Matricola n. 0000795479

ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE GIURIDICHE

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN GIURISPRUDENZA

LAICITÀ E TOLLERANZA NEGLI ORDINAMENTI LIBERALI: I MODELLI DI LOCKE, NOZICK E RAWLS

Tesi di laurea in FILOSOFIA DEL DIRITTO

Relatore

Prof.ssa Chiara Valentini

Presentata da

Giovanni Di Carlo

Sessione unica di laurea

Anno Accademico 2020/2021

A Cecilia.

Indice

Introduzione 6

Capitolo I Origine e struttura dello Stato liberale lockiano

1. Lo stato di natura e la libertà naturale 10
2. Lo stato di guerra 14
3. La proprietà: generalità 16
   3.1 La teoria lockiana dell'appropriazione 18
   3.2 La clausola limitativa della proprietà 21
4. L'origine della società politica 24
   4.1 Il contrattualismo: un raffronto fra Hobbes e Locke 25
   4.2 La disciplina del consenso 33
   4.3 Le finalità essenziali della società politica 36
5. I poteri dello Stato ed il principio di separazione 37
   5.1 Il potere legislativo 39
   5.2 Il potere esecutivo 42
   5.3 Il potere federativo ed il rapporto con l'esecutivo 45
   5.4 La prerogativa 46
6. Le vicende patologiche: conquista, usurpazione e tirannide 48
7. La dissoluzione della società e la dissoluzione del governo 55

Capitolo II Laicità e tolleranza nella società politica lockiana

1. Premessa 61
2. Le caratteristiche della società ecclesiastica 62
3. Il rapporto fra la società civile e la società ecclesiastica: il principio di laicità 64
4. Il principio di tolleranza 67
   4.1 I doveri di tolleranza 70
   4.2 I limiti alla tolleranza 73
5. Il rapporto fra i princìpi di laicità e tolleranza 76

Capitolo III Modelli politici e tolleranza nelle filosofie di Robert Nozick e John Rawls

1. Premessa 82
2. Il minarchismo (o minimal-statismo) di Robert Nozick 83
   2.1 Anarchia ed associazioni di mutua protezione 86
   2.2 L'associazione dominante e lo stato ultra-minimo 89
   2.3 L'approdo allo Stato minimo e la sua giustificazione 93
   2.4 Stato minimo e religione: il principio di neutralità 101
3. Il *Liberalismo politico* di John Rawls 107
   3.1 I princìpi di giustizia e l'idea della persona 107
   3.2 L'origine della «società bene ordinata» 109
   3.3 Il consenso per intersezione 113
   3.4 L'idea di ragione pubblica 118

3.5 Religione, tolleranza e neutralità 124
4. Un raffronto conclusivo fra i modelli di Nozick e Rawls 131

Conclusioni 137

Bibliografia 141

Ringraziamenti 158

Introduzione

Il presente elaborato nasce da un personale e marcato interesse nei confronti della dottrina liberale classica, del modello di ordinamento giuridico che ne discende e delle sue relazioni con la sfera spirituale.

L'attenzione nei riguardi del tema ha condotto chi scrive ad indagarne ed esaminarne gli sviluppi successivi, ponendo a confronto le dottrine filosofico-politiche di due illustri esponenti del liberalismo contemporaneo, Robert Nozick e John Rawls, con il pensiero di colui che viene tradizionalmente considerato come «il padre»[1] di tale corrente, il filosofo inglese John Locke.

Una particolare considerazione verrà rivolta ai modelli sociali, elaborati dagli autori all'interno delle rispettive opere, che saranno dettagliatamente analizzati unitamente ai princìpi che ne hanno animato la teorizzazione ed al loro rapporto con le dottrine religiose, in chiave di laicità e tolleranza.

Oltre a quanto affermato inizialmente, la principale fra le ragioni che hanno motivato la scelta di questa tematica è rappresentata da un interesse particolare per i processi genetici degli ordinamenti giuridici ispirati al

---

[1] MARTINELLI, CLAUDIO, *Le radici del costituzionalismo. Idee, istituzioni e trasformazioni dal Medioevo alle rivoluzioni del XVIII secolo*, Torino, Giappichelli, 2015. «In Locke il rapporto tra Potere e Libertà viene indagato nella sua profonda essenza. Certamente non viene risolto una volta per tutte ma, altrettanto certamente, viene inquadrato in termini estremamente moderni, cercando di trovare un fondamento logico e non contraddittorio all'esistenza dello Stato e alle sue finalità, sempre serventi e ancillari alla libertà. Nel suo pensiero troviamo, forse per la prima volta, una esaustiva e convincente filosofia liberale. In questo senso egli può essere considerato a buon diritto come il padre del liberalismo.» (p. 68); VOLPI, FRANCO, BOFFI, GUIDO, *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Mondadori, 2000. «Al centro di quest'opera [*Due trattati sul governo* di John Locke, ndr], che ha fatto di Locke il padre del liberalismo moderno, si trova la questione dell'origine del potere politico, della sua organizzazione e della sua legittimità.» (p. 682); GALLI, GIORGIO, *Storia delle dottrine politiche*, Milano, Mondadori, 2000, p. 93; IANNELLO, NICOLA, *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*, "Mercato, Diritto e Libertà", Catanzaro, Rubbettino, 2004, p. 17.

paradigma giusnaturalista ed improntati al rispetto del diritto naturale[2], e per i princìpi che fondano le loro interazioni con gli ordinamenti religiosi. In quest'ottica, s'è scelto di muovere dalla ricostruzione e dall'analisi del *Secondo trattato sul governo*[3] e della *Lettera sulla tolleranza*[4] di John Locke, opere che delineano, rispettivamente, l'archetipo fondamentale della società politica liberale[5] ed un modello relazionale moderno fra la sfera temporale e la sfera spirituale[6].

Essenzialmente, questo elaborato ha la finalità ultima di evidenziare specificamente il contributo teorico innovativo che, in particolare, Robert Nozick e John Rawls hanno saputo offrire, costruendo paradigmi diversi sulle basi teoriche offerte da John Locke circa le tematiche elencate, dimostrando un'intima e diretta correlazione fra la filosofia liberale seicentesca e quella contemporanea. Oltre a ciò, si intende porre in luce le ricadute pratiche del

---

[2] BOBBIO, NORBERTO, *Locke e il diritto naturale*, "Bobbiana. Opere di Norberto Bobbio per l'Università", Torino, Giappichelli, 2017; MURA, VIRGILIO, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005.

[3] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010.

[4] LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018.

[5] MARTINELLI, CLAUDIO, *Le radici del costituzionalismo. Idee, istituzioni e trasformazioni dal Medioevo alle rivoluzioni del XVIII secolo*, Torino, Giappichelli, 2015. «Riconoscergli questa paternità [la paternità del liberalismo, ndr] significa semplicemente prendere atto che con Locke inizia ad affermarsi in letteratura un complesso di idee, principi, argomentazioni, interessi, corrispondenti ad una certa concezione dell'Uomo, dei suoi diritti e delle funzioni dello Stato, che incideranno in modo decisivo sullo sviluppo della civiltà occidentale e che negli anni e decenni successivi verranno ripresi, rielaborati e riadattati da una folta schiera di autorevoli pensatori che daranno così vita e corpo a quel fondamentale filone di pensiero che a stato ed è il liberalismo […] » (p. 68).

[6] COSTA, PAOLO, *'Imitatio imperii' e 'imitatio sacerdotii': morte e trasfigurazione di una celebre formula*, in AA.VV, *Laicità e stato di diritto. Atti del IV Convegno di facoltà, Università di Milano-Bicocca*, Milano, Giuffrè, 2007. «Soffermiamoci su un testo che segna un'indiscutibile cesura nei confronti del passato e propone un'impostazione che vorrei dire "classicamente" moderna del rapporto fra potere politico e autorità religiosa: l'*Episotola de tolerantia*, pubblicata da John Locke nel 1689.» (pp. 190-191).

pensiero dei due autori novecenteschi, in particolare riguardo i temi della laicità e della tolleranza.

Gli intenti illustrati saranno realizzati primariamente attraverso un approccio di carattere ricostruttivo, adottato nei confronti di opere dalla complessa articolazione la cui analisi sarà condotta attraverso riferimenti e raffronti con molteplici altre fonti; in secondo luogo, un metodo e analitico e comparativo verrà utilizzato al fine di esaminare le filosofie contemporanee permettendo una trattazione ordinata dei loro elementi innovativi rispetto all'archetipo lockiano. L'esposizione delle tematiche sarà implementata sia da considerazioni di natura personale che da interpretazioni provenienti da altre opere e da fonti di letteratura secondaria, il cui apporto risulterà indispensabile tanto per finalità esplicative quanto per garantire un adeguato approfondimento.

La tesi si compone di tre capitoli, il primo dei quali è interamente incentrato sull'esame del modello di società politica elaborato da parte di John Locke all'interno del *Secondo trattato sul governo*. Sarà dunque illustrata la teoria contrattualistica dell'autore (anche attraverso un confronto con quella proposta da Thomas Hobbes[7]), che descrive le dinamiche genetiche di questo modello sociale, a partire dallo stato di natura sino a giungere alla definizione di un ordinamento giuridico vero e proprio, dotato di specifiche finalità e caratterizzato dalla presenza di poteri statali[8].

Nel secondo capitolo, poi, attraverso l'analisi della *Lettera sulla tolleranza*, verranno introdotti ed approfonditi i princìpi di laicità e tolleranza, al fine di

---

[7] HOBBES, THOMAS, *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi, "Il Pensiero Occidentale", Milano, Bompiani, 2001.

[8] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010.

illustrare gli ideali meccanismi relazionali intercorrenti fra la sfera temporale e la sfera statale nella filosofia di John Locke[9]. I due princìpi saranno singolarmente trattati per poi, in conclusione, essere posti a confronto fra loro, per poterne comprendere al meglio l'identità, il funzionamento e le modalità di applicazione rispetto alla società politica lockiana.

Il terzo ed ultimo capitolo, infine, affronta il punto cruciale di questa tesi. In esso verrà esaminato il contributo offerto da Robert Nozick e John Rawls in ordine alla delineazione di un modello sociale compatibile con quello lockiano ed alla definizione di un paradigma relazionale fra autorità statale e religione che evidenzia un'evoluzione dei princìpi di laicità e tolleranza. Il capitolo conclusivo può considerarsi, di fatto, suddiviso a sua volta in due parti: una prima, dedicata a Robert Nozick, alle sue influenze libertariane, alla corrente da lui fondata nella sua opera *Anarchia, stato e utopia* — il minimal-statismo — ed al rapporto fra Stato minimo e religione; una seconda, rivolta all'analisi del *Liberalismo politico* di John Rawls, della sua «società bene ordinata»[10], della sua teoria delle dottrine comprensive ragionevoli e del ruolo della religione nell'ordinamento.

Attraverso questo elaborato, si cercherà, dunque, di evidenziare sotto quali aspetti, ed in quale misura, la dottrina del liberalismo classico, inaugurata da John Locke, abbia influenzato Nozick e Rawls e costituisca la matrice comune delle teorie politiche che essi hanno formulato al di là di importanti divergenze fra esse.

---

[9] LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018.

[10] RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. IX.

Capitolo I Origine e struttura dello Stato liberale lockiano

1. Lo stato di natura e la libertà naturale 2. Lo stato di guerra 3. La proprietà: generalità 3.1 La teoria lockiana dell'acquisizione 3.2 La clausola limitativa 4. L'origine della società politica 4.1 Il contrattualismo: un raffronto fra Hobbes e Locke 4.2 La disciplina del consenso 4.3 Le finalità essenziali della società politica 5. I poteri dello Stato ed il principio di separazione 5.1 Il potere legislativo 5.2 Il potere esecutivo 5.3 Il potere federativo ed il rapporto con l'esecutivo 5.4 La prerogativa 6. Le vicende patologiche: conquista, usurpazione e tirannide 7. La dissoluzione della società e la dissoluzione del governo

1. Lo stato di natura e la libertà naturale

L'unità elementare del giusnaturalismo lockiano è eminentemente rappresentata dallo stato di natura, uno «stato di perfetta libertà»[11] all'interno del quale ciascuno gode e dispone dei diritti intrinsechi all'essere, ontologicamente naturali e dunque insiti nell'essenza stessa dell'individuo per il solo fatto di essere al mondo[12].

Lo stato di natura è, nel *Secondo trattato sul governo,* permeato da un universale principio di eguaglianza, in ossequio al quale è necessariamente

---

[11] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, p. 229; MURA, VIRGILIO, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. «Come tutti i giusnaturalisti, anche Locke parte dall'ipotesi dello stato di natura.» (p. 84).

[12] SEMERARI, FURIO, *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal*, "Nuova Biblioteca Dedalo", Bari, Edizioni Dedalo, 1992. « […] i diritti naturali […] sono i diritti di cui ogni uomo è per natura titolare […] » (p. 219); BOBBIO, NORBERTO, *Locke e il diritto naturale*, "Bobbiana. Opere di Norberto Bobbio per l'Università", Torino, Giappichelli, 2017. «Il giusnaturalismo rappresenta il momento della presa di posizione di fronte al diritto esistente […] » (p. 2). Con questa affermazione, l'autore intende sottolineare il fatto che i diritti naturali esistano aprioristicamente ed indipendentemente dall'uomo e dalla legge umana.

esclusa qualsivoglia forma di discriminazione fra individui accomunati dal possesso della ragione[13]. Quest'ultima, con riguardo alla concezione lockiana dello *ius naturale*, è aristotelicamente intesa quale elemento strettamente caratterizzante lo ζῷον πολιτικόν (*zôon politikòn*)[14], l'essere umano in quanto tale considerato nella dimensione politica — dunque sociale ed interattiva — e consapevole che gli è propria[15]. Il tassativo rifiuto dell'innatismo[16] conduce il

---

[13] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. «È anche uno stato di eguaglianza, in cui ogni potere e ogni giurisdizione è reciproca, nessuno avendone più di un altro, poiché non vi è nulla di più evidente di questo, che creature della stessa specie e dello stesso grado, nate, senza distinzione; agli stessi vantaggi della natura, e all'uso delle stesse facoltà; debbano anche essere eguali fra di loro, senza subordinazione o soggezione […] » (p. 229); RAWLS, JOHN, *Lezioni di storia della filosofia politica*, "Campi del sapere", Milano, Feltrinelli, 2010. «Come abbiamo osservato, l'eguaglianza di cui parla Locke è una condizione di eguale diritto alla nostra libertà naturale, uno stato di eguale giurisdizione su noi stessi in base alla legge di natura. Nasciamo per questa libertà grazie alla nostra capacità di ragionare, ed essa ci appartiene a buon diritto appena raggiungiamo l'età della ragione.» (p. 124).

[14] ARISTOTELE, *Politica*, a cura di Renato Laurenti, "Economica", Bari, Laterza, 2015, libro I, 2, 1253a.

[15] VERNAGLIONE, PIERO, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, "La Politica", Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2003. «La teoria "classica" del diritto naturale riteneva che l'azione buona e virtuosa dovesse essere appannaggio dello Stato, mentre gli individui erano rigorosamente soggetti all'azione statale. Partendo dalla corretta affermazione dell'uomo come "animale sociale", questi pensatori sono giunti all'illegittima identificazione della "società" con lo "Stato". Furono i "Livellatori" e Locke, nel Seicento, a trasformare il giusnaturalismo in una teoria fondata sull'individualismo metodologico e quindi politico […] » (p. 207).

[16] LOCKE, JOHN, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Vincenzo Cicero e Maria Grazia D'Amico, introduzione di Pietro Emanuele, "Il pensiero occidentale", Milano, Bompiani, 2007. All'interno del primo libro dell'opera, Locke assume una posizione rigidamente avversa nei riguardi della filosofia innatista, ritenendo che nessun individuo abbia alla nascita idee o conoscenze di alcun tipo. Queste, infatti, vengono — secondo il filosofo — trasmesse attraverso l'educazione; RIZZO, TITO LUCREZIO, *Il pensiero giuridico dal mondo classico al nuovo mondo*, Roma, Gangemi Editore, 2011. «Per Locke (1632-1704), rappresentante dell'empirismo inglese, non esistevano idee innate, poiché al momento della nascita la mente era come una tabula rasa, destinata a riempirsi attraverso i dati acquisiti con l'esperienza, in virtù della quale l'ordine morale naturale si manifestava alla ragione: ne conseguiva che la razionalità dell'agire di un soggetto era comprovata dal consenso o dal dissenso sociale, peraltro mutevoli nel tempo.» (p. 114); MALETTA, SANTE, *Locke, il conflitto e oltre*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. «Già nei suoi scritti sulla legge naturale Locke presenta degli argomenti contro l'accessibilità delle norme di diritto naturale per conoscenza innata […] » (p. 192).

filosofo a ritenere la ragione un vettore di conoscenza empirica[17], attraverso il quale l'uomo acquisisce coscienza di sé, del mondo reale e del mondo sensibile.

La ragione è, dunque, l'unica «legge»[18] finalizzata, nello stato di natura, a regolare le interazioni fra gli individui, a presidiare la quintessenza di tale dimensione filosofica: la libertà naturale. Quest'ultima è apprezzabile in una duplice prospettiva analitica in grado di definirla tanto positivamente, come la facoltà di esercitare i propri diritti naturali, quanto negativamente, come l'altrui oggettiva impossibilità di porvi una limitazione[19].

La libertà naturale non coincide, dunque, con la definizione che ne dà Robert Filmer nelle sue *Osservazioni*, vale a dire la facoltà di vivere come si desidera, «senza esser vincolato da alcuna legge»[20], bensì con un'accezione ben differente: il rispetto dell'altrui naturale libertà rappresenta l'unico vincolo all'esercizio dei diritti individuali all'interno dello stato di natura.

Locke considera a tal punto imprescindibile il reciproco ossequio delle rispettive dimensioni individuali da riconoscere la possibilità di ognuno di

---

[17] LOCKE, JOHN, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Vincenzo Cicero e Maria Grazia D'Amico, introduzione di Pietro Emanuele, "Il pensiero occidentale", Milano, Bompiani, 2007, libro II, cap. I; PASINI, DINO, *Hobbes e Locke: Paura e Consenso*, Revue europèenne des sciences sociales, Vol. 20, No. 61, Librairie Droz, 1982. Il Pasini, analizzando il secondo capitolo del *Saggio sull'intelletto umano* di John Locke, pone in evidenza il fatto che la ragione umana rappresenta la facoltà di acquisire conoscenza e produrre idee.

[18] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, p. 267. Nel paragrafo 57 del *Secondo trattato sul governo*, John Locke parla esplicitamente di «legge di ragione», intesa come la facoltà umana di autoregolarsi nello stato di natura nel rispetto dell'altrui libertà naturale.

[19] *Ivi.* La distinzione illustrata muove dall'apertura del quarto capitolo del *Secondo trattato*, nella quale John Locke descrive la libertà naturale come la facoltà di esercitare i propri diritti naturali non potendo essere vincolato da autorità alcuna, se non da quella instaurata attraverso la consensuale costituzione di una società politica.

[20] FILMER, ROBERT, *Observations Concerning the Original of Government, Upon Mr Hobs Leviathan: Mr Milton Against Salmasius: Hugo Grotius De Jure Belli*, Londra, 1652, p. 55.

punire chiunque si renda pericoloso od offensivo, di reprimere qualunque atto che rechi o minacci di recare pregiudizio all'umanità, alla sua pace ed alla sua sicurezza. In tal modo, l'uomo si rende «esecutore della legge di natura»[21], esercitando quello che il filosofo definisce il «diritto di punire»[22], la cui titolarità risulta, nelle circostanze illustrate, universale[23].

Locke non nega né tenta di celare l'intima fragilità della dimensione in esame, ammettendo la necessità ultima dell'instaurazione di un governo civile che possa attenuarne gli inconvenienti[24]; al contempo, tuttavia, il filosofo afferma con vigore l'ineluttabile imprescindibilità dello stato di natura, nel quale vengono a ritrovarsi tutti gli uomini, senza alcuna distinzione soggettiva o temporale[25]. Questi, in ragione dell'indole politica che li anima e contraddistingue, sono indotti alla ricerca della comunità, di un'organizzazione sociale che incarni le caratteristiche sino ad ora descritte,

---

[21] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, p. 233.

[22] *Ivi*, p. 234.

[23] ARNESON, RICHARD, *Locke and the Liberal Tradition*, in STUART, MATTHEW (a cura di), *A Companion to Locke*, San Diego, Wiley-Blackwell, 2015. «Locke is explicit in asserting that in the absence of any government or institutional social order, each person has an executive right to enforce the law of nature—to block other people's violations of anyone's rights and to apprehend and punish violators in order to deter the offender himself and other people from committing similar crimes.» (p. 530).

[24] BESUSSI, ANTONELLA, *Consenso e disobbedienza nel Locke del II Trattato*, Il Politico, Vol. 48, No. 2, Rubbettino Editore, 1983. «La politica è definibile in Locke come decisione cruciale per risolvere gli inconvenienti dell'interazione e il passaggio stato di natura-società civile è il luogo in cui la possibilità di scegliere garantisce il suo risultato più efficace.» (p. 306); MURA, VIRGILIO, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. « […] lo stato di natura, composto principalmente di individui singoli non associati - se non, in taluni autori, in quegli aggregati elementari costituiti dalle famiglie - presenta difetti ed inconvenienti di tipo strutturale […] » (p. 76).

[25] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. « […] tutti gli uomini si trovano naturalmente in questo stato e vi permangono sino a che per loro consenso non si facciano membri di una società politica […] » (p. 239).

fino a quando per loro consenso non scelgano di riunirsi in una vera e propria società politica, passando dalla πόλις alla πολιτεία[26].

2. Lo stato di guerra

Il rilievo essenziale che la libertà naturale riveste all'interno dello stato di natura non può prescindere da una dimensione di universale eguaglianza che accomuna tutti gli individui. Una qualsivoglia rottura di tale equilibrio, provocata dal tentativo da parte di taluno di imporre una qualunque forma di potere su talaltro, determina e descrive lo stato di guerra[27]. Questo rappresenta, eminentemente, la dimensione antitetica rispetto allo stato di natura, una condizione nella quale la pace e la reciproca benevolenza che normalmente caratterizzano ed animano la convivenza degli uomini vengono sostituite da malvagità e violenza[28].

La teorizzazione da parte di Locke dello stato di guerra deriva da un'irrinunciabile premessa, secondo la quale quello di natura, per definizione, rappresenti lo stato all'interno del quale gli «uomini […] vivono insieme secondo ragione, senza un superiore comune sulla terra, che abbia autorità a

---

[26] S'intende con ciò operare un duplice parallelismo, in primo luogo fra l'isonomia tipica della πόλις greca e l'eguaglianza che caratterizza tutti gli uomini nello stato di natura, ed in secondo luogo fra la πολιτεία intesa come organizzazione della cosa pubblica in epoca classica e l'instaurazione di una vera e propria forma di governo secondo quanto sostenuto da Locke nel *Secondo trattato sul governo*.

[27] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. « […] chiunque tenti di porre un altro in proprio assoluto potere, si pone con ciò stesso in stato di guerra con lui, dal momento che ciò deve intendersi come la dichiarazione di un'intenzione sulla vita di lui […] » (p. 240).

[28] *Ibidem*. «Lo stato di guerra è uno stato di ostilità e distruzione […] ».

giudicare fra loro»[29]; ebbene, la mancanza di un *corpus* legislativo e della possibilità di appellarsi ad un'autorità giurisdizionale che possa applicarlo diviene essa stessa lo stato di guerra nel momento in cui si riconosce il vero e proprio diritto del soggetto offeso di rispondere arbitrariamente alla violenza subita[30].

Nella sua opera *Anarchia, stato e utopia*, che verrà analizzata più dettagliatamente nel terzo capitolo di questo elaborato, il filosofo statunitense Robert Nozick afferma che all'agire umano è «sottintesa»[31] la legge di natura, al punto che gli individui si concedano sempre il beneficio del dubbio presumendo di essere nel giusto; questa autorevole considerazione apre alla realizzazione di uno scenario caratterizzato da una quantità potenzialmente inesauribile di conflitti e di richieste di risarcimento, un vero e proprio stato di guerra che plausibilmente potrebbe avere luogo nell'anarchia che caratterizza lo stato di natura.

---

[29] *Ivi*, p. 241.

[30] MACPHERSON, CRAWFORD BROUGH, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, "Wynford Books", Oxford, Clarendon Press, 2010. « […] where there is no authority to decide between contenders "every the least difference is apt to end" in the "State of War", and that "one great reason of *Mens putting themselves into Sociery*, and quitting the State of Nature" is "to avoid this State of War".» (p. 240); SCHIAVELLO, ALDO, *L'obbligo di obbedire al diritto*, in AA.VV, *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, Torino, Giappichelli, 2013. «Secondo Locke, dunque, lo stato di natura è uno stato tendenzialmente pacifico che è retto dalla legge di natura. Tuttavia, egli riconosce che nello stato di natura il rischio della guerra è sempre dietro l'angolo. Le leggi naturali possono essere violate; le violazioni delle leggi di natura devono essere punite; nello stato di natura il potere di punire spetta innanzitutto alla persona offesa; la persona offesa non è un giudice imparziale e sarà incline a vendicarsi piuttosto che a comminare una punizione equa. In conclusione, ciò che rende instabile lo stato di natura è l'assenza di un giudice imparziale.» (p. 476); MURA, VIRGILIO, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. « […] Locke […] considera la guerra un mero accidente dovuto alla mancanza di un giudice imparziale […] » (p. 85).

[31] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981, p. 12.

Sulla scorta di quanto affermato fino ad ora, è necessario specificare che Locke consideri l'instabilità che caratterizza lo stato di guerra uno dei motivi che incoraggiano gli uomini ad abbandonare lo stato di natura per riunirsi in una società civile, all'interno della quale qualunque controversia fra individui possa essere decisa da un'autorità[32].

3. La proprietà: generalità

Originariamente, secondo la dottrina lockiana, nello stato di natura gli uomini godono di un'attribuzione universale delle cose del mondo, delle quali possono liberamente disporre al fine di soddisfare le proprie esigenze. Ad una tale asserzione, tuttavia, non può che seguire una logica conseguenza, secondo la quale dal momento che le cose del mondo «sono date per l'uso degli uomini»[33], non potrebbe non esistere un modo per appropriarsene.

Il fine ultimo e principale per il quale gli uomini scelgono di abbandonare lo stato di natura per riunirsi in comunità e dar vita a vere e proprie società politiche è, secondo Locke, proprio la preservazione della proprietà[34]. Quest'ultima può preliminarmente essere definita come il diritto naturale dell'individuo a godere e disporre in maniera esclusiva dei beni di cui

---

[32] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. « […] sebbene allo stato di natura egli abbia tale diritto, tuttavia il godimento di esso molto incerto e continuamente esposto alla violazione da parte di altri, perché, essendo tutti re al pari di lui, ed ognuno eguale a lui, e non essendo, i più, stretti osservanti dell'equità e della giustizia, il godimento della proprietà ch'egli ha è in questa condizione molto incerto e malsicuro.» (p. 318).

[33] *Ivi*, p. 249.

[34] *Ivi*, par. 124; MACPHERSON, CRAWFORD BROUGH, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, "Wynford Books", Oxford, Clarendon Press, 2010, cap. V, par. II.

si è appropriato[35] nella modalità che verrà descritta successivamente. Se considerato all'interno dello stato di natura, infatti, tale diritto risulterebbe inevitabilmente instabile, a causa della mancanza di un ordinamento sociale in grado di garantirne il rispetto e la tutela[36].

La proprietà, in qualità di diritto naturale fondamentale dell'uomo, coincide con egli e ne è inseparabile[37], rappresentando la massima, libera ed incondizionata espressione della sua individualità[38]; è dunque evidente che, come ogni altro diritto naturale, anche quello alla proprietà necessiti di un riconoscimento e di una garanzia che non possono che trovare concreta realizzazione che nella società civile[39].

---

[35] Regio decreto 16 marzo 1942, n. 262. Questa definizione di proprietà discende direttamente dal dispositivo dell'art. 832 del Codice civile.

[36] *Ivi*, par. 123.

[37] Con questa affermazione s'intende fare riferimento a quanto asserito in apertura del primo paragrafo del presente capitolo, vale a dire al fatto che i *naturalia iura* — fra i quali, chiaramente, quello di proprietà — siano intrinsechi all'essere ed appartengano naturalmente all'individuo.

[38] MURA, VIRGILIO, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. «Nel far derivare «la proprietà sulle cose dalla proprietà che ogni uomo ha sulla propria persona», Locke insinua che ogni violazione della proprietà si configura ipso facto come un attentato alla libertà personale. Ed è in base a questa considerazione che Bobbio concorda con Macpherson nell'etichettare Locke come un individualista possessivo.» (p. 86) [cfr. MACPHERSON, CRAWFORD BROUGH, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, "Wynford Books", Oxford, Clarendon Press, 2010 e BOBBIO, NORBERTO, *Locke e il diritto naturale*, "Bobbiana. Opere di Norberto Bobbio per l'Università", Torino, Giappichelli, 2017].

[39] MORRI, LORENZO, *Etica e società nel mondo contemporaneo. Principi di giustizia per l'agire economico e sociale*, "Sociologia del lavoro. Teorie e ricerche", Milano, FrancoAngeli, 2004. «Tuttavia anche per Locke il passaggio dallo stato di natura alla società civile si rende necessario, dato che il diritto naturale - il diritto alla vita, alla libertà, ai beni: in breve, alla proprietà - che uno riceve dalla legge morale, mediante la prescrizione dell'universale dovere a rispettare l'eguale diritto di tutti gli altri, è un diritto goduto in modo malcerto e discontinuo.» (p. 47).

3.1 La teoria lockiana dell'appropriazione

Appropriarsi significa dar corpo ed affermare il proprio diritto di proprietà su un bene.

La proprietà è un diritto reale, che l'individuo esercita sulla cosa e che occorre tenere distinto da concetti che potrebbero ingannevolmente confondersi con esso, quali quelli di possesso e di detenzione: il primo descrive la situazione di fatto nella quale un individuo esercita la proprietà di un bene pur non essendone il reale proprietario, mentre il secondo rappresenta la mera disponibilità materiale della *res*[40].

Tale premessa risulta strettamente necessaria alla luce della considerazione filosofico-giuridica che Locke stesso attribuisce alla proprietà: il filosofo ritiene che l'appropriazione coincida con la delimitazione di una parte di proprietà comune a favore di un solo individuo, che da quel momento in poi ne gode in maniera esclusiva[41].

Nel *Secondo trattato sul governo*, l'autore delinea una precisa teoria di appropriazione, secondo la quale i diritti di proprietà di un uomo su un bene nascono dal momento in cui egli aggiunge ad esso il proprio lavoro. In particolare, un individuo è capace di appropriarsi in tal modo di un bene privo di un precedente proprietario — quello che, a tutti gli effetti, è possibile definire una *res nullius* — dal momento che «ognuno ha la proprietà della

---

[40] GALGANO, FRANCESCO, *Diritto privato*, XVI ed., Vicenza, CEDAM, 2016, parte II, capitolo V. Mentre il possessore è dotato dell'*animus possidendi*, vale a dire dell'intenzione di possedere ed escludere l'altrui diritto sulla cosa, il semplice detentore, al contrario, è caratterizzato da un *animus detinendi*, che lo porta a riconoscere l'altrui proprietà del bene.

[41] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. «Poiché son rimosse da lui dallo stato comune in cui la natura le ha poste, esse, mediante il suo lavoro, hanno, connesso con sé, qualcosa che esclude il diritto comune di altri.» (p. 249).

propria persona»[42] e, dunque, del proprio lavoro. Aggiungere quest'ultimo ad un bene consente al diritto naturale alla proprietà di estendersi su di esso, facendo in modo che da quel momento in poi la *res* coincida con l'individuo in maniera rigorosamente esclusiva[43].

Occorre, tuttavia, soffermarsi sulle caratteristiche che il lavoro deve, secondo Locke, incarnare per poter essere a tutti gli effetti considerato come uno strumento di appropriazione. Non risulta infatti sufficiente che il lavoro sia personalmente portato a compimento da colui che intende appropriarsi del bene, ma è intrinsecamente necessario che l'apporto lavorativo soggettivo contribuisca ad un miglioramento nella qualità e nel valore del bene stesso[44].
Locke chiarisce circa gli attributi del lavoro appena descritti mediante un'esemplificazione fornita nella sezione ventottesima, all'interno del quale illustra il caso di un uomo che raccoglie, porta a casa e mangia i frutti degli alberi di una foresta. Il momento dell'appropriazione, secondo il filosofo,

---

[42] *Ibidem.*

[43] *Ibidem.* «A tutte quelle cose dunque che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lasciate, egli ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio, e con ciò le rende proprietà sua. Poiché son rimosse da lui dallo stato comune in cui la natura le ha poste, esse, mediante il suo lavoro, hanno, connesso con se, qualcosa che esclude il diritto comune di altri.». In questo passaggio, rinvenibile nel ventisettesimo paragrafo dell'opera, è racchiuso il nucleo della teoria lockiana dell'appropriazione; BASSANI, LUIGI MARCO, GALLI, STEFANO BRUNO, LIVORSI, FRANCO, *Da Platone a Rawls. Lineamenti di storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 2012. «La perfetta legittimità di questo processo deriva dal fatto che ogni persona possiede a pieno titolo il proprio corpo, le proprie facoltà e i propri talenti. Non si tratta di una sorta di *escamotage* attraverso il quale giustificare l'acquisizione originaria. Per Locke infatti, consenso e comunione dei beni vanno presi alla lettera. Se il corpo e la volontà di un uomo appartenessero ad altri, e non a lui solo, egli dovrebbe chiedere il permesso di agire ad altri esseri umani, ai veri proprietari.» (p. 153).

[44] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. Nella sezione settima della seconda parte dell'opera, Nozick analizza la teoria lockiana dell'appropriazione, sostenendo che il lavoro permetta all'uomo di acquisire la proprietà di un bene solo ed esclusivamente laddove ne comporti un'oggettiva valorizzazione. Per giustificare la propria tesi, il filosofo ricorre ad un'esemplificazione: «Se possiedo una scatola di pomodoro e la verso in mare, in modo che le sue molecole […] si miscelino uniformemente in tutto il mare, vengo in possesso del mare, oppure ho stupidamente sprecato il mio succo di pomodoro? Forse, invece, l'idea è che valorare su qualcosa lo migliora e ne aumenta il valore; e qualsiasi persona ha diritto a possedere la cosa di cui ha creato il valore.» (p. 186).

coincide precisamente con quello in cui i frutti vengono raccolti dall'albero, dacché in quell'esatta circostanza il lavoro umano — rappresentato dall'atto della raccolta — disegna la differenza fra *quei* frutti e quelli comuni, estendendo il diritto di proprietà ad un bene naturale che, diversamente, rimarrebbe confinato al complesso delle cose comuni[45].

Come inizialmente si affermava, la proprietà non può che esistere esclusivamente all'interno di una vera e propria società, formatasi per contratto ed in grado di garantire l'adeguata tutela di tale diritto. A questo proposito, è necessario specificare che la natura consensuale della società civile non determina l'opportunità di un consenso degli altri membri per consentire ad uno di appropriarsi di un determinato bene. Se così fosse, la più banale ed immediata forma di appropriazione, come attingere acqua da una fontana, risulterebbe oltremodo ed illogicamente ostacolata[46].

In conclusione, nella trattazione di questa tematica all'interno del *Secondo trattato sul governo*, il filosofo riesce nella delicata operazione di qualificazione del diritto naturale alla proprietà, ribaltando le iniziali premesse[47]: nonostante, infatti, in apertura dell'opera, Locke affermi che la disposizione dei propri possessi possa essere realizzata solo «entro i limiti

---

[45] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, p. 250.

