei doveri*, a cura di D. Arfelli, Mondadori, Milano, 1994;

CICERONE, M.T., *Tuscolane*, Introduzione di E. Narducci, Rizzoli, Milano, 1997;

FILMER, R., *Patriarcha and Other Writings*, a cura di J. P. Sommerville, Cambridge University Press, Cambridge; trad. italiana *Patriarca*, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino, 1982-2010;

GROZIO, U., *The Rights of War and Peace*, a cura di R. Tuck, Liberty Fund, Indianapolis, 2005; trad. italiana *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e Libro I*, CEDAM, Padova, 2010;

HARRINGTON, J., *The Commonwealth of Oceana*, Introduzione di J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; trad. italiana *La repubblica di Oceana*, a cura di G. Schiavone, Franco Angeli Editore, Milano, 1985;

HOBBS, T., *De Cive. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society. The English Version*, a cura di H. Warrender, Oxford University Press, Oxford, 1983;

HOBBS, T., *De Cive: elementorum philosophiae sectio tertia*), a cura H. Warrander, Oxford University Press, Oxford, 1983;

HOBBS, T., *Elementi di legge naturale e politica*, Sansoni, Firenze, 2010;

HOBBS, T., *Leviathan*, a cura di J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, St Ives; trad.it *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano, 2001;

HOOKER, R., *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, in Id., *The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an Account of His Life and Death by Isaac Walton. Vol I*, a cura di J. Keble, R. W. Church e F. Paget, Clarendon Press, Oxford, 1888;

MILTON, J., *A Defense of the People of England*, in Id., *Political Writings*, a cura di M. Dzelainis, Cambridge University Press, Cambridge, 1991;

MILTON, J., *Paradise Lost*, Introduzione di P. Pullman, Oxford University Press, New York, 2005;

MORE, T., *Utopia*, a cura di F. Ghia, Il Margine, Trento, 2015;

PLATONE, *Politico*, in Id., *Opere. Vol. I*, Laterza, Bari, 1974;

SIDNEY, A., *Discourses Concerning Government*, a cura di T. Thomas G. West, Liberty Fund, Indianapolis, 1996;

SMITH, T., *De republica anglorum. A Discourse of the Commonwealth of England*, a cura di L. Alston, Cambridge University Press, Cambridge, 1906;

TYRRELL, J., *Patriarcha non monarcha, The Patriarch unmonarch'd: Being Observations on a late treatise and divers other miscellanies, published under the name of Sir Robert Filmer Baronet. In which the falseness of those opinions that would make monarchy Jure Divino are laid open: and the true Principles of Government and Property (especially in our Kingdom) asserted. By a Lover of Truth and of his Country*, Richard Janeway, Londra, 1681.

Dizionari storici consultati

Historical Thesaurus of the Oxford Dictionary of English

English Historical Thesaurus of the Glasgow University

Fonti giuridiche

An Act for the Relief of the Poor, consultabile su:
<http://www.workhouses.org.uk/poorlaws/1601act.shtml>;

An Agreement of the People, as presented by the Council of the Army (28 ottobre 1647), consultabile su: www.constitution.org;

DAVIS. G. C. R., *Magna Carta*, British Museum, Londra, 1963, pagg. 23-33.

Letteratura secondaria

AGAMBEN, G., *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2011;

AMENDOLA, A., *Costituzioni precarie*, ManifestoLibri, Roma, 2016;

ARENDT, H., *Vita activa. La condizione umana*, Introduzione e curatela di A. Dal Lago, Bompiani, Milano, 2014;

ARMITRAGE, D., *John Locke, Carolina, and the "Two Treatises of Government"*, «Political Theory», vol. XXXV, n. 5, ottobre 2004, pagg. 602-27;

ASHCRAFT, R., *John Locke's Library: Portrait of an Intellectual*, «Transactions of the Cambridge Bibliographical Society», vol. V, n. 1, 1969, pagg. 47-60;

ASHCRAFT, R., *Locke's Two Treatises of Government*, Unwin Hyman Ltd, Londra, 1987;