[46] *Ibidem.* L'esemplificazione in esame è formulata dal filosofo stesso.

[47] MACPHERSON, CRAWFORD BROUGH, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, "Wynford Books", Oxford, Clarendon Press, 2010. «In short, Locke has done what he set out to do. Starting from the traditional assumption that the earth and its fruits had originally been given to mankind for their common use, he has turned the tables on all who derived from this assumption theories which were restrictive of capitalist appropriation. He has crashed the moral disability with which unlimited capitalist appropriation: had hitherto been handicapped. Fad he done no more than this, his achievement would have to be accounted a considerable one.» (p. 221).

della legge di natura»[48], egli dimostra, nel capitolo dedicato, che l'appropriazione possa realizzarsi — e la proprietà mantenersi — solo una volta superato lo stato di natura[49].

Questa apparente contraddizione evidenzia il reale intento dell'autore, vale a dire quello di fondare il diritto alla proprietà sulla legge naturale e, contestualmente, di rilevare che solo ed esclusivamente all'interno di una società civile sia possibile garantirebbe l'effettiva tutela[50].

3.2 La clausola limitativa della proprietà

L'esclusività nella disposizione e nel godimento del bene posseduto rappresenta, senza dubbio, l'elemento più strettamente caratterizzante il diritto naturale alla proprietà, costituito mediante l'apporto lavorativo umano.

Sul finire della ventisettesima sezione del *Secondo trattato*, Locke ammette una fondamentale eccezione alla teoria dell'appropriazione poc'anzi descritta,

---

[48] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, p. 229.

[49] RHONHEIMER, MARTIN, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, "Studi di filosofia", Roma, Armando Editore, 1997. «Locke chiama il diritto di proprietà un diritto naturale, il quale, però, prima o poi conduce a conflitti fra gli uomini, cosicché soltanto un governo istituito attraverso un patto sociale può, in base a un *trust*, un incarico conferito dai cittadini, garantire la conservazione di questa proprietà.» (p. 204).

[50] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. Questa personale considerazione si fonda sulla trattazione complessiva di John Locke del diritto alla proprietà, da un lato annoverato fra i diritti naturali, in quanto tali esistenti già nello stato di natura, dall'altro ritenuto a tal punto meritevole di tutela da considerarne la conservazione come la principale ragione della costituzione di una società politica: «Perciò il fine maggiore e principale del fatto che gli uomini si uniscono in società politiche e si sottopongono a un governo è la conservazione della loro proprietà […] » (p. 319); VOLPI, FRANCO, BOFFI, GUIDO, *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Mondadori, 2000. «Nella «conservazione della loro proprietà» va quindi individuato lo scopo principale» per cui gli esseri umani formano una società e si sottomettono a un governo.» (p. 682).

specificando che la proprietà sia «incontestabile […] almeno quando siano lasciate in comune per gli altri cose sufficienti ed altrettanto buone»[51].

La deroga appena illustrata viene ad essere denominata da parte di Robert Nozick come la «clausola limitativa della proprietà»[52], in ossequio alla quale, laddove l'appropriazione di un bene da parte di taluno dovesse peggiorare la condizione di talaltro, questa non darà origine ad un diritto di proprietà[53].

Occorre necessariamente chiarire cosa si intenda per peggioramento dell'altrui condizione e quale entità questo debba possedere per poter giustificare l'efficacia della clausola limitativa: il pregiudizio subito da taluno dovrà coincidere con una perdita netta, tale per la quale «i benefici della civiltà non hanno controbilanciato il fatto di essere stato privato»[54] della libertà di appropriarsi di una determinata *res*, oggetto della proprietà altrui.

Ne deriva che, esemplificando, la minore reperibilità di un dato bene sul mercato a seguito di una appropriazione altrui *non* rappresenta un peggioramento sufficiente a giustificare l'operabilità della clausola limitativa della proprietà.

Laddove ad un'appropriazione viziata dalla clausola dovesse, tuttavia, seguire un adeguato risarcimento nei confronti dei soggetti la cui condizione fosse

---

[51] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, p. 249.

[52] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981, p. 189.

[53] SCANLON, THOMAS, *Nozick on Rights, Liberty and Property*, "Philosophy & Public Affairs", Vol. 6, No. 1, Wiley, 1976. «He mentions only one such restriction, called "the Lockean Proviso", which provides that any acquisition, transfer, or combination of transfers is void if it leaves third parties worse off than they were in the state of nature. Such a worsening might occur, for example, if someone were to buy, in simultaneous secret transactions, rights to all the available sources of water. This restriction could be substantial were it not for the fact that the baseline for its application is set by conditions in the state of nature.» (p. 5).

[54] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981, p. 190.

stata peggiorata, il pregiudizio derivante dall'appropriazione stessa verrebbe meno ed il diritto di proprietà si considererebbe validamente costituito[55].

La funzione sociale che risulta possibile attribuire alla clausola limitativa è rappresentata dalla sua capacità di risolvere casi controversi come quello in cui uno si appropri di tutte le riserve di un bene di importanza vitale[56]; in questo particolare frangente, tuttavia, l'appropriazione non risulterebbe necessariamente "invalidata" dalla clausola, dal momento che la condizione altrui potrebbe non risultarne effettivamente danneggiata. Si pensi all'ipotesi — tratteggiata da Nozick — nella quale un ricercatore medico sintetizzasse, grazie all'acquisto sul mercato delle sostanze chimiche necessarie, un nuovo farmaco che scegliesse di non vendere se non a certe condizioni da lui stesso determinate. Nonostante l'impossibilità altrui di appropriarsi del medicinale a condizioni differenti, questa condotta *non* violerebbe affatto la clausola limitativa lockiana, poiché il fatto che il ricercatore si procuri sostanze facilmente reperibili sul mercato non pregiudica l'altrui condizione più di quanto non lo faccia «il fatto che […] mangi cibo […] per avere le energie necessarie per lavorare»[57]. L'esemplificazione illustrata dal filosofo statunitense, infatti, descrive una normale e valida

---

[55] *Ivi.* Nonostante Locke non specifichi nulla a riguardo all'interno del *Secondo trattato sul governo*, Nozick sostiene — nella settima sezione della seconda parte della propria opera — che il risarcimento rappresenti l'unico strumento idoneo a sanare una violazione della clausola limitativa della proprietà.

[56] SARKAR, HUSAIN, *The Lockean Proviso*, Canadian Journal of Philosophy, Vol. 12, No. 1, Cambridge University Press, 1982. «In order to understand the rationale for the proviso, consider acquisition of commodities (food, clothing, pills, or whatever), important and vital for sustenance, by a few persons. Ought such an acquisition, which would force other persons to exist at a level below the baseline income, to be permitted? Nozick argues that it ought not to be permitted because the Lockean dictum that one can acquire only so much as long as "enough and as good (is) left in common for others" has been violated. In other words, the Lockean proviso stipulates an upper limit to what one can legitimately acquire, and it is 'meant to ensure that the situation of others is not worsened".» (p. 49).

[57] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981, p. 192.

appropriazione — in questo caso, rappresentata da un acquisto — mediante la quale un soggetto ha *poi* realizzato un bene attraverso il proprio lavoro; se, al contrario, il ricercatore si fosse da subito impossessato di tutte le riserve disponibili di un farmaco già sintetizzato, una tale condotta si sarebbe senza dubbio tradotta, secondo Locke, in un'appropriazione illegittima.

In definitiva, quanto argomentato dimostra che la clausola limitativa lockiana «non è un principio dello stato finale; si occupa del modo particolare in cui le azioni di appropriazione influiscono sugli altri, e non sulla struttura dello stato di cose risultante»[58].

4. L'origine della società politica

Come argomentato nei paragrafi precedenti, all'interno dello stato di natura gli uomini sono liberi ed eguali fra loro, in una dimensione nella quale la libertà naturale attribuisce all'individuo la piena capacità di regolare il proprio agire e di disporre dei propri averi, non potendo essere sottomesso all'autorità di nessun altro.

L'unica modalità ammissibile attraverso la quale l'uomo può scegliere di «spogliarsi della sua libertà naturale»[59] per entrare a far parte di una vera e propria società politica è «accordarsi con gli altri uomini per congiungersi e riunirsi in una comunità»[60]. Questo accordo fra soggetti è propriamente

---

[58] *Ibidem.*

[59] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, p. 297.

[60] *Ibidem.*

definibile come "contratto sociale"[61], vale a dire il patto in ragione del quale una molteplicità di individui sceglie di superare lo stato di natura per costituire un'unica comunità, un corpo sociale e politico governato da leggi umane[62].

La disciplina contrattualistica lockiana è tradizionalmente contrapposta a quella del filosofo britannico Thomas Hobbes, precursore del giuspositivismo e, per questo, considerato come il principale «antagonista»[63] di John Locke. Per comprendere appieno la delicata materia del contrattualismo lockiano è, dunque, indispensabile raffrontarlo con quello di matrice hobbesiana, a cominciare dalle differenti reciproche rappresentazioni filosofiche dello stato di natura.

4.1 Il contrattualismo: un raffronto fra Hobbes e Locke

All'interno della sua più celebre opera, *Leviatano*, Thomas Hobbes definisce lo stato di natura come una «miserabile condizione di guerra»[64], illustrandolo come il teatro della sregolata espressione delle passioni e degli istinti umani. Le leggi di natura, secondo l'autore, sono veicolo di

---

[61] *Ivi*. L'autore parla esplicitamente di «contratto» (p. 300) nel corso del paragrafo 99 dell'opera.

[62] MURA, VIRGILIO, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. « […] mediante una o più convenzioni (il contratto sociale), la società civile, […] si configura, pertanto, come un ente artificiale (un prodotto della cultura e non della natura), al quale si appartiene per scelta volontaria e che perciò, […] risulta fondato sul consenso degli associati.» (p. 76).

[63] FARALLI, CARLA, *Le grandi correnti della filosofia del diritto. Dai Greci ad Hart*, Torino, Guappichelli, 2014, p. 29; FAGIANI, FRANCESCO, *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke*, Napoli, Bibliopolis, 1983, p. 171.

[64] HOBBES, THOMAS, *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi, "Il Pensiero Occidentale", Milano, Bompiani, 2001, p. 177.

inconvenienti e pericoli, non vincolando in alcun modo l'uomo ad un saggio e ragionevole uso della libertà incondizionata che lo caratterizza in tale dimensione[65]. Il filosofo evidenza una totale coincidenza con lo stato di guerra lockiano: nello stato di natura hobbesiano, gli individui vivono in una condizione di conflittualità, di timore reciproco dovuto alla mancanza della certezza nei rapporti e della sicurezza che deriverebbero da una legge positiva, laddove vi fosse[66].

Le premesse teoriche di cui Hobbes e Locke si avvalgono nella caratterizzazione della dimensione in analisi sono pressoché identiche, giacché anche l'autore del *Leviatano* riconosce agli uomini una perfetta ed incondizionata libertà nello stato di natura[67]; ciò che visceralmente, tuttavia, distingue le concezioni dei due filosofi è la *qualificazione* di esso e della legge di natura. Mentre per Locke lo stato di natura consente agli uomini di vivere

---

[65] *Ibidem*. «Infatti le leggi di natura legge in se stesse, senza il terrore di qualche potere che le faccia osservare, sono contrarie alle nostre passioni naturali che ci spingono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili.»

[66] *Ivi*. «Da ciò è manifesto che durante il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione che è chiamata guerra e tale guerra è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo.» (p. 130); RHONHEIMER, MARTIN, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, "Studi di filosofia", Roma, Armando Editore, 1997. «Lo stato di natura quindi è [per Hobbes] un stato di guerra, che essenzialmente consiste nella continua disposizione a risolvere conflitti con la violenza. È una guerra di ognuno contro ogni altro uomo […] » (p. 111).

[67] HOBBES, THOMAS, *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi, "Il Pensiero Occidentale", Milano, Bompiani, 2001, parte I, capp. XIII e XIV. Hobbes riconosce una piena eguaglianza naturale fra gli individui, al di là delle differenze fisiche e mentali che sussistono fra essi. Secondo il filosofo, la libertà naturale coincide con «l'assenza di impedimenti esterni» (p. 134), attraverso la quale l'uomo esercita i propri diritti naturali; SEMERARI, FURIO, *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal*, "Nuova Biblioteca Dedalo", Bari, Edizioni Dedalo, 1992. «Il diritto alla vita, il diritto alla proprietà, il diritto al benessere, il diritto al piacere o alla felicità Hobbes e Locke presentano come diritti propri di ciascuno. Da questo lato, gli uomini appaiono giuridicamente eguali.» (p. 185).

comunemente in maniera pacifica ed in una sostanziale armonia[68], per Hobbes la libertà naturale è scellerata e causa di pericoli e paure[69].

Consequenzialmente, dunque, questa ragguardevole discrepanza di giudizio evidenzia che la differenza fra la filosofia hobbesiana e quella lockiana in merito all'origine della società riguarda le motivazioni per le quali, rispettivamente, i filosofi considerano necessario il superamento dell'anarchia dello stato di natura ed il successivo approdo ad una società politica[70].

Per chiarire quest'ultima asserzione, è necessario analizzare in maniera particolare le teorie contrattualistiche elaborate dagli autori.

Secondo Thomas Hobbes, «la sola via per erigere un potere comune […] in grado di difendere gli uomini dalle aggressioni straniere e dalle ingiurie reciproche»[71] è quella di conferire comunemente i poteri ad un solo individuo,

---

[68] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. Nel sesto paragrafo dell'opera, Locke afferma esplicitamente che in virtù del possesso della ragione, gli individui riescono a carpire e conoscere la legge di natura, il cui unico vincolo è rappresentato dal rispetto dell'altrui libertà naturale. Consequenzialmente, il filosofo dimostra — a differenza di Hobbes — di nutrire fiducia nel fatto che anche all'interno dello stato di natura, pur in assenza di una legge positiva, gli uomini siano portati a vivere fra loro pacificamente; GALLI, GIORGIO, *Storia delle dottrine politiche*, Milano, Mondadori, 2000. «Generalmente si osserva che Locke muove, come Hobbes, da un ipotetico stato di natura, nel quale però gli uomini non sarebbero reciprocamente aggressivi sino al *bellum omnium contra omnes*, ma, al contrario, collaborativi.» (p. 88).

[69] PASQUALI, GIANCARLO, *Epitome del pensiero politico occidentale*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2016. «Le concezioni dei due filosofi conterranei, pur inizialmente diverse, per Hobbes lo stato di natura coincide infatti, con uno stato di guerra, per Locke, al contrario, in uno stato di pace, hanno avuto, comunque, un approdo comune, riguardo alla esigenza di istituire una società di natura politica.» (p. 412); PASINI, DINO, *Hobbes e Locke: Paura e Consenso*, Revue européenne des sciences sociales, Vol. 20, No. 61, Librairie Droz, 1982; HOBBES, THOMAS, *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi, "Il Pensiero Occidentale", Milano, Bompiani, 2001, parte I, capp. XIII e XVII. Secondo Hobbes, la natura umana è tale da generare, all'interno dello stato di natura, un perenne stato di guerra motivato da tre ragioni principali: la competizione, la diffidenza e la gloria. «La prima fa sì che gli uomini si aggrediscano per guadagno, la seconda per sicurezza, e la terza per reputazione» (p. 129). Per queste ragioni, il filosofo giudica quella dell'uomo nello stato di natura come una «triste condizione» (p. 133).

[70] BESUSSI, ANTONELLA, *Consenso e disobbedienza nel Locke del II Trattato*, Il Politico, Vol. 48, No. 2, Rubbettino Editore, 1983.

[71] HOBBES, THOMAS, *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi, "Il Pensiero Occidentale", Milano, Bompiani, 2001, p. 181.

in modo che tutte le volontà possano riunirsi in una sola[72]. La teoria hobbesiana non si fonda sul consenso vero e proprio bensì sulla *rinuncia*, da parte di ciascun individuo, del diritto di governare se stesso, e sulla contestuale concessione di esso ad un solo uomo, il Leviatano[73]. Questo è definito dall'autore come la divinità mortale alla quale i consociati devono la loro pace e la loro sicurezza, un sovrano a tutti gli effetti che si identifica, sino a coincidere, con il concetto di stato. In particolare, si parla in questo frangente di *stato per istituzione*[74], la concretizzazione della teoria contrattualistica hobbesiana.

In capo al Leviatano sono riconosciuti tutti e tre i fondamentali poteri dello Stato: egli soltanto ha la facoltà di impartire ed applicare regole nei confronti dei propri sudditi, di giudicare ogni controversia fra individui senza che alcuno

---

[72] *Ibidem*. «Questo è più del consenso o della concordia; è un'unità reale di tutti loro [gli individui, ndr] in una sola e medesima persona fatta con il patto di ogni uomo con ogni altro […] ».

[73] DOGLIANI, MARIO, MASSA PINTO, ILENIA, *Elementi di diritto costituzionale*, Torino, Giappichelli, 2017. «La rappresentanza consiste nella rinuncia, da parte di tutti, dei loro diritti naturali, per devolverli al rappresentante.» (p. 54).

[74] HOBBES, THOMAS, *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi, "Il Pensiero Occidentale", Milano, Bompiani, 2001, cap. XVIII. Hobbes intende per «stato per istituzione» (p. 183) l'ipotesi in cui gli individui si sottomettono di comune accordo ad un'unica autorità, sia questa un solo uomo od un'assemblea. Questa idea è necessariamente distinta dallo «stato per acquisizione» (p. 183), il quale nasce dall'imposizione di un'autorità attraverso la forza.

abbia la possibilità di opporsi al suo agire o, tantomeno, di modificare tale forma di governo. La sua autorità e la forma di governo sono insindacabili[75].

Sulla scorta di quanto appena affermato, Thomas Hobbes viene considerato un apologista dell'assolutismo monarchico, se non un propugnatore di tesi tiranniche. Il contrattualismo hobbesiano, secondo un'interessante critica rivolta al filosofo britannico[76], è incapace a garantire il mantenimento dell'ordine sociale e fatalmente destinata a dar luogo ad una lotta fratricida per la sopravvivenza, quel vero e proprio stato di guerra che l'autore vorrebbe abolito.

Sarebbero queste, secondo Heinrich Ahrens[77], le conseguenze di una teoria che «annienta la libertà, sostituendo in quella vece l'assolutismo del singolo»[78]. Una tale rappresentazione dello Stato — inteso come la mera sintesi dei diritti naturali di ciascun individuo e coincidente con la persona di uno solo di essi

---

[75] *Ivi*. Le caratteristiche essenziali del Leviatano hobbesiano vengono meticolosamente elencate dall'autore nel capitolo XVIII dell'opera citata. I consociati sono apertamente definiti come sudditi, i quali, «avendo già istituito uno stato, essendo con ciò vincolati da un patto, […] non possono legittimamente fare un nuovo patto fra di loro per obbedire a qualche altro […]» (p. 184). In virtù di tale patto, «nessuno dei sudditi […] si può liberare dalla sua sudditanza.» (p. 186), e «per il fatto che la maggioranza ha, con voci di consenso, dichiarato un sovrano, colui che dissentiva, deve allora consentire con gli altri, cioè essere contento di riconoscere tutte le azioni che farà, oppure essere, giustamente, distrutto dagli altri.» (p. 187). In qualità di garante della pace sociale, «[…] appartiene di diritto a qualunque uomo che abbia la sovranità l'essere giudice sia dei mezzi che son atti alla pace e alla difesa, sia degli ostacoli e dei disturbi che vi si frappongono […]» (p. 189). Il Leviatano non è, di conseguenza, giudicabile né tantomeno punibile da parte dei propri sudditi, dal momento che «ogni suddito è autore delle azioni del suo sovrano» e, dunque, ciò corrisponderebbe per Hobbes a punire «un altro per le azioni commesse da lui stesso» (p. 189).

[76] BIAVASCHI, GIOVANNI BATTISTA, *Intorno alle origini del potere civile*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 8, No. 4, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1916.

[77] AHRENS, HEINRICH, *Corso di diritto naturale o della filosofia del diritto secondo lo stato attuale di questa scienza in Germania*, a cura di Vincenzo De Castro, Milano, 1857. «Hobbes […] servesi del contratto sociale per legittimare la forma dispotica del governo, come la sola che sia alta ad infrenare le passioni dell'uomo, essere egoista e sensibile.» (p. 68).

[78] BIAVASCHI, GIOVANNI BATTISTA, *Intorno alle origini del potere civile*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 8, No. 4, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1916, p. 376.

— non può, dunque, che condurre al più bieco dispotismo, dal momento che per dare origine ad una simile società civile, ciascuno dei consociati dovrà interamente spogliarsi del proprio diritto di disporre di sé, facendolo confluire nella sovranità assoluta del Leviatano[79].

Ben evidente risulta la dissomiglianza rispetto alla teoria contrattualistica lockiana. Il raffronto non può che muovere, però, da un'analogia, poiché anche secondo Locke, come per Hobbes, è necessario che i singoli componenti di una comunità concludano unanimemente un accordo finalizzato a consentire loro di superare lo stato di natura per costituire una società politica. Questa convenzione coincide con la definizione di contratto sociale a cui si faceva riferimento precedentemente[80], il patto attraverso il quale viene istituito lo Stato.

La più ragguardevole ed importante differenza rispetto all'organizzazione sociale hobbesiana è rappresentata dal fatto che la teoria contrattualistica di Locke è rivolta alla fondazione di una società all'interno della quale gli uomini «rimangono, com'erano, nella libertà dello stato di natura»[81]. Ciò, evidentemente, non sta a significare che gli individui non siano investiti dei vincoli della società civile, ma che questi conservano in essa la titolarità dei diritti discendenti dalla legge naturale. All'interno di questo contesto sociale, il filosofo evidenzia la necessità di una vera e propria elevazione dello *ius*

---

[79] *Ivi*. « […] una concezione meramente meccanica del potere civile finisce per fare dello Stato una persona giuridica nel senso romano della parola, togliere cioè ogni intima coordinazione sociale e aprire le porte al despotismo.» (pp. 376-377).

[80] *v.* cap. I, § 4

[81] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, p. 297.

naturale in una dimensione civile e politica[82], non già la sua soppressione come sostenuto diversamente da Hobbes[83]; mentre il secondo respinge e reputa pericolosa l'anarchia che contraddistingue lo stato di natura, il primo intravede non semplicemente la possibilità, bensì l'imprescindibile opportunità della conservazione della libertà naturale dell'individuo in società[84]. Il potere politico è tenuto a riconoscere, garantire e tutelare l'esercizio dei diritti naturali — inalienabili ed imprescrittibili — da parte dei consociati, poiché colui che detiene il potere non è *assoluto* dal contratto sociale — e dunque libero dai vincoli da esso derivanti — al pari del Leviatano, ma ne è parte integrante[85].

---

[82] DE FEDERICIS, NICO, *Il modello lockiano della società civile e la critica di Kant alla "costituzione" inglese*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. «Ma non può sfuggire come Locke impieghi la tipologia privatistica anche per il contratto sociale: infatti, da un lato la tipologia teoretica del patto politico non cambia rispetto al patto privato, lasciando in tal modo la possibilità agli individui di aderire o non aderire alla società civile: dall'altro, la libertà contrattuale non viene violata, né trasformata, restando perfettamente valida anche in mancanza della società civile. Le ragioni di un tale fondamento privatistico del modello del contratto si ritrovano nel fatto che i suoi principi rinviano direttamente alla legge naturale.» (p. 105).

[83] PASINI, DINO, *Hobbes e Locke: Paura e Consenso*, Revue européenne des sciences sociales, Vol. 20, No. 61, Librairie Droz, 1982. L'autore rimarca il fatto che il giudizio marcatamente negativo di Hobbes circa stato di natura, lo porti a congegnare una forma di contrattualismo tale da dar vita ad una società ove le libertà naturali degli individui risultano a dir poco depauperate in quanto del tutto rimesse al discrezionale ed incondizionato arbitrio del Leviatano.

[84] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. All'interno della società politica lockiana, gli uomini «rimangono, com'erano, nella libertà dello stato di natura.» (p. 297). In questa affermazione dell'autore è racchiusa non solo la considerevole differenza rispetto al contrattualismo ed alla società hobbesiani, ma in modo particolare l'essenza della società politica delineata da parte di Locke. In essa, le libertà naturali permangono in quanto limiti all'esercizio del potere da parte dell'autorità eletta, mentre nello stato hobbesiano verrebbero meno in ragione dell'istituzione di forma assolutista di governo; MURA, VIRGILIO, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. « […] Locke […] considera la guerra un mero accidente dovuto alla mancanza di un giudice imparziale, onde l'inconveniente si supera non abrogando lo stato di natura, ma semplicemente correggendolo, attraverso l'istituzione di uno Stato dai poteri limitati, la cui unica (o principale) funzione è, appunto, quella di garantire il rispetto dei diritti naturali.» (p. 85).

[85] PASINI, DINO, *Hobbes e Locke: Paura e Consenso*, Revue européenne des sciences sociales, Vol. 20, No. 61, Librairie Droz, 1982.

In definitiva, secondo Locke, non è ammissibile l'alternativa, illustrata da Thomas Hobbes, fra stato di natura e tirannide. La legge naturale prevale su quella positiva nella misura in cui la seconda non può prescindere dalla prima e su essa deve fondarsi[86].

Il consolidamento dello *ius naturale* all'interno della società politica appare, dunque, prodromico alla definizione di uno *ius in civitate positum* che terrà indispensabilmente conto dei princìpi e dei rudimenti giusnaturalistici e che renderà possibile per ciascun individuo godere di una tutela effettiva — poiché fondata su norme positive aventi forza di legge — dei propri diritti[87], non rinunziando ad essi ma salvaguardandoli dagli eventuali inconvenienti[88] dello stato di natura[89].

Da quanto sin d'ora argomentato, in conclusione, emerge con evidenza che mentre per Hobbes il «*fundamentum regnorum*»[90] è individuato nella paura, per Locke questo coincide con il consenso, il quale dà origine, disciplina e

---

[86] *v.* nota 84.

[87] AHRENS, HEINRICH, *Corso di diritto naturale o della filosofia del diritto secondo lo stato attuale di questa scienza in Germania*, a cura di Vincenzo De Castro, Milano, 1857. «Locke che, nel suo *Saggio sull' intendimento umano*, aveva ammesso nell'anima, oltre la sensibilità, una facoltà distinta di riflessione, sostiene che fin nello stato di natura, l'uomo aveva avuto originariamente dei diritti, effetto dalla sua natura riflessiva e ragionevole, che lo Stato, formato dal contratto sociale, aveva solamente per missione di proclamarli e garantirli.» (p. 68).

[88] *v.* cap. I, § 1

[89] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. Nel paragrafo 128 dell'opera, Locke specifica che «per la […] legge [di natura, ndr], ch'è comune a tutti, lui [l'uomo, ndr] e tutto il genere umano costituiscono una società, distinta da altre creature.» (p. 321), rinunciando, chiaramente, alla una libertà incondizionata tipica dell'anarchia dello stato di natura per ovviarne comunemente agli inconvenienti.

[90] PASINI, DINO, *Hobbes e Locke: Paura e Consenso*, Revue européenne des sciences sociales, Vol. 20, No. 61, Librairie Droz, 1982, p. 147. La conclusione del paragrafo è rimessa all'analisi del Pasini, il quale individua nella paura che Hobbes ritiene regni sovrana fra gli uomini nello stato di natura il principale impulso verso l'istituzione di una società all'interno della quale dello *ius naturale* nulla si conservi.

rappresenta un limite all'esercizio del potere politico da parte di chi lo detiene[91].

4.2 La disciplina del consenso

Il consenso è alla base di ogni forma di *conventio*. Dall'incontro fra le volontà di ciascuna delle parti origina l'accordo, elemento essenziale del contratto, anche di quello sociale.

Attraverso il proprio consenso a costituire una società politica, ciascun individuo accetta, secondo Locke, una successiva parziale limitazione delle proprie libertà, determinata esclusivamente dai vincoli che inevitabilmente sorgono all'interno di una comunità sociale[92].

Ad un'attenta lettura del *Secondo trattato sul governo*[93], è possibile osservare come Locke annoveri, nel novantaseiesimo paragrafo, ben due tipologie di

---

[91] MURA, VIRGILIO, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. «Quel che caratterizza il potere politico e. dunque, il fondamento di legittimità costituito dal consenso. E la teoria classica del contratto sociale. ma nessun giusnaturalista, secondo Bobbio, è chiaro e preciso come Locke nel sostenere e sviluppare questo principio (il quale è anche l'unico a credere non trattarsi di una mera ipotesi della ragione, ma di un fatto storico, realmente esistito)» (p. 88).

[92] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. «L'unico modo con cui uno si spoglia della sua libertà naturale e s'investe dei vincoli della società civile, consiste nell'accordarsi con altri uomini per congiungersi e riunirsi in una comunità, per vivere gli uni con gli altri con comodità, sicurezza e pace, nel sicuro possesso delle proprie proprietà […] » (p. 297); PEZZIMENTI, ROCCO, *La società aperta nel difficile cammino della modernità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002. « […] secondo Locke, la rinuncia a certi diritti avviene solo per accrescere il bene della società stessa. […] Il consenso è l'anima di un vero sistema politico legittimo nel senso che le leggi che esso esprime trovano rispondenza nel modo di sentire e di essere del popolo. Per questo non è certo un modo forzato quello di dire che si tratta di un vero e proprio *consensus iuris*.» (pp. 95-97).

[93] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, p. 298.

consenso[94]. La prima è rappresentata dall'assenso necessario a dare origine alla società, che già precedentemente[95] veniva descritto come necessariamente unanime. Infatti, gli individui che non lo prestano, rimangono nello stato di natura. Si parla, in questo primo caso, di consenso «originario»[96]. Quest'ultimo contiene un vincolo intrinseco in ossequio al quale, dal momento della fondazione della società in poi, gli individui prenderanno decisioni deliberando sulla base di una seconda tipologia di consenso, quello *maggioritario*. La considerazione da parte del filosofo di questa ulteriore forma di consenso è funzionale a consentire ai membri di una comunità di orientarsi verso una scelta in maniera quanto più agevole. Se, infatti, il raggiungimento dell'unanimità delle volontà fosse necessario in ogni deliberazione, il processo decisionale andrebbe facilmente incontro ad una stasi[97].

Prestando dunque il proprio consenso, ciascun individuo si impegna ad attenersi alle scelte della maggioranza dei consociati, uniformandosi ad esse in modo tale che sia la «forza maggiore»[98] a muovere le sorti della comunità.

---

[94] *Ivi*. «Infatti, quando un gruppo di uomini hanno, col consenso di ciascun individuo, costituito una comunità, hanno con ciò fatto di questa comunità un solo corpo, col potere di deliberare come un sol corpo, il che è soltanto per volontà e decisione della maggioranza.» (p. 298). La prima tipologia di consenso, unanime, è finalizzata alla costituzione della società, mentre la seconda, maggioritaria, alla deliberazione.

[95] *v.* cap. I, § 4.1

[96] BESUSSI, ANTONELLA, *Consenso e disobbedienza nel Locke del II Trattato*, Il Politico, Vol. 48, No. 2, Rubbettino Editore, 1983, p. 323.

[97] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. «Infatti, poiché ciò che una comunità delibera non è che il consenso degl'individui che la compongono, e poiché a ciò ch'è un sol corpo è necessario muovere in un solo modo, è necessario che il corpo muova nel senso in cui lo porta la forza maggiore, ch'è il consenso della maggioranza; altrimenti è impossibile ch'esso deliberi o continui ad esser un solo corpo, una sola comunità […]» (p. 298).

[98] *Ivi,* p. 298.

Se così non fosse, e dunque se gli uomini in società non si impegnassero a conformarsi alle decisioni della maggioranza, non vi sarebbe semplicemente contratto: ciascuno sarebbe incondizionatamente libero e scevro dei vincoli che caratterizzano una qualsivoglia organizzazione sociale, esattamente come nello stato di natura[99].

Pertanto, la prestazione del consenso e l'obbedienza degli uomini all'interno della società lockiana discendono dall'imprescindibile presupposto secondo il quale l'esercizio del potere politico sia finalizzato al soddisfacimento delle esigenze dei consociati ed alla garanzia dei loro diritti naturali[100]. Persino laddove il consenso di un soggetto fosse reso tacitamente[101], sin quando costui continuerà a godere della tutela che un dato governo assicura ai suoi *naturalia iura*, sarà tenuto al rispetto delle leggi.

È evidente, in conclusione, che sia naturalmente riconosciuta a chiunque la *facoltà* di disobbedire (da non confondere con il *diritto* alla disobbedienza di

---

[99] *Ivi*. «Perciò coloro che, uscendo dallo stato di natura, si riuniscono in comunità, si deve intendere che rimettano tutto il potere, necessario agli scopi per cui si riuniscono in società, alla maggioranza della comunità, a meno che abbiano espressamente convenuto un numero maggiore che la maggioranza. E ciò è contenuto nello stesso accordo a riunirsi in una sola società politica, il quale non è altro che il contratto che vi è o vi dev'esser fra gl'individui ch'entrano in un corpo politico o lo costituiscono.» (p. 300).

[100] BASSANI, LUIGI MARCO, GALLI, STEFANO BRUNO, LIVORSI, FRANCO, *Da Platone a Rawls. Lineamenti di storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 2012. «Ma nessun governo legittimo può essere contrario ai fini per i quali la società civile è stata istituita: la sicurezza nel godimento dei diritti naturali dell'individuo. […] In sostanza, il governo, per essere considerato legittimo, è sottoposto a un duplice vincolo: deve proteggere i diritti naturali degli individui e avere il loro consenso per farlo. Per essere legittimo un governo deve rispettare sia i fini generali della società politica sia le modalità di nascita dell'obbligo politico, il consenso.» (pp. 158-159).

[101] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. La distinzione fra consenso espresso e consenso tacito è rinvenibile nei paragrafi 119 e successivi dell'opera. Quello espresso è definito come un «impegno positivo» (p. 317), mentre quello tacito è tipico di chiunque «abbia il possesso o il godimento di una parte dei domini di un governo […] e durante il suo godimento è obbligato all'obbedienza verso le leggi di quel governo al pari di tutti quelli che vi sottostanno […] » (p. 315), nonostante non abbia espressamente prestato il proprio consenso; PASINI, DINO, *Hobbes e Locke: Paura e Consenso*, Revue européenne des sciences sociales, Vol. 20, No. 61, Librairie Droz, 1982. L'autore, a p. 157, sottolinea egli stesso la validità di un consenso tacito ai fini della costituzione di una società politica.

cui si dirà successivamente[102]), di sottrarsi dunque all'osservanza delle norme pattuite in società. Tuttavia, una tale infrazione da parte di un individuo darebbe luogo *non*, come nello stato di natura, allo stato di guerra, bensì all'irrogazione di una sanzione prevista dalla legge tipica della società la quale egli stesso aveva acconsentito a costituire[103].

4.3 Le finalità essenziali della società politica

Fin qui si è già detto circa la principale delle funzioni della società politica lockiana, coincidente con la fondamentale motivazione per la quale gli uomini scelgono di costituirla: la conservazione della proprietà. Un'ipotetica controversia a riguardo sarebbe infatti risolta attraverso il ricorso alle leggi umane approvate dalla comunità e valide al suo interno, sulla base di quanto affermato.

Nonostante l'attenzione di Locke si focalizzi principalmente intorno alla proprietà, è evidente che all'interno di una società politica — dotata di norme positive aventi forza di legge — siano garantiti e tutelati tutti i diritti insiti nell'essere umano già nello stato di natura[104]. Accettando l'individuo i vincoli

---

[102] *v.* cap. I, § 6

[103] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. «Al primo potere, cioè a dire di fare tutto ciò ch'egli ritiene opportuno per la conservazione di sé e degli altri, egli rinuncia, onde sia regolato dalle leggi fatte dalla società, nel modo che la conservazione sua e degli altri membri di quella società lo richieda […] » (p. 322).

[104] *Ibidem*. « […] le quali leggi della società in molte cose limitano la libertà ch'egli possiede in base alla legge di natura». L'autore sottolinea nuovamente come le leggi positive siano finalizzate a regolamentare l'ordinamento di una società politica sulla base, e dunque nel rispetto, della legge di natura.

della comunità sociale e rinunziando al «diritto di punire»[105] di cui si diceva in apertura del capitolo[106], egli acconsente di far parte di una società capace di tutelare l'eguaglianza e le libertà dei suoi membri.

L'autore individua, poi, due ulteriori funzioni[107]. Nella società politica sono attribuite due essenziali facoltà ad un'autorità imparziale: in primo luogo, il potere di dirimere le controversie fra gli uomini, ed in secondo luogo il potere di eseguire le sentenze ed applicare le leggi.

In definitiva, Locke riconosce solo ed esclusivamente all'interno dello società la possibilità di ammettere ed attribuire i fondamentali poteri statali, la cui trattazione verrà approfondita nel paragrafo successivo.

5. I poteri dello Stato ed il principio di separazione

Il *Secondo trattato sul governo* di Locke, sino ad ora esaminato, rivela in maniera a tratti complessa ma esaustiva l'architettura della separazione dei poteri statali fondamentali all'interno di una società politica. L'autore ne contempla tre: il potere legislativo, il potere esecutivo — che, sulla scorta di

---

[105] *Ivi,* p. 234.

[106] *v.* cap. I, § 1

[107] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. Nei paragrafi 125 e 126, Locke sottolinea la mancanza, nello stato di natura, dei poteri giudiziario ed esecutivo, oltre che del legislativo: «In secondo luogo, nello stato di natura manca un giudice conosciuto ed imparziale, con autorità di decidere tutte e divergenze in base alla legge stabilita […] » (p. 319); «In terzo luogo, nello stato di natura spesso manca un potere che appoggi e sostenga la sentenza allorché sia giusta, e le dia la dovuta esecuzione.» (p. 320). Dunque, «è cos' che gli uomini, dal momento che nonostante tutti i privilegi dello stato di natura, si trovano in fondo in una cattiva condizione fin che vi permangono, sono tosto spinti a entrare in società», rifugiandosi «sotto la protezione delle leggi stabilite da un governo […] » (p. 321).

quanto detto nel paragrafo precedente, comprende in sé anche quello giudiziario — ed il potere federativo.

Prima di analizzarli singolarmente, è opportuno dar menzione ed illustrare un principio che li accomuna, vale a dire il principio di separazione dei poteri statali. La sua origine è riconducibile alla filosofia classica, in modo particolare alla *Politica* di Aristotele, all'interno della quale lo stagirita disegna una forma di governo ideale che potrebbe definirsi una sostanziale mescolanza fra l'oligarchia e la democrazia, chiamata *politeia* (πολιτεία)[108]. Il filosofo individua l'elemento essenziale della costituzione da lui introdotta nell'organizzazione delle magistrature (τάξις περὶ τὰς ἀρχάς), locuzione con la quale s'intende la ripartizione dei tre poteri all'interno della πόλις. Nonostante alcune rare eccezioni[109], giustificate dal fatto che si tratti pur sempre di una teorizzazione arcaica e dunque embrionale della separazione dei poteri, le funzioni deliberativa, esecutiva e giudiziaria sono di fatto separate ed attribuite a soggetti fra loro differenti[110].

---

[108] ARISTOTELE, *Politica*, a cura di Renato Laurenti, "Economica", Bari, Laterza, 2015, libro III, 1, 1274b 38.

[109] Per esemplificare, ai magistrati — che Aristotele intende come funzionari di governo, membri dell'esecutivo — erano attribuite anche alcune competenze di natura deliberativa e giudiziaria.

[110] MAFFI, ALBERTO, *Politeia, politeuma e legislazione nella Politica di Aristotele*, Teoria politica, 8/2018, Marcial Pons, 2018. «In quest'ottica ci interessano in particolare i cap 14-16 del IV libro, in cui Aristotele sottopone a un esame più ravvicinato la generica τάξις τῶν ἀρχῶν che, come si è visto, forma il nucleo essenziale di ogni politeia. Infatti viene introdotta qui la ripartizione in tria moria degli organi attraverso cui si esercita il potere all'interno della polis: il potere deliberativo, l'organizzazione delle magistrature, il potere giudiziario (traduco con «potere» il termine arche). Sarà infatti compito del legislatore regolare l'esercizio di tali poteri, avendo come sempre di mira l'utile del regime in cui si trova ad operare. È interessante notare, a questo proposito, che la prima e la terza delle funzioni indicate non fanno riferimento necessariamente a organi specifici, ossia rispettivamente all'assemblea e ai tribunali. Infatti potere deliberativo e potere giudiziario possono spettare anche a sin- gole magistrature. I tre poteri in questione sono presenti in tutte le costituzioni: il principale elemento di differenziazione fra i diversi regimi è dato ancora una volta non tanto dalla natura e dalle modalità di esercizio dei singoli poteri, quanto dal numero e dalla qualificazione dei cittadini ammessi a rivestire le cariche.» (p. 42).

La *ratio* del disegno aristotelico caratterizza evidentemente anche il pensiero di John Locke, il quale ha nella propria opera curato la prima elaborazione moderna del principio di separazione dei poteri, muovendo dall'assunto secondo il quale dal momento che gli individui che detengono il potere di fare le leggi potrebbero essere tentati di impossessarsi anche del potere di eseguirle, è strettamente necessario che le funzioni legislative ed esecutive siano fra loro separate[111].

5.1 Il potere legislativo

La legge positiva rappresenta, all'interno di una società politica, lo strumento attraverso il quale è per gli individui possibile conservare e godere pienamente delle rispettive proprietà.
Il legislativo è, nelle società politiche, il potere «supremo»[112] al quale gli altri sono subordinati, in considerazione del fatto che «ciò che può dar leggi ad altri deve necessariamente essergli superiore»[113].

---

[111] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, parr. 143-144.

[112] *Ivi,* p. 326.

[113] *Ivi*, p. 341.

Questo, tuttavia, non significa che ad esso non sia posto limite alcuno. Al contrario, il legislativo è, per sua stessa natura e definizione, limitato[114] sotto diversi aspetti, che possono essere riassunti in tre vincoli essenziali.

Il primo è definibile come *sostanziale*. Poiché al momento della costituzione della società politica ciascuno conferisce il *potere di sé*, che la natura gli ha riconosciuto solo per la conservazione di se stesso e delle sue proprietà, il legislativo non può avere un potere maggiore di questo; non può negare diritti o tantomeno rendere schiavi, ma risulta semplicemente la sintesi dei singoli *poteri di sé* di cui ciascun individuo dispone nello stato di natura. Il potere assoluto è incompatibile con la società politica[115].

Il secondo è *teleologico*. Il potere legislativo è unicamente finalizzato a perseguire il bene comune, mediante la conservazione della proprietà e di ogni altra libertà naturale dei consociati[116].

Il terzo vincolo risulta, in ultimo luogo, di natura *formale,* avendo ad oggetto alcuni essenziali rudimenti della società politica. Locke enuncia

---

[114] BASSANI, LUIGI MARCO, MINGARDI, ALBERTO, *Dalla Polis allo Stato. Introduzione alla Storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 2017. «Lo schema del governo in Locke è chiarissimo: esso nasce per tutelare alcuni diritti-valori che stanno al di sopra del governo medesimo. Cosi, nella sua elaborazione, non è quest'ultimo il punto focale della politica, ma i valori da proteggere. Nella costruzione lockiana il governo è totalmente subordinato ai beni essenziali per l'individuo che esso deve proteggere. Locke eleva al di sopra delle decisioni della maggioranza i diritti naturali dell'uomo, anzi questi ultimi sono posti al di fuori della portata della maggioranza.» (p. 105); ANCARANI, GIOVANNI, *Dal costituzionalismo alle costituzioni. Fonti*, Milano, Vita e Pensiero, 1994. «Locke, ponendo limiti al potere, mira alla salvaguardia dei diritti essenziali impliciti negli ordinamenti fondamentali della società. […] Pur supremo potere della società politica, il potere legislativo è limitato da quella «prima e fondamentale legge positiva» che lo istituisce, il contratto sociale, vero potere costituente superiore al potere legislativo.» (pp. 34-35).

[115] BOBBIO, NORBERTO, *Locke e il diritto naturale*, "Bobbiana. Opere di Norberto Bobbio per l'Università", Torino, Giappichelli, 2017. «Il potere supremo non può far nulla che privi un cittadino della sua proprietà. […] Affinché il potere supremo possa privare i cittadini di una parte della loro proprietà […], occorre il loro consenso.» (p. 192).

[116] *Ivi*. « […] gli uomini trasmettono al potere civile essenzialmente il potere di conservare e proteggere i loro beni, e non altri diritti irrinunciabili, come quello alla libertà, alla vita e ai propri beni, onde il potere civile non può avere più diritti di quelli che gli sono stati trasmessi. Questo limite è il limite di fondo di uno stato liberale: è il limite che deriva dall'esistenza di diritti naturali inalienabili e inviolabili, di cui l'individuo non può essere spogliato dal potere civile.» (p. 191).

all'interno del *Secondo trattato* un principio di legalità ed uno di eguaglianza formale, stabilendo che il potere legislativo debba governare secondo leggi che siano «stabilite e promulgate, che non abbiano a variare nei casi particolari»[117]. Il filosofo, dunque, pone concretamente l'accento sull'imprescindibilità della certezza del diritto e della tipicità dalla legge positiva[118].

Il legislativo risiede in organi rigorosamente collegiali, le assemblee, i cui membri, eletti direttamente dal popolo, soggiacciono alla medesima legge da loro approvata[119], a differenza di quanto invece riguarda le comunità assoggettate ad un potere assoluto e tirannico come quello tratteggiato da Thomas Hobbes[120]. Allo stesso modo, il potere in esame non è trasferibile a soggettati differenti da coloro ai quali è stato conferito dal volere della

---

[117] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, p. 335.

[118] *Ivi*. La tripartizione dei limiti al potere legislativo si fonda sulla caratterizzazione avanzata da Locke all'interno del capitolo XI dell'opera. Il primo limite è definito *sostanziale* dal momento che il legislativo «non è che il potere congiunto di ogni membro della società, rimesso alla persona o assemblea ch'è il legislatore, [e dunque] non può essere maggiore di quello che tali persone avevano nello stato di natura prima di entrare in società, e hanno rimesso alla comunità […] » (p. 328); il secondo è invece definito *teleologico* in quanto inerente alla finalità essenziale cui l'esercizio del potere legislativo è preordinato: « […] queste leggi non debbono aver in definitiva altra mira e altro fine che il bene del popolo.» (p. 336); il terzo è, infine, definito *formale* poiché attinente in modo particolare all'esercizio del legislativo: «Né un potere assoluto e arbitrario, né un governo privo di leggi fisse e stabilite, possono conciliarsi con i fini della società e del governo […] » (p. 331); BOBBIO, NORBERTO, *Locke e il diritto naturale*, "Bobbiana. Opere di Norberto Bobbio per l'Università", Torino, Giappichelli, 2017. Un ulteriore «limite è dato dall'affermazione del *principio di legalità*, che fa divieto all'autorità suprema di governare con atti estemporanei e arbitrari, cioè con decreti emanati di volta in volta, secondo le circostanze e le persone.» (p. 192).

[119] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. « […] dunque, nelle società politiche ben ordinate, in cui si ha il dovuto riguardo al bene della totalità, il potere legislativo è posto nelle mani di diverse persone, le quali, regolarmente adunate, hanno, di per sé o congiuntamente con altre, il potere di far leggi, e quando le abbian fatte e si siano di nuovo separate, sono soggette alle leggi ch'esse stesse hanno fatte, il che è un nuovo e stretto impegno ad aver cura a farle per il pubblico bene.» (p. 337).

[120] HOBBES, THOMAS, *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi, "Il Pensiero Occidentale", Milano, Bompiani, 2001.

maggioranza, dal momento che se fosse possibile in questa maniera affrancare l'esercizio del legislativo dal consenso dei membri della società, questo valicherebbe i limiti che la legge naturale gli impone di rispettare[121].

In definitiva, la ragione per la quale Locke lo descrive come supremo risiede nel fatto che il potere legislativo rappresenta la più emblematica raffigurazione della conservazione della legge naturale all'interno della società politica[122].

5.2 Il potere esecutivo

Nonostante occupi la posizione apicale nella gerarchia dei poteri statali, non è necessario né possibile che il legislativo sia perennemente in funzione, dal momento che sarebbe inconcepibile e sconveniente una continua innovazione normativa. Al contrario, è indispensabile che sia perpetuamente garantita l'esecuzione delle leggi in vigore e, dunque, l'esercizio del potere esecutivo[123]. Quest'ultimo non è esclusivamente finalizzato a consentire l'attuazione delle norme approvate dal legislatore ma anche ad assicurarne il

---

[121] BOBBIO, NORBERTO, *Locke e il diritto naturale*, "Bobbiana. Opere di Norberto Bobbio per l'Università", Torino, Giappichelli, 2017. «Locke afferma il principio generale che il delegato non può a sua volta delegare ad altri il potere di cui è stato investito, onde il potere legislativo non può delegare al potere esecutivo la facoltà di far leggi. Quando questa delega avviene, i diritti naturali del popolo sono in pericolo e la società civile corre il rischio di trasformarsi in società dispotica.» (p. 192).

[122] *Ivi*. « […] Locke fa l'importante affermazione che le obbligazioni della legge di natura non cessano nella società, ma in molti casi diventano più coattive. È l'affermazione che ci permette di collocare la filosofia politica di Locke tra le forme più tipiche e radicali di giusnaturalismo […] » (p. 191).

[123] MARTINELLI, CLAUDIO, *Le radici del costituzionalismo. Idee, istituzioni e trasformazioni dal Medioevo alle rivoluzioni del XVIII secolo*, Torino, Giappichelli, 2015. « […] nella sua idea il Legislativo non era necessario, e forse nemmeno opportuno, che fosse sempre "in atto", ovvero sempre convocato, poiché le leggi avrebbero dovuto essere poche e circostanziate, strettamente legate alle incombenze relative alle funzioni dello Stato. Da qui la necessità che un altro potere fosse sempre vigile per garantire la loro costante applicazione.» (p. 65).

rispetto, sanzionando i contravventori. Secondo Locke, dunque, il potere giudiziario rappresenta una branca costituente dell'esecutivo: gli uomini, abbandonando lo stato di natura, rimettono alla società politica il «potere di punire, [impegnandosi] ad assistere il potere esecutivo»[124].

Sulla scorta di quanto poc'anzi affermato, il potere esecutivo è subordinato ed asservito al potere legislativo[125] che, in quanto supremo, ha la facoltà di «punire un'amministrazione cattiva e contraria alle leggi»[126].

Il filosofo, nella trattazione del potere in esame, analizza la particolare circostanza nella quale, per un motivo o per l'altro, si procedesse a rielezione dell'assemblea legislativa. In questa ipotesi, se la costituzione della società prevede che il popolo deliberi ad intervalli determinati, il potere esecutivo non ha altra mansione se non quella di indire l'elezione; se, diversamente, ciò non è previsto, allora sarà normalmente riconosciuta all'esecutivo la facoltà di sciogliere l'assemblea laddove ritenuto necessario[127].

Si potrebbe obiettare, a questo punto, che una previsione come quella appena descritta sia eccessivamente discrezionale, esponendo la società al rischio di abusi di potere da parte dell'esecutivo. In realtà, quello di sciogliere

---

[124] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, p. 322.

[125] BOBBIO, NORBERTO, *Locke e il diritto naturale*, "Bobbiana. Opere di Norberto Bobbio per l'Università", Torino, Giappichelli, 2017. « […] il potere esecutivo deve esplicare la propria funzione per assicurare l'osservanza delle leggi e deve esplicarla nei limiti delle leggi.» (p. 201).

[126] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, p. 344.

[127] *Ivi*. « […] in caso di rielezione, […] o la costituzione originaria stabilisce che il popolo si aduni e deliberi a intervalli determinati, e allora il potere esecutivo non ha che da pubblicare ministerialmente gli ordini per eleggere e radunare l'assemblea nelle debite forme, oppure è lasciato alla sua prudenza il convocarla con nuove elezioni, quando le circostanze o le esigenze del pubblico richiedono di emendare le leggi antiche o di farne delle nuove o di riparare o prevenire inconvenienti che minacciano o incombono sul popolo.» (pp. 344-345).

all'occorrenza l'assemblea è definito da Locke come un potere «fiduciario»[128], il quale può essere incorporato all'esecutivo solo ed esclusivamente per garantire la sicurezza del popolo nelle circostanze in cui l'imprevedibilità e la mutevolezza delle cose umane non consentissero di godere della certezza del diritto.

Laddove, infatti, il potere esecutivo approfittasse di questo potere fiduciario per impedire all'assemblea di riunirsi o deliberare, entrerebbe inevitabilmente in conflitto con il popolo che, secondo l'autore, avrebbe diritto di rispondere al pregiudizio subìto rimuovendo il governo con la forza[129]. Verrebbe in questo caso esercitato quello che Norberto Bobbio denomina «il diritto di resistenza»[130].

---

[128] *Ivi*, p. 346.

[129] *Ivi*. «A questo punto si può domandare che cosa si deve fare se il potere esecutivo, essendo in possesso della forza della società politica, si serve di questa forza per impedire al legislativo di riunirsi e di deliberare […]. Affermo che […] il popolo […] se viene impedito a forza da ciò ch'è tanto necessario alla società e in cui risiede la sicurezza e la conservazione del popolo, ha il diritto di rimuovere quella forza con la forza.» (p. 345).

[130] BOBBIO, NORBERTO, *Locke e il diritto naturale*, "Bobbiana. Opere di Norberto Bobbio per l'Università", Torino, Giappichelli, 2017, p. 202.

5.3 Il potere federativo ed il rapporto con l'esecutivo

L'aspetto che più peculiarmente differenzia la teoria lockiana della separazione dei poteri da quella, più moderna ed affinata, di Montesquieu[131] è la previsione di un potere che di fatto rappresenta una branca dell'esecutivo ma che, almeno formalmente, trova nella trattazione una dimensione d'autonomia: il potere federativo[132].

Nell'introdurlo, Locke fa riferimento alle potenziali controversie che potrebbero insorgere fra società politiche differenti fra loro o, addirittura, fra membri di una comunità ed individui che si trovano nello stato di natura. Dinanzi a simili dissidi, i consociati delle singole comunità sono da considerare come un corpo sociale unico, in quanto tale necessitante di un potere *ad hoc* capace di prevenire ed eventualmente appianare questo genere di contrasti[133]. Il federativo è, dunque, il «potere di guerra e di pace, di fare leghe, alleanze ed ogni altro negoziato»[134] con chiunque si trovi al di fuori

---

131 MONTESQUIEU, CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, *Lo spirito delle leggi*, a cura di Sergio Cotta, Torino, UTET, 2005, vol. 2. «Esistono, in ogni Stato, tre sorte di poteri: il potere legislativo, il potere esecutivo delle cose che dipendono dal diritto delle genti, e il potere esecutivo di quelle che dipendono dal diritto civile. In base al primo di questi poteri, il principe o il magistrato fa delle leggi per sempre o per qualche tempo, e corregge o abroga quelle esistenti. In base al secondo, fa la pace o la guerra, invia o riceve delle ambascerie stabilisce la sicurezza, previene le invasioni. In base al terzo, punisce i delitti o giudica le liti dei privati. Quest'ultimo potere sarà chiamato il potere giudiziario, e l'altro, semplicemente, potere esecutivo dello Stato.» (p. 275). Sulla base della presente teorizzazione della separazione dei poteri, è possibile riscontrare come il potere federativo, di cui Locke regala una trattazione autonoma, sia a tutti gli effetti riconducibile a quello esecutivo descritto da Montesquieu.

132 GRIMALDI, ANGELO, *Disegno storico del costituzionalismo moderno*, Roma, Armando Editore, 2007. «Il precetto più importante per Locke è quello della separazione del potere legislativo da quello esecutivo e federativo (il potere federativo consiste, secondo l'autore, nel potere che ha il governo di stabilire patti con gli altri Stati).» (pp. 55-56).

133 LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. L'introduzione al potere in esame è rinvenibile nel paragrafo 145 dell'opera, nel quale Locke ne sottolinea la necessità in considerazione del fatto che, se il federativo non fosse contemplato, la comunità sarebbe «un solo corpo che, nei riguardi di tutte le altre società politiche o persone estranee alla sua comunità, si trova allo stato di natura.» (p. 338).

134 *Ibidem*.

della società politica, che sia membro di un'altra o si trovi nello stato di natura.

Nella concezione lockiana è complesso immaginare che il federativo possa configurarsi come potere autonomo sotto il profilo sostanziale, dal momento che per il suo esercizio esso richiede la «forza della società»[135] unitariamente considerata; se quest'ultima, infatti, fosse attribuita a poteri diversi, in grado di contrastare potenzialmente fra loro, ciò genererebbe non poco disordine. Per questa ragione, dunque, Locke considera il federativo come una parte integrante del potere esecutivo, l'unico capace — in attuazione della legge ordinaria — di adottare misure immediate in grado di governare, per l'appunto, i rapporti con i soggetti estranei alla società[136].

5.4 La prerogativa

A rimarcare quanto affermato nella parte conclusiva del paragrafo precedente, la legge ordinaria non ha la capacità di regolamentare materialmente ogni genere di fattispecie o di provvedere esattamente a tutto ciò che può essere utile alla comunità. Non di rado, infatti, i processi legislativi richiedono considerevoli quantità di tempo, logicamente incompatibili con l'eventualità in cui fosse urgente disciplinare una certa situazione di fatto. Muovendo da una tale premessa, Locke conclude che in

---

[135] *Ivi*, p. 339.

[136] LOMBARDI, GIOVANNI, *La base dell' evoluzione filosofica*, Vol. 1, Napoli, Michele D'Auria Editore, 1895. «A tal potere [l'esecutivo, ndr] s'aggiunge il federativo, che regola le relazioni esterne dello stato: e questo è un potere naturale, perché risponde al diritto già esistente nello stato ili natura. I due poteri, l'esecutivo e il federativo, quantunque differenti nella loro essenza, debbono risiedere nella stessa mano.» (pp. 75-76).

tutti i casi in cui, per un motivo o per l'altro, il legislativo non avesse modo di rendere un adeguato o tempestivo apporto normativo, il potere esecutivo possa sopperire a tale necessità — attraverso veri e propri provvedimenti di legge — in ragione di quella che il filosofo chiama *prerogativa*[137].

Questa particolare articolazione del potere esecutivo rappresenta il fondamento sulla scorta del quale, a partire dal XIX secolo, i processi costituzionali diedero alla luce l'istituto del decreto-legge e favorirono la sua inclusione all'interno delle Carte nazionali. Un primo esempio è rinvenibile nell'art. 17 della Costituzione spagnola del 1876, il quale attribuiva al Governo la facoltà di decretare sotto la propria responsabilità in casi di urgenza, sottoponendo quanto prima i provvedimenti adottati al giudizio delle Camere — una previsione particolarmente simile al dispositivo dell'art. 77 dell'attuale Carta repubblicana italiana[138].

L'esercizio della *prerogativa* introdotta da Locke è fortemente vincolato al rispetto di un presupposto essenziale, vale a dire il vantaggio della comunità

---

137 LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. «Questo potere di deliberare, secondo discrezione, per il pubblico bene senza la prescrizione della legge, e talvolta anche contro di essa, è ciò che si chiama prerogativa perché, dal momento che in alcuni governi il potere di far leggi non è sempre in funzione, ed è di solito troppo numeroso, e perciò troppo lento, per il disbrigo necessario all'esecuzione, e dal momento ch'è impossibile prevedere, e in conseguenza provvedere, con leggi a tutti i casi e bisogni che riguardino il pubblico, o fare leggi tali che non rechino danno quando siano eseguite con inflessibile rigore in tutti i casi e su tutte le persone che cadono sotto di esse, è lasciata alla discrezione del potere esecutivo una certa libertà d'azione per fare molte cose che la legge non prescrive.» (p. 351).

138 FIUMICELLI, DARIO, *Dalla "urgenza nel provvedere" alla "opportunità/convenienza del provvedimento": la decretazione di urgenza tra origine storica, crisi economica e corti costituzionali. Un confronto tra i casi di Italia e Spagna*, Osservatorio sulle fonti, 2/2014, Firenze, 2014. Il parallelismo fra la prerogativa lockiana ed il decreto-legge, la cui origine storica è dettagliata nel presente articolo, nasce dalla comunanza dei requisiti per l'esercizio dell'una e l'emanazione dell'altro, vale a dire la necessità e l'urgenza.

che la riconosce al governo[139]. Se è vero, infatti, che la finalità perseguita dal potere esecutivo è la conservazione del popolo, la *prerogativa* sarà indiscutibile sino a quando non verrà utilizzata per il perseguimento di fini diversi da questo. Se così non fosse, e dunque se non vi fosse alcun limite materiale a quella che oggi è definibile *decretazione d'urgenza*, la *ratio* della *prerogativa* stessa cederebbe rovinosamente, poiché solamente un più mirato tempestivo soddisfacimento delle esigenze della comunità può giustificare la sostituzione dell'esecutivo al legislativo[140].

6. Le vicende patologiche: conquista, usurpazione e tirannide

La costituzione di una società politica vera e propria, incarnazione della legittimazione che deriva dal consenso popolare ed espressione dei poteri statali, non esclude la possibilità che la pace e la sicurezza fra i consociati possano essere turbate da eventi interni od esterni alla comunità. Il disegno

---

[139] SHIMOKAWA, KIYOSHI, ANSTEY, PETER R., *Locke on Knowledge, Politics and Religion*, Londra, Bloomsbury Publishing, 2021. «Locke understood […] that legal (constitutional) power had a decisive limit in dealing with the events of this world for the purpose of people's security; and therefore, Locke attributed the original, natural and extraconstitutional power (which is the very power men had in the state of nature) to the executive power in order to preserve the public good.» (p. 130).

[140] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. «Questo potere, fin ch'è impiegato in vista del vantaggio della comunità, e conformemente alla fiducia e ai fini del governo, è una prerogativa incontestabile, e non è mai posto in discussione, perché il popolo assai di rado o' quasi mai è scrupoloso o esigente su questo punto, ed è alieno dall'indagare la prerogativa fin ch'essa è in misura tollerabile impiegata per l'uso cui è destinata, cioè a dire per il bene del popolo e non manifestamente contro di esso; ma se sorge una controversia fra il potere esecutivo e il popolo su una cosa rivendicata come prerogativa, la controversia sarà facilmente risolta a seconda che l'esercizio di tale prerogativa tenda al vantaggio o al danno del popolo.» (p. 352); GRANT, RUTH W., *John Locke's Liberalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987. «It can appear that Locke interprets prerogative powers as narrowly as possible in order to consistently protect as far as possible the rule of law and the rights of the subject, with the idea of a political trust as the ultimate foundation for the limits on all political authorities.» (p. 85).

politico lockiano, infatti, non rivela pretese idilliache o tantomeno utopistiche, ma tenta di rispecchiare la realtà delle dinamiche sociali.

In primo luogo, una fra le vicende definibili patologiche nella misura in cui esse sono in grado di viziare la normale struttura della società politica lockiana è rappresentata dalla *conquista*, vale a dire la presa del potere da parte di un agente estraneo alla comunità solitamente a seguito di un evento conflittuale[141].

Attraverso la conquista non può darsi origine ad un governo per come inteso da Locke, dal momento che alla base di un potere così instaurato non vi sarebbe affatto il consenso popolare, unico in grado di legittimarlo[142]. L'imposizione coatta di un governo per mezzo della conquista, in termini contrattualistici, coincide con l'istituto dell'estorsione del consenso, previsto dall'attuale formulazione dell'art. 1427 del codice civile nostrano[143], il quale prevede che esso invalidi il contratto. Conformemente, in assenza di un consenso popolare, non sorge alcun vincolo obbligatorio — e, dunque, alcun

---

[141] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. L'autore non fornisce una definizione esplicita di *conquista*, la quale può però essere tratta dall'introduzione del capitolo dedicato al tema: «Sebbene i governi non possano originariamente avere altra origine che quella sopra menzionata e le costituzioni politiche non possano essere fondate che sul consenso del popolo, tuttavia tali sono stati i disordini di cui l'ambizione ha riempito il mondo, che nel fragore della guerra, che costituisce così gran parte della storia dell'umanità, si è poco badato a questo consenso, e perciò molti hanno erroneamente scambiato la forza delle armi per il consenso del popolo, e considerano la conquista come una delle origini del governo.» (p. 361).

[142] *Ibidem*. « […] molti hanno erroneamente scambiato la forza delle armi per il consenso del popolo, e considerano la conquista come una delle origini del governo. Ma la conquista è altrettanto lontana dall'istituire un governo quanto la demolizione di una casa dal costituirne una nuova al suo posto. Essa, spesso, prepara, sì, la via a una nuova forma di società politica col distruggere l'antica, ma senza il consenso del popolo non può mai erigerne una nuova».

[143] Regio decreto 16 marzo 1942, n. 262.

contratto sociale può dirsi concluso — fra il conquistatore ed il popolo conquistato[144].

Risulta opportuno, poi, soffermarsi sulla distinzione fra le due fattispecie di conquista dettagliate da parte del filosofo, la legittima e l'illegittima. La prima viene così considerata da Locke in quanto conseguenza di una guerra giusta, vale a dire motivata da ragioni tutt'altro che futili ed in un certo senso inevitabile. La giustizia di uno scontro deriva dall'uso che si fa della forza. Consequenzialmente, una guerra non potrà mai dirsi universalmente giusta od ingiusta, ma lo sarà sempre relativamente ai soggetti che vi hanno preso parte, a seconda dell'uso della forza che ciascuno ha fatto[145].

La conquista legittima dà origine, ad ogni modo, ad un potere definito «dispotico»[146] nel senso etimologico del termine (δεσπότης, in greco antico, aveva una connotazione del tutto neutrale), che il conquistatore detiene non sull'intero popolo conquistato ma esclusivamente sulle persone che hanno combattuto ingiustamente contro di lui; il resto della popolazione, infatti, non può considerarsi assoggettata all'imperio del conquistatore non avendo dato mandato al proprio governo di prendere una decisione ingiusta e, dunque, non essendone affatto responsabile. Neppure sui possedimenti di questi soggetti,

---

144 LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. In relazione all'estorsione violenta del consenso, Locke ricorre ad un'esemplificazione*:* «Se un brigante penetrasse a forza nella mia casa, e, puntandomi il pugnale alla gola, mi facesse firmare un documento che gli ceda la mia fortuna, avrebbe con ciò qualche diritto» (p. 362).

145 *Ivi*. « […] è l'uso ingiusto della forza quello che istituisce la guerra […] » (p. 365).

146 *Ivi*. « […] vediamo ora che potere abbia sul soggiogato un conquistatore legittimo: io affermo che si tratta di un potere puramente dispotico. Egli ha un potere assoluto sulla vita di coloro che avevano esposto la propria vita con una guerra ingiusta […] » (p. 364).

infatti, il conquistatore legittimo può vantare alcun diritto, se non per finalità puramente risarcitorie rispetto ai danni arrecatigli durante la guerra[147].

Dal momento, inoltre, che «le colpe del padre non sono colpe dei figli»[148], la conquista legittima non riguarderà neppure le famiglie degli oppositori, in quanto i componenti delle stesse non hanno preso parte neanche indirettamente ad una guerra ingiusta. Questi conservano il diritto di dirsi liberi da un governo imposto loro, di disporre interamente dei loro beni e di ricevere la parte loro spettante dell'eredità dell'oppositore[149].

Sul lato opposto della medesima medaglia, la conquista è definibile illegittima laddove motivata da un uso ingiusto della forza, sia diretto che indiretto. Da essa non deriva diritto o potere alcuno, dal momento che coloro che vi si sono opposti lo hanno fatto, al contrario, giustamente. Di conseguenza, sono gli individui illegittimamente conquistati a disporre del

---

147 BOBBIO, NORBERTO, *Locke e il diritto naturale*, "Bobbiana. Opere di Norberto Bobbio per l'Università", Torino, Giappichelli, 2017. « […] il potere del conquistatore giusto è un potere non civile ma dispotico. Ma anche il potere dispotico ha dei limiti. Infatti esso non può essere esercitato: a) sui compagni d'arme; b) su coloro che non hanno direttamente partecipato alla guerra (oggi diremmo, sulla popolazione civile); c) sugli averi di coloro che vi hanno partecipato, esercitandosi il governo dispotico esclusivamente sulla vita […] » (p. 204); LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. « […] ma non [ha potere] sulla vita o sulla fortuna di coloro che non hanno preso parte alla guerra e neppure sui possessi di coloro che vi hanno effettivamente preso parte» (p. 364).

148 *Ivi*, p. 366.

149 *Ibidem*. «Così che colui che per conquista ha il diritto di distruggere, se vuole, la persona di un uomo, non ha con ciò il diritto di possederne e goderne la fortuna, perché è la forza bruta che l'aggressore ha usata quella che dà al suo avversario il diritto di togliergli la vita e distruggerlo, se vuole, come una creatura nociva, ma è soltanto il danno sostenuto quello che gli conferisce un diritto sui beni di un altro».

diritto di rimuovere, in qualunque momento, il governo imposto da parte del conquistatore[150].

In conclusione, per quanto un conquistatore legittimo abbia, sulle persone di coloro che si sono a lui ingiustamente opposti, un potere dispotico, e dunque assoluto, non bisogna confondere questo con una legittima autorità. Come premesso, qualunque potere che non si fondi sul consenso popolare è da considerare illegittimo ed incapace di dare origine a vincoli obbligatori, come analizzato nella fattispecie della conquista che si impernia sull'imposizione coatta[151].

In secondo luogo, una vicenda patologica «interna»[152] è invece rappresentata dall'*usurpazione*, la circostanza in cui taluno si impadronisce di

---

[150] *Ivi*. «Ma ammettiamo che si possa dire che tutti gli uomini di questa comunità […] hanno partecipato alla guerra ingiusta in cui sono stati vinti, e quindi le loro vite sono alla mercé del conquistatore. […] Su di questi non può avere potere alcuno che non sia in base al loro proprio consenso, qualunque cosa egli li costringa a dire o fare, e, fin tanto che alla sottomissione li costringe la forza e non iniziativa, egli non ha alcuna autorità legittima.» (pp. 370-371); BOBBIO, NORBERTO, *Locke e il diritto naturale*, "Bobbiana. Opere di Norberto Bobbio per l'Università", Torino, Giappichelli, 2017. « […] il cittadino dello stato conquistato ingiustamente non è tenuto in alcun caso all'obbedienza, come non si è tenuti ad obbedire ai briganti o ai pirati.» (p. 204).

[151] LANARO, GIOVANNI, *Libertà e oppressione nel pensiero liberale*, Rivista di Storia della Filosofia, Vol. 61, No. 2, FrancoAngeli, 2006. « […] dopo aver argomentato che la conquista «ingiusta» non conferisce alcuna autorità legittima sui vinti, Locke aggiunge che nel caso della conquista «giusta» si costituisce un potere dispotico, legittimo ed insieme soggetto ad alcune limitazioni, nel senso che, oltre a non poter essere esercitato su coloro che non hanno partecipato direttamente alla guerra, non può neppure estendersi incondizionatamente alla proprietà dei vinti.» (p. 359); LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. In sintesi, può dirsi che «il conquistatore dunque, anche in una guerra giusta, non ha, in base alla sua conquista, alcun diritto di dominio né su coloro che hanno partecipato con lui alla guerra, né sugli uomini del paese soggiogato che non gli si sono opposti, e neppure sulla discendenza di coloro che gli si sono opposti […] » (p. 369).