ASHCRAFT, R., *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton University Press, Princeton, 1986;

ASHCRAFT, R., *Revolutionary politics and Locke's Two treatises of government: Radicalism and Lockean Political Theory*, «Political Theory», vol. VIII, n. 4, novembre 1980, pagg. 429-86;

BALIBAR, E., *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012;

BALIBAR, E., *Individualité et transindividualité. «Qu'est-ce que l'homme ?» au XVII siècle* in G. M. Cazzaniga – Y. C. Zarka (a cura di), *L'individu dans la pensée moderne : XVI – XVIII siècles* (Atti del convegno), ETS, Pisa, 1995, pagg. 707-23;

BALIBAR, E., *John Locke. Identité et différence: l'invention de la conscience*, Seuil, Parigi, 1998;

BALIBAR, E., *Le renversement de l'individualisme possessif*, in Id., *La proposition de l'égaliberté. Essais 1989 - 2009*, Presses Universitaires de France, Parigi, 2010, pagg. 91-126;

BALIBAR, E., *L'identité et conscience de soi dans l'Essai de Locke*, «Review de Métaphysique et de Moral», Anno C, No. 4, Ottobre-Dicembre 1995, pagg. 455-77;

BALIBAR, E., *What is Man in 17th century philosophy? Subject, Individual, Citizen* in J. Coleman (a cura di), *The Individual in political theory and practice*, Clarendon Press, Oxford, 1996, pagg. 215-41;

BAREL, Y., *Le grand intégrateur*, «Connexions», n. 56, 1990, pagg. 85-100;

BARONCELLI, F., *Tra Locke e Smith. Alcune immagini del rapporto con il povero*, in «Studi settecenteschi», vol. II, n. 2, 1981, pagg. 135-72;

BECKER, R., *The Ideological Commitment of John Locke: freemen and servants in the Two Treatises of Government*, «History of Political Thought», n. 4, 1992;

BEIER, A.J., «*Utter Strangers to Industry, Morality and Religion*»: *John Locke on the Poor*, «Eighteenth Century Life», vol. XXII, n. 3, 1988;

BEJAN, T. M., *Locke on Toleration, (In)Civility and the Quest for Concord*, «History of Political Thought», vol. XXXVII, n. 3, 2016, pagg. 556-87;

BENJAMIN, W., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997;

BERLIN, I., *Due concetti di libertà*, in Id., *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989, pagg. 185-241;

BERLIN, I., *Hobbes, Locke and Professor Macpherson*, «The Political Quarterly», vol. XXXV, n. 4, ottobre 1964, pagg. 444-68;

BLOCH, E., *Non-Synchronism and the Obligation to its Dialectics*, a cura di M. Ritter, «German Critique», n. 11, pagg. 22-38;

BOBBIO, N., *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Morano, Napoli, 1965;

BOBBIO, N., *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino, 2017;

BRETT, A. S., *The Development of the Idea of Citizen's Rights*, in Q. Skinner – B. Stråth, *States and Citizens. History, Theory, Prospect*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pagg. 97-114;

CAPOGROSSI COLOGNESI, L., *Proprietà*, «Enciclopedia del diritto», vol. XXXVII, Giuffrè, Milano, 1988, pagg. 160-225;

CAREY, D., *John Locke's Philosophy of Money*, in Id. (a cura di), *Money and Political Economy in the Enlightenment*, Voltaire Foundation, Oxford, 2014, pagg. 57-81;

CASALINI, B., “Denisons”, *stranieri e cittadini. La questione della cittadinanza nel “Secondo trattato sul governo”*, «il Mulino», n. 2, agosto 2008;

CASSON, D., *John Locke, Clipped Coins, and the Unstable Currency of Public Reason*, «Etica & Politica / Ethics & Politics» (2016), vol. XVIII, n. 2, Trieste, 2016, pagg. 153-180;

CASTEL, R., *Les métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Gallimard, Parigi, 1999;

CHAPPEL, V. (a cura di), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994;

CHICCHI, F. – SIMONE, A., *La società della prestazione*, Ediesse, Roma, 2017;