[152] MURA, VIRGILIO, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. « […] l'usurpazione, che è un caso di conquista interna […] » (p. 91).

un potere a lui non riconosciuto, non determinando una modifica sostanziale nella forma di governo ma semplicemente nella composizione soggettiva[153].
All'interno delle società politiche sono chiaramente stabilite per legge le modalità di designazione dei soggetti che rivestono cariche nell'autorità pubblica. L'usurpazione comporta un'inevitabile violazione di queste norme, dal momento che essendo queste approvate da un'assemblea eletta e, dunque, legittimata dal popolo, all'appropriazione di taluno di un potere non attribuitogli consegue logicamente la sua delegittimazione da parte del popolo.
L'usurpatore, consequenzialmente, non ha alcun diritto di esercitare il potere del quale si è illegittimamente impadronito, a meno che il popolo non provveda a "ratificare" l'avvenuta usurpazione, riconoscendolo e legittimandolo[154].

In terzo ed ultimo luogo, la vicenda più riprovevole rispetto alle finalità che un governo dovrebbe perseguire è descritta dall'esercizio del potere oltre il diritto, vale a dire dalla *tirannide*. Questo sostanziale abuso viene a configurarsi in particolare quando il potere è unicamente indirizzato al

---

153 LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. « [L'usurpazione] è un cambiamento soltanto di persone […] » (p. 375).

154 *Ivi*. «Chiunque consegue l'esercizio d'una parte del potere in modo diverso da quello che le leggi della comunità hanno prescritto, non ha diritto ad essere obbedito, anche se continua ad esser conservata la forma dello stato, poiché non è la persona che le leggi hanno fissato, e conseguentemente non è la persona a cui il popolo ha consentito. E tale usurpatore, o chi ne derivi, non potrà mai avere alcun diritto sino a che il popolo non abbia la libertà di consentire ed effettivamente abbia consentito a riconoscere e confermare in lui il potere che aveva sino allora usurpato.» (p. 376).

soddisfacimento di un vantaggio individuale e non delle esigenze dei consociati[155].

«Dove la legge finisce, comincia la tirannide»[156], la quale comporta in primo luogo un'immediata perdita di autorità da parte del sovrano che abbia agito contrariamente alla legge e agli interessi del popolo, ed in secondo il conseguente diritto della comunità ad opporsi. Quest'ultimo è definibile, specificamente, come *diritto di disobbedire*[157].

Risulta opportuno, prima di esaminare nel merito l'argomento introdotto, evidenziare preliminarmente la differenza che intercorre fra il *diritto* e la *facoltà* di disobbedire[158], quest'ultima coincidente con la naturale capacità di ciascun individuo di violare potenzialmente la legge, andando incontro alla relativa sanzione. Quello che Locke, al contrario, intende come vero e proprio diritto alla disobbedienza discende dal rapporto che sussiste fra il modo in cui un governo esercita la propria autorità e quello in cui dovrebbe teoricamente

---

[155] *Ivi*. « […] la tirannide è l'esercizio del potere oltre il diritto, a cui nessuno può aver diritto. È ciò consiste nel far uso del potere che uno ha nelle mani non per il bene di quelli che vi sottostanno, ma per il suo distinto vantaggio privato, quando cioè il governante, di qualunque titolo sia insignito, fa norma non della legge ma della propria volontà, e i suoi comandi e le sue azioni sono dirette non alla conservazione delle proprietà del suo popolo, ma alla soddisfazione delle proprie ambizioni, vendette, cupidigie o altre passioni sregolate.» (p. 378); MURA, VIRGILIO, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. La tirannide può essere definita «in termini aristotelici, come esercizio del potere nell'interesse personale del governante e non nell'interesse generale dei governati.» (p. 91).

[156] *Ivi*, p. 379.

[157] BESUSSI, ANTONELLA, *Consenso e disobbedienza nel Locke del II Trattato*, Il Politico, Vol. 48, No. 2, Rubbettino Editore, 1983.

[158] Della facoltà di disobbedire si è detto nel § 4.2 del presente capitolo.

esercitarla: maggiore è la distanza fra i due, maggiore è la rilevanza che il diritto assume[159].

La disobbedienza è strettamente connessa alla finalità intrinseca alla costituzione della società politica lockiana, vale a dire la conservazione. Se è vero che gli individui acconsentono a riunirsi in comunità regolamentate per mezzo di una legge positiva che ha come fine ultimo quello di assicurare l'esercizio dei diritti naturali di ciascuno, opporre resistenza ad una tirannide che esercita un'autorità in direzione contraria diviene evidentemente un diritto naturale anch'esso[160].

7. La dissoluzione della società e la dissoluzione del governo

Si è sino ad ora argomentato circa l'origine e la fisionomia di una società politica, muovendo dalle esigenze che inducono gli individui a costituirla abbandonando lo stato di natura. L'atto di istituzione della πολιτεία lockiana corrisponde, come asserito, ad un conferimento comune del potere di

---

[159] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. Il *diritto di disobbedienza* trova il proprio fondamento in questa affermazione: «Ci si può dunque opporre ai comandi di un principe? […] la forza non si può opporre se non a una forza ingiusta e illegittima: chiunque fa opposizione in altri casi, attira su di sé una giusta condanna […] » (p. 380).

[160] DE FEDERICIS, NICO, *Il modello lockiano della società civile e la critica di Kant alla "costituzione" inglese*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. «Infatti. l'esercizio del diritto di resistenza diviene il caso esemplare di appello al cielo, un'autorizzazione alla disobbedienza ai comandi ingiusti del sovrano, cioè a quelle imposizioni civili che possono essere ricondotte a prescrizioni contrarie alla legge di natura […] » (p. 108); LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. « […] quando la legge sia trasgredita a danno di altri, e chiunque nell'autorità ecceda il potere conferitogli dalla legge e fa uso della forza che ha al proprio comando per compiere nei riguardi dei sudditi ciò che la legge non permette, cessa, in ciò, d'esser magistrato, e, in quanto delibera senza autorità, ci si può opporre a lui come ci si oppone a un altro qualsiasi che con la forza viola il diritto altrui.» (p. 379).

sé che ciascuno detiene ed attraverso il quale acconsente alla creazione di un corpo sociale unico. La stabilità del contratto sociale può essere messa a repentaglio esclusivamente da due avvenimenti particolari, vale a dire la dissoluzione della società e la dissoluzione del governo[161].

La prima descrive la fattispecie in cui l'accordo sulla base del quale il contratto sociale è stato astrattamente concluso da parte della collettività vada incontro ad una rottura. L'unico evento a poter motivare una conseguenza tanto rovinosa è, secondo Locke, l'invasione della comunità da parte di un popolo straniero, alla quale conseguirebbero inevitabilmente la dissoluzione del governo del popolo invaso e la sua sottomissione a quello del popolo invasore[162].

La dissoluzione del governo, in secondo luogo, rappresenta un avvenimento ben più complesso da esaminare. Risulta, innanzitutto, opportuno precisare che questa seconda vicenda *non* dia luogo alla dissoluzione della società[163]. Il governo può andare incontro a dissoluzione essenzialmente per

---

161 MURA, VIRGILIO, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. «Locke distingue, in proposito fra dissoluzione della società, che comporta lo scioglimento del contratto sociale (il *pactum societatis*) e dissoluzione del governo, le cui conseguenze sono invece limitate alla rottura del *pactum subiectionis*. » (p. 91).

162 LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. « […] il modo ordinario, e quasi l'unico, con cui questa unione si dissolve, è l'invasione di una forza straniera, che procede a una conquista di essi, perché, in questo caso, non potendo essi mantenersi e sostenersi come un solo corpo intero e indipendente, l'unione inerente a quel corpo, che consisteva di essi, deve necessariamente cessare, e quindi ciascuno ritornare nello stato in cui si trovava prima, con la libertà di pensare a se stesso e provvedere alla propria salvezza come ritiene opportuno in qualche altra società. Quando la società è dissolta, è certo che il governo di quella società non può continuare.» (p. 386).

163 IANNELLO, NICOLA, *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*, "Mercato, Diritto e Libertà", Catanzaro, Rubbettino, 2004. « […] Locke afferma che la dissoluzione del governo non comporta la dissoluzione della società.» (p. 11).

due ragioni[164], la prima delle quali è denominata dal filosofo l'*alterazione* del legislativo, la quale si verifica ogni qualvolta risulti corrotta l'armonia del corpo sociale che il legislativo stesso è chiamato a salvaguardare[165]. Sono cinque le circostanze in ragione delle quali l'alterazione può realizzarsi: la sostituzione della volontà arbitraria del legislatore alla volontà della società; l'ipotesi in cui venga impedito all'assemblea di riunirsi e deliberare nell'interesse del popolo; la corruzione dei sistemi elettorali; il volontario assoggettamento ad un popolo straniero; l'esercizio trascurato od inefficace del potere esecutivo[166]. In tutte queste contingenze, il legislativo risulta irrimediabilmente viziato nella sua stessa natura di potere supremo, non più in grado di rappresentare il volere dei consociati e di tradurlo in norme regolatrici dei rapporti sociali. Dal momento, però, che la conservazione non è esclusivamente una finalità ma altresì un'attitudine intrinseca al concetto di società, in conseguenza all'alterazione del legislativo è riconosciuta al popolo

---

[164] MURA, VIRGILIO, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. «Quel che conta rilevare è che Locke, accanto alle cause tradizionali di crisi o di trauma del sistema politico, quali la conquista, l'usurpazione e la degenerazione tirannica, introduce la categoria, relativamente nuova, del dissolvimento del governo per alterazione del legislativo ad opera dell'esecutivo o per infrazione della fiducia riposta nel legislativo. In entrambi i casi, i fattori della crisi vanno ricercati non in una vaga propensione alla rivolta del popolo, ma nel comportamento deviato dei governanti.» (p. 91).

[165] LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. «Poiché la società civile è uno stato di pace fra quelli che vi appartengono, […] è nel legislativo che i membri di una società politica sono uniti e congiunti insieme in un solo armonico corpo vivente. […] e perciò, quando il legislativo è infranto o dissolto, ne segue dissoluzione e morte [del governo, ndr] » (p. 387).

[166] *Ivi.* Le cinque circostanze sono illustrate dall'autore nei paragrafi 214-219 dell'opera.

la libertà di istituirne uno nuovo, differente dal punto di vista soggettivo, formale od entrambi[167].

La seconda ragione per la quale un governo può andare incontro a dissoluzione è rappresentata dalla circostanza in cui il legislativo agisca contro la fiducia in lui riposta. Il rapporto che intercorre fra il popolo ed il potere supremo della società politica è infatti definibile facendo ricorso ad un istituto tipico del diritto romano, vale a dire il *pactum fiduciae*, un accordo fondato sul vincolo etico della *fides* ed attraverso il quale un soggetto trasferisce ad un altro un bene con la promessa che questo lo impieghi per un uso determinato[168]. Allo stesso modo, nel caso di specie, al momento della costituzione della società politica, la popolazione trasferisce il potere che ciascuno dei suoi membri ha in sé al legislativo, affinché possa esercitarlo volgendolo unicamente al bene ed al soddisfacimento delle esigenze della comunità[169]. Come nella circostanza precedente, a seguito della rottura del

---

[167] *Ivi*. « […] quando il governo è dissolto, il popolo ha la libertà di provvedere a se stesso coll'istituire un nuovo legislativo, diverso dal precedente per cambiamento di persone o di forma o di tutte e due, secondo che giudicherà meglio per il proprio bene e la propria sicurezza, perché la società non può mai per colpa di altri perdere il diritto originario e connaturato ch'essa ha di conservarsi […] » (pp. 391-392).

[168] BALESTRA, LORENZO, *Proprietà e diritti reali*, Vol. 1, Milano, UTET, 2011. «Il negozio fiduciario è quel negozio, grazie al quale un soggetto, il fiduciante, trasferisce ad un altro soggetto, il fiduciario, la titolarità di un diritto, il cui esercizio viene limitato da un accordo tra le parti, il c.d. *pactum fiduciae*, per uno scopo che il fiduciario si impegna a realizzare […] » (p. 357).

[169] Questa affermazione trova riscontro in quanto detto riguardo il potere legislativo ed i suoi vincoli, in particolar modo quello *teleologico* [cfr. cap. I, § 5.1].

rapporto fiduciario che normalmente lo lega al legislativo, il popolo ha la libertà di nominarne uno nuovo[170].

Locke è particolarmente attento alle obiezioni che potrebbero essere mosse a tal proposito, in modo particolare riguardo la portata del potere popolare di riformare il legislativo tanto nella sua forma quanto nella sua componente soggettiva. Secondo il filosofo, non v'è rischio alcuno che il popolo possa, in un certo senso, abusare di tale facoltà, in primo luogo per il fatto che questa gli venga attribuita solamente nei due ordini di ipotesi poc'anzi analizzati, ed in secondo luogo poiché ciò che il popolo cerca non è l'opportunità della rivolta, bensì la stabilità. Se così non fosse, l'uomo non avrebbe motivo alcuno per riunirsi in società politiche ambendo, in tal modo, proprio alla conquista della pace e della sicurezza[171].

Nel momento in cui si avvale della libertà di ricostituire il legislativo a seguito di avvenimenti avversi, ristabilendone la genuinità e l'armonia, il popolo non può dirsi ribelle. Al contrario, tale libertà si configura come un vero e proprio strumento di contrasto alla ribellione propriamente detta, vale a dire l'atteggiamento posto in essere dal legislatore nel momento in cui, in un modo

---

[170] IANNELLO, NICOLA, *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*, "Mercato, Diritto e Libertà", Catanzaro, Rubbettino, 2004. «Il potere politico si basa sul consenso del popolo e, se ne infrange la fiducia, può essere revocato […] » (p. 10); LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. «Il legislativo, dunque, ogniqualvolta trasgredisce questa norma fondamentale della società, e, per ambizione, timore, sconsideratezza o corruzione, tenta di porre in possesso proprio o in mani altrui il potere assoluto sulle vite, libertà e averi del popolo, con questa infrazione della fiducia perde il potere che il popolo ha posto nelle sue mani per fini del tutto opposti, e questo potere ritorna al popolo, che ha il diritto di riprendere la sua libertà originaria, e provvedere, con l'istituzione di un nuovo legislativo, secondo che ritiene opportuno […] » (p. 393).

[171] *Ivi*. «A questo forse si obietterà che […] nessun governo potrà sussistere a lungo se il popolo può istituire un nuovo legislativo, ogniqualvolta abbia ricevuto offesa dall'antico. Al che rispondo ch'è esattamente il contrario. Gli uomini non cambiano le loro antiche forme di governo cosi facilmente come alcuni vorrebbero insinuare. Difficilmente si convincono a emendare i difetti riconosciuti nella costituzione a cui sono stati abituati. E se vi sono difetti originari o difetti avventizi introdotti dal tempo o dalla corruzione, non è una cosa facile da cambiare, anche se tutti vedono che v'è un'occasione favorevole.» (p. 395).

o nell'altro, agisce contro la volontà e l'interesse del popolo che lo ha istituito e legittimato con il proprio consenso. Ribelle è il potere deviato, giusto è il popolo che lo risana[172].

[172] KLEVER, WIM, *Il dissimulato spinozismo di Locke*, traduzione di Cinzia Carantoni, s.l., Lulu, 2012. «La ribellione è quasi una normale riacquisizione del potere politico e dell'autorità da parte del popolo nei casi in cui venga assoggettato o minacciato di morte dall'azione di governo.» (p. 103); LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010. La conclusione muove dall'interessante considerazione di Locke della ribellione, giudicata propria non del popolo, bensì del legislatore laddove questi non eserciti il proprio potere finalizzandolo al bene dei consociati. «Infatti, poiché la ribellione è un'opposizione non alle persone, ma all'autorità, ch'è fondata esclusivamente nelle costituzioni e nelle leggi del governo, veramente e propriamente ribelli sono coloro, quali che siano, che con la forza le trasgrediscono, e con la forza giustificano questa violazione […] » (p. 396), vale a dire i legislatori che agiscono contro la volontà del popolo. Di conseguenza, istituire un nuovo esecutivo in questo frangente rappresenta non un atto di ribellione, bensì di risanamento del potere legislativo.

Capitolo II Laicità e tolleranza nella società politica lockiana

1. Premessa 2. Le caratteristiche della società ecclesiastica 3. Il rapporto fra la società civile e la società ecclesiastica: il principio di laicità 4. Il principio di tolleranza 4.1 I doveri di tolleranza 4.2 I limiti alla tolleranza 5. Il rapporto fra i princìpi di laicità e tolleranza

1. Premessa

All'interno della società politica, di cruciale rilevanza è la relazione fra il potere civile e la sfera spirituale. Nella *Lettera sulla tolleranza*, pubblicata nel 1689, Locke affrontò per la prima volta la tematica, in un contesto socio-culturale particolarmente caratterizzato da divisioni ed intolleranze religiose[173].

L'argomento che il filosofo intende principalmente sviluppare nel corso dell'epistola sostiene la necessità della separazione fra lo Stato e la Chiesa, intesa come principio fondante della società civile i cui connotati sono stati sino ad ora analizzati.

In quest'ottica, Locke esamina separatamente ed approfonditamente i particolari aspetti delle due società, quella statale e quella ecclesiastica, sino a delineare il profilo di due essenziali principi alla base della moderna liberal-democrazia, il principio di laicità ed il principio di tolleranza.

---

[173] VIANO, CARLO AUGUSTO, *Nota storica* in LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018.

2. Le caratteristiche della società ecclesiastica

La Chiesa è definita da Locke come «una società libera e volontaria»[174] composta da individui che si riuniscono spontaneamente in essa al fine di onorare pubblicamente la divinità nella quale hanno fede[175].

Sono essenzialmente due le caratteristiche comuni alla società civile ed alla società ecclesiastica. La prima di esse è individuabile nell'origine, nella comune modalità di fondazione: come avviene per la società civile, anche la società ecclesiastica viene a costituirsi attraverso l'incontro fra le volontà di ciascun individuo e, dunque, dal consolidarsi di un accordo finalizzato alla creazione di una vera e propria comunità sociale. Per questa ragione è possibile indicare come libera la costituzione di tale società e come volontario l'ingresso di ciascun membro all'interno della stessa[176].

La seconda analogia riguarda la definizione del *corpus* legislativo atto a disciplinare l'ordinamento interno alla società ecclesiastica. Non è concepibile, infatti, che una società — qualunque essa sia — possa conservarsi

---

[174] LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018, p. 11.

[175] SALA, ROBERTA, *Libertà individuale e appartenenza comunitaria. I limiti del multiculturalismo*, in TEDESCHI, MARIO (a cura di), *Comunità e Soggettività*, "Diritto e religioni", Cosenza, Pellegrini Editore, 2006. «Locke considera praticabile l'ideale di tolleranza laddove le chiese - e Locke contemplava la molteplicità delle chiese ma solo all'interno del mondo cristiano - sono considerate delle società volontarie, cui cioè si aderisce volontariamente e da cui il singolo ha il diritto di uscire senza che agenti esterni, lo Stato o la Chiesa, glielo possano impedire.» (p. 161).

[176] LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018. «Nessuno nasce membro di una Chiesa, altrimenti la religione degli avi perverrebbe a ogni uomo per diritto ereditario, insieme con le proprietà, e ciascuno dovrebbe la propria fede ai propri natali: non si può pensare nulla più assurdo di questo. Le cose pertanto stanno a questo modo. L'uomo, che per natura non è costretto a far parte di alcuna Chiesa, né legato ad alcuna setta, entra spontaneamente nella società nella quale crede di aver trovato la vera religione e il culto gradito a Dio.» (pp. 11-12). La Chiesa è descritta da Locke come una "società nella società", accomunata a quella politica da un affine processo genetico.

nel tempo senza dotarsi di un apparato normativo in grado di governarne il funzionamento e di regolamentare i rapporti fra i propri membri[177].

Di conseguenza, è necessario che la società ecclesiastica si doti di norme, in senso lato, intese come dettami finalizzati ad agevolare il perseguimento di una finalità ultima di cui si dirà a breve. Questi precetti differiscono dalle leggi vere e proprie che caratterizzano gli ordinamenti civili, a tal punto che nell'opinione del filosofo non è neppure indispensabile che nella società ecclesiastica vengano previste sanzioni per la violazione di essi, essendo sufficienti «esortazioni, moniti e consigli»[178].

Sono molteplici anche le differenze che intercorrono fra le due società. In primo luogo, quella ecclesiastica è caratterizzata dalla libertà per ciascuno dei propri componenti di distaccarsene in qualunque momento[179], facoltà al contrario non garantita ai membri della società civile esaminata nel capitolo precedente, dal momento che ciò configurerebbe un grave inadempimento agli obblighi che discendono dal contratto sociale; il potere di sé che ciascun individuo conferisce al momento della fondazione della società civile, infatti, non può tornargli indietro se non nelle vicende patologiche esaminate precedentemente[180].

---

[177] *Ivi*. «Poiché nessuna società, per libera che sia o costituita per una ragione di poco conto, […] può sussistere senza dissolversi immediatamente, se è priva di qualsiasi legge, è necessario che anche la Chiesa abbia le sue leggi, per stabilire i tempi e i luoghi delle riunioni, le condizioni di accettazione e di esclusione e infine la differenza delle cariche, l'ordine delle cose e così via» (p. 12).

[178] *Ivi*, p. 15. Locke denomina in questa maniera i precetti di cui la Chiesa dovrebbe dotarsi per distinguerli dalle leggi positive — la cui violazione comporta una sanzione — finalizzate a disciplinare l'ordinamento di una società civile.

[179] *Ivi*. « [All'uomo] dovrà sempre essere aperta la possibilità di uscire dalla Chiesa, con la stessa libertà con cui vi era entrato.» (p. 12).

[180] *v.* cap. I, § 6

In secondo luogo, un'ulteriore discrepanza riguarda il fatto che mentre può accadere che taluno nasca all'interno di una società civile già costituita e, dunque, come membro della stessa, nessuno può nascere membro di una Chiesa. All'interno della società ecclesiastica può farsi ingresso solo spontaneamente, volontariamente e, quindi, liberamente.

In terzo ed ultimo luogo, le due società differiscono con particolare riguardo alla finalità perseguita da ciascuna di esse: la società civile, come argomentato, è finalizzata a perseguire il bene del popolo e la conservazione di quelli che il filosofo denomina «beni civili»[181], vale a dire la vita, la libertà e le proprietà di ciascun individuo[182]; la Chiesa, diversamente, si occupa della «cura delle anime»[183].

3. Il rapporto fra la società civile e la società ecclesiastica: il principio di laicità

Stato e Chiesa sono, sulla scorta di quanto sino ad ora affermato, due società significativamente differenti fra loro, inevitabilmente destinate, tuttavia, a convivere all'interno di una comune dimensione socio-politica. Per questa ragione conciliare interessi, diritti e doveri delle rispettive comunità risulta indispensabile.

Nella *Lettera sulla tolleranza*, John Locke congegnò un archetipo relazionale fra le due sfere che ancora oggi rappresenta una delle imprescindibili

[181] *Ivi*, p. 8.

[182] *v.* cap I, § 4

[183] *Ivi*, p. 9.

componenti dello Stato liberale[184]. Il nucleo sostanziale di esso è individuabile nel principio di laicità dello Stato, in ossequio al quale è necessario garantire la separazione fra la società civile e quella ecclesiastica, l'equidistanza dell'ordinamento da ogni confessione religiosa presente al suo interno e, dunque, la sua aconfessionalità[185]. Un'ulteriore ed interessante interpretazione di tale principio può essere individuata nella considerazione che Giovanni Fornero ha di laicità dello Stato intesa "in senso forte", vale a dire «la dottrina di coloro che non si limitano a una generica adesione ai valori dello spirito critico […], ma ragionano indipendentemente dall'ipotesi di Dio (*etsi Deus non daretur*) e da ogni fede o metafisica di matrice religiosa»[186], un'accezione talvolta impropriamente associata al significato del termine "laicismo"[187].

La reciproca indipendenza fra le sfere è sostenuta, sul piano causale, dalla sostanziale incompatibilità ordinamentale fra le due società: la coattività che caratterizza la norma di legge, espressione del potere civile, è infatti del

---

184 BEIN RICCO, ELENA (a cura di), *Libera chiesa in libero Stato?*, "Nostro tempo", Torino, Claudiana, 2005. È possibile riconoscere «a John Locke la prima delineazione di Stato laico.» (p. 5).

185 RUFFINI, FRANCESCO, *La libertà religiosa: storia dell'idea*, "Campi del sapere", Milano, Feltrinelli, 1992; LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018. La definizione di laicità discende dalla teoria separatistica elaborata da Locke all'interno della Lettera sulla tolleranza. Questa muove da una fondamentale premessa avanzata dal filosofo, il quale ritiene che «prima di tutto si debba distinguere l'interesse della società civile e quello della religione, e che si debbano stabilire i giusti confini tra la Chiesa e lo Stato. Se non si fa questo, non si può risolvere nessun conflitto tra coloro che hanno effettivamente a cuore, o fanno finta di avere a cuore, la salvezza dell'anima o quella dello Stato.» (p. 8); RANDAZZO, BARBARA, *Diversi ed eguali. Le confessioni religiose davanti alla legge*, Pubblicazioni del Dipartimento di Diritto pubblico, Processuale civile, Internazionale ed Europeo, Milano, Giuffrè, 2008. «Del resto fin dalla prima riflessione sulla laicità, che deve farsi risalire alla celebre *Epistola sulla tolleranza* (1689) di Locke, si è individuato il *nucleo* della laicità nella distinzione tra lo Stato e le chiese, organismi distinti per origine e per fini.» (p. 121).

186 FORNERO, GIOVANNI, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, "Sintesi", Milano, Mondadori, 2005, p. 67. All'interno dell'opera, l'autore propone la distinzione fra laicità "forte" e laicità "debole", intendendo quest'ultima come «un atteggiamento critico e antidogmatico, che […] si ispira ai valori del pluralismo, della libertà e della tolleranza e quindi al principio dell'autonomia fra tutte e attività umane» (p. 67).

187 IDEM, *Accezioni e interpretazioni diverse della laicità*, in *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, "Sintesi", Milano, Mondadori, 2008.

tutto inconciliabile con la fede che accomuna gli individui nella Chiesa[188], dal momento che imporre dogmaticamente un credo — dunque un convincimento spirituale — risulterebbe, oltre che materialmente impossibile, contrario alla "libertà d'ingresso"[189] che caratterizza la società ecclesiastica. La legge è finalizzata a tutelare e proteggere i beni civili di ciascun consociato da una qualsivoglia altrui ingerenza, non a prevenirne l'eventuale incuria da parte del proprietario: per questa ragione, dunque, il potere civile non risulterebbe in alcun modo in grado di provvedere alla cura delle anime, non essendo possibile imporre ad alcun fedele di prendersi cura della propria[190].

Allo stesso modo, poi, all'interno della Chiesa non può essere preso alcun provvedimento che abbia ad oggetto i beni civili, poiché unicamente il potere civile può decidere riguardo essi[191]; né lo Stato né la Chiesa possono vicendevolmente attribuirsi o negarsi diritti inerenti alle rispettive sfere di potere, dacché nessuna delle due società avrà mai giurisdizione[192] su altre

---

[188] WALDRON, JEREMY, *Locke: Toleration and the Rationality of Persecution*, in MENDUS, SUSAN, *Justifying Toleration. Conceptual and historical perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. «The fact that governments and their officials work by coercive force while other organisations do not is the fundamental premiss of Locke's argument and the basis of his distinction between church and state» (pp. 65-66).

[189] *v.* cap. II, § 2

[190] LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018. «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 confischino 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»; « […] anche ammesso che l'autorità delle leggi e la forza delle pene sia efficace nella conversione degli spiriti umani, tuttavia ciò non noverebbe affatto nella salvezza delle anime.» (pp. 10-11).

[191] *Ivi*. «In questa società [l'ecclesiastica, ndr] non si fa nulla, né si può far nulla che concerna la proprietà di beni civili o terreni; in questa sede non si può mai fare ricorso alla forza per nessun motivo, dal momento che essa appartiene tutta al magistrato civile, e la proprietà e l'uso dei beni esterni sono sottoposti al suo potere.» (p. 14).

[192] Con il termine *giurisdizione*, in relazione alla società ecclesiastica, s'intende più specificamente far riferimento alla c.d. *potestà di governo* (o *di giurisdizione*, appunto) che il codice di diritto canonico attribuisce alla Chiesa al fine di consentirle di provvedere alla cura delle anime dei propri fedeli.

diverse da loro stesse. Nessuna autorità, dunque, può essere esercitata da una società verso l'altra, in ragione della reciproca sovranità che rispettivamente le caratterizza.

I confini delineati dal principio di laicità sono, secondo il filosofo, «fissi e irrevocabili»[193], insuperabili poiché posti a garanzia dei valori essenziali di entrambe le comunità. Se così non fosse, se si ammettesse la facoltà — seppur residuale — di ciascuna di intervenire o di decidere circa le questioni dell'altra, allora si dovrebbero considerare entrambe le giurisdizioni come imperfette poiché condizionabili dall'esterno e potenzialmente assoggettabili al potere decisorio dell'altra.

4. Il principio di tolleranza

La separazione e la reciproca indipendenza fra le due società non risultano sufficienti a definire in maniera esaustiva il rapporto che intercorre fra esse né tantomeno a scongiurare del tutto il rischio di eventuali conflitti. Come si è detto, Stato e Chiesa possono dirsi fra loro indipendenti nell'ampia misura in cui entrambi sono titolari di una potestà determinata ed esercitabile nei confronti dei rispettivi membri, sebbene una parte di questi sia inevitabilmente condivisa fra le due comunità. Il cittadino di uno Stato che si dica professante la fede cattolica, infatti, sarà considerato appartenente tanto alla società civile quanto alla ecclesiastica, dunque vincolato da entrambe le

[193] *Ivi*, p. 19.

potestates[194]. Il rapporto fra le due, in definitiva, deve ritenersi disciplinato sia in chiave *negativa*[195] — vale a dire nell'ottica della reciproca indipendenza — sia in chiave *positiva*[196], dunque sotto il profilo delle relazioni che necessariamente intercorrono fra le sfere; quest'ultimo aspetto dev'essere permeato, secondo il filosofo, dal secondo dei princìpi cui si faceva accenno in apertura del capitolo, quello di tolleranza.

All'interno della *Lettera* non è rinvenibile una vera e propria definizione di ciò che s'intende per tolleranza. Locke ne illustra le implicazioni pratiche in forma di reciproci doveri — dei quali si tratterà nel successivo paragrafo — nel rapporto fra Stato e Chiesa[197].

Preliminarmente, può intendersi la tolleranza come una virtù etica aristotelica[198], dunque come la facoltà dell'individuo di orientare la propria ragione nell'individuazione e nella scelta del giusto mezzo fra due estremi,

---

[194] *Ivi*. In quanto cittadino di uno Stato, l'individuo è vincolato da norme positive, frutto dell'esercizio della potestà del magistero civile. Se il medesimo cittadino, professante la fede cattolica, entra a far parte della Chiesa, accetta liberamente di sottostare *anche* alla potestà ecclesiastica: «Poiché essa è una riunione spontanea (come è stato dimostrato), libera da ogni forza di costrizione, segue necessariamente che il diritto di fare le leggi non può risiedere in nessun altro se non nella società stessa [l'ecclesiastica, ndr] o in quelli (ma è la stessa cosa) che la società con il suo assenso ha autorizzato.» (p. 12).

[195] *Ivi*. «I confini sono fissi e irrevocabili dall'una e dall'altra parte. Chi vuol confondere le due società, completamente diverse per la loro origine, per il fine che si propongono, per i loro contenuti, mescola due cose così separate come il cielo e la terra.» (p. 19).

[196] Con l'accezione *positiva* del rapporto fra Stato e Chiesa, s'intende far riferimento ai doveri di tolleranza trattati successivamente nel corso del presente paragrafo.

[197] VIANO, CARLO AUGUSTO, *L'individualismo introvabile e la teoria lockiana della tolleranza*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. «La tolleranza non dovrebbe cioè essere intesa come il prodotto di un processo prevedibile, ma dovrebbe costituire lo scopo dominante della società in cui si instaura.» (p. 30); SGRECCIA, ELIO, *Su "Bioetica cattolica e bioetica laica"*, in FORNERO, GIOVANNI, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, "Sintesi", Milano, Mondadori, 2008. « […] il concetto di tolleranza, che è stato sviluppato, come si sa, nella filosofia di Locke ed è nato sul terreno politico, ove, dopo tante guerre di religione, era necessario coltivare la possibilità della convivenza delle diverse concezioni religiose.» (p. 91).

[198] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, a cura di Claudio Mazzarelli, "Testi a fronte", Milano, Bompiani, 2000.

l'uno inteso per difetto, l'altro per eccesso. La virtù etica nasce e diviene tale grazie all'*abitudine* (ἔθος), da quel comportamento solidamente consuetudinario derivante, a sua volta, dall'esercizio nel tempo dell'*abito* (ἕξις). Quest'ultimo coincide con il modo d'essere, con l'attitudine e la disposizione caratteriale intimamente connessa con l'individuo; l'abito è, a tutti gli effetti, un possedimento dell'essere[199], una sua caratteristica che può arrivare a collimare con il concetto di abitudine e divenire virtù solo se praticato assiduamente[200].

Allo stesso modo, assecondando questo parallelismo, la tolleranza può essere intesa come una virtù necessaria, un atteggiamento, un'inclinazione caratteriale che Locke giudica imprescindibile nel reciproco relazionarsi fra Stato e Chiesa[201].

La tolleranza, in definitiva, non può che fondarsi — come sostenuto da Voltaire[202] — sul diritto di natura e ritrovarsi nel diritto umano, in quanto strettamente connessa all'accezione "negativa" della libertà naturale analizzata

---

[199] IDEM, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, "Testi a fronte", Milano, Bompiani, 2000.

[200] IDEM, *Etica nicomachea*, a cura di Claudio Mazzarelli, "Testi a fronte", Milano, Bompiani, 2000. In mancanza di una precisa indicazione da parte di Locke di ciò che s'intende concettualmente per tolleranza, si ritiene possibile elaborarne un'interpretazione analogica attraverso un'analisi della citata opera aristotelica. Secondo lo stagirita, infatti «le virtù sono disposizioni dell'anima […] una disposizione concernente la scelta, consistente in una medietà [il giusto mezzo, ndr] in rapporto a noi, determinata in base ad un criterio, e precisamente al criterio in base al quale la determinerebbe l'uomo saggio. Medietà tra due vizi, tra quello per eccesso e quello per difetto.» (pp. 95 e 99). Allo stesso modo, appare possibile considerare la tolleranza come una predisposizione dell'animo umano che, se esercitata, consente di orientarsi nelle delicate dinamiche relazionali fra Stato e Chiesa affinché entrambe le sfere optino per il giusto mezzo.

[201] HENRY, BARBARA, *Lessici dei diritti, pragmatica della tolleranza. Una parziale rilettura di un testo lockiano*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. Il carattere pratico ed attitudinale della tolleranza è enfatizzato dall'autrice. «Per tolleranza (*Toleration*) si intenda qui un insieme di atteggiamenti morali e di pratiche istituzionali della maggioranza di una popolazione, volte a regolare, secondo gradi diversi di intensità ricettività […], relazioni non bellicose con gli adepti di altre confessioni […] » (p. 174).

[202] VOLTAIRE, FRANÇOIS-MARIE AROUET, *Trattato sulla tolleranza*, a cura di Lorenzo Bianchi, "Classici", Milano, Feltrinelli, 2019.

in apertura del precedente capitolo[203] ed intesa come assenza di limitazioni esterne nell'esercizio dei diritti naturali. Riconoscere l'origine della tolleranza nello *ius naturale* significa escludere la possibilità di considerare, al contrario, l'intolleranza come un diritto: questo, infatti, sarebbe «assurdo e barbaro»[204], dal momento che una simile ipotesi risulterebbe apertamente in contraddizione con i princìpi fondamentali alla base della società politica lockiana e del diritto umano che la caratterizza, il quale non può prescindere dal diritto naturale.

4.1 I doveri di tolleranza

Pragmaticamente, la tolleranza si sostanzia in precisi doveri, individuati sia in capo alla società ecclesiastica che alla società civile. Sono fondamentalmente tre i cosiddetti *doveri di tolleranza*[205] spettanti alla Chiesa.

Il primo di essi prevede che il fatto che un individuo non faccia parte della società ecclesiastica non possa giustificare un pregiudizio recato ai suoi beni civili. Infatti questi ultimi, come già definiti, non riguardano in alcun modo la società ecclesiastica e, dunque, la religione; consequenzialmente, il

---

[203] *v.* cap. I, § 1

[204] VOLTAIRE, FRANÇOIS-MARIE AROUET, *Trattato sulla tolleranza*, a cura di Lorenzo Bianchi, "Classici", Milano, Feltrinelli, 2019, p. 62.

[205] LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018. Locke parla di «doveri di ciascuno in relazione alla tolleranza.» (p. 15), elencando primariamente quelli rivolti alla Chiesa; CANTILLO, GIUSEPPE, VITI CAVALIERE, RENATA (a cura di), *La Tradizione critica della filosofia. Studi in memoria di Raffaello Franchini*, Milano, Loffredo, 1994. «I "doveri della tolleranza", analiticamente formulati da Locke, sono […] divieti delle possibili forme di confusione e di reciproca strumentalizzazione dei poteri civili e dei poteri ecclesiastici […] » (p. 433).

fatto che un cittadino si dica non professante un certo culto religioso, non potrà determinare ripercussione alcuna sui suoi beni civili[206].

In ossequio al secondo, dunque, la Chiesa non può estendere la propria autorità — quella che precedentemente veniva denominata *potestà* — ai beni civili. Questo dovere, che a prima vista potrebbe essere confuso con il precedente, differisce in realtà da esso nella misura in cui il primo è rivolto ai membri della società ecclesiastica, mentre il secondo alla Chiesa intesa come istituzione[207].

In terzo ed ultimo luogo, la Chiesa deve predicare ed insegnare ai propri fedeli i valori della tolleranza, sia nella sua accezione interna che in quella esterna: la prima si riferisce alla tolleranza fra le differenti confessioni

---

[206] LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018. «Nessun privato deve in nessun modo danneggiare o diminuire i beni civili di un altro, perché questi si professa estraneo alla sua religione e ai suoi riti. A costui debbono essere inviolabilmente conservati tutti i diritti che gli spettano come uomo e come cittadino […] » (p. 16); VIANO, CARLO AUGUSTO, *L'individualismo introvabile e la teoria lockiana della tolleranza*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005.«Depurando la teoria lockiana della tolleranza dall'assunzione sul cristianesimo. se ne può ottenere una teoria individualistica, che riconosca agli individui il diritto di scegliere le proprie credenze e le proprie pratiche senza danneggiare gli altri.» (p. 29); RUFFINI, FRANCESCO, *La libertà religiosa: storia dell'idea*, "Campi del sapere", Milano, Feltrinelli, 1992. «Quanto alle relazioni fra lo Stato e la Chiesa il Locke si dichiara per una recisa separazione; ma in questo senso, che lo Stato nulla possa in materia puramente spirituale, e la Chiesa nulla in materia temporale, così che quanto si riferisce alla proprietà dei beni cadrà sotto la esclusiva giurisdizione civile. È quindi evidente come più che non delle dottrine separatistiche, quella del Locke fu una vera divinazione del moderno giurisdizionalismo, che è anch'esso, in materia puramente religiosa, separatistico.» (p. 69).

[207] LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018. «Non è questa la sede per indagare sull'origine del potere o della dignità ecclesiastica. Tuttavia dico questo: qualunque sia la sua origine, poiché si tratta di un'autorità ecclesiastica, essa deve essere rinchiusa entro i confini della Chiesa e in nessun modo può estendersi alle cose civili, in quanto la stessa Chiesa è distinta e separata dallo Stato e dalle faccende civili.» (p. 19).

religiose, mentre con la seconda si intende la tolleranza che i membri della società ecclesiastica debbono, come detto, a chiunque ne fosse estraneo[208]. Altrettanti sono i doveri sorgenti in capo allo Stato.

In primo luogo, il potere civile deve tollerare la Chiesa in quanto *concilium*, un'assemblea di individui liberamente riuniti che svolgono pratiche che sarebbero loro consentite anche se fossero considerati singolarmente[209].

In secondo luogo, lo Stato non può vietare la costituzione di alcuna società né, dunque, proibire i riti sacri di una società religiosa, a meno che questi non violino la legge. Questo, secondo Locke, è tuttavia un falso problema, poiché solitamente ciò che è considerato vietato all'interno della società civile lo è anche in quella ecclesiastica[210].

In ultimo luogo, esattamente come la Chiesa, neppure lo Stato può imporre le proprie leggi all'altra sfera, dal momento che non ha alcuna giurisdizione su quelli che potrebbero essere definiti come i beni religiosi.

---

[208] *Ivi*. «Chi si professa successore degli apostoli e prende su di sé il compito di insegnare è tenuto anche a ricordare ai suoi seguaci i doveri della pace e della benevolenza verso tutti gli uomini, tanto verso coloro che errano quanto verso gli ortodossi, tanto verso chi nutre le sue convinzioni quanto verso coloro che sono lontani dalla sua fede e non praticano i suoi riti, a esortare tutti, sia i privati sia quelli che hanno cariche politiche […] alla carità, alla mansuetudine, alla tolleranza […] » (p. 20).

[209] *Ivi*. «Chiamo Chiese queste società religiose. Il magistrato le deve tollerare, perché il popolo, cosi riunito in assemblee, con fa nulla di diverso da ciò che è pienamente disponibile e lecito ai singoli separatamente presi, cioè si occupa della salvezza dell'anima.» (p. 28); VARELA SUANZES-CARPEGNA, JOAQUÍN, *Governo e partiti nel pensiero britannico (1690-1832)*, traduzione di Alejandro Marcaccio ed Alberto Spinosa, "Per la storia del pensiero giuridico moderno", Milano, Giuffrè, 2007. «In altre parole, Locke […] difendeva, inoltre, il diritto degli individui a praticare liberamente la religione che sentissero più vicina alla propria fede. La difesa della libertà religiosa lo portava così ad esigere la neutralità dello Stato in materia religiosa (ma non necessariamente la sua indifferenza), e di conseguenza a richiedere a più riprese la separazione fra Stato e Chiesa.» (p. 11).

[210] LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018. «Le cose che di per sé sono dannose alla comunità, nella vita di ogni giorno, sono proibite dalle leggi fatte in vista del bene comune; esse non possono essere lecite in chiesa, anche se sono adibite a un uso sacro, e non possono meritare l'impunità. […] Al contrario, le cose che sono lecite nella vita di tutti i giorni e al di fuori del culto di Dio, non possono essere proibite da nessuna legge civile nel culto divino e nei luoghi sacri.» (p. 33).

Quello lockiano può essere, a tutti gli effetti, definito un modello relazionale separatista[211].

La circostanza in cui una delle due società estenda la propria autorità sull'altra è definibile come *conflitto di giurisdizione*, locuzione che presa in prestito al linguaggio processuale lascia ben comprendere che una simile ingerenza darebbe inevitabilmente luogo ad una controversia in ragione della violazione di uno o più doveri di tolleranza[212].

4.2 I limiti alla tolleranza

Tolleranza e laicità rappresentano due princìpi che, sulla base di quanto affermato, non possono prescindere l'uno dall'altro all'interno del modello di Stato liberale delineato da parte di John Locke. Del rapporto fra essi si discuterà più approfonditamente nel prossimo paragrafo, ma può preliminarmente affermarsi che il principio di laicità esprima una caratteristica di rilevanza primaria per quanto attiene l'atteggiamento che lo Stato deve tenere a priori nei confronti delle società religiose, vale a dire un'attitudine neutrale nei riguardi di qualunque confessione religiosa[213]; il principio di

---

[211] FORNI, LORENZA, *La laicità nel pensiero dei giuristi italiani: tra tradizione e innovazione*, Università degli Studi di Milano - Bicocca, Milano, Giuffrè, 2010. «Mentre nel modello giurisdizionalista si afferma la supremazia dello Stato sulla Chiesa, nel modello separatista non si afferma la supremazia di un'istituzione sull'altra, ma si stabilisce che, a livello giuridico, non ci devono essere interferenze, né impedimenti, nell'esercizio delle rispettive funzioni.» (p. 14).

[212] LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018. «Il magistrato non può imporre con la legge civile riti ecclesiastici o cerimonie di culto divino, né nella propria Chiesa, né tanto meno nella Chiesa degli altri», dal momento che queste faccende «escono dalla giurisdizione del magistrato [il legislatore, ndr] » (pp. 28-29).

[213] DE VITA, ROBERTO, BERTI, FABIO, NASI, LORENZO (a cura di), *Democrazia, laicità e società multireligiosa*, Milano, FrancoAngeli, 2005. « […] la definizione più lineare è quella che qualifica lo stato laico come terzo e neutrale […] » (p. 81).

tolleranza, diversamente, è finalizzato a disciplinare i rapporti che inevitabilmente intercorrono fra le due società a prendendo atto di quel punto di partenza incarnato dalla laicità dello Stato[214].

Consequenzialmente, il principio di tolleranza appare più idoneo rispetto al primo a presentare limitazioni per adattarsi ai casi di specie. Risulta, infatti, possibile individuare alcuni limiti ai doveri di tolleranza poc'anzi illustrati, la cui *ratio* è riscontrabile nell'esigenza di ponderare equamente, di volta in volta, le relazioni fra Stato e Chiesa[215].

In primo luogo, la Chiesa non è tenuta a tollerare violazioni dei propri precetti da parte dei suoi membri, ma ha modo di estrometterli dal suo interno. Se infatti fosse, in ragione della tolleranza interna, obbligata ad indulgere a qualunque inadempimento, la società ecclesiastica andrebbe irreparabilmente incontro allo scioglimento giacché di società vera e propria, a quel punto, non potrebbe neppure parlarsi[216].

In secondo luogo, lo Stato non è obbligato a tollerare costumi, credenze o riti manifestamente avversi o contrastanti con l'ordinamento giuridico[217].

---

214 BOBBIO, NORBERTO, *Un'intervista sulla laicità*, Comitato Torinese per la Laicità della Scuola - *Laicità. Domande e risposte in 38 interviste*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 53-58. In questa intervista, discutendo della differenza con il termine "laicismo", Bobbio si espresse dettagliatamente circa la laicità «correttamente intesa, la cui caratteristica fondamentale è la tolleranza».

215 TRENTA, ANGELICA, *Religione e politica. Jürgen Habermas e i suoi critici*, "Crossroads", Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2013. «La sua *Lettera sulla tolleranza* rappresenta ancora oggi un ottimo esempio di soluzione delle problematiche inerenti le relazioni fra la religione (Locke si riferisce a quella protestante) e il potere civile.» (p. 193).

216 LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018. «Nessuna Chiesa è tenuta, in nome della tolleranza, a mantenere nel suo seno chi, pur ammonito, si ostina a peccare contro le leggi stabilite in quella società.» (p. 15).

217 *Ivi*. «Il magistrato non deve tollerare nessuna credenza avversa e contraria alla società umana e ai buoni costumi necessari per conservare la società civile.» (p. 43).

Questo limite alla tolleranza, di fatto, è speculare al secondo dei doveri statali analizzati nel paragrafo precedente[218].

In terzo ed ultimo luogo, la tolleranza incontra un limite decisivo nel fatto che lo Stato non debba accettare una Chiesa i cui membri, una volta fatto ingresso al suo interno, debbano la loro obbedienza ad un sovrano diverso[219]. La portata di tale limite è d'ampio respiro, poiché esso risulta applicabile ai rapporti fra la società civile ed una società di qualunque altra natura, il cui ordinamento interno fosse tale da determinare un conflitto di giurisdizione per come poc'anzi descritto[220]. In ossequio alle caratteristiche delle società rispettivamente delineate, tale conflitto è scongiurabile in virtù del fatto che la società ecclesiastica non è dotata di leggi vere e proprie che, in quanto tali, richiederebbero l'obbedienza in senso stretto intesa da parte dei propri membri; diversamente, solo osservando i doveri ed i limiti appena illustrati risulta possibile ammettere la possibilità della pacifica coesistenza fra la società civile e la società ecclesiastica, dando corpo ai princìpi sino ad ora esaminati[221].

---

[218] *v.* cap. II, § 4.1. Lo Stato non può vietare riti o credenze a meno che questi non contrastino con la legge.

[219] LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018. «Non può avere diritto alla tolleranza una Chiesa nella quale, chiunque vi entri, per il solo fatto che vi entra, passa al servizio e all'obbedienza di un altro sovrano.» (p. 45).

[220] *Ibidem*. Il riferimento al conflitto di giurisdizione muove dall'assunto lockiano secondo il quale «se la tollerasse [l'obbedienza dei propri cittadini ad un altro sovrano, ndr], il magistrato offrirebbe lo spazio per una giurisdizione straniera nei propri territori e città, e permetterebbe che tra i suoi cittadini fossero arruolati i soldati per combattere contro il proprio Stato».

[221] FORNI, LORENZA, *La laicità nel pensiero dei giuristi italiani: tra tradizione e innovazione*, Università degli Studi di Milano - Bicocca, Milano, Giuffrè, 2010. « […] la nozione di tolleranza prospettata da Locke diviene uno fra i concetti portanti dell'architettura delle società pacifiche moderne.» (p. 22).

5. Il rapporto fra i princìpi di laicità e tolleranza

Una volta analizzati all'interno della *Lettera sulla tolleranza* di John Locke, risulta a questo punto necessario esaminare dettagliatamente il rapporto che intercorre fra i princìpi di laicità e tolleranza.

Nella citata opera lockiana non sono rintracciabili vere e proprie definizioni di questi princìpi. L'elaborazione della *Lettera* risente della condizione storica dell'Inghilterra del Seicento, segnata dalle divisioni religiose provocate dalla Riforma protestante[222]. Dinanzi ad un contesto socio-culturale animato dal pluralismo religioso, Locke individua — come evidenziato nei precedenti paragrafi — come soluzione principale la rigida separazione fra Stato e Chiesa, di modo che il comportamento dei governanti non sia influenzato dal loro orientamento religioso e che ciascuna fede possa risultare ugualmente rispettata o, per meglio dire, tollerata.

Non è casuale il fatto che Locke, nella *Lettera*, affronti primariamente la questione della separazione fra la sfera statale e la sfera spirituale, a sottolineare come nell'opinione del filosofo la conquista della laicità sia propedeutica all'approdo ad una tolleranza effettiva fra religioni differenti. Il filosofo, d'altronde, «era propenso ad ammettere che una società politica potesse funzionare anche con un grado assai elevato di difformità religiosa pubblicamente espressa»[223]. Il principio di laicità, dunque, rappresenta il punto di partenza e la prima necessaria condizione d'esistenza e sopravvivenza di una società politica improntata al pluralismo religioso: se lo Stato non fosse

---

[222] VIANO, CARLO AUGUSTO, *Nota storica* in LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018, pp. XV-XXX.

[223] IDEM, *Prefazione* a LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018, p. VII.

permeato da tale principio e, di conseguenza, prediligesse una religione fra tutte le altre, questo legittimerebbe i suoi fedeli ad assumere ogni genere di atteggiamento intollerante o, peggio, repressivo nei confronti degli altri[224].

Solamente una volta consolidata l'imprescindibilità prioritaria del principio di laicità, può finalmente giungersi ad una più approfondita comprensione del valore del principio di tolleranza. Sulla scorta di quanto affermato precedentemente, risulta evidente che in assenza di laicità — e, dunque, in presenza di uno Stato confessionale — non possa ammettersi reale tolleranza[225]. Quella che Locke intende promuovere nella *Lettera*, attraverso i doveri di cui si trattava precedentemente, è una tolleranza intesa in senso positivo, la quale, esattamente come nelle parole di Norberto Bobbio, «non è pura e semplice astensione dalla persecuzione ma è un atteggiamento fondato sulla convinzione che la pluralità delle credenze e delle opinioni, sia religiose sia politiche, in pacifica concorrenza fra loro, è una condizione essenziale per la sopravvivenza e il regolare sviluppo di una società democratica, vale a dire

---

[224] LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018. «Ma perché nessuno invochi la sollecitudine per lo Stato e l'osservanza delle leggi come pretesto per una persecuzione e una crudeltà poco cristiana e, reciprocamente, altri non pretendano, sotto il pretesto della religione, di poter praticare costumi licenziosi o che sia loro concessa l'impunità dei delitti, perché nessuno, dico, come suddito fedele del principe o come sincero credente, inganni sé o gli altri, io penso che prima di tutto si debba distinguere l'interesse della società civile e quello della religione, e che si debbano stabilire i giusti confini tra la Chiesa e lo Stato. Se non si fa questo, non si può risolvere nessun conflitto tra coloro che hanno effettivamente a cuore, o fanno finta di avere a cuore, la salvezza dell'anima o quella dello Stato.» (p. 8); HENRY, BARBARA, *Conflitti identitari e laicità. Una premessa al dibattito sul multiculturalismo*, Post-filosofie, Vol. 3, 2007. «Locke paventava che, se tale intransigente ortodossia si fosse realizzata pienamente, si sarebbero diffusi e irrigiditi contro l'autorità costituita quei pericolosi focolai di ribellione politica territorialmente radicati e connotati secondo differenze cultuali e comunitarie.» (p. 182).

[225] TENUTA, MICHELE FABIO, *Tre letture del principio di laicità. Il principio di laicità come principio metodologico, pluralistico ed interpretativo*, Rivista di Scienze della Comunicazione e di Argomentazione Giuridica, a.VIII, No. 2, 2016. «La laicità si mostra, dunque, […] come misura di temperanza, mitezza, quale punto di convergenza tra il principio del pluralismo inclusivistico ed il valore della tolleranza. […] Talché la tolleranza è condizione della pluralità, la laicità è pluralismo tollerante.» (pp. 19-20).

di una società i cui valori fondamentali, garantiti dalla osservanza di regole primarie, sono la libertà, l'eguaglianza e la nonviolenza»[226].

In base a quanto sino ad ora asserito, il rapporto fra i princìpi di laicità e tolleranza così come intesi da John Locke può dirsi di *strumentalità*, dal momento che dall'esistenza del primo dipende la sussistenza del secondo[227]. Un'articolazione ulteriore e particolare di tale rapporto può essere individuata nel fatto che entrambi i princìpi, specialmente il secondo, siano finalizzati a

---

[226] BOBBIO, NORBERTO, *Un'intervista sulla laicità*, Comitato Torinese per la Laicità della Scuola - *Laicità. Domande e risposte in 38 interviste*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 53-58.

[227] Questa personale qualificazione del rapporto fra i due princìpi discende, primariamente, da un'analisi diretta della strutturazione della *Lettera sulla tolleranza* di John Locke; BONGIOVANNI, GIORGIO, *Laicità e democrazia: il significato e il ruolo del principio di neutralità dello Stato*, in AA.VV, *Laicità e diritto*, a cura di Stefano Canestrari, Bologna, Bononia University Press, 2007. «Come noto, la riflessione di Locke mostra, sulla base della separazione tra sfera pubblica e privata, i motivi della tolleranza […] » (p. 228); MARTINELLI, CLAUDIO, *Le radici del costituzionalismo. Idee, istituzioni e trasformazioni dal Medioevo alle rivoluzioni del XVIII secolo*, Torino, Giappichelli, 2015. «Il primo caposaldo della tolleranza religiosa non può che essere questa separazione, da cui discende non solo la tolleranza dello Stato nei confronti del libero dispiegarsi del fenomeno religioso (proselitismo, liturgia, rituali, ecc., nei limiti del rispetto delle leggi), ma naturalmente lo stesso principio di tolleranza deve essere praticato anche tra le diverse confessioni.» (p. 67); CALVO ESPIGA, ARTURO, *Incidencia jurídica de la laicidad del Estado en la sociedad plural*, Revista Chilena de Derecho, Vol. 37, No. 3, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2010. «La laicidad, en canto característica del poder público, debe, en consecuencia, consistir más en una actitud que en un principio jurídico, en sentido estricto, que, por su influencia jerárquica en las normas, acabaría constriñendo el ordenamiento y restringendo algunas de las manifestaciones más genuinas de los creyentes. […] La laicidad, por tanto, o es sinónimo de abierta, receptiva, positiva y dinámica tolerancia o no es nada. […] La laicidad y la actitud laica del Estado están abocadas, en el entorno de las sociedades auténticamente plurales, a constituir un espacio cierto de comunicación entre credos religiosos y convicciones ideológicas.» (pp. 535-536 e 546). Attraverso questa analisi, l'autore descrive la laicità come un atteggiamento che deve caratterizzare l'autorità pubblica in quanto principio essenziale, finalizzato a rendere l'ordinamento giuridico tollerante ed aperto ad ospitare una pluralità di dottrine religiose; IERACI, GIUSEPPE, *Democrazia e religione. Considerazioni a margine dei temi della tolleranza e del relativismo*, in CALABRÒ, GIANPIERO, CECCHINI, GIAN LUIGI, *Liber amicorum: scritti in onore di Domenico Coccopalmerio*, s.l., Amon, 2014. «John Locke […] collegava la tolleranza alla presenza di specifici argini istituzionali.» (p. 536). Gli argini istituzionali di cui parla l'autore sono evidentemente rappresentati dal principio di laicità, dall'affermazione del quale la tolleranza discende; BLANDO, GIOVANNI, *Profili germinali della laicità. Un excursus storico*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale, No. 11, 2019. «In effetti, c'è chi, come Franck Lessay [cfr. LESSAY, FRANCK, *Hobbes/Locke: dalla tolleranza negativa alla tolleranza positiva*, in DINI, VITTORIO, *Tolleranza e libertà*, Milano, Elèuthera, 2001], sottolinea il carattere propriamente politico della tolleranza lockiana, che non può essere spiegata se non partendo dal carattere dicotomico tra finalità della società civile e scopi perseguiti dalla Chiesa, tra mansioni del magistrato e obiettivi religiosi, nonché tra i differenti mezzi di cui dispongono autorità pubblica e clero per raggiungere questi ultimi.» (p. 11). L'autore sottolinea il fatto che il principio di tolleranza elaborato da Locke all'interno della *Lettera sulla tolleranza* muova direttamente, e quindi dipenda, dalla dicotomia fra Stato e Chiesa, dunque dall'affermazione del principio di laicità.

rendere *tollerato e tollerante*[228] il pluralismo religioso all'interno di una società politica[229]. In sostanza, il ruolo della laicità risulta determinante nella distinzione fra la semplice "pluralità" ed il pluralismo vero e proprio: il primo termine si riferisce alla «molteplicità delle culture, delle religioni, delle etiche»[230] e addirittura delle forme di vita in natura, mentre il secondo delimita unicamente l'ambito delle relazioni umane, descrivendo uno scenario potenzialmente conflittuale a causa della frammentarietà delle credenze e dei costumi[231].

Per questa ragione, dunque, Locke parla di «doveri»[232] di tolleranza: non perché di doveri veri e propri si possa discutere — altrimenti ciò contraddirebbe quanto detto circa l'impossibilità di imporre una dottrina etica o religiosa, come anche la tolleranza, attraverso la legge positiva[233] — bensì per il fatto ch'è necessario che ciascuna sfera si impegni a rispettare alcuni vincoli, autoimposti, nei confronti dell'altra. L'impostazione lockiana conduce quindi a considerare il principio di laicità *strumentale*, come detto, a quello di

---

[228] TENUTA, MICHELE FABIO, *Tre letture del principio di laicità. Il principio di laicità come principio metodologico, pluralistico ed interpretativo*, Rivista di Scienze della Comunicazione e di Argomentazione Giuridica, a.VIII, No. 2, 2016. Con ciò intende farsi riferimento alla già menzionata citazione secondo la quale «la laicità è pluralismo tollerante» (p. 20), finalizzata ad sottolineare come in una società politica laica il pluralismo religioso possa godere di una condizione di pace grazie alla tolleranza.

[229] *Ibidem*. «La tolleranza, siccome preordinata alla pace, costituisce condizione di fatto e di possibilità del dispiegarsi del pluralismo, in concordanza con una visione positivistica del diritto».

[230] VIOLA, FRANCESCO, *Pluralismo e tolleranza*, in DALLA TORRE, GIUSEPPE, *Lessico della Laicità*, Studium, Roma, 2007, p. 227.

[231] *Ivi*. «Infine, bisogna segnalare un'ultima circostanza del pluralismo, che risiede nel rifiuto dell'uniformità anche all'interno dello stesso gruppo di appartenenza, cosicché c'è una frammentazione interna delle culture, delle religioni e delle concezioni di vita. Queste non si presentano più come monolitiche e unitarie, ma ricche di variazioni nelle credenze personali, nei giudizi di compatibilità o incompatibilità, nel modo di praticare gli stili di vita comuni.» (p. 229).

[232] LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018, p. 15.

[233] *v.* cap. II, § 3

tolleranza nella misura in cui, solo una volta gettate le basi per la separazione delle sfere statale e spirituale, è possibile ammettere e praticare una tolleranza attiva[234] sia fra Stato e Chiesa, sia fra le molteplici fedi religiose all'interno di una stessa società.

In conclusione, sintetizzando quanto finora affermato circa il rapporto fra i due princìpi, la strumentalità che li lega è finalizzata, in ultima istanza, ad aprire alla possibilità di considerare tollerante e "sostenibile"[235] il pluralismo in una società politica; in virtù di tale interpretazione, quello di laicità acquisisce la considerazione di principio ordinamentale supremo[236], il quale può essere materialmente attuato solo attraverso l'esercizio di una tolleranza

---

[234] BOBBIO, NORBERTO, *Un'intervista sulla laicità*, Comitato Torinese per la Laicità della Scuola - *Laicità. Domande e risposte in 38 interviste*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 53-58. Con questo termine s'intende far riferimento alla tolleranza in senso positivo di cui Norberto Bobbio parla nell'intervista.

[235] Per "sostenibile" si intende un pluralismo *non* conflittuale, il quale consente a ciascuna dottrina religiosa, etica o filosofica di godere di tolleranza all'interno di una società politica come quella disegnata da John Locke.

[236] HENRY, BARBARA, *Conflitti identitari e laicità. Una premessa al dibattito sul multiculturalismo*, Post-filosofie, Vol. 3, 2007. « [Quello di] Laicità, da supremo principio regolativo delle policies, potrebbe divenire "guardiano di confine di rango costituzionale", attivo in una pluralità di dimensioni politiche e giuridiche nelle quali la dimensione identitaria e multiculturale è comunque realtà imprescindibile.» (p. 184).

come quella sino ad ora analizzata[237], indispensabile per l'approdo ad una società realmente pluralistica[238].

Nel rapporto in esame si riassume, quindi, l'accezione "debole" di laicità elaborata da parte di Giovanni Fornero, vale a dire «un atteggiamento critico e antidogmatico, che […] si ispira ai valori del pluralismo, della libertà e della tolleranza e quindi al principio dell'autonomia fra tutte e attività umane», intesa dunque come un «metodo di coesistenza di tutte le teorie e filosofie possibili»[239].

---

237 VIANO, CARLO AUGUSTO, *Prefazione* a LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018. «Eppure proprio attraverso alla concezione lockiana dello Stato, o a quella «minimale» che ne fu ricavata, si aprì una delle strade verso la realizzazione della tolleranza liberale classica.» (p. XI).

238 LOCKE, JOHN, *Saggio sulla tolleranza*, in LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018. « […] se tutte le cose che possono dar occasione a disordini o cospirazioni in uno Stato dovessero non essere sopportate, tutti gli uomini scontenti e attivi dovrebbero essere allontanati, e il bisbigliare dovrebbe essere tollerato meno del predicare, in quanto molto più adatto a promuovere e a fomentare una cospirazione. E se qualunque raggruppamento di uomini, riuniti in unione o corporazione, distinto dal corpo pubblico, dovesse non essere sopportato, tutte le carte delle città, specialmente di quelle grandi, dovrebbero essere immediatamente revocate.» (p. 77). Locke intende evidenziare l'irrazionalità dell'intolleranza, affermando che laddove una società non esercitasse tolleranza nei confronti della pluralità di dottrine pacifiche al suo interno, questo ne determinerebbe lo scioglimento; infatti, se i governanti reprimessero con la forza e la violenza contro gli uomini che praticano una certa religione, questo contrasterebbe con la finalità principale per la quale la società è stata istituita, vale a dire la conservazione dei beni civili.

239 FORNERO, GIOVANNI, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, "Sintesi", Milano, Mondadori, 2005, p. 67.

Capitolo III Modelli politici e tolleranza nelle filosofie di Robert Nozick e John Rawls

1. Premessa 2. Il minarchismo (o minimal-statismo) di Robert Nozick 2.1 Anarchia ed associazioni di mutua protezione 2.2 L'associazione dominante e lo stato ultra-minimo 2.3 L'approdo allo Stato minimo e la sua giustificazione 2.4 Stato minimo e religione: il principio di neutralità 3. Il *Liberalismo politico* di John Rawls 3.1 I princìpi di giustizia e l'idea della persona 3.2 L'origine della «società bene ordinata» 3.3 Il consenso per intersezione 3.4 L'idea di ragione pubblica 3.5 Religione, tolleranza e neutralità 4. Un raffronto conclusivo fra i modelli di Nozick e Rawls

1. Premessa

Si sono sino ad ora illustrate le principali caratteristiche del modello di Stato liberale disegnato da parte di John Locke all'interno del *Secondo trattato sul governo* e della *Lettera sulla tolleranza*, opere per le quali il filosofo inglese è ricordato come il padre del liberalismo classico[240].

Il capitolo che ci si appresta ad illustrare affronta il punto tematico cruciale di questo elaborato, vale a dire la dimostrazione dell'intima e diretta correlazione fra il liberalismo di matrice lockiana ed i profili innovativi delle filosofie di

---

[240] MARTINELLI, CLAUDIO, *Le radici del costituzionalismo. Idee, istituzioni e trasformazioni dal Medioevo alle rivoluzioni del XVIII secolo*, Torino, Giappichelli, 2015. «In Locke il rapporto tra Potere e Libertà viene indagato nella sua profonda essenza. Certamente non viene risolto una volta per tutte ma, altrettanto certamente, viene inquadrato in termini estremamente moderni, cercando di trovare un fondamento logico e non contraddittorio all'esistenza dello Stato e alle sue finalità, sempre serventi e ancillari alla libertà. Nel suo pensiero troviamo, forse per la prima volta, una esaustiva e convincente filosofia liberale. In questo senso egli può essere considerato a buon diritto come il padre del liberalismo.» (p. 68); VOLPI, FRANCO, BOFFI, GUIDO, *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Mondadori, 2000. «Al centro di quest'opera [*Due trattati sul governo* di John Locke, ndr], che ha fatto di Locke il padre del liberalismo moderno, si trova la questione dell'origine del potere politico, della sua organizzazione e della sua legittimità.» (p. 682); GALLI, GIORGIO, *Storia delle dottrine politiche*, Milano, Mondadori, 2000, p. 93; IANNELLO, NICOLA, *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*, "Mercato, Diritto e Libertà", Catanzaro, Rubbettino, 2004, p. 17.

due autorevoli pensatori contemporanei, quali Robert Nozick e John Rawls. Per l'esposizione di ciascuna dottrina, nel corso del capitolo, verrà esaminata una particolare opera che ne rappresenta il principale caposaldo filosofico.

2. Il minarchismo (o minimal-statismo) di Robert Nozick

Minarchismo è un termine ibrido, che deriva dall'accostamento di *minĭmus* ed ἄρχω[241]. Il principale esponente di questa corrente è senza dubbio il filosofo statunitense Robert Nozick, la cui già citata opera *Anarchia, stato e utopia* rappresenta, ancora oggi, la principale teorizzazione del cosiddetto Stato minimo. Questo è definibile come lo Stato «ridotto strettamente alle funzioni di protezione contro la forza, il furto, la frode, di esecuzione dei contratti»[242], equivalente dunque al profilo dello Stato inteso come "guardiano notturno" tramandato dalle teorie del liberalismo classico[243] ed elevato da Nozick ad unica ammissibile forma di ordinamento.

Nel corso della trattazione dell'opera, il filosofo illustra le fasi che necessariamente vengono intraprese per giungere da un iniziale stato di anarchia alla definizione di uno Stato che interferisca quanto meno con i diritti degli individui che ne fanno parte, una società politica molto simile a quella tratteggiata da John Locke all'interno del *Secondo trattato sul governo*.

---

241 KONKIN, SAMUEL EDWARD, *An Agorist Primer*, Huntington Beach, Kopubco, 2009.

242 NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981, p. XIII.

243 CASINI, LEONARDO, PANSERA, MARIA TERESA (a cura di), *Istituzioni di filosofia morale. Dalla morale universale alle etiche applicate*, "Ricerche", Roma, Meltemi, 2003. «Lo Stato, in questa prospettiva che riprende la concezione liberale classica, ha solo la funzione di "guardiano notturno" dell'ordine sociale, all'interno del quale vige il più ampio esercizio della libertà individuale.» (p. 245).

Prima di entrare nel merito dell'analisi dell'opera, è però necessario avanzare alcune considerazioni riguardo la dottrina filosofico-politica dalla quale il minimal-statismo nozickiano deriva, vale a dire il *libertarismo*[244]. Questo è definito da Bas van dar Vossen come «una teoria della filosofia politica che valorizza fortemente la libertà individuale»[245]. Una delle più emblematiche idee poste a fondamento di questa dottrina è, infatti, quella della *self-ownership*, secondo la quale ciascun individuo è titolare del diritto naturale ad avere piena ed esclusiva disponibilità del proprio corpo e della propria esistenza, in una dimensione di vera e propria *sovranità individuale*[246]. Questo principio ha, logicamente, delle implicazioni sul piano relazionale, in particolar modo nel rapporto fra gli individui e lo stato. La filosofia libertariana si dimostra fortemente scettica nei riguardi dell'autorità statale e dell'impatto che chiaramente questa può avere sull'esercizio dei diritti

---

[244] VERNAGLIONE, PIERO, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, "La Politica", Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2003. L'autore definisce il minarchismo come un «tipo di approccio al libertarismo» (p. 299), lasciando evidentemente intendere come Robert Nozick sviluppò la propria idea di stato minimo a partire da convinzioni libertariane.

[245] VAN DER VOSSEN, BAS, *Libertarianism*, "Oxford Research Encyclopedia of Politics", Oxford University Press, 2017, trad. it., p. 1.