COIN, F. (a cura di), *Salari rubati, Ombre corte*, Verona, 2017;

CORBETT, R. J., *The Extraconstitutionality of Lockean Prerogative*, «The Review of Politics», vol. XXXVIII, n. 3, 2006, pagg. 428-48;

COSS, P., *The Origins of the English Gentry*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003;

COSTA, P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa vol I: Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Bari, 1999;

COSTA, P., *Il discorso della cittadinanza in Europa: ipotesi di lettura* in C. Sorba (a cura di), *Cittadinanza. Individui, diritti sociali, collettività nella storia contemporanea*, Direzione generale per gli archivi del Ministero per i beni e le attività culturali (Atti del convegno), Padova, 2002;

COSTA, P., *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico. Vol I: Da Hobbes a Bentham*, Giuffrè, Milano, 1974;

CUTTICA, C., *Il primato della politica: Algernon Sidney commonwealthman*, in F. De Michelis – G. Francioni (a cura di), *Ideali repubblicani in età moderna*, ETS, Pisa, 2002, pagg. 145-60;

DARDOT, P. – LAVAL, C., *La nuova ragione del mondo. Critica alla razionalità neoliberista*, Prefazione di P. Napoli, DeriveApprodi, Roma, 2013;

DI SCIULLO, F. M., *Gestire l'indigenza. I poveri nel pensiero politico inglese da Locke a Malthus*, Aracne, Roma, 2013;

DOMÈNECH, A., *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcellona, 2004;

DUNN, J., *Consent in the Political Theory of John Locke*, «The Historical Journal», vol. X, n. 2, 1967, pagg. 153-82;

DUNN, J., *Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory*, «Political Studies», vol. XVI, n. 1, febbraio 1968;

DUNN, J., *Rethinking Modern Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985;

DUNN, J., *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge University Press, 1990;

DUSO, G., – CHIGNOLA, S. (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano, 2005;

DZELZAINIS, M., *Milton's classical republicanism*, in D. Armitage – A. Himy – Q. Skinner (a cura di), *Milton and Republicanism*, Cambridge University Press, New York, 1995, pagg. 3-24;

ENGIN, I. F., *Being Political. Genealogies of Citizenship*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002;

ENGIN, I. F. – TURNER, B. S., *Citizenship Studies: An Introduction*, in Id., *Handbook of Citizenship Studies*, Sage, Londra, 2002, pagg. 1-10;

EUCHNER, W., *La filosofia politica di Locke*, Laterza, Bari, 1976;

FAITINI, T., *Il lavoro come professione: una storia della professionalità tra etica e politica*, Aracne, Roma, 2016;

FEDERICI, S., *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York, 2004;

FOUCAULT, M., *Il coraggio della verità. La cura di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano, 2011;

FOUCAULT, M., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano, 2016;

FOUCAULT, M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2003;

FOUCAULT, M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005;

FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogia, la storia (1972)* in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino, 2001, pagg. 65-84;

FOUCAULT, M., *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in P. Rabinow – H. Dreyfus, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, La Casa Usher, Firenze, 2010, pagg. 79-98;

FOUCAULT, M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano, 2005;

FOUCAULT, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 2011;

FOUCAULT, M., *Storia della sessualità volume I. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978-2010;

FOUCAULT, M., *Subjectivité et vérité (1981), Soggetto, verità, potere (1982), Les techniques du soi (1982)*, in Id., *Dits et écrits (1980-88). Vol. IV*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Parigi, 1994;

FOXLEY, R., *From Native Rights to Natural Equality: The Agreement of the People (1647)*, in R. Hammeseley (a cura di), *Revolutionary Moments: Reading Revolutionary Texts*, Bloomsbury Academic, Londra, 2015, pagg. 11-8;

FOXLEY, R., *John Lilburne and the Citizenship of "Free-born Englishmen"*, «The Historical Journal», vol. XLVII, n. 4, dicembre 2004, pagg. 849-74;

FRANCIOSI, G., *Schiavitù (dir.rom.)*, «Enciclopedia del diritto», vol. XLI, Giuffrè, Milano, 1989, pagg. 620-33;

FUMAGALLI, A., *La vie mise au travail: nouvelles formes du capitalisme cognitif*, Eterotopia, Parigi, 2015;

GARCÍA MANRIQUE, R., *El valor de la seguridad jurídica*, Iustel, Madrid, 2012;

GARCÍA MANRIQUE, R., *La libertad de todos. Una defensa de los derechos sociales*, El viejo topo, Siviglia, 2013;

GIBBS, L. W., *Comment on Book I*, in W. Speed Hill (a cura di), *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker*, Center for Medieval and Renaissance Studies, New York, 1993, pagg. 81-125;

GOBETTI, D., *Sfera domestica e sfera politica nella riflessione del pensiero britannico del '700*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», vol. XVII, 1983, pagg. 291-332;

GORZ, A., *Ecologia e libertà*, a cura di E. Leonardi, Orthotes, Nocera Inferiore, 2015;

GOUGH, J. W., *John Locke's Political Philosophy. Eight Studies*, Oxford University Press, Oxford, 1974;

HAROCHE, C., – CASTEL, R., *Proprietà privata, proprietà sociale, proprietà di sé. Conversazioni sulla costruzione dell'individuo moderno*, trad. e curatela di C. Tarantino e C. Pizzo, Quodlibet, Macerata, 2013;

HEGEL, G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1974;

HILL, C., *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1974;

HILL, C., *Puritanism and the Revolution. Studies in the Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*, S. Martin's Press, New York, 1997;

HILL, C., *The Century of Revolution. 1603-1714*, Routledge, Londra, 1961;

HILL, C., *The English Revolution, 1640*, Lawrence and Wishart, Londra, 1940;

HILL, C., *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin, Londra, 1975;

HIRSHMAN, O., *La passione e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano, 1990;

HONNETH, A., *Work and instrumental action*, «Neue German Critique. An interdisciplinary Journal of German Study», n. 26, 1982, pagg. 31-54; trad. italiana di R. Gianni, *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali di una teoria critica della società*, in «Consecutio temporum», n. 1, 2011, disponibile su: <http://www.consecutio.org/2011/05/562/>;

HUDSON, W. S., *John Locke, Heir of Puritan Political Theories* in G. L. Hunt – J. T. McNeill, *Calvinism and the Political Order*, Westminster Press, Philadelphia, 1965;

HUNDERT, E. J., *The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History*, «Journal of the History of Ideas», vol. XXXIII, n. 1, gennaio-marzo 1972, pagg. 3-22;

JONES, C., *The Meanings of Work in John Locke*, in J. Bek-Thomsen – C. Christiansen – S. Jacobsen – M. Thorup (a cura di), *History of economic rationalities: Economic reasoning as knowledge and practice authority*, Springer, Cham, 2017, pagg. 51-62;

KENDALL, W., *Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, University of Illinois Press, Champaign, 1960;

KOSELLECK, R., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti Editore, Bologna, 1986;

KOSELLECK, R., *Semantica del concetto di Rivoluzione*, in Aa. Vv. *La rivoluzione francese e l'idea di rivoluzione*, Franco Angeli, Milano, 1986;

KOSELLECK, R., *Storia. La formazione di un concetto moderno*, Clueb, Bologna, 2009;

LAVAL, C., *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Parigi, 2007;

LAZZARATO, M., *Lavoro immateriale. Forme di vita di vita e produzione di soggettività*, Ombre Corte, Verona, 1997;

LONZI, C., *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Rivolta femminile, Milano, 1978;

LOSURDO, D., *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Bari, 2006;

LUXEMBURG, R., *L'accumulazione del capitale: contributo alla spiegazione economica dell'imperialismo*, Introduzione di P. M. Sweezy, Einaudi, Torino, 1968;

MACPHERSON, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, New York, 1962;

MANNING, B., *The English People and the English Revolution. 1640-1649*, Heineman Educational Books, Londra, 1976;

MARCUSE, H., *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino, 1991;

MARSHALL, J., *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994;

MARSHALL, T.H., *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950;