[246] *Ivi*. «Moreover, the principle of self-ownership is attractive for more theoretical reasons as well. It is a strong endorsement of the moral importance and the sovereignty of the individual, it expresses a deep respect for individuals' status as autonomous and self-directed persons, it refuses to treat persons as interchangeable objects (things that may be traded off for each other) or beings that can be used for our purposes rather than theirs, and it seems to provide a clear and simple starting point for our thinking about justice.» (p. 3); IANNELLO, NICOLA, *Il libertarianism: saggio bibliografico*, Etica & Politica, Edizioni Università di Trieste, Vol. 2, 2003. «I libertarians sono gli estremisti del liberalismo, i contestatori radicali dello stato moderno, divisi nelle due famiglie dei "minarchici" e degli "anarchici": i primi sono i sostenitori della riduzione ai minimi termini delle funzioni statali, i fautori di uno "stato minimo" che limita il suo compito al servizio di protezione dei diritti degli individui e di risoluzione delle controversie; i secondi sono i teorici dell'anarco-capitalismo radicale, ovvero coloro che propugnano la completa estinzione dello stato e l'estensione massima delle libere relazioni di mercato.» (p. 3).

individuali[247]. Generalmente, fra i libertariani è diffusa la convinzione che lo stato debba intervenire il meno possibile nelle attività private, con l'esclusiva ed essenziale finalità di tutelare e garantire l'esercizio dei diritti individuali. Tale questione, tuttavia, ha determinato la divisione dei libertariani in due principali correnti, vale a dire quella minarchista — che si è introdotta e della quale si discuterà successivamente — e quella anarco-capitalista. Quest'ultima raccoglie gli esponenti libertariani che rifiutano completamente e tassativamente l'idea che sia necessaria la presenza di un'autorità statale, considerata — in ogni sua misura, persino la minima — tale da violare inevitabilmente la sovranità individuale[248].

In definitiva, dunque, il libertarismo concepisce la dimensione individuale come inviolabile da parte di un qualsivoglia agente esterno, insistendo sulla netta separazione fra la sfera pubblica e la sfera privata e ponendo l'accento sul fatto che l'essere umano sia titolare di diritti in chiave marcatamente giusnaturalistica[249]. In modo particolare, poi, la teoria

---

[247] VAN DER VOSSEN, BAS, *Libertarianism*, "Oxford Research Encyclopedia of Politics", Oxford University Press, 2017. «Philosophical skepticism about state authority can be grounded in the widely endorsed idea that people are, quite simply, not naturally subordinated to others. In this view, something like voluntary consent or acceptance is required for people to be subject to the authority of the state. For many, states have failed to satisfy this requirement.» (p. 8).

[248] ROTHBARD, MURRAY NEWTON, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, "Oche del Campidoglio", Macerata, Liberlibri, 2008. Quest'opera rappresenta il caposaldo filosofico della dottrina anarco-capitalista, un punto di riferimento essenziale ed imprescindibile per i libertariani che rifiutano l'istituzione dello stato e considerano il libero mercato come la massima espressione della sovranità individuale.

[249] VAN DER VOSSEN, BAS, *Libertarianism*, "Oxford Research Encyclopedia of Politics", Oxford University Press, 2017. «In these respects, libertarian theory is closely related to—indeed, at times practically indistinguishable from—the classical liberal tradition, as embodied by John Locke, David Hume, Adam Smith, and Immanuel Kant. It affirms a strong distinction between the public and the private spheres of life; insists on the status of individuals as morally free and equal, something it interprets as implying a strong requirement against nonconsensual subjection to others; and believes that a respect for this status requires treating people as right-holders.» (p. 2); NOZICK, ROBERT, *Prefazione dell'autore* a *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. «Gli individui hanno diritti» (p. XIII).

minarchista sostiene che l'unica forma di stato in grado di dare corpo e di assicurare la tutela di questi princìpi sia quella *minima*, ridotta a mere funzioni di garanzia contro la loro potenziale violazione.

2.1 Anarchia ed associazioni di mutua protezione

Una volta introdotta la dottrina filosofico-politica a partire dalla quale è stato sviluppato, è finalmente possibile analizzare dettagliatamente le caratteristiche del minimal-statismo nozickiano.

Come sostenuto da John Locke, secondo Nozick lo stadio iniziale della condizione umana coincide con lo stato di natura[250], una dimensione di anarchia pura all'interno della quale gli uomini sono liberi di autodeterminarsi nell'esercizio dei propri *naturalia iura*. L'unica condizione posta da parte della legge di natura è il rispetto dell'altrui libertà, che l'uomo è normalmente portato ad ossequiare in virtù dell'uso della ragione[251]; non esistendo, tuttavia, legge vera e propria in grado di limitare la libertà naturale di ciascuno, è possibile imbattersi negli «inconvenienti dell'interazione»[252] evidenziati dallo

---

[250] NOZICK, ROBERT, *Prefazione dell'autore* a *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. « […] io sostengo che lo stato sorgerebbe dall'anarchia (quale è rappresentata dallo stato di natura di Locke) […] » (p. XV); BASSANI, LUIGI MARCO, GALLI, STEFANO BRUNO, LIVORSI, FRANCO, *Da Platone a Rawls. Lineamenti di storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 2012. «Lo stato di natura di Nozick è, essenzialmente, quello di natura di John Locke.» (p. 413); SCATTONE, GIOVANNI, *Due filosofie della libertà*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2002. «Nel tratteggiare la situazione che precede la nascita dello stato, Nozick si ispira alla teoria di Locke, in particolare alla sua caratterizzazione dello stato di natura. In questa fase gli individui posseggono sì dei diritti (Locke parla di diritti alla vita, alla libertà, alla proprietà), ma sono costretti a difenderli da soli […] » (p. 72).

[251] *v.* cap I, § 1

[252] BESUSSI, ANTONELLA, *Consenso e disobbedienza nel Locke del II Trattato*, Il Politico, Vol. 48, No. 2, Rubbettino Editore, 1983, p. 306.

stesso Locke all'interno dello stato di natura[253]. Essendo, dunque, per ciascun soggetto possibile farsi giustizia da sé esercitando il proprio «diritto di punire»[254] contro chiunque gli cagioni un danno, è plausibile che altri possano unirsi a lui in sua difesa.

Secondo Nozick, questa elementare dinamica sociale coincide con la genesi delle *associazioni di mutua protezione*, vale a dire gruppi di individui che vengono in aiuto di chiunque abbia subito un pregiudizio da taluno e ne richieda l'intervento per far valere i propri diritti[255].

Non v'è neppure necessità che le associazioni richiedano ai propri componenti di rinunciare al proprio diritto alla ritorsione privata, poiché è sufficiente che queste si rifiutino, eventualmente, di intervenire in difesa di un cliente che si fosse già fatto giustizia da sé[256].

---

253 NOZICK, ROBERT, *Prefazione dell'autore* a *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. «Nello stato di natura, può darsi che la legge naturale sottintesa non provveda convenientemente a ogni evenienza […], e gli uomini che giudicano i propri casi si concederanno sempre il beneficio del dubbio e presumeranno d'essere nel giusto. Sopravvaluteranno l'ammontare dei danni o dell'offesa che hanno patito, e le passioni li indurranno a tentare 'infliggere agli altri punizioni spropositate e a pretendere risarcimenti eccessivi […]. Così l'applicazione privata e personale dei propri diritti (compresi i diritti violati da una punizione esagerata) porta a contese e a una serie senza fine di ritorsioni e di richieste di risarcimenti.» (p. 12).

254 LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010, p. 234.

255 NOZICK, ROBERT, *Prefazione dell'autore* a *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. «Come si possono affrontare questi guai in uno stato di natura? […] Altri possono unirsi a lui in sua difesa, rispondendo a una sua chiamata. Possono unirsi a lui per respingere un attaccante o per inseguire un aggressore, perché dotato di spirito civico, o perché sono amici, o perché sono stati aiutati da quell'individuo nel passato, o perché desiderano essere aiutati da lui nel futuro, o in cambio di qualche cosa. Gruppi d'individui possono formare associazioni di mutua protezione […] » (p. 13). Quella delle *associazioni di mutua protezione* è la prima delle idee innovative che Nozick introduce rispetto allo stato di natura lockiano, sia per approfondirne l'analisi sociologica, sia per introdurre il processo genetico dello Stato minimo.

256 *Ivi*. «Le compagnie di protezione non hanno neppure bisogno di pretendere che il cliente, come clausola dell'accordo con la compagnia, rinunci al proprio diritto di applicare privatamente la giustizia contro altri clienti. Basta che la compagnia rifiuti, a un cliente C che fa valere privatamente i propri diritti contro altri clienti, la protezione dalle ritorsioni contro di lui di questi altri clienti. Ciò è analogo a quanto succede quando C agisce contro un non-cliente.» (p. 17).

Come i singoli individui, neppure le associazioni di mutua protezione sono immuni dagli inconvenienti dello stato di natura. Essendo collocate in uno stato di anarchia, infatti, qualsiasi tentativo di regolamentare o definire una semplice organizzazione interna a queste associazioni risulterebbe del tutto vano, poiché in qualunque momento ciascuno dei suoi componenti potrebbe scegliere di agire indipendentemente dagli altri senza subire sanzione alcuna[257].

Scenario ancor più problematico si configura qualora due associazioni di mutua protezione entrino in conflitto fra loro, ad esempio per il fatto che l'una, avendo agito in difesa di un proprio membro, attacchi un membro dell'altra. Questa circostanza, che di fatto descrive l'instaurarsi dello stato di guerra fra associazioni, può svilupparsi in tre direzioni: può accadere, in primo luogo, che i membri dell'associazione sconfitta si uniscano a quella trionfante; in secondo luogo, combattendosi di frequente, le associazioni potrebbero mano a mano conquistare territori definendo vere e proprie aree di potere, mettendo così gli individui che le abitano nelle condizioni di scegliere se permanervi o dirigersi verso il territorio di un'associazione differente, entrando a farne parte; in terzo ed ultimo luogo, per evitare scontri frequenti, le associazioni potrebbero scegliere di stringere un accordo per devolvere la risoluzione di eventuali controversie ad un giudice terzo, dando vita ad un «sistema giudiziario federale unificato»[258].

---

[257] *Ivi*. «Tali semplici associazioni di mutua protezione incorrono in due inconvenienti: 1) ognuno è sempre a disposizione per svolgere funzioni protettive (e in che modo si stabilirà chi deve rispondere alla chiamata per quei compiti protettivi che non richiedono i servizi di tutti i membri?); e 2) qualsiasi membro può convocare i suoi compagni d'associazione dicendo che i suoi diritti sono, o sono stati, violati.» (p. 13).

[258] *Ivi*, p. 18.

In tutti e tre gli scenari esaminati, viene a definirsi quello che Nozick definisce «qualcosa di molto vicino ad uno stato minimo»[259], una *compagnia* — che per il momento non è possibile definire più precisamente — stabilita in una determinata area geografica e che fa valere, all'interno di essa, i diritti dei suoi membri[260].

2.2 L'associazione dominante e lo stato ultra-minimo

Inevitabilmente, in un contesto caratterizzato dalla presenza di una molteplicità indefinita di associazioni di mutua protezione fra loro potenzialmente in conflitto, è evidente che se ne affermi una dominante[261]. Questa qualità deriva essenzialmente dal combinarsi di due fattori determinanti ed interdipendenti, quali la capacità di far valere al meglio i diritti dei propri protetti e la consequenziale affluenza al suo interno di una elevata quantità di soggetti. Appare, dunque, lecito domandarsi se sia possibile considerare la cosiddetta associazione dominante come un vero e proprio Stato.

---

[259] *Ibidem*.

[260] *Ivi.* Questi tre scenari sono illustrati da parte dell'autore al fine di mostrare come dall'interazione di differenti associazioni di mutua protezione possano nascere comunità più nutrite e coese, le quali tuttavia non possono ancora essere definite come veri e propri Stati.

[261] *Ivi*. «La natura del servizio mette le diverse compagnie non solo in concorrenza per la protezione dei clienti, ma anche in conflitti violenti l'una contro l'altra.» (p. 19). Di conseguenza, per esito di ciascuno degli scenari illustrati direttamente dall'autore, emergerà sempre una compagnia dominante fra quelle in conflitto.

Secondo Max Weber, la condizione indispensabile a decretare l'esistenza di uno Stato è rappresentata dal monopolio dell'uso della forza[262], attraverso il quale si riserva in via esclusiva la facoltà di scegliere chi possa usare la forza all'interno del proprio territorio ed il diritto di sanzionare chiunque violi il monopolio stesso[263]. In particolare, questa inosservanza può manifestarsi in due forme differenti, la prima delle quali corrisponde all'uso della forza non autorizzato dallo Stato, mentre la seconda viene a configurarsi laddove taluno, pur non facendone uso, si erga ad autorità alternativa allo Stato[264].

Alla condizione posta da parte di Weber, poi, Nozick ne accosta una ulteriore di chiara matrice lockiana[265], secondo la quale, per poter essere considerato tale, uno Stato debba garantire e tutelare i diritti di tutti i suoi cittadini, senza distinzione alcuna[266].

Sulla scorta dell'individuazione delle *condicio sine qua non*, dunque, è a questo punto possibile rispondere al quesito posto inizialmente, decretando che l'associazione dominante non può essere considerata uno Stato, dal

---

262 WEBER, MAX, *Theory of social and economic organization*, a cura di Talcott Parsons, New York, Simon & Schuster, 1997. «This becomes evident from the fact that it has been possible to define the state itself only in terms of the means which it attempts to monopolize, the use of force.» (p. 159).

263 BARBERA, AUGUSTO, FUSARO, CARLO, *Corso di diritto costituzionale*, "Manuali", Bologna, Il Mulino, 2016. «Uno stato può definirsi tale se riesce a conseguire, sopra un determinato territorio, il monopolio della forza: se è in grado, in altre parole, di agire tendenzialmente senza resistenze al proprio interno e senza interferenze dall'esterno […]. Lo stato esercita il monopolio della forza sia in forma diretta, grazie all'uso della forza legale (organizzazione di tribunali e forze di polizia, coazione fisica nei confronti di chi trasgredisce la legge, organizzazione di forze armate per la difesa esterna), sia in forma indiretta ponendosi come unico soggetto in grado di legittimare altri soggetti all'uso della forza […].» (p. 44).

264 NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. Questa distinzione è avanzata dall'autore a p. 26 dell'opera.

265 Questa condizione coincide con la principale delle funzioni della società politica lockiana, vale a dire la conservazione della proprietà e di tutti i diritti naturali dei quali l'individuo è titolare.

266 *Ivi*. « […] nello stato normalmente concepito, ogni persona che vive entro i suoi confini geografici (o a volte anche se viaggia fuori di essi) ottiene (o almeno ha il diritto di ottenere) la sua protezione.» (p. 27).

momento che essa non soddisfa nessuna delle due. In primo luogo, l'associazione dominante non proclama alcun monopolio dell'uso della forza, ma anzi, come precisato precedentemente, non richiede neppure ai suoi membri di rinunciare al diritto a farsi giustizia da sé. In secondo luogo, poi, l'associazione dominante non salvaguarda esattamente tutti gli individui stabiliti all'interno della propria area territoriale di potere, ma solamente, secondo Nozick, coloro che pagano appositamente per ricevere protezione[267].

Il profilo di un autentico Stato, dunque, è ancora distante dall'essere definito[268]. Fra l'associazione dominante e lo Stato minimo esiste una dimensione ordinamentale intermedia, coincidente con quella che il filosofo statunitense denomina *stato ultra-minimo*. Questa particolare forma di organizzazione sociale viene a configurarsi nel momento in cui, attraverso un processo spontaneo che non viola diritto alcuno — per «mano invisibile»[269],

---

[267] *Ivi*. «Quindi risulta che la compagnia di protezione dominante in un territorio non soltanto non possiede l'indispensabile monopolio dell'uso della forza, ma non riesce neppure a provvedere protezione per tutti sul suo territorio: perciò sembrerebbe che la compagnia dominante non arrivi a essere uno stato.» (p. 28).

[268] MODUGNO CROCETTA, ROBERTA, *Robert Nozick. La genesi spontanea dello Stato*, in AA.VV, *Grandi liberali*, a cura di Enzo Di Nuoscio e Roberta Modugno Crocetta, "La Politica", Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002. «Si giunge così a quella che Nozick definisce associazione protettiva dominante, sorta in modo spontaneo. Questo tipo di ordinamento non può però dirsi ancora Stato, bensì Stato ultraminimo, dal momento che "al suo interno" spiega Nozick, "è protetto solo chi paga per esserlo". Nello Stato minimo, invece, i cittadini che possono pagano le tasse, ma la protezione e l'applicazione dei diritti sono garantite a tutti.» (p. 186).

[269] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. «Sosteniamo che il primo passaggio, da un sistema di compagnie di protezione private a uno stato ultraminimo, avverrà mediante un processo «mano invisibile» in maniera moralmente accettabile, che non viola i diritti di nessuno.» (p. 56); IDEM, *Invisible-Hand Explanations*, The American Economic Review, Vol. 84, No. 2, American Economic Association, 1994. «I described how, if people entered into mutual protection agreements and firms offered buyers protective services, a dominant protection agency would arise by legitimate steps, and this would constitute at least an ultra-minimal state. No one need have intended to produce a state. A pattern or institutional structure that apparently only could arise by conscious design instead can originate or be maintained through the interactions of agents having no such overall pattern in mind.» (p. 314); SCATTONE, GIOVANNI, *Due filosofie della libertà*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2002. «Nozick considera accettabile uno stato minimo perché esso sorge spontaneamente da una primordiale situazione di anarchia, mediante un processo "a mano invisibile" che non viola i diritti di nessuno.» (p. 72).

come sostenuto dal filosofo — l'associazione protettiva dominante proclama il monopolio dell'uso della forza, vietando da quel momento in poi che i propri membri possano esercitare ritorsioni private per difendere i propri diritti. Con l'approdo allo stato ultra-minimo comincia a definirsi la fisionomia di uno Stato vero e proprio, soddisfacendo esso la prima delle due condizioni poc'anzi illustrate, a discapito tuttavia della seconda. I consociati, infatti, possono godere della protezione dello stato ultra-minimo solamente pagandone il prezzo. Questo, secondo Nozick, non è moralmente accettabile[270].

Uno Stato non può che fondarsi, oltre che sul rispetto dei requisiti indicati, sulla legittimità morale[271], caratteristica imprescindibile per una società politica che, esattamente come quella lockiana, trovi nel rispetto dei diritti naturali dei suoi membri un vincolo fondamentale. Dal momento che uno Stato che proclama il monopolio dell'uso della forza senza però garantire protezione a tutti i suoi cittadini non può essere considerato moralmente legittimo, allora l'istituzione dello Stato minimo diviene moralmente obbligatoria[272].

---

[270] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. «Non sarebbe moralmente accettabile che delle persone tengano il monopolio nello stato ultraminimo senza fornire tutti i servizi di protezione, anche se ciò esige una specifica «redistribuzione». Gli operatori dello stato ultraminimo sono moralmente obbligati a produrre lo stato minimo.» (p. 56).

[271] VERNAGLIONE, PIERO, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, "La Politica", Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2003. «La formazione di uno Stato minimo, l'unico legittimo, avviene, nella sequenza ipotizzata da Nozick, per mezzo di un processo a "mano invisibile". La preoccupazione di Nozick è duplice: evidenziare la superiorità di uno Stato minimo in termini di efficienza (economica), e al tempo stesso garantirne la legittimità morale.» (p. 304).

[272] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. «In secondo luogo, sosteniamo che il passaggio da uno stato ultraminimo a uno stato minimo deve moralmente avvenire.» (p. 56).

2.3 L'approdo allo Stato minimo e la sua giustificazione

Per giungere alla definizione di uno Stato minimo è dunque necessario dimostrarne la legittimità morale. Per farlo, è necessario muovere dalla constatazione dell'esistenza di individui che Nozick chiama «indipendenti»[273], vale a dire soggetti che rifiutano di entrare a far parte dello stato ultra-minimo nonostante si trovino all'interno del suo territorio. Proprio come Locke, Nozick sostiene che costringere taluno a fare il proprio ingresso all'interno di una società politica risulterebbe inevitabilmente immorale[274]; mentre per il filosofo statunitense questa immoralità deriverebbe da una semplice violazione dei diritti naturali degli indipendenti, per Locke una simile coercizione rappresenterebbe, più in particolare, una manifesta violazione della teoria consensualistica sulla quale la costituzione della società politica lockiana si fonda[275].

Gli indipendenti potrebbero, dunque, venendo a contatto con i membri dello Stato ultra-minimo, entrarvi in conflitto. Questa circostanza aprirebbe ad una problematica particolarmente spigolosa, dal momento che avendo lo Stato ultra-minimo il dovere di proteggere i propri "clienti"[276], dovrebbe a quel punto intervenire contro gli indipendenti nonostante questi ultimi non siano sottoposti alla sua autorità. Questo intervento statale esterno può considerarsi,

---

[273] *Ivi*, p. 57.

[274] *Ivi.* In apertura del quarto capitolo della prima parte dell'opera, Nozick muove dalla posizione assunta da Locke nel paragrafo 95 del *Secondo trattato sul governo*, secondo la quale la coercizione di taluno all'ingresso nella società politica rappresenta una contraddizione dei precetti contrattualistici nel rispetto dei quali una società deve fondarsi; a maggior ragione, dunque, questa ipotesi determinerebbe una violazione dei diritti naturali dell'individuo costretto a riunirsi in società.

[275] *v.* cap. I, § 4.2

[276] Nozick definisce *clienti* i componenti dello Stato ultra-minimo per rimarcare il fatto che questi siano tenuti a pagare somme di denaro per riceverne la protezione.

secondo Nozick, giustificato e moralmente legittimo in ragione dell'esistenza dei cosiddetti *diritti procedurali*, finalizzati a consentire ai consociati di ottenere un accertamento delle controversie fondato su procedure uguali per tutti e che riducano al minimo l'interferenza statale. «Ogni individuo — secondo l'autore — ha effettivamente il diritto che siano messe a disposizione sua o del pubblico informazioni sufficienti a dimostrare che una procedura giudiziaria che sta per essergli applicata è imparziale e degna di fiducia (o non lo è meno di altre procedure in uso)»[277].

Profili problematici emergono qualora gli individui indipendenti si avvalgano di procedure giudicate dallo Stato ultra-minimo inadeguate o, addirittura, del tutto inconciliabili con le proprie. Questa circostanza giustificherebbe, nell'opinione del filosofo, l'applicazione da parte dello Stato ultra-minimo delle proprie procedure nelle controversie fra propri membri ed individui indipendenti e la consequenziale proibizione di qualunque altra[278]. La rigidità di una tale presa di posizione non deve lasciar intendere che quello dello Stato ultra-minimo sia un monopolio *de iure* per quanto attiene alle procedure di risoluzione delle controversie, ma piuttosto un monopolio *de facto* — che potrebbe definirsi *naturale* — che si configura dal momento che lo Stato

---

[277] *Ivi*, p. 107. Questa è la definizione di *diritti procedurali* che Nozick fornisce all'interno dell'opera; VIOLA, FRANCESCO, *Etica dei diritti*, in VIGNA, CARMELO (a cura di), *Introduzione all'etica*, "Filosofia morale", Milano, Vita e Pensiero, 2001. «La teoria dei diritti di Robert Nozick si basa sul presupposto che gli individui hanno «esistenze separate» e che i diritti sono le frontiere invalicabili che li dividono e li proteggono dal potere statale.» (p. 329).

[278] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. «Se la compagnia protettrice reputa che le procedure degli indipendenti per far valere i loro diritti non diano sufficiente fiducia o non siano sufficientemente imparziali se applicate ai propri clienti, proibirà agli indipendenti l'esercizio privato della giustizia. I motivi di questa proibizione sono che l'esercizio privato della giustizia può far correre pericoli ai suoi clienti.» (p. 116); VERNAGLIONE, PIERO, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, "La Politica", Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2003. «Per Nozick la compagnia dominante ha il diritto di proibire a una persona indipendente di fare privatamente giustizia, se giudica la sua procedura troppo rischiosa e pericolosa, in quanto l'azione dell'indipendente contiene, rispetto ad un'altra procedura, un rischio maggiore di punire un innocente o di punire esageratamente un colpevole.» (p. 309).

punisce chiunque lo violi[279]. La prima condizione d'esistenza d'uno Stato può, a questo punto, ritenersi soddisfatta.

Potrebbe correttamente obiettarsi che il monopolio procedurale appena illustrato raffiguri un evidente pregiudizio nei confronti dei diritti degli individui indipendenti a non veder limitata la propria libertà naturale: questa violazione, infatti, si concretizzerebbe nel caso in cui questi, entrati in conflitto con cittadini dello Stato ultra-minimo, venissero giudicati attraverso la sua procedura pur non facendone parte. Allo stesso modo, potrebbe asserirsi che una simile violazione sia per definizione immorale e, dunque, inconciliabile con l'azione statale sulla base di quanto sino ad ora asserito. La soluzione a questa apparente *impasse* è individuabile nel «principio di risarcimento»[280], in ossequio al quale chiunque cagioni a taluno un danno ingiusto è tenuto a

---

[279] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. «Nei confronti dei propri clienti, tuttavia, la compagnia applica e fa valere questi diritti il cui possesso riconosce essere di tutti. Essa ritiene le proprie procedure degne di fiducia e imparziali. Avrà una forte tendenza a reputare tutte le altre procedure, o anche le «medesime» procedure esercitate da altro indegne di fiducia o parziali. Ma non e necessario supporre che escluda ogni altra procedura. […] Siccome la compagnia protettiva dominante stima le proprie procedure sia degne di fiducia sia imparziali, e pensa che questo sia comunemente risaputo, non permetterà a nessuno di difendersi da esse; vale a dire, punirà chiunque lo faccia. […] Non rivendica il diritto d'imporre ad altri proibizioni arbitrarie; rivendica soltanto il diritto di proibire che qualcuno usi procedure imperfette con i suoi clienti. […] Questa sua posizione unica rappresenta un monopolio? […] Questo, se mai, è il momento di usare qualche nozione di monopolio de facto: cioè un monopolio che non è de jure, perché non è Il risultato dell'assegnazione unica di un diritto esclusivo, e della contemporanea esclusione degli altri dall'esercizio di un privilegio analogo. […] [I]l fatto di essere già dominante dà a una compagnia protettiva un rilevante vantaggio di mercato nella lotta per accaparrarsi i clienti. La compagnia dominante può offrire ai clienti una garanzia che nessun'altra compagnia può uguagliare: «Saranno usate per i nostri clienti solamente le procedure che noi reputiamo appropriate.» (pp. 114-115). Nozick introduce l'idea di monopolio *de facto* per illustrare il processo attraverso il quale lo Stato ultra-minimo giunge a soddisfare il primo dei requisiti precedentemente menzionati, vale a dire quello del monopolio dell'uso della forza. In questo frangente, il monopolio non viene proclamato, ma comincia ad essere esercitato (*de facto*, appunto) dallo Stato ultra-minimo applicando la propria procedura, ritenuta imparziale e degna di fiducia, alle controversie che vedono coinvolti i propri membri e vietando l'utilizzo di qualunque altra.

[280] *Ivi*, p. 81.

reintegrarlo, nell'osservanza del *neminem leadere*[281]. Il modo economicamente meno dispendioso e moralmente più legittimo che lo Stato ha a disposizione per risarcire gli indipendenti del danno subìto è offrire loro protezione gratuita nelle controversie con i propri membri, in modo tale da prevenire il pregiudizio determinato dal monopolio e dalla conseguente proibizione delle loro procedure di risoluzione[282]. A questo punto, dunque, può a tutti gli effetti considerarsi soddisfatta anche la seconda delle condizioni di esistenza di uno Stato poste inizialmente, vale a dire la protezione di tutti i suoi componenti e non esclusivamente di quelli che Nozick indica come "clienti"[283].

Si approda, così, allo Stato minimo. Esattamente come la società politica lockiana, lo Stato minimo interferisce quanto meno con i diritti dei suoi componenti e per questa ragione può essere definito tale[284]; per dimostrarne la legittimità morale, dunque, è sufficiente che nel corso del suo

---

281 GALGANO, FRANCESCO, *Diritto privato*, XVI ed., Vicenza, CEDAM, 2016. Il principio del *neminem leadere* (trad. "non danneggiare nessuno") è posto a fondamento della «responsabilità extra-contrattuale o, secondo la terminologia romanistica (tratta dalla lex Aquila de damno), responsabilità aquiliana.» (p. 371).

282 NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. «Quindi i clienti della compagnia protettiva devono risarcire gli indipendenti degli svantaggi cui sono sottoposti dal fatto che venga loro proibita l'applicazione privata dei loro diritti contro i clienti della compagnia. Senza dubbio, il modo meno costoso di risarcire gli indipendenti sarebbe quello di provvederli di servizi di protezione che coprano casi di conflitto con i clienti paganti dell'agenzia di protezione.» (p. 116).

283 BASSANI, LUIGI MARCO, MINGARDI, ALBERTO, *Dalla Polis allo Stato. Introduzione alla Storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 2017. «La soluzione sta, secondo Nozick, nel principio di compensazione: la proibizione nei confronti degli indipendenti implica un obbligo morale di risarcire coloro i quali sono oggetto della proibizione. Ciò significa che i clienti della compagnia dominante devono risarcire gli indipendenti e, in fondo, il modo meno complicato per offrire un risarcimento immediato è proprio quello di garantire loro servizi di protezione che coprano casi di conflitto con i clienti. Dalla compensazione nasce lo Stato minimo […] » (p. 325).

284 VERNAGLIONE, PIERO, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, "La Politica", Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2003. «Lo Stato minimo protegge gli individui dalle violazioni dei loro diritti; se lo Stato andasse oltre questa funzione, […] usurperebbe i diritti individuali.» (p. 300).

processo di definizione non risultino violati i diritti di alcuno, né dei "clienti" né degli indipendenti[285].

Lo Stato minimo è «lo stato più esteso che si possa giustificare»[286]. Una maggiore estensione determinerebbe inevitabilmente una violazione dei diritti delle persone. Nozick giunge a questa conclusione considerando, al pari di Locke, inviolabili i diritti individuali[287]. La proibizione è l'accezione negativa della coercizione, a sua volta contrapposta ad una società politica che, come lo Stato minimo, antepone l'integrità dei diritti individuali a qualunque altro aspetto.

---

[285] SCATTONE, GIOVANNI, *Due filosofie della libertà*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2002. «Mentre la trasformazione di un'associazione protettiva dominante in uno stato ultraminimo avviene in maniera del tutto spontanea, il successivo passaggio dallo stato ultraminimo allo stato minimo richiede, secondo Nozick, una presa di coscienza del dovere morale di rendere lo stato in una certa misura ridistributivo. Se infatti in un territorio è presente uno stato ultraminimo che, detenendo il monopolio della forza, impedisce agli individui di farsi giustizia da sé, sorge il problema di come questo stato debba trattare gli indipendenti, ossia le persone che non accettano di entrare a far parte dell'organizzazione statale. Anche a queste persone lo stato ultraminimo dovrà proibire l'uso della forza, perlomeno nei confronti dei propri membri: in tal modo però gli indipendenti, che dallo stato ultraminimo non ricevono alcuna protezione, si trovano di fatto a dover sottostare alle sue imposizioni. In conseguenza di ciò, gli appartenenti allo stato ultraminimo avranno il dovere morale di compensare gli indipendenti, versando allo stato quote sufficienti perché anche ad essi sia garantita una protezione (gratuita). L'adempimento di questo dovere morale provoca il passaggio dallo stato ultraminimo, non ridistributivo, a uno stato minimo in cui una parte delle ricchezze dei membri viene utilizzata per la protezione degli indipendenti.» (p. 74). Il fatto che lo Stato minimo provveda, come s'è detto, a carico dei propri cittadini, ad estendere la propria protezione anche agli indipendenti, lo rende, secondo Nozick, moralmente legittimo.

[286] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981, p. 159.

[287] GALEOTTI, ANNA ELISABETTA, *Locke e la teoria politica contemporanea: individualismo e eguaglianza morale*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. «Nel suo *Anarchy, State and Utopia* del 1974, Nozick afferma l'esistenza di diritti inviolabili, il cui contenuto coincide con quelli elencati da Locke, ma che Nozick specifica nella nota formula di «vincoli collaterali sulle nostre azioni nei confronti di altri». Nozick ritiene che assumere gli altri come vincoli morali alle nostre azioni esprima compiutamente l'inviolabilità delle persone, al di là di ogni scambio.» (p. 165); ZEPPEGNO, GIUSEPPE, *Bioetica. Ragione e fede*, "Studia taurinensia", Torino, Effatà Editrice, 2007. «Nozick, partendo dall'anarchico stato di natura, di lockiana memoria, sostiene l'inalienabile priorità dei diritti individuali. Ciascuno è portatore del diritto alla vita, alla salute, alla proprietà e alla libertà.» (p. 78).

Ci si potrebbe domandare, a questo punto, per quale motivo non si debba negare direttamente la necessità di uno Stato ed individuare nell'iniziale stato di anarchia la forma di aggregazione moralmente legittima in quanto per nulla interferente con i diritti degli individui. Le tesi anarchico-individualiste, infatti, considerano immorale qualunque forma di Stato, dal momento che persino la più ridotta vincolerebbe, seppur minimamente, l'individuo[288]. Tuttavia, mentre da un lato l'inesistenza di uno stato determina l'assenza di vincoli di ogni genere all'esercizio dei diritti individuali, dall'altro comporta l'impossibilità di reintegrare un danno subìto attraverso l'applicazione di una norma[289].

Lo Stato minimo non proibisce ad alcuno di tenere una qualsivoglia condotta, persino una tale da violare un altrui diritto[290]; da questa prospettiva, neppure l'anarchico-individualista ha modo di tacciare lo Stato minimo di immoralità, poiché l'unica interferenza si realizza nel momento in cui lo Stato interviene per fare in modo che i diritti di taluno, se violati, vengano ristabiliti.

---

288 IANNELLO, NICOLA, *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*, "Mercato, Diritto e Libertà", Catanzaro, Rubbettino, 2004. «All'interno del libertarismo contemporaneo abbiamo visto esistere un discrimine tra anarchici e minarchici […] ». I primi possono essere così definiti «in quanto mettono in discussione il cardine dell'esistenza stessa della sovranità statale, ovvero l'obbligatorietà dell'appartenenza ad esso […] » (pp. 72-73).

289 NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. Nozick dedica uno specifico paragrafo della propria opera alle tesi dell'anarco-individualismo, dottrina che «sostiene che quando lo stato monopolizza l'uso della forza di un territorio e punisce altri che violano il suo monopolio, e quando lo stato fornisce protezione a tutti costringendo qualcuno ad acquistare protezione per altri, viola i vincoli morali collaterali su come si possono trattare l'individui. Conclude, quindi, che lo stato stesso è intrinsecamente immorale.» (p. 55).

290 Con questa affermazione, s'intende far riferimento alla *facoltà di disobbedire* esaminata precedentemente (*v.* cap. I, § 4.2), intesa come la materiale possibilità di chiunque di adottare un comportamento tale da violare la legge, andando incontro alla relativa sanzione.

L'immoralità, secondo Nozick, non sta nel vincolo, ma nell'assenza di uno Stato minimo in grado di esercitare una tutela effettiva dei diritti di ciascuno[291].

Nella terza ed ultima parte dell'opera, Nozick replica alle critiche di chi pretendeva di collocarlo fra i teorici dell'utopia. Quest'ultima, tuttavia, suggerisce l'idea di una comunità perfetta, all'interno della quale può trascurarsi il fatto che ogni individuo sia differente per natura e che non possa ammettersi l'esistenza di una comunità ideale unanimemente prediletta[292]. Lo Stato minimo è, piuttosto, definibile come *meta-utopico*[293], coincidente con una dimensione, o meglio una "cornice" — il filosofo utilizza il termine *framework* nella versione originale dell'opera — pluralistica entro la quale gli individui hanno modo di sperimentare molteplici modelli di comunità, collocandosi entro quello che ritengono più appropriato. Lo Stato minimo si identifica, dunque, nell'«impalcatura»[294] che può contenere ogni modello di comunità, nella sovrastruttura che include in sé i princìpi sino ad ora esaminati e comuni a ciascuna di esse.