MARX, K., – ENGELS, F., *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feurbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Introduzione di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma, 1975;

MARX, K., *Grundrisse. Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica. Vol. I*, Pgreco, Milano, 2012;

MARX, K., *Il capitale*, a cura di E. Sbardella, Newton Compton, Roma, 2015;

MARX, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Trento, 2004;

MARX, K., *Sulla questione ebraica*, in L. Parinetto – L. Schirollo (a cura di), *Marx e Schylock. Kant, Hegel, Marx e il mondo ebraico*, Edizioni Unicopli, Milano, 1982;

MASI, A., *Locazione (storia)*, «Enciclopedia del diritto», vol. XXIV, Giuffrè, Milano, 1974, pagg. 907-18;

MATHERON, A., *Anthropologie et politique au XVIIème siècle (études sur Spinoza)*, J. VRIN, Parigi, 1986;

MEIER, C. – KOSELLECK, R., *Progresso*, Marsilio, Venezia, 1991;

MEIKSINS-WOOD, E., *Liberty and Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, Verso, New York, 2012;

MEIKSINS-WOOD, E., *Locke against democracy: Consent, Representation and Suffrage in the Two Treatises*, in «History of Political Thought», vol. IV, n. 13, gennaio 1992, pagg. 657-89;

MEIKSINS-WOOD, E. – WOOD, N., *A Trumpet of Sedition. Political Theory and the Rise of Capitalism, 1509-1688*, New York University Press, New York, 1997;

MÉNDEZ BAIGES, V., *Apelando a los cielos: el Segundo tratado en la historia del pensamiento político moderno*, in J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Introduzione e traduzione di Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 2010;

MENGALI, F., *Neither Citizens Nor Slaves: the Aporetic Condition of Modern Citizenship, working paper*, «Helsinki Intellectual History Archive», n. 8, 2018;

MERLO, M., *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimettrica, Monza, 2006;

MEZZADRA, S., *La cosiddetta Accumulazione Originaria*, in Aa. Vv., *Lessico marxiano*, ManifestoLibri, Roma, 2008;

MICHALS, T., «*Sweet gardening labour*»: *Merit and Hierarchy in Paradise Lost*, in «Exemplaria», n. 7, vol. II, 1995, pagg. 499-514;

MILLER, D., *The Macpherson Version*, «Political Studies», vol. XXX, n. 1, 1982, pagg. 120-7;

MIQUEU, C., *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté: une génération républicaine à l'aube des Lumières*, Classique Garnier, Parigi, 2012;

MORGAN, E., *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, Norton and Company, edizione e-book, New York, 1988;

NEGRI, Antimo, *Filosofia del lavoro. Dal Medioevo al Settecento preilluministico*, Marzorati Editore, Grandate, 1980;

NEGRI, Antonio – HARDT, M., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano, 2010;

NEGRI, Antonio, *I libri del rogo*, DeriveApprodi, Roma, 2006;

NEGRI, Antonio, *Potere costituente*, SugarCo, Milano, 1992;

NIETZSCHE, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in Id., *Considerazioni inattuali*, Einaudi, Torino, 1981, pagg. 79-163;

NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1974;

NUMAO, J. K., *Locke's Some Thoughts Concerning Education (1693): Fathers and Conversational Friendship*, in C. Cuttica – G. Mahlberg, *Patriarchal Moments: Reading Patriarchal Texts. Textual moments in the history of political thought*, Bloomsbury Academic, Londra, 2016;

PASQUALUCCI, P., *Assolutizzazione dell'idea di lavoro e negazione della natura in John Locke*, in E. Opocher (a cura di), *La società criticata. Revisioni tra due culture*, Morano, Napoli, 1974, pagg. 255-301;

PATEMAN, C., *Sublimation and Reification: Locke, Wolin and the Liberal Democrat Conception of the Political*, «Politics and Society», vol. V, 1975, pagg. 441-67;

PATEMAN, C., *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, 1988;

PESANTE, M. L., *Come servi. Figure del lavoro salariato dal diritto naturale all'economia politica*, Franco Angeli, Milano, 2013;

PESANTE, M. L., *Lavoro servile e lavoro salariato in prospettiva storica*, in L. Cerasi (a cura di), *La libertà del lavoro. Storia, diritto, società*, «Società italiana di Storia del Lavoro», Quaderno 2, Palermo, 2016, pagg. 75-106;

POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975;

POCOCK, J. G. A., *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thoughts and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985;

POLANYI, K., *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Bacon Press Book, Boston, 2001;

POLIN, R., *La politique morale de John Locke*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1960;

PROCACCI, G., *Governare la povertà. La società liberale e la nascita della questione sociale*, il Mulino, Bologna, 1998;

QUARTA, C., *Tommaso Moro: una reinterpretazione dell' "Utopia"*, Dedalo, Bari, 1991;

RICHARDS, J. – MULLIGAN, L. – GRAHAM, K., "Property" and "People": *Political Usages of Locke and some Contemporaries*, «Journal of the History of Ideas», vol. XLII, n. 1, gennaio-marzo 1981, pagg. 29-51;

ROSANVALLON, P., *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia*, a cura di A. Michler, Anabasi, Milano, 1994;

ROTHBARD, M. N., *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume I*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2006;

SABINE, G. H., *Storia delle dottrine politiche*, Etas, Milano, 1983;

SANTORO, E., *Autonomia, individualità, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*, ETS, Pisa, 1999;

SARTI, R., *Freedom and Citizenship? The Legal Status of Servants and Domestic Workers in a Comparative Perspective (16th-21st Centuries)*, in S. Pasleau and I. Schopp (a cura di), con R. Sarti, *Proceedings of the Servant Project*, Éditions de l'Université de Liège, Liège, 2005, 5 vol., vol. III, pagg. 127-164;

SARTI, R., *Servo o padrone, o della (in)dipendenza. Un percorso da Aristotele ai giorni nostri. Vol. 1: Teorie e dibattiti*, «Scienza & Politica», n. 2, 2015;

SARTI, R., *The Servant's Freedom: A Few Thoughts on Slavery & Service in a Long Term Perspective*, in G. Bonazza – G. Ongaro, *Libertà e coercizione: il lavoro in una prospettiva di lungo periodo*, «SISLAV. Società italiana di storia del lavoro», n. 3, settembre 2018, pagg. 69-96;

SCALERCIO, M., *Il Secondo trattato sul governo e l'antropologia coloniale di Locke*, «Quaderni materialisti», n. 10, 2012, pagg. 155-68;

SCHELER, M., *Lavoro ed etica: saggio di filosofia pratica*, a cura di D. Verducci, Città Nuova, Roma, 1997;

SCHIAVONE, G., *La figura di James Harrington: scienza, politica e utopia*, in J. Harrington, *La repubblica di Oceana*, a cura di G. Schiavone, Franco Angeli, Milano, 1985;

SCHMITT, C., *Il Nomos della terra*, Adelphi, Milano, 2011;

SCHMITT, C., *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1986;

SCHMITT, C., *Sul concetto di politica*, Mimesis, Milano, 2012;

SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998;

SCHUCK, P. H., *Liberal Citizenship*, in I. F. Engin – B.S. Turner, *Handbook of Citizenship Studies*, Sage, Londra, 2002, pagg. 131-44;

SELIGER, M., *The Liberal Politics of John Locke*, Allen and Unwin, Londra, 1968;

SIMMEL, G., *Denaro e vita. Senso e forme dell'esistere*, a cura di F. Mora, Mimesis, Milano, 2010;

SKINNER, Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008;

SKINNER, Q., *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, New York, 2010;

SKINNER, Q., *State and the freedom of citizens*, in Q. Skinner – B. Stråth, *States and Citizens. History, Theory, Prospect*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003;

SKINNER, Q., *The Foundation of Modern Political Thought. Vol. 2: The Age of Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978;

SMITH, R. M., *Modern Citizenship*, in I. F. Engin – B. S. Turner, *Citizenship Studies: An Introduction*, in *Id.*, *Handbook of Citizenship Studies*, Sage, Londra, 2002, pagg. 105-16;