---

[291] Se uno Stato non fosse in grado di tutelare i diritti dei propri cittadini, sulla base di quanto detto sino ad ora, non potrebbe neppure essere considerato in quanto tale. Dunque, se l'intervento statale, considerato nella sua misura minima, non fosse contemplato e di conseguenza i diritti dei cittadini non potessero essere reintegrati se violati, allora *ciò* renderebbe lo stato moralmente illegittimo.

[292] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. «La conclusione da trarre è che non esiste un solo genere di comunità e un solo genere di vita condotto nell'utopia. La società utopica è la Società degli esperimenti utopici, di molte comunità differenti e divergenti in cui la gente conduce generi diversi di vita con diverse istituzioni.» (p. 330).

[293] *Ivi*. « […] l'utopia è una meta-utopia: l'ambiente in cui possono essere tentati esperimenti utopistici; l'ambiente in cui la gente è libera di fare i propri tentativi; l'ambiente che deve, in gran parte, essere attuato per primo, se si vogliono attuare in modo stabile altre visioni utopistiche particolari.» (p. 331).

[294] *Ivi*, p. 328.

In conclusione, è possibile evidenziare una marcata affinità fra la società politica lockiana ed il minimal-statismo nozickiano, il quale si limita a riconoscere e tutelare i diritti e la dignità propri di ciascuno, conservando anche all'interno di uno Stato vero e proprio l'inviolabilità della libertà naturale che caratterizza gli individui sin dall'iniziale ed anarchico stato di natura[295]. La più intima connessione fra John Locke e Robert Nozick, infatti, può essere individuata nella teoria sui diritti elaborata dal secondo: il filosofo statunitense propone, in *Anarchia, stato e utopia*, una considerazione dei diritti come «vincoli morali collaterali»[296], vale a dire come limitazioni poste all'azione statale nei confronti dell'individuo, sulla scorta del presupposto secondo il quale non è moralmente legittimo «violare certe persone per ottenere un bene sociale maggiore»[297]. I diritti, dunque, riflettono l'impossibilità da parte dello Stato di violare entro specifiche circostanze la dimensione individuale dei singoli cittadini[298], esprimendo la medesima idea giusnaturalistica di libertà negativa introdotta nel primo capitolo del presente

---

[295] SCATTONE, GIOVANNI, *Due filosofie della libertà*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2002. «Nozick si richiama più direttamente alla tradizione liberale classica - specialmente a Locke per sostenere una drastica limitazione delle competenze statali (libertarianism).» (p. 12); *Ivi*. «Nel tratteggiare la situazione che precede la nascita dello stato, Nozick si ispira alla teoria di Locke, in particolare alla sua caratterizzazione dello stato di natura. In questa fase gli individui posseggono sì dei diritti (Locke parla di diritti alla vita, alla libertà, alla proprietà), ma sono costretti a difenderli da soli […] » (p. 72).

[296] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981, p. 36.

[297] *Ivi*, p. 35; SCATTONE, GIOVANNI, *Due filosofie della libertà*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2002. «Nozick propone di porre i diritti come vincoli collaterali (o "di confine") all'azione, cioè come limitazioni a ciò che è moralmente legittimo fare: a ciascuno viene così assicurata una sfera di libertà individuale che non può essere violata neanche al fine di produrre vantaggi comparativamente maggiori per altre persone.» (p. 79)

[298] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. «I vincoli collaterali esprimono l'inviolabilità degli altri, nei modi specificati.» (pp. 34-35).

elaborato[299]. Esattamente come quelli naturali all'interno della società politica lockiana, i diritti intesi come vicoli morali collaterali esprimono, dunque, una limitazione all'intervento dello Stato nelle vicende individuali, definendo così la sua forma "minima"[300].

2.4 Stato minimo e religione: il principio di neutralità

A completamento dell'analisi del minimal-statismo e del suo raffronto con il liberalismo lockiano, è necessario esaminare il ruolo della religione all'interno di uno Stato minimo, in linea con quanto trattato nel secondo capitolo della presente tesi.

È opportuno, innanzitutto, muovere dalla premessa secondo la quale Nozick non chiarisca mai esplicitamente, nelle sue opere, il proprio pensiero circa il rapporto che idealmente dovrebbe intercorrere fra uno Stato e le singole confessioni religiose presenti al suo interno.

L'unica indicazione diretta e concretamente utile in tal senso viene fornita dall'autore all'interno della prima parte dell'opera citata, nella quale, argomentando proprio riguardo i vincoli morali collaterali introdotti poc'anzi,

---

[299] *v.* cap. I, § 1. La libertà è *negativamente* intesa come altrui impossibilità di interferire con il suo esercizio da parte dell'individuo.

[300] SEELMANN, KURT, *Filosofia del diritto*, Napoli, Guida, 2006. «Ai nostri giorni Robert Nozick ha ripreso la trascurata ricostruzione della teoria lockeana della giustizia. Il suo risultato è classicamente liberale: lo Stato deve limitarsi alla protezione dei diritti individuali, cioè alla protezione di vita, proprietà e libertà, deve essere uno "Stato minimo", ogni attività sul tipo di quelle dello Stato sociale sarebbe una violazione dei diritti dei singoli.» (p. 223).

afferma che «uno stato o un governo […] dev'essere scrupolosamente *neutrale* nei confronti dei propri cittadini»[301].

Quello di neutralità è un principio entrato a far parte della cultura liberale a partire dagli anni settanta del Novecento ed ancora oggi ampiamente dibattuto in dottrina[302]. Per questa ragione, non si presta certo ad una comprensione immediata, aprendosi a numerose interpretazioni[303].

Preliminarmente, è opportuno introdurne una definizione, per quanto embrionale, descrivendolo come il principio che «impone allo Stato di non favorire alcuna delle dottrine morali, religiose e filosofiche professate dai suoi cittadini»[304], garantendo una posizione equidistante ed ugualmente terza nei confronti di ciascuna di esse[305]. Alexa Zellentin propone una triplice lettura del principio liberale di neutralità, sulla scorta di quella elaborata da Joseph Raz[306]: in primo luogo, può parlarsi di neutralità di impatto (*neutrality of*

---

[301] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981, pp. 35-36.

[302] KLOSKO, GEORGE, WALL, STEVEN *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*, Washington DC, Rowman & Littlefield Publishers, 2004. «We have been tracing the history of the idea of neutrality as it emerged in liberal political philosophy over the past three decades. Not surprisingly, as this idea gained currency in philosophical discussion, it provoked a barrage of criticism.» (p. 6).

[303] *Ivi*. «Understanding what it means for the state to be neutral between the moral and religious views of its citizens, however, has proved to be a difficult task. Different theorists have characterized state neutrality in different terms. There is no single conception of state neutrality that commands assent among proponents of the idea.» (p. 2).

[304] DEL BÒ, CORRADO, *Il rapporto tra laicità e neutralità: una questione concettuale?*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale, No. 33, 2014, p. 1.

[305] KLOSKO, GEORGE, WALL, STEVEN *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*, Washington DC, Rowman & Littlefield Publishers, 2004. «As mentioned earlier, the neutrality principle is commonly understood to be the moral principle that in a pluralistic society the state should not favor or take sides between different citizens' moral, religious, and philosophical views, or as this is generally referred to, their conceptions of the good.» (p. 6).

[306] RAZ, JOSEPH, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

impact), a sua volta distinta in neutralità d'intervento e d'astensione[307], la quale implica che l'azione o l'inazione statali abbiano eque conseguenze sui cittadini[308]; una seconda variante, poi, è individuata nella neutralità intesa come uguaglianza nelle opportunità (*equality of opportunity*), per indicare il ruolo che lo Stato deve svolgere nel garantire a ciascun cittadino pari ed eguali possibilità di condurre quella che è soggettivamente considerata una buona vita[309]; in terzo ed ultimo luogo, l'autrice si sofferma sull'idea di neutralità della giustificazione (*justificatory neutrality*), la quale assume un significato trasversale rispetto alle due precedentemente analizzate: questa, infatti, rappresenta la variante finalizzata a giustificare, da un lato, un intervento statale laddove necessario a ristabilire la neutralità di impatto, dall'altro un'eccezione al rispetto di quest'ultima[310].

Sulla scorta di quanto sino ad ora asserito, risulta evidente la connessione fra il principio di neutralità ed il principio di laicità descritto nel corso del secondo capitolo dell'elaborato[311]. Se si considera la laicità come

---

[307] DEL BÒ, CORRADO, *Il rapporto tra laicità e neutralità: una questione concettuale?*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale, No. 33, 2014. L'autore parla di «neutralità degli effetti come astensione» (p. 1)

[308] ZELLENTIN, ALEXA, *Liberal Neutrality. Treating Citizens as Free and Equal*,"Ideen&Argumentae", Berlino, De Gruyter, 2012. «According to the first understanding, neutrality [of impact] means ensuring that the third party's action (or inaction) has equal impact on the disputants.» (p. 16).

[309] *Ivi*. «Neutrality as equality of opportunity avoids the problem of arbitrary baselines and claims that neutrality means to equalise the opportunity to pursue one's conception of the good life rather than the impact of actions or regulations.» (p. 18).

[310] *Ivi*. «Adherents of justificatory neutrality argue that all outcome-directed conceptions - whether they are equalising chances or impact - run into problems of feasibility, liberty, expensive tastes, and arbitrary baselines. They argue furthermore that neutrality can only be defended conclusively as a principle of procedure rather than outcome. More precisely, they claim that neutrality relates to the motives of political action. The usual reading is that neutrality prohibits reference to particular conceptions of the good in the justification of political action.» (pp. 21-22).

[311] *v.* cap. II, § 3

risultato del consolidamento dell'*etsi Deus non daretur* groziano[312], e dunque come la tendenza statale a prendere provvedimenti indipendentemente da ogni genere di interferenza di natura spirituale, la si può senza dubbio ritenere compatibile con il principio di neutralità sino ad ora illustrato, in particolare inteso nella prima delle tre varianti illustrate.

La principale differenza che intercorre il principio di laicità ed il principio di neutralità così inteso è ravvisabile nel fatto che mentre il primo può investire tanto le relazioni fra Stato e Chiesa quanto le questioni individuali[313], il secondo si riferisce unicamente all'atteggiamento statale di non-interferenza con la concezione individuale dell'ideale di vita, dunque anche per quanto concerne questioni di natura religiosa[314]. Inoltre, mentre «la laicità si mostra, dunque, […] come neutralità verso la religione»[315], ed unicamente verso essa, il principio di neutralità trova applicazione non soltanto riguardo le questioni di natura religiosa, ma circa qualunque dottrina etica o politica presente all'interno di uno Stato. In quest'ottica, infatti, può addirittura intendersi la

---

312 GROZIO, UGO, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, a cura di Guido Fassò, Bologna, Zanichelli, 1961; DEL BÒ, CORRADO, *Il rapporto tra laicità e neutralità: una questione concettuale?*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale, No. 33, 2014. «Secondo questa idea, […] le istituzioni pubbliche e chi le rappresenta devono prescindere dalla religione e dalle sue diverse strutture ecclesiali, sicché Dio o il Magistero di una qualsiasi Chiesa non devono orientare il funzionamento di tali istituzioni, attività legislativa compresa […] » (p. 4).

313 *Ivi*. In questa seconda accezione, la laicità è intesa come l'atteggiamento delle persone che «hanno disposizioni tolleranti (nel senso che sopportano) comportamenti o pratiche che giudicano immorali o comunque in contrasto con le proprie credenze» (p. 5).

314 PALOMINO, RAFAEL, *Religion and Neutrality: Myth, Principle, and Meaning*, BYU Law Review, Vol. 2011, Issue 3, Art. 5, 2011. «Although there are certain observable differences in the thinking of these authors, the common feature is the description of the liberal and neutral state as one that does not impose a conception of good or of the good life upon its citizens, but that allows them to follow their own conception of good in their own way. The state, then, is neutral insofar as it does not interfere in the individual conceptions of the good life, however lofty or modest they may be. This attitude of noninterference is generally described as Dworkin explains it: each person follows a more or less complex conception of what gives life meaning.» (p. 668).

315 TENUTA, MICHELE FABIO, *Tre letture del principio di laicità. Il principio di laicità come principio metodologico, pluralistico ed interpretativo*, Rivista di Scienze della Comunicazione e di Argomentazione Giuridica, a.VIII, No. 2, 2016, p. 19.

«neutralità quale caratteristica costruttiva della laicità dello Stato»[316], considerando l'aconfessionalità come una specifica articolazione della neutralità generalmente considerata come «neutralizzazione ideologica dell'autorità statale»[317].

In definitiva, avendo analizzato il rapporto che intercorre fra i due princìpi, può asserirsi che, per quanto riguarda le relazioni fra Stato e Chiesa, essi svolgano la medesima funzione, vale a dire quella di garantire la separazione e l'equidistanza dell'ordinamento da ciascuna delle dottrine religiose, etiche, filosofiche e politiche ricomprese al suo interno[318].

Muovendo da questa correlazione, risulta possibile individuare un ulteriore legame d'attinenza fra il principio di neutralità ed un altro precedentemente analizzato, quello di tolleranza. Nel secondo capitolo di questa tesi, infatti, la tolleranza veniva definita come un atteggiamento ritenuto necessario a regolare — attraverso precisi "doveri" — i rapporti fra Stato e Chiesa sulla scorta di una già affermata laicità dell'ordinamento, in ragione di quello che si definiva un rapporto di *strumentalità* fra i due princìpi[319]. Sulla scorta di quanto asserito, il principio di tolleranza, che si realizza nei relativi "doveri" lockiani, può paragonarsi ad una particolare

---

316 BONGIOVANNI, GIORGIO, *Laicità e democrazia: il significato e il ruolo del principio di neutralità dello Stato*, in AA.VV, *Laicità e diritto*, a cura di Stefano Canestrari, Bologna, Bononia University Press, 2007, p. 221.

317 HABERMAS, JÜRGEN, *Tra scienza e fede*, "Economica", Roma-Bari, Editori Laterza, 2006, p. 14.

318 DEL BÒ, CORRADO, *Il rapporto tra laicità e neutralità: una questione concettuale?*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale, No. 33, 2014. «Seguendo la prima affermazione, neutralità e laicità come *Etsi Deus non daretur* riescono a stare in un rapporto genere-specie, per cui, come il principio di neutralità nella teoria politica liberale offre una possibile soluzione teorica ai problemi che derivano dal disaccordo politicamente rilevante tra i cittadini, così il principio di laicità definisce una soluzione valida per il più specifico disaccordo religioso con cui si cimenta oggi il diritto; la laicità sarebbe in sostanza neutralità religiosa.» (p. 9); *Ivi*. « […] dobbiamo prendere atto di una tendenza che pare irreversibile, ovvero il consolidamento di un'idea di laicità come neutralità.» (p. 18).

319 *v.* cap. II, § 5

tipologia di neutralità individuata da parte di Rafael Palomino, vale a dire la neutralità dei diritti (*rights neutrality*), la quale è finalizzata ad individuare le singole dimensioni dell'attività umana relativamente alle quali uno Stato liberale non può intervenire[320], compresa quella religiosa[321].

In conclusione, non è affatto casuale che Nozick parli di neutralità proprio all'interno del paragrafo relativo ai vincoli morali collaterali: dal momento che per il filosofo statunitense i diritti individuali sono rinvenibili proprio in ciascuno degli ambiti nei quali lo Stato minimo non ha facoltà d'interferenza[322], allora è possibile stabilire che con l'affermazione inizialmente citata[323] Nozick facesse riferimento proprio al significato di neutralità che sino ad ora è stato esaminato.

Il minimal-statismo risulta, in definitiva, compatibile con una nozione di neutralità a tutti gli effetti riconducibile al pensiero liberale, il quale è, non a caso, considerato da Norberto Bobbio come «fautore dello stato che governi il

---

320 PALOMINO, RAFAEL, *Religion and Neutrality: Myth, Principle, and Meaning*, BYU Law Review, Vol. 2011, Issue 3, Art. 5, 2011. «Rights neutrality refers to the demarcation of those areas of human experience and activity that fall outside the scope of the state. Such areas are not subject to the processes of deliberation or debate, compromise or negotiation that make up the political life of a liberal state.» (p. 669).

321 MARTIN RHONHEIMER, WILLIAM F. MURPHY JR., *The Common Good of Constitutional Democracy. Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2013. «In addition, even though a secular State does not adopt criteria of truth in religious matters, it would deal with the various religions, applying criteria of political justice, which include impartiality and neutrality.» (p. 400).

322 NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. «L'idea fondamentale, che esistono individui differenti con vite separate, e che quindi nessuno può essere sacrificato per altri, è implicita nell'esistenza dei vincoli morali collaterali […] » (p. 36); SCATTONE, GIOVANNI, *Due filosofie della libertà*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2002. «Nozick propone di porre i diritti come vincoli collaterali (o "di confine") all'azione, cioè come limitazioni a ciò che è moralmente legittimo fare: a ciascuno viene così assicurata una sfera di libertà individuale che non può essere violata neanche al fine di produrre vantaggi comparativamente maggiori per altre persone.» (p. 79).

323 NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. « […] uno stato o un governo […] dev'essere scrupolosamente *neutrale* nei confronti dei propri cittadini» (pp. 35-36).

meno possibile o, come si dice oggi, dello stato minimo (cioè ridotto al minimo necessario)»[324].

3. Il *Liberalismo politico* di John Rawls

Il secondo modello contemporaneo di raffronto con l'archetipo ideato da Locke è rinvenibile nell'opera *Liberalismo politico* di John Rawls, all'interno della quale il filosofo illustra il profilo di una «società bene ordinata»[325] fondata su principi direttamente riconducibili alla dottrina liberale[326], muovendo da un'idea fondamentale di giustizia come equità già delineata in *Una teoria della giustizia*[327] e fornendo una precisa identità del rapporto fra Stato e religione.

3.1 I princìpi di giustizia e l'idea della persona

Nel disegnare il proprio modello di società, Rawls muove da due assunti fondamentali, denominati *princìpi di giustizia*. Il primo di essi è qualificabile come principio di eguaglianza formale, secondo il quale ogni

---

[324] BOBBIO, NORBERTO, *Il futuro della democrazia*, "Einaudi tascabili", Torino, Einaudi, 1995, p. 123.

[325] RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. 34.

[326] LOCHE, ANNAMARIA, *John Rawls: il liberalismo politico e i presupposti della democrazia*, Rivista di Storia della Filosofia, Vol. 49, No. 4, FrancoAngeli, 1994. « […] l'opera […] si propone di affrontare i problemi più pressanti per una contemporanea società pluralista e tollerante che abbia come fini prioritari la giustizia, la democrazia e la stabilità.» (p. 758).

[327] RAWLS, JOHN, *Una teoria della giustizia*, a cura di Sebastiano Maffettone, "Universale economica Feltrinelli", Milano, Feltrinelli, 2010.

individuo ha, per natura, eguale titolo ad un sistema tale da garantirgli eguali diritti e libertà fondamentali[328]. In ossequio al secondo, che il filosofo denomina *principio di differenza*, le diseguaglianze sociali ed economiche — che inevitabilmente si manifestano all'interno di una società politica — debbono, per potere essere considerate ammissibili e, in un certo senso, fisiologiche, rispettare due condizioni: essere riconducibili a posizioni e cariche in ogni caso aperte a chiunque in condizioni di equità e riconoscere un beneficio quanto più elevato ai membri meno avvantaggiati[329].

All'interno della società rawlsiana, governata da tali princìpi[330], l'individuo è concepito in maniera del tutto simile a quanto sostenuto da Locke, vale a dire come uno ζῷον πολιτικόν[331] dotato di ragione ed in grado di partecipare attivamente alla vita sociale «svolgendovi un ruolo, quindi di

---

328 RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. «Ogni persona ha uguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; l'attribuzione di questo sistema a una persona è compatibile con la sua attribuzione a tutti, ed esso deve garantite l'equo valore delle uguali libertà politiche, e solo di queste.» (p. 7).

329 *Ibidem.* «Le disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, essere associate a posizioni e cariche aperte a tutti, in condizioni di equa uguaglianza delle opportunità; secondo, dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società.»; MACCABELLI, TERENZIO, *L'uguaglianza di condizioni nel pensiero economico-politico contemporaneo*, Rivista Internazionale di Scienze Sociali, a. 106, No. 3, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1998. «In diretta contrapposizione al prevalente approccio utilitaristico - per il quale la massimizzazione dell'utilità totale è un obiettivo prioritario rispetto all'egualitarismo - il contrattualismo di Rawls si presenta particolarmente esigente sul piano dell'uguaglianza. I criteri di giustizia proposti dal filosofo americano sono alquanto radicali in questa direzione e postulano l'ammissibilità della disuguaglianza solo a condizione che i soggetti più disagiati possano trarne vantaggio.» (p. 464).

330 RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. «Ognuno di questi principi regola le istituzioni in un ambito particolare, non solo riguardo ai diritti, alle libertà e alle opportunità fondamentali ma anche riguardo alle rivendicazioni di uguaglianza, mentre la seconda parte del secondo sancisce il valore di queste garanzie istituzionali. Insieme, i due principi […] regolano le istituzioni di base che realizzano questi valori.» (p. 7).

331 ARISTOTELE, *Politica*, a cura di Renato Laurenti, "Economica", Bari, Laterza, 2015, libro I, 2, 1253a.

esercitare ed osservare i relativi diritti e doveri»[332]. Gli uomini sono, oltre che eguali come affermato, fra loro liberi per due ragioni essenziali: in primo luogo, poiché riconoscono a se stessi ed agli altri i due poteri morali introdotti dal filosofo, vale a dire quello di concepire il bene[333] — essendo dotati di ragione — e di applicarla ai rapporti sociali; in secondo luogo, gli individui sono liberi in quanto responsabili, ossia capaci di assumersi la responsabilità dei propri fini, parametrando le proprie aspirazioni sulla base di ciò che razionalmente ritengono di poter ottenere[334].

3.2 L'origine della «società bene ordinata»

Proprio come Nozick, e John Locke ancor prima di lui, anche Rawls introduce il processo genetico della società immaginando uno stadio pre-sociale in cui gli individui, dotati delle caratteristiche appena descritte,

---

[332] RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012., p. 18; VECA, SALVATORE, *Avvertenza del curatore alla prima edizione italiana*, in RAWLS, JOHN, *op. cit*. «I princìpi di giustizia sono pertinenti nell'ambito del politico […] » (p. XXXIII).

[333] RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. «Poiché possiedono il potere morale di formare, rivedere e perseguire razionalmente una concezione del bene, la loro identità pubblica di persone libere non risente del fatto che la loro particolare concezione del bene cambi nel tempo.» (p. 29).

[334] *Ivi*. « […] essi si considerano autorizzati ad avanzare rivendicazioni verso le loro istituzioni onde promuovere le proprie concezioni del bene», oltre che essere « […] considerati capaci di assumersi la responsabilità dei propri fini, e ciò influisce sul modo in cui sono valutate le loro rivendicazioni.» (pp. 31-32); LOCHE, ANNAMARIA, *John Rawls: il liberalismo politico e i presupposti della democrazia*, Rivista di Storia della Filosofia, Vol. 49, No. 4, FrancoAngeli, 1994. «Infatti già nel primo capitolo viene esposta con chiare la concezione politica della persona: le persone sono libere e uguali nella misura in cui tutte possiedono quelli che Rawls definisce i due poteri morali (la capacità di avere un senso di giustizia e quella di concepire il bene). La libertà dei cittadini deriva sia dalla possibilità che ciascuno di essi ha di riconoscere a se stesso e agli altri il potere morale di concepire il bene, sia dal fatto che essi si considerano fonti autoautenticanti di rivendicazioni valide, sia infine dalla loro capacità di assumersi la responsabilità dei propri fini. Le persone politiche così caratterizzate devono inserirsi all'interno della società ben ordinata, della società, cioè, dove ciascuno accetta e sa che gli altri fanno propri i principi di giustizia, che sono comunemente ammessi; […] » (p. 759).

vengono a trovarsi. Questa può dirsi, di fatto, molto simile ad uno stato di natura[335]. Il filosofo parla, a questo proposito, di «posizione originaria»[336], vale a dire «una situazione ideale di scelta in cui individui rappresentativi di una società, all'oscuro della propria identità e posizione sociale, [definiscono e] scelgono i princìpi che andranno a modellare le istituzioni politiche fondamentali in cui vivono»[337]. Questi ultimi, vale a dire proprio i princìpi di giustizia poc'anzi analizzati, esprimono un'idea di eguaglianza che si rassomiglia e che supera quella tratteggiata da John Locke all'interno del *Secondo trattato sul governo*: ne condivide l'essenza giusnaturalistica[338], accomunando gli individui sin dalla posizione originaria, ma non è circoscritta al profilo formale investendo altresì quello sostanziale, configurandosi come un vero e proprio principio di «uguaglianza delle opportunità»[339].

I princìpi di giustizia influenzano considerevolmente la teoria contrattualistica elaborata da parte del filosofo, che supera quella lockiana arricchendola di un presupposto decisivo. Per poter essere considerato validamente concluso,

---

335 RAWLS, JOHN, *Una teoria della giustizia*, a cura di Sebastiano Maffettone, "Universale economica Feltrinelli", Milano, Feltrinelli, 2010. «Dal punto di vista della giustizia come equità la posizione originaria di eguaglianza corrisponde allo stato di natura della teoria tradizionale del contratto sociale.» (p. 33); CASALINI, BRUNELLA, CINI LORENZO, *John Rawls*, in IDEM, *Giustizia, uguaglianza e differenza: una guida alla letteratura della filosofia politica contemporanea*, "Studi e saggi", Firenze, Firenze University Press, 2012. «La *original position* è quindi una sorta di stato di natura non storico, ma ipotetico, nel quale gli individui devono accordarsi per definire i principi di giustizia che andranno a regolare la struttura di base della società e a distribuire oneri e vantaggi sociali.» (p. 28).

336 RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. 22; *Ivi*. «Introduciamo un'idea come quella di posizione originaria […] a partire dall'idea di società come sistema, equo e funzionante in modo continuativo, di cooperazione fra cittadini considerati liberi e uguali.» (p. 26).

337 BOCCHIOLA, MICHELE, La posizione originaria tra contratto e costruzione, Biblioteca delle libertà, a. XLVIII, No. 206/207,Torino, Einaudi, 2013, p. 83.

338 *v*. nota 335.

339 RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. 8; IDEM, *Una teoria della giustizia*, a cura di Sebastiano Maffettone, "Universale economica Feltrinelli", Milano, Feltrinelli, 2010. Rawls intende l'uguaglianza delle opportunità «nel senso che tutti possiedono almeno gli stessi diritti legali di accesso a tutte le posizioni sociali vantaggiose.» (p. 86).

infatti, l'accordo finalizzato a costituire il contratto sociale deve essere stipulato in condizioni appropriate, vale a dire idonee ad ossequiare l'eguaglianza che accomuna persone fra loro libere, senza alcun vantaggio negoziale[340].

La società politica risultante dall'accordo concluso nell'ossequio di questa condizione dovrà vantare, secondo il filosofo, tre caratteristiche fondamentali: in primo luogo, in essa ciascuno accetta ed è al contempo consapevole che gli altri accettino i medesimi princìpi di giustizia; in secondo luogo, esiste circa i princìpi stessi un'*opinio iuris* condivisa, che porta gli individui a ritenere che la società riesca a dare loro corpo in maniera effettiva; in terzo ed ultimo luogo, i cittadini obbediscono alle istituzioni poiché le ritengono giuste[341].

Quella rawlsiana, oltretutto, è una società pluralista per definizione[342], caratterizzata dunque da una varietà indefinita di quelle che il filosofo

---

340 IDEM, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. «Ma il loro accordo, come qualsiasi accordo valido, deve essere concluso in condizioni appropriate, e tali condizioni devono, in particolare, mettere persone libere e uguali in una posizione equa, e non devono concedere ad alcune di esse un vantaggio negoziale sulle altre. Vanno inoltre esclusi la minaccia della forza e della coercizione, l'inganno, la frode e simili. […] le condizioni di un accordo equo sui principi della giustizia politica fra persone libere e uguali devono togliere di mezzo quei vantaggi negoziali che nascono, inevitabilmente, entro le istituzioni di fondo di qualsiasi società per l'accumularsi di tendenze sociali, storiche e naturali.» (p. 23).

341 *Ivi*. Le caratteristiche essenziali della società bene ordinata sono elencate dal filosofo in apertura del paragrafo dedicato, a p. 34.

342 BOCCHIOLA, MICHELE, La posizione originaria tra contratto e costruzione, Biblioteca delle libertà, a. XLVIII, No. 206/207,Torino, Einaudi, 2013. «Lo scopo delle teorie contrattualiste contemporanee non è quello di generare considerazioni razionali per l'accettazione o il rifiuto di principi di giustizia, ma quello di elaborare il contenuto di principi che possano trovare il più ampio consenso possibile in società pluraliste.» (p. 88); CREMASCHI, SERGIO, *Recensione di John Rawls, Liberalismo politico*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 87, No. 4, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1995. «Il cambiamento decisivo rispetto all'opera precedente *Una teoria della giustizia*, del 1971, sta del vedere la chiave per una «società ben ordinata», cioè una società stabile in quanto fondata su un certo consenso fra i cittadini su alcune convinzioni morali di fondo, non tanto nella giustizia come «equità» quanto nel pluralismo.» (p. 673).

denomina «dottrine comprensive ragionevoli»[343], vale a dire vere e proprie correnti di pensiero di natura differente fra loro — religiosa, filosofica o morale — diffuse fra i consociati. La ragionevolezza di una dottrina è identificabile nella possibilità che essa offra equi termini di cooperazione sociale, aspettandosi che anche le altre siano in possesso della medesima qualità[344]. Quest'ultima, tuttavia, non appare sufficiente a garantire la stabilità della società politica rawlsiana. Infatti, il pluralismo al quale si è poc'anzi accennato è considerato da Rawls come «semplice»[345], dunque coincidente con un concetto di pluralità di dottrine presenti in un ordinamento libero, i cui membri si sono limitati a delineare e scegliere i princìpi di giustizia, senza aver ancora definito la struttura di una società in grado di dare corpo ad essi.

---

343 RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. 55;

344 *Ivi*. «Noi diciamo che le persone ragionevoli non sono mosse dal bene generale in quanto tale, ma desiderano (come fine in sé) un mondo sociale nel quale possano cooperare da individui liberi e uguali con altre persone, a condizioni accettabili per tutti; e vogliono fermamente che in questo mondo ci sia reciprocità, e che ognuno ne benefici insieme agli altri.» (p. 47); VIOLA, FRANCESCO, *La ragionevolezza politica secondo Rawls*, in VIGNA, CARMELO, *Etiche e politiche della postmodernità*, Milano, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 2003. «In generale, il ragionevole può essere applicato alle persone, alle loro decisioni e azioni, ai principi e agli standard e anche alle dottrine comprensive. Esso indica la disposizione a tener conto delle conseguenze delle proprie azioni per il benessere degli altri, cioè un atteggiamento che predispone a partecipare a una cooperazione equa, rispettosa dell'altro come libero ed eguale e segnata dalla reciprocità. Essere ragionevoli significa riconoscere che gli altri hanno gli stessi diritti a perseguire i propri fini e che, quindi, bisogna cercare condizioni tali che siano accettabili da tutti.» (p. 166); LOCHE, ANNAMARIA, *John Rawls: il liberalismo politico e i presupposti della democrazia*, Rivista di Storia della Filosofia, Vol. 49, No. 4, FrancoAngeli, 1994. «La ragionevolezza è una virtù di tipo pratico, implica il rapporto di cooperazione con gli altri e quindi la reciprocità, ha una dimensione pubblica, anche se naturalmente non è esente da una matrice individualistica […] » (p. 759); SALA, ROBERTA, *Tradizione e cittadinanza. Il modus vivendi come modo per l'inclusione dei "non ragionevoli"*, Philosophical News, Vol. 5, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2012. Al contrario, «irragionevoli sono certamente coloro che, fanatici e intolleranti, sono pronti a interferire con la libertà degli altri e, così facendo, a minacciare la convivenza stabile e pacifica […] », mentre la semplice «non-ragionevolezza [è] la non disponibilità di alcuni individui e di alcuni gruppi a sottoscrivere le ragioni pubbliche che abitano l'area dell'intersezione delle varie dottrine morali, senza che da tale non disponibilità derivi necessariamente una minaccia per le istituzioni.» (pp. 122-123).

345 RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. 151; *Ivi*. « […] una caratteristica base di ogni società democratica è il fatto del pluralismo: che in una tale società esiste una molteplicità di dottrine comprensive ragionevoli tra loro in conflitto […] è un risultato naturale della sua cultura delle libere istituzioni.» (p. 406).

Risulta necessario, di conseguenza, «distinguere il fatto del pluralismo ragionevole dal fatto del pluralismo in quanto tale. Non si tratta semplicemente del fatto che istituzioni libere tendono a generare un'ampia varietà di dottrine e opinioni, com'è prevedibile data la diversità degli interessi degli uomini e la loro tendenza ad adottare punti di vista limitati, ma del fatto che fra le opinioni che si sviluppano c'è un'ampia varietà di dottrine comprensive ragionevoli»[346]. Sino ad ora, dunque, può ritenersi realizzata solamente la prima delle tre caratteristiche che, secondo Rawls, una società deve incarnare per potersi dire bene ordinata.

3.3 Il consenso per intersezione

Potrebbe domandarsi, a questo punto, come sia possibile concepire un pluralismo ragionevole tale da garantire una stabilità effettiva all'interno di una società caratterizzata da una pluralità indefinita di dottrine comprensive ragionevoli fra loro potenzialmente contrapposte[347]. La soluzione a questo dilemma è identificabile in uno dei capisaldi del liberalismo politico rawlsiano, vale a dire l'idea di consenso per intersezione, introdotta per la prima volta proprio in *Liberalismo politico*. Prima di esaminarla dettagliatamente, è tuttavia necessario operare un'imprescindibile premessa, orientata ad introdurre il principio liberale di legittimità. In ossequio ad esso, il

---

346 *Ivi*, p. 35.

347 *Ivi*. È l'autore stesso a sollevare la problematica, presentando l'idea di consenso per intersezione: «Come è possibile che esista una società stabile e giusta i cui cittadini, liberi e uguali, sono profondamente divisi da dottrine religiose filosofiche e morali contrastante perfino incompatibili?» (p. 123).

potere politico può essere esercitato solamente nel caso ci si aspetti che i cittadini ne accolgano gli elementi essenziali alla luce dei princìpi di giustizia e della loro ragione, ritenendo giuste le istituzioni[348]. Tale principio è direttamente riconducibile ai limiti che Locke pone al supremo dei poteri statali, il legislativo, il quale deve riconoscere nell'inviolabilità del diritto naturale e nel rispetto del contratto sociale vincoli ineliminabili[349].

Per rispondere al quesito che veniva posto in apertura del paragrafo, però, è necessario analizzare dettagliatamente l'idea di consenso per intersezione, muovendo dal concetto di *concezione politica* secondo Rawls. Questa equivale alla «struttura di base»[350] della società, coincidente con una moderna democrazia costituzionale, autosufficiente e, soprattutto, autonoma, ossia equidistante da tutte le dottrine comprensive ragionevoli al suo interno e ad esse ugualmente adattabile[351]. La concezione politica in esame è espressione di una «cultura di fondo»[352], vale a dire ciò che il filosofo intende per il complesso di princìpi e valori fondamentali considerati impliciti all'interno di

---

[348] *Ivi*. « […] noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto liberi e uguali, ne accolgano, alla luce di principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali. È il principio liberale di legittimità.» (p. 126).

[349] *v*. cap I, § 5.1. In mancanza di questi requisiti, infatti, neppure secondo Locke il potere legislativo poteva dirsi legittimo.

[350] RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. 12.