SPITZ, J.-F., *La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1995;

STEINFELD, R. J., *The Invention of Free Labour. The Employment Relation in English and American Law and Culture. 1350-1870*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991;

STRAUSS, L., *History and Natural Rights*, University of Chicago Press, Chicago, 1953;

THOMAS, K., *The Levellers and the Franchise*, in G. E. Aylmer, *The Interregnum. The Quest for Settlement 1646-1660*, Macmillan, Londra, 1972, pagg.57-78;

THOMAS, K., *Work and Leisure*, «Past and Present», n. 29, dicembre 1964, pagg. 50-66;

THOMPSON, E. P., *Società patrizia, cultura plebea: otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, a cura di E. Grendi, Einaudi, Torino, 1961;

THOMPSON, E. P., *The Making of the English Working Class*, Randon House, New York, 1966;

TOTARO, F., *Non solo di lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e pensiero, Milano, 1998;

TRONTI, M., *Operai e capitale*, DeriveApprodi, Roma, 2006;

TRONTI, M. (a cura di), *Stato e rivoluzione in Inghilterra. Teoria e pratica della prima Rivoluzione inglese*, Il Saggiatore, Milano, 1977;

TULLY, J., *A Discourse on Property. John Locke and His Adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006;

TULLY, J., *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993;

WEBER, M., *Economia e società. Comunità*, Donzelli, Roma, 2005;

WEBER, M., *General Economic History*, trad. di F. H. Knight, Collier Books, New York, 1961;

WEBER, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Introduzione di G. Galli, BUR, Milano, 2016;

WOODHOUSE, A. S. P., *Puritanism and Liberty, being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents*, Introduzione e curatela di A.S.P. Woodhouse, Premessa di A.D. Lindsay, University of Chicago Press, Chicago, 1951;

WOOLHOUSE, R., *Locke. A Biography*, Cambridge University Press, New York, 2007;

WOOTTON, D., *Leveller Democracy and the Puritan Revolution*, in J. H. Burns – M. Goldie, *The Cambridge History of Political Thought. 1450-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pagg. 412-44;

ZARKA, Y. C., *Individu, personne et sujet dans les doctrines du droit naturel au XVII siècle* in G. M. Cazzaniga – Y. C. Zarka (a cura di), *L'individu dans la pensée moderne: XVI – XVIII siècles* (Atti del convegno), ETS, Pisa, 1995, pagg. 241-57;

ZOLO, D., *Cittadinanza. Storia di un concetto teorico-politico*, «Filosofia Politica», n. 1, 2000;

ZOLO, D. (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Bari, 1994.

RINGRAZIAMENTI

Scrivere una tesi di dottorato è spesso un impegno asfissiante, perché rischia di diventare una di quelle creazioni che, nella mente del suo autore, ottengono vita propria e si pongono, molto spesso, al di là delle capacità di chi la scrive. Nella mia esperienza questo senso di sopraffazione occorreva quando mi pensavo solo di fronte alle pagine di un testo che non riusciva a trovare un senso compiuto. Nonostante la fase della stesura sia perlopiù solitaria, mi piace pensare che i momenti di riflessione più acuta, le svolte nell'argomentazione, le connessioni concettuali siano state frutto di quelle conoscenze accumulate durante gli scambi con altri/e ricercatori/trici, docenti, dottorandi/e nei contesti informali, alle conferenze, nei seminari e nei workshop. Vedo la tesi come l'intersezione di diversi saperi provenienti da menti e luoghi eterogenei, sempre in comunicazione tra loro, che hanno trovato un legame contingente nella mia elaborazione e ricomposizione. Vorrei dunque ringraziare tutti e tutte coloro che, a vario titolo, hanno contribuito all'ideazione della mia ricerca, anche chi lo ha fatto inconsapevolmente per una battuta o per un intervento ad una conferenza. Più nello specifico, i miei ringraziamenti vanno ai miei due relatori, il prof. Ghia e il prof. García Manrique: al primo va la mia riconoscenza per avermi accompagnato nei tre anni di formazione dottorale e per avermi sostenuto nelle scelte inerenti alla ricerca; al secondo la mia gratitudine per avermi accolto così calorosamente all'Universitat de Barcelona, un luogo dove ho avuto occasione di ripensare il mio progetto di tesi e articolarlo nella forma attuale. La sua disponibilità al dialogo e al confronto, caratteristiche dell'intero gruppo di filosofia del diritto di Barcellona, è stata preziosa per limare e plasmare adeguatamente la nebulosa di concetti da cui è nato questo lavoro. Un ringraziamento particolare va anche a Víctor Méndez-Baiges per l'illuminante chiacchierata avuta nei primi mesi del mio soggiorno barcellonese. Altre persone interne al mondo della ricerca e della formazione hanno influenzato il mio approccio allo studio, trasmettendo non solo approfondimenti teorici, ma anche passione: Giso Amendola, Anna Simone, Emanuele Leonardi, Francesco Biagi, Tiziana Faitini mi hanno dato suggerimenti e fornito occasioni senza i quali non sarei riuscito a buttare giù in questo modo il mio lavoro. Un ringraziamento va ai miei precedenti relatori, Maurizio Merlo e Paola Bora, per avermi insegnato rispettivamente il metodo della storia concettuale e il taglio femminista nell'analisi degli oggetti di studio; e a Anna Maria Meinardi, senza la

quale non sarei mai stato introdotto alla filosofia in maniera così affascinante. Senza supporto affettivo e materiale, non sarebbe possibile portare avanti alcun progetto, nel mondo della ricerca accademica come in qualsiasi altro ambito della vita umana. Non posso che menzionare in questa sede i miei colleghi e le mie colleghe di Trento, sempre pronti al dialogo serrato e al sostegno reciproco per venire a capo dei problemi teorici e amministrativi legati al dottorato, nonché a offrire momenti di condivisione delle ansie e delle preoccupazioni relative alla nostra esistenza precaria. Un ringraziamento speciale va, dunque, a Chiara, Paolo, Sophia, Violetta, Nicolò, Paolo, Federica.

L'intreccio tra ricerca e vita è una dimensione per me irrinunciabile. Molte delle idee esposte qui e avallate dalla critica scientifica sono nate in ambienti dove si mettono in comune le storie di precarietà, di negazione e riduzione dei diritti di cittadinanza. Storie che parlano di vulnerabilità, ma anche di riscatto, resistenza, rivendicazione; in poche parole, di lotta. Non sarò mai abbastanza riconoscente verso chi mi ha dato la possibilità di mettere a critica con uno sguardo posizionato le condizioni della nostra esistenza all'interno di contesti collettivi come la redazione di Global project, radio Sherwood, i centri sociali del nord-est, il vecchio progetto Tijuana, la Limonaia.

Ringrazio la mia famiglia per avermi sempre sostenuto nel rispetto dei differenti interessi e progetti di vita che ciascun membro porta con sé. Provo un'infinita gratitudine anche nei confronti delle tante, belle e diverse famiglie che mi sono scelto tra Pisa, Padova, Barcellona e non solo: la fraterna amicizia che ci unisce è quell'ancora di salvataggio che ci sostiene nelle tempeste. In particolare, mi rivolgo a chi mi ha insegnato, senza passare dai libri di testo, a restituire e a restituirsi giustizia: tra le pagine di questo testo c'è un'impronta invisibile dei miei fratelli e delle mie sorelle Francesca, Andrea, Marco, Margherita, Angelo, Sofia, Laura, Chiara. Un'altra sottotraccia nel testo è stata lasciata dalle lezioni di Marina Mulopulos, che ringrazio per essere stata da esempio nella pratica dell'ascolto di sé in questi mesi.

Dedico, infine, la tesi a mia nonna Fiorella Pisani, che non ha potuto assistere alla terza discussione di una tesi. «Quando siamo a tavola, tutti ci guardiamo negli occhi e tutti siamo uguali», diceva. Voglio pensare che questo primordiale insegnamento da me ricevuto, fondato sull'esperienza quotidiana, abbia animato un'attitudine alla critica del presente e il desiderio di una società più giusta.