[351] VIGNA, CARMELO (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, "Filosofia morale", Milano, Vita e Pensiero, 2003. «Questo significa che tale società trova il suo originario radicamento in presupposti di ordine etico, anche se essa, per assumere la sua configurazione di ideale regolativo, richiede che tali presupposti si connotino come principi politici, vale a dire che si qualifichino come principi che appartengono ad una concezione politica della giustizia.» (p. 160); RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. « […] una concezione politica della giustizia si presenta come una teoria autonoma. [La concezione politica è] espressa in termini di certe idee fondamentali considerate implicite nella cultura politica pubblica di una società democratica […] » (pp. 13-14).

[352] *Ivi*, p. 14.

una società democratica, che devono godere del sostegno libero ed incondizionato della maggioranza dei cittadini[353].

Il consenso per intersezione, dunque, ha ad oggetto e rappresenta la piena affermazione di una concezione politica in grado di accogliere e confarsi ad una pluralità di dottrine comprensive esclusivamente ragionevoli[354]. Come asserito dallo stesso John Rawls, è «un consenso nel quale una stessa concezione politica viene fatta propria da quelle dottrine comprensive ragionevoli fra loro contrapposte che sanno conquistarsi, generazione dopo generazione, un numero di seguaci significativo»[355].

---

[353] *Ivi*. «Una concezione della giustizia, dunque, può fallire perché non riesce a conquistare l'appoggio dei cittadini ragionevoli, sostenitori di dottrine comprensive ragionevoli - o, come dirò spesso, l'appoggio di un consenso per intersezione ragionevole. La capacità di conquistarlo è indispensabile per una concezione politica adeguata della giustizia.» (pp. 34-35); *Ivi*. « […] il liberalismo politico è alla ricerca di una concezione politica della giustizia che possa - questa è la nostra speranza - conquistare, in una società di cui è regola, il consenso per intersezione di dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli.» (p. 11); VECA, SALVATORE, *Avvertenza del curatore alla prima edizione italiana*, in *Ivi*. «Essa [la concezione politica, ndr] specifica, nel contesto di sfondo della tradizione democratica, principi e valori che modellano le istituzioni di base di una società giusta, considerata come un sistema di cooperazione nel tempo fra cittadini liberi e uguali.» (p. XXXIII); RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. «Assumo che questa concezione sia, in senso ampio, liberale, il che significa tre cose: primo, essa specifica certi diritti, libertà e opportunità fondamentali (del tipo che ci è familiare grazie ai regimi democratici costituzionali); secondo, assegna a tali diritti, libertà e opportunità una speciale priorità, soprattutto rispetto alle pretese del bene generale e dei valori perfezionistici; terzo, sostiene misure che assicurino a tutti i cittadini i mezzi onnivalenti indispensabili per un uso effettivo delle libertà e opportunità fondamentali.» (p. 203).

[354] LOCHE, ANNAMARIA, *John Rawls: il liberalismo politico e i presupposti della democrazia*, Rivista di Storia della Filosofia, Vol. 49, No. 4, FrancoAngeli, 1994. «La prima di queste idee è quella di *overlapping consensus* cioè delle sovrapposizioni dei consensi: quel tipo di consenso, si diceva, per il quale l'accordo sui principi della giustizia si interseca con la pluralità delle visioni morali, religiose e filosofiche ragionevoli, consentendo la stabilità della società in un orizzonte pluralistico e tollerante, tra cittadini liberi e uguali.» (p. 761).

[355] RAWLS, JOHN, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, a cura di Salvatore Veca, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 206.

Per affermarsi, tale consenso deve incarnare tre proprietà essenziali, vale a dire la profondità, l'ampiezza e la specificità[356]. La prima si realizza nel momento in cui viene ad instaurarsi un consenso costituzionale, laddove dunque i gruppi politici abbiano modo di illustrare ciascuno la dottrina comprensiva ragionevole che sostiene, confrontandosi fra loro e dando luogo alla definizione di una maggioranza fondata su una comunanza di idee provenienti da dottrine diverse[357]; l'ampiezza, in secondo luogo, del consenso si ritiene invece raggiunta nella circostanza in cui i gruppi instaurino una discussione relativa a questioni ulteriori rispetto a quelle relative al consenso costituzionale, come la struttura dell'ordinamento giuridico intesa nel suo complesso[358]; la specificità, infine, rappresenta una risultante dei primi due elementi, una proprietà che si concretizza nel momento in cui le differenti concezioni liberali costruite sul dibattito inerente alle idee fondamentali di una democrazia costituzionale moderna giungono a sostenere non solo valori ma precisi interessi politici ed economici fra loro conciliabili. Dunque, più la

---

356 RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. «Cerchiamo ora di descrivere i passi attraverso i quali un consenso costituzionale su certi princìpi, relativi ai diritti politici e alle libertà fondamentali nonché alle procedure democratiche, si trasforma in un consenso per intersezione del tipo definito sopra. Si ricorderà che nel consenso per intersezione abbiamo distinto l'ampiezza, la profondità e la specificità del contenuto.» (p. 151).

357 *Ivi.* Il consenso costituzionale rappresenta il primo passo per l'affermazione del consenso per intersezione. Esso «introduce procedure elettorali democratiche per moderare le rivalità politiche entro la società;[…] Mentre c'è accordo su certi diritti e libertà fondamentali - il diritto di voto, la libertà di parola e associazione politica e in generale tutto ciò che le procedure elettorali e legislative della democrazia richiedono -, fra i sostenitori dei principi liberali c'è dissenso riguardo all'esatto contenuto e agli esatti limiti di tali diritti e libertà […] ». Questo consenso, infatti, «non è profondo, e nemmeno è ampio: ha un ambito ristretto, poiché non comprende la struttura di base ma solo le procedure politiche del governo democratico.» (pp. 146-147); *Ivi*. «Per quanto riguarda la profondità, una volta instaurato un consenso costituzionale ogni gruppo politico dovrà presentarsi nel foro pubblico, sede della discussione politica, e rivolgersi ad altri gruppi che non condividono la sua dottrina comprensiva […] » (p. 152).

358 *Ivi*. «Esistono forze che tendono a emendare la costituzione in un certo modo, così da coprire altri elementi costituzionali essenziali, oppure a promulgare, con effetti molto simili, le leggi indispensabili; e in entrambi i casi vari gruppi tenderanno a elaborare concezioni politiche ampie, che coprano l'intera struttura di base, così da spiegare il proprio punto di vista in modo politicamente coerente e compatto.» (p. 154).

concezione politica ad oggetto del consenso per intersezione è specifica, più questo requisito si ritiene soddisfatto[359].

In definitiva, il consenso per intersezione, alla base dell'istituzione di una società liberale, deriva da una piena accettazione della concezione politica precedentemente illustrata, da non intendere come un mero compromesso fra gruppi politici ma come assenso tale da includere la totalità delle ragioni pubbliche di ogni dottrina comprensiva ragionevole[360]. Naturalmente, una simile accettazione non può prescindere da alcune condizioni, che non risultano tuttavia compromissorie ma semplicemente adattative rispetto ad un «mondo sociale normale ed umano»[361].

In conclusione, grazie all'idea di consenso per intersezione, possono considerarsi realizzate anche la seconda e la terza ed ultima caratteristica della società bene ordinata, vale a dire la consapevolezza del fatto che la sua struttura di base soddisfi i princìpi di giustizia e che questo porti i cittadini ad obbedire ad istituzioni che ritengono giuste. A questo punto, infatti, la società può godere della stabilità che deriva dall'«appoggio libero e volontario di una

---

[359] *Ivi*. «Per quanto riguarda infine la specificità, ho assunto fin dall'inizio […] che il centro focale di un consenso per intersezione sia una concezione politica specifica della giustizia […] » (p. 151).

[360] KRIENKE, MARKUS, *L'etica pubblica nella società postsecolare*, Archivio di Filosofia, Vol. 81, No. 3, Accademia Editoriale, 2013. « […] mediante l'*overlapping consensus* i principi razionali liberali devono essere compresi a partire dalle dottrine comprensive per assicurare una «società pluralista ragionevolmente armonica e stabile». (p. 150); DA RE, ANTONIO, *Figure dell'etica*, in VIGNA, CARMELO (a cura di), *Introduzione all'etica*, "Filosofia morale", Milano, Vita e Pensiero, 2001. «Si osservi che la giustizia come equità richiede l'astrazione da concezioni forti del bene (le cosiddette dottrine comprensive), ma nel contempo - come è dato di constatare nel rifiuto della mera neutralità procedurale - esige di riferirsi a una qualche concezione del bene, che è quella in definitiva che fa riferimento alla cultura liberal-democratica e che rende possibile il consenso per intersezione.» (p. 104).

[361] *Ivi*, p. 158.

sostanziosa maggioranza dei suoi cittadini politicamente attivi»[362] e da un pluralismo non più semplice, ma ragionevole[363].

3.4 L'idea di ragione pubblica

A completamento dell'illustrazione del modello sociale delineato da John Rawls, è indispensabile soffermarsi su una delle più originali idee del filosofo, vale a dire quella di ragione pubblica.

Ogni individuo, come già asserito, è dotato di ragione. Quella pubblica ne rappresenta una specifica tipologia, «tipica dei popoli democratici»[364], dunque «quel tipo di ragione che tutti i cittadini devono adottare in quanto partecipanti a discussioni e decisioni politiche vincolanti per tutti in una società

---

[362] *Ivi*, p. 36.

[363] VIOLA, FRANCESCO, *La ragionevolezza politica secondo Rawls*, in VIGNA, CARMELO, *Etiche e politiche della postmodernità*, Milano, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 2003. «In generale, il ragionevole può essere applicato alle persone, alle loro decisioni e azioni, ai principi e agli standard e anche alle dottrine comprensive. Esso indica […]un atteggiamento che predispone a partecipare a una cooperazione equa, rispettosa dell'altro come libero ed eguale e segnata dalla reciprocità. […] La persona ragionevole percepisce come valore fondamentale e fine in sé un mondo sociale nel quale tutti possano cooperare da individui liberi ed eguali, a condizioni accettabili da tutti, in piena reciprocità e con mutuo beneficio. La ragionevolezza è legata all'idea di cooperazione equa fra individui liberi ed uguali e la cooperazione, a sua volta, è intesa come un valore morale, e non già come un'utilitaristica collaborazione, in quanto è riconoscimento reciproco di capacità morali e di diritti.» (pp. 166-167); SALA, ROBERTA, *Tradizione e cittadinanza. Il modus vivendi come modo per l'inclusione dei "non ragionevoli"*, Philosophical News, Vol. 5, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2012. «Parlando di pluralismo ragionevole ci si riferisce alla molteplicità delle ragioni filosofiche, morali o religiose che le persone nella società reale hanno, e che non rimanda alla varietà degli interessi individuali e degli egoismi personali. Il pluralismo è invece la ragionevole conseguenza del libero uso della ragione, il tratto distintivo di soggetti che si auto-comprendono come esseri razionali liberi ed eguali. Così inteso, il pluralismo non è una sventura ma, al contrario, una condizione dell'umanità che vale la pena di promuovere.» (p. 118); DALLE FRATTE, GINO (a cura di), *Concezioni del bene e teoria della giustizia. Il dibattito tra liberali e comunitari in prospettiva pedagogica*, "I problemi dell'educazione", Roma, Armando Editore, 1995. «L'esito [dell'affermazione del consenso per intersezione] consiste […] in condizioni che rendono possibile una coesistenza pluralistica, ove con ciò si intende sia la coesistenza di una pluralità di individui e di gruppi […] sia la coesistenza di comunità che condividono religioni o [visioni del mondo] diverse […] » (p. 47).

[364] RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. 193.

democratica liberale»[365]. Ad oggetto di questa ragione v'è il bene pubblico, inteso come tutto ciò che concerne questioni politiche e di giustizia fondamentali. In particolare, il contenuto della ragione pubblica coincide con la concezione politica che, come già specificato, esprime un complesso di diritti, libertà e princìpi considerati fondamentali[366]. Questo sta a significare che nella società rawlsiana la risoluzione di problematiche politiche, per la quale ciascun cittadino si avvale della propria ragione pubblica, non può prescindere dal pieno ossequio dei valori che più intimamente permeano la concezione politica[367]. Tale condizione cessa di apparire limitativa nel momento in cui la concezione politica viene accettata sulla base di un consenso per intersezione, poiché ciascuno può ragionevolmente aspettarsi che, dibattendo pubblicamente, le sue idee siano accettate alla luce del rispetto condiviso degli elementi costituzionali essenziali. Inoltre, a questo proposito, risulta fondamentale sottolineare che l'idea di ragione pubblica non si applica esattamente a tutte le discussioni di natura politica aventi ad oggetto questioni fondamentali, ma solamente a quelle condotte nell'ambito di quello che Rawls

---

365 TRENTA, ANGELICA, *Religione e politica. Jürgen Habermas e i suoi critici*, "Crossroads", Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2013, p. 86.

366 RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. « […] in quanto ragione di cittadini liberi ed eguali, è la ragione del popolo; il suo oggetto è, in secondo luogo, il bene pubblico, ossia l'insieme delle questioni concernenti la giustizia politica fondamentale, le quali questioni sono di due tipi, relative agli elementi costituzionali essenziali da un lato, e alla giustizia di base dall'altro; e infine sono pubblici la sua natura e il suo contenuto, essendo espressi, nel ragionamento pubblico, da una famiglia di concezioni ragionevoli della giustizia politica, considerate, per buone ragioni, compatibili con il criterio di reciprocità.» (p. 408); DA RE, ANTONIO, *Etica e forme di vita*, "Filosofia morale", Milano, Vita e Pensiero, 2007. «La ragione pubblica è quella di cui dovremmo far uso nel confronto e nel dibattito appunto pubblico, quindi anche quando dobbiamo affrontare problematiche di natura propriamente etica e bioetica, partendo da riferimenti culturali e tradizioni differenti.» (p. 98).

367 KRIENKE, MARKUS, *L'etica pubblica nella società postsecolare*, Archivio di Filosofia, Vol. 81, No. 3, Accademia Editoriale, 2013. «Per il Rawls del Political Liberalism l'uso della ragione pubblica verte sul problema inerente al rapporto dell'ordine costituzionale con le 'dottrine comprensive', cioè le visioni morali e religiose del mondo motivate dall'assunzione 'per fede' di verità fondamentali.» (p. 150)

denomina il «foro pubblico»[368]. Questo termine, che l'autore stesso ammette non avere un significato preciso[369], può essere definito come «un contesto argomentativo all'interno del quale si deve comunque addivenire a una decisione finale»[370]. Il foro pubblico fa riferimento a tre tipologie di discoro pubblico fra loro differenti: quello formulato da un giudice prendendo una decisione, quello dei governanti e dei legislatori e, in ultimo, quello dei candidati a cariche pubbliche e dei loro responsabili[371]. Contrapposta al foro pubblico, esiste la cosiddetta «cultura di sfondo»[372], vale a dire una dimensione propriamente sociale alla quale la ragione pubblica non si applica[373], dal momento che risulterebbe difficile immaginare che una simile

---

368 RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. 408.

369 *Ibidem*. «Tale termine non ha un significato ben definito. Non credo comunque che l'accezione in cui lo uso qui sia particolarmente fuori dal comune.»

370 FERRARA, ALESSANDRO, *Neutralità e giustificazione politica nel liberalismo degli anni Novanta tra perfezionismo, proceduralismo e ragione pubblica*, in VIGNA, CARMELO (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, "Filosofia morale", Milano, Vita e Pensiero, 2003, p. 384; *Ibidem*. «Tale contesto include non solo le argomentazioni che hanno luogo fra i detentori di cariche in ambito legislativo, esecutivo e giudiziario quando si deve deliberare intorno a qualcosa, ma anche le argomentazioni che hanno luogo fra i cittadini quando si debba votare «in elezioni dove sono in gioco *constitutional essentials* e questioni fondamentali di giustizia», nonché le argomentazioni sviluppate dai 'membri dei partiti politici' e dai candidati nel corso delle campagne elettorali per votazioni in cui nuovamente siano in gioco questioni fondamentali di giustizia».

371 RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. 408.

372 *Ivi*, p. 409.

373 VIOLA, FRANCESCO, *La ragionevolezza politica secondo Rawls*, in VIGNA, CARMELO, *Etiche e politiche della postmodernità*, Milano, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 2003. Rawls parla di una « […] la «cultura di sfondo» (*background culture*), che è sociale e non pubblica e per la quale non vale nessuna restrizione […] » (p. 180).

idea possa guidare persino le discussioni fra cittadini non attinenti al foro pubblico[374].

Non può, tuttavia, affermarsi che la ragione pubblica non riguardi affatto i cittadini che non ricoprono le cariche pubbliche precedentemente elencate. Rawls, infatti, distingue fra l'idea, sino ad ora esaminata, e l'*ideale* di ragione pubblica, il quale risulta realizzato nel momento in cui i soggetti attinenti al foro pubblico svolgono le loro funzioni nel rispetto dell'idea di ragione pubblica, adempiendo al proprio «dovere di civiltà»[375].

Allo stesso modo, i cittadini che non ricoprono alcuna carica pubblica, possono soddisfare l'ideale e "partecipare" all'idea di ragione pubblica pensandosi legislatori, e dunque immaginando di essere loro stessi a promulgare norme nel momento in cui contribuiscono all'elezione del corpus legislativo. In questo modo, anche i semplici cittadini adempiono al proprio dovere di civiltà, il quale non è da intendere in maniera letterale ma «intrinsecamente morale»[376], similmente a quanto previsto dalla Carta repubblicana italiana in materia di «dovere civico»[377] di voto.

---

[374] RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. «È la cultura della società civile. In una democrazia, non c'è ovviamente un'idea o un principio centrale, sia esso politico o religioso, che possa porsi alla guida di tale cultura. Le sue molte e diverse agenzie e associazioni conducono ciascuna la propria vita interna protette da una cornice di leggi che assicura le familiari libertà di pensiero e di parola e il diritto di associazione. L'idea di ragione pubblica non si applica alla cultura di sfondo e alle sue molte ragioni non pubbliche, e neppure ai mezzi di comunicazione, non importa di che tipo.» (p. 409).

[375] *Ivi*, p. 410.

[376] *Ivi*, p. 411.

[377] Art. 48, comma 2 della Costituzione della Repubblica Italiana. «Il voto è personale ed eguale, libero e segreto. Il suo esercizio è dovere civico». Il parallelismo fra il dovere di civiltà rawlsiano e il dovere civico di cui parla la Costituzione italiana si fonda sulla moralità che contraddistingue entrambi e che li rende doveri in senso lato; MEZZETTI, LUCA, *Diritto costituzionale. Manuale breve*, "Percorsi", Milano, Giuffrè, 2011. «Il voto, infine, costituisce l'oggetto di un dovere civico. Si tratta di un dovere la cui inosservanza è di fatto priva di sanzione giuridica. L'astensionismo è dunque un comportamento lecito, tanto più se si considera che la mancata espressione del voto può essere espressiva non di lassismo, ma di una ragionata e consapevole scelta del cittadino, che può giudicare non adeguatamente rappresentativa la classe dirigente alla guida del Paese.» (pp. 215-216).

In definitiva, l'idea di ragione pubblica ha ad oggetto i rapporti politici che ogni cittadino intrattiene nell'ambito di una struttura di base democratico-costituzionale[378], la quale non può che fondarsi sul criterio di reciprocità; quest'ultimo, intimamente connesso con il concetto di ragionevolezza[379], «richiede che, nel proporre certi termini di cooperazione come i più ragionevoli, chi li difende pensi che anche gli altri possano per buone ragioni accettarli, e farlo in quanto cittadini liberi ed eguali […] »[380], contribuendo a giustificare e rendere pratica l'idea di ragione pubblica[381].

---

[378] RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. «Si occupa [la ragione pubblica], in breve, del modo in cui devono essere gestiti i rapporti politici.» (p. 407); *Ivi*. «L'idea di ragione pubblica è un'implicazione della concezione di cittadinanza democratica, la concezione della cittadinanza appropriata a una democrazia costituzionale.» (p. 411); ZOLA, DUCCIO, *Democrazia come reciprocità. L'idea di ragione pubblica in John Rawls*, Syzetesis - Rivista Filosofica, 2010. «Da un punto di vista normativo, la ragione pubblica definisce l'ambito del consenso politico sulle fondamenta sociali e istituzionali delle democrazie costituzionali moderne e regola la relazione tra cittadini liberi e uguali sulla base di un vincolo di reciprocità che può essere ragionevolmente accettato e condiviso da tutti.» (p. 1).

[379] MANCINA, CLAUDIA, *Riconoscimento e reciprocità*, Archivio di Filosofia, Vol. 77, No. 2/3, Accademia Editoriale, 2009. «Il criterio di reciprocità coincide dunque con il ragionevole, esprime cioè un carattere essenziale della cooperazione sociale: il suo essere il frutto di una disposizione morale e non soltanto di un calcolo razionale utilitaristico.» (p. 225)

[380] RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. 412; ZOLA, DUCCIO, *Democrazia come reciprocità. L'idea di ragione pubblica in John Rawls*, Syzetesis - Rivista Filosofica, 2010. «Pertanto, nel momento stesso in cui i cittadini si riconoscono su un piede di reciprocità come persone libere e uguali che intrattengono visioni del mondo ragionevoli, si configura anche la possibilità che quella concezione politica della giustizia dispieghi, nella ragione pubblica, tutto il suo potenziale di riflessività.» (p. 20); VIOLA, FRANCESCO, *Costituzione e ragione pubblica: il principio di ragionevolezza tra diritto e politica*, Persona y Derecho, Vol. 46, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002. «La persona ragionevole percepisce come valore fondamentale e fine in sé un mondo sociale nel quale tutti possano cooperare da individui liberi ed eguali, a condizioni accettabili da tutti, in piena reciprocità e con mutuo beneficio.» (pp. 62-63).

[381] MANCINA, CLAUDIA, *Riconoscimento e reciprocità*, Archivio di Filosofia, Vol. 77, No. 2/3, Accademia Editoriale, 2009. «La reciprocità assicura che l'obbligo politico - il vincolo che ci lega agli altri cittadini - sia interiorizzato e non sia sentito come secondario o strumentale ai nostri interessi o ai nostri legami di appartenenza. […] Con ciò la reciprocità può essere intesa come una forma di riconoscimento, come un modo di spiegare il vincolo politico di cittadinanza sulla base di un atteggiamento morale […] » (p. 225); ZOLA, DUCCIO, *Democrazia come reciprocità. L'idea di ragione pubblica in John Rawls*, Syzetesis - Rivista Filosofica, 2010. «La ragione pubblica assume in quest'ottica un profilo normativo che espliciti il senso della reciprocità tra cittadini liberi e uguali - e il tipo di ragioni che si scambierebbero - in modo tale da garantire una pacifica convivenza all'interno di istituzioni politiche stabili e legittime.» (p. 21);

All'interno di questa dimensione democratico-costituzionale, Rawls pone l'accento su un organo particolare, considerato il «paradigma istituzionale»[382] della ragione pubblica, vale a dire la Corte Suprema. La sua funzione è quella di suprema garante della legge suprema, vale a dire del complesso delle norme costituzionali[383].

Nell'interpretare la costituzione, i giudici della Corte esercitano ed applicano unicamente la ragione pubblica, non lasciando spazio alcuno a valori o ragioni che non coincidano con l'ambito politico o, tantomeno, ad idee di natura religiosa o filosofica. In buona sostanza, la Corte Suprema può esclusivamente ricorrere a valori di natura politica che consentano di interpretare in maniera quanto più ragionevole la concezione politica della giustizia ad oggetto della ragione pubblica[384]. Infatti, la funzione dei giudici si considera propriamente assolta quando questi interpretano «chiaramente ed efficacemente la costituzione in modo ragionevole»[385].

---

[382] RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. « […] la Corte […] deve dare un effetto adeguato e continuato alla ragione pubblica funzionando come suo paradigma istituzionale.» (pp. 213-214).

[383] *Ivi*. «La legge suprema è espressione del potere costituente del popolo e la sua autorità più alta. […] La legge suprema vincola e guida il potere ordinario.» (p. 210). Il rapporto che intercorre fra la legge suprema e la legge ordinaria è paragonabile a quello tratteggiato da Locke fra legge naturale e legge positiva, in virtù del quale la seconda deve ossequiare il contenuto della prima [cfr. cap. I, § 5.1].

[384] *Ivi*. « […] la miglior interpretazione è quella che meglio si adatta al corpus dei materiali costituzionali pertinenti e lo giustifica nei termini della concezione pubblica della giustizia o di una sua ragionevole variante.» (p. 214); VIOLA, FRANCESCO, *La ragionevolezza politica secondo Rawls*, in VIGNA, CARMELO, *Etiche e politiche della postmodernità*, Milano, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 2003. « […] la costituzione in quanto assetto generale delle istituzioni sociali e politiche, essendo il prodotto della concezione politica più ragionevole della giustizia, deve essere interpretata continuamente alla luce di questa e non già essere in balia del processo politico reale e contingente. Pertanto, i giudici costituzionali devono sviluppare ragionamenti che giustifichino i materiali giuridici esistenti alla luce della concezione pubblica della giustizia. In questo consistono i loro giudizi di ragionevolezza.» (p. 169).

[385] RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. 216.

Risulta importante sottolineare, dunque, come lo sviluppo rawlsiano delle tesi del liberalismo classico ha anche il merito di aver introdotto uno specifico riferimento alle istituzioni giudiziarie all'interno del proprio modello sociale.

In conclusione, sulla scorta di quanto affermato, è possibile asserire che, introducendo l'idea di ragione pubblica, Rawls intenda dare una giustificazione pubblica[386] a questo «potere morale e intellettuale»[387] tipico dell'essere umano, laddove utilizzato in riferimento a questioni di natura pubblica, dunque relative ad una concezione politica della giustizia come fino ad ora definita[388].

3.5 Religione, tolleranza e neutralità

Un ulteriore ed ultimo elemento di raffronto fra la società lockiana e quella rawlsiana è individuabile nel rapporto fra la religione e la società civile. Si potrebbe dire che la società rawlsiana contenga il concetto stesso di tolleranza e che sia ad esso naturalmente legata.

Mentre il lavoro di ricerca, di ricostruzione e di interpretazione circa il pensiero di Nozick sul rapporto fra Stato e religione è risultato indubbiamente

---

386 GENTILE, VALENTINA, *La religione, le religioni e il progetto politico di J. Rawls*, Rivista italiana di Filosofia Politica, Vol. 1, Firenze University Press, 2021. «Il vincolo della giustificazione pubblica chiede a cittadini, nel proprio esercizio di voto, legislatori e giudici, quando deliberano in materia costituzionale e questioni fondamentali di giustizia, di ricorrere ad una concezione che esprima valori politici che altri cittadini liberi ed eguali possano ragionevolmente accettare.» (p. 280).

387 RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. 193.

388 *Ivi*. «Assumo che questa concezione sia, in senso ampio, liberale, il che significa tre cose: primo, essa specifica certi diritti, libertà e opportunità fondamentali (del tipo che ci è familiare grazie ai regimi democratici costituzionali); secondo, assegna a tali diritti, libertà e opportunità una speciale priorità, soprattutto rispetto alle pretese del bene generale e dei valori perfezionistici; terzo, sostiene misure che assicurino a tutti i cittadini i mezzi onnivalenti indispensabili per un uso effettivo delle libertà e opportunità fondamentali.» (p. 203).

complicato, analizzando l'opera di Rawls è certamente più agevole comprendere che ruolo abbia la religione nella società liberale da lui figurata[389].

All'interno di essa, i cittadini che appartengono ad un qualsivoglia credo religioso riconoscono e si sottopongono ad un'autorità confessionale, in quanto tale differente da quella statale e con essa potenzialmente in conflitto. Di conseguenza, risulta tutt'altro che immediato comprendere in che modo possano i cittadini fedeli condividere, nel contempo, i princìpi ed i valori che contraddistinguono una moderna democrazia costituzionale in grado, virtualmente, di sovrastare ciascuna dottrina religiosa al suo interno[390].

Questa difficoltà può superarsi nel momento in cui si considerano quelle religiose, come anche quelle di differente natura, come dottrine comprensive ragionevoli interessate, in quanto tali, dal consenso per intersezione costruito intorno ad una concezione politica democratica e costituzionale[391]; in ragione di esso, ciascuna dottrina comprensiva ragionevole — incluse quelle religiose — è tenuta a rinunciare a qualunque obiettivo di prevalenza sulle altre,

---

389 GENTILE, VALENTINA, *La religione, le religioni e il progetto politico di J. Rawls*, Rivista italiana di Filosofia Politica, Vol. 1, Firenze University Press, 2021. «Come è noto, il filosofo approda ad una riflessione matura circa il rapporto tra religione e liberalismo con la pubblicazione di *Liberalismo Politico*.» (p. 268).

390 RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. La problematica è sollevata dallo stesso autore: « […] com'è possibile per i cittadini di fede essere membri convinti di una società democratica, e perciò aderire agli ideali e ai valori politici intrinseci di tale società, anziché semplicemente prendere atto dell'equilibrio delle forze politiche e sociali?» (pp. 424-425).

391 GENTILE, VALENTINA, *La religione, le religioni e il progetto politico di J. Rawls*, Rivista italiana di Filosofia Politica, Vol. 1, Firenze University Press, 2021. Si fa con ciò riferimento all'«idea, implicita nel liberalismo politico rawlsiano, per cui in una società liberale cittadini di fede (non liberali) possano aderire ad un consenso per intersezione e partecipare integralmente alla vita pubblica liberal-democratica.» (p. 271).

accettando i vincoli che inevitabilmente sorgono una volta costituita la società politica[392].

La motivazione per cui le dottrine religiose sono portate a compiere tale rinuncia coincide con la capacità di ciascuna di esse di riconoscere che la democrazia costituzionale è l'unica concezione politica in grado di garantire le libertà di ogni dottrina all'interno di una società politica, dando corpo ad un principio di tolleranza del tutto conforme a quello teorizzato da John Locke nella *Lettera sulla tolleranza*[393]. L'idea di tolleranza assume, nella rappresentazione rawlsiana, una duplice fisionomia, che pretende di intenderla sia politicamente quanto, per così dire, particolarmente. Sotto il primo aspetto, la tolleranza è da considerarsi coincidente al complesso di diritti e doveri posti da parte di una concezione politica a garanzia della libertà di professare una fede religiosa; sotto il secondo, s'intende la capacità di ogni dottrina comprensiva ragionevole di riconoscere la necessità di una reciproca tolleranza atta a garantire la sopravvivenza di ciascuna all'interno di una democrazia costituzionale[394].

Come anche per Locke, tuttavia, neppure per Rawls può ammettersi che la tolleranza sia illimitata. La questione viene trattata in *Una teoria della*

---

392 RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. « […] un regime costituzionale richiede anche a ciascuno di noi di accettare, in quanto cittadini eguali tra altri cittadini, gli obblighi del diritto legittimo. Non ci viene chiesto di mettere a rischio la nostra dottrina, religiosa o non religiosa, ma ciascuno di noi deve rinunciare una volta per tutte sia alla speranza di cambiare la costituzione nel nome dell'egemonia della propria religione, sia alla pretesa di modificare i nostri obblighi al solo scopo di assicurare alla propria dottrina successo e influenza» (p. 426).

393 *Ibidem*. «La risposta sta nella capacità di ciascuna dottrina, religiosa o non religiosa, di comprendere e riconoscere che, a meno di non sostenere una democrazia costituzionale ragionevole, non vi è un modo per assicurare la libertà ai propri sostenitori che sia coerente con le eguali libertà degli altri cittadini in quanto liberi, eguali e ragionevoli».

394 *Ivi.* «Le idee di tolleranza sono due. Una è puramente politica […]. La seconda non è puramente politica. È formulata invece nei termini di qual- che dottrina religiosa o non religiosa, e può dire, per esempio (lo abbiamo visto più sopra), che sono questi i limiti che Dio ha fissato per la nostra libertà.» (p. 427).

giustizia, opera all'interno della quale Rawls attribuisce una considerevole importanza al "paradosso della tolleranza" elaborato dal filosofo austriaco Karl Popper[395], riguardante la pratica della tolleranza verso gli intolleranti[396]. Secondo l'autore, la libertà di un individuo intollerante può essere limitata solo ed esclusivamente nell'ipotesi in cui il suo comportamento rappresentasse un pericolo per la sicurezza pubblica[397]. In tutte le altre circostanze, Rawls confida in un principio che potrebbe denominarsi di *autoconservazione* della tolleranza, secondo il quale praticare la tolleranza nei confronti degli intolleranti, al di fuori dell'ipotesi delineata poc'anzi, potrebbe spingere questi ultimi a comprenderne il reale valore e ad abbandonare il proprio atteggiamento di intolleranza[398].

---

395 POPPER, KARL, *La società aperta e i suoi nemici, vol. I: Platone totalitario*, "Filosofia e problemi d'oggi", Roma, Armando editore, 1973. «Se estendiamo l'illimitata tolleranza anche a coloro che sono intolleranti, se non siamo disposti a difendere una società tollerante contro l'attacco degli intolleranti, allora i tolleranti saranno distrutti e la tolleranza con essi.» (p. 360); BORGHINI, ANDREA, *Karl Popper: politica e società*, "Vichiana. Storia e critica del pensiero sociale", Milano, FrancoAngeli, 2000. «Popper è ben conscio che le società aperte necessitano di una continua vigilanza perché non ricadano in forme di dogmatismo, e che al loro interno sia necessario porre dei vincoli seppure minimi. Uno di questi è il vincolo suggerito da un paradosso, il paradosso della tolleranza: una tolleranza illimitata porta alla scomparsa della tolleranza stessa […]. Popper ammette, per preservare la tolleranza, anche l'uso della forza contro gli intolleranti e contro chiunque attenti alle basi della Società Aperta.» (p. 54).

396 RAWLS, JOHN, *Una teoria della giustizia*, a cura di Sebastiano Maffettone, "Universale economica Feltrinelli", Milano, Feltrinelli, 2010. «La questione di tollerare gli intolleranti è direttamente correlata a quella della stabilità di una società bene-ordinata, regolata dai due princìpi.» (p. 218).

397 *Ivi*. «La conclusione, quindi, è che, mentre una setta intollerante non ha di per se stessa alcun diritto di dolersi dell'intolleranza, la sua libertà deve essere limitata solo quando i tolleranti credono sinceramente e con ragione che siano in pericolo la loro sicurezza e quella delle istituzioni di libertà. I tolleranti devono tenere a freno gli intolleranti soltanto in questo caso.» (p. 219).

398 *Ibidem*. Questa personale denominazione del principio illustrato deriva dall'opera citata, nella quale l'autore afferma che «se una setta intollerante viene alla luce in una società bene-ordinata, gli altri devono tenere presente l'intrinseca stabilità delle loro istituzioni. Le libertà di cui godono gli intolleranti potranno persuaderli a credere nella libertà. Questa persuasione funziona in base al principio psicologico per il quale coloro che beneficiano di una costituzione giusta, che tutela le loro libertà, tenderanno con il tempo, e a parità di condizioni, a sviluppare un senso di fedeltà verso di essa».

L'analisi rawlsiana sul rapporto fra Stato e religione, però, non si esaurisce a quanto fino ad ora affermato. All'interno di *Una teoria della giustizia*, infatti, può rinvenirsi un interessante passaggio, nel quale l'autore enuncia un principio che potrebbe dirsi del tutto conforme a quello di neutralità, come precedentemente analizzato[399]. Secondo Rawls, «lo stato può non favorire alcuna religione in particolare, e non è possibile attribuire alcuna sanzione o svantaggio all'affiliazione religiosa o alla sua mancanza. Viene rifiutata la nozione di stato confessionale. E invece possibile organizzare liberamente associazioni specifiche secondo la volontà dei loro membri, ed esse possono avere una loro vita interna e una disciplina […] »[400]. In questo breve estratto emerge con evidenza quella che diverrà in *Liberalismo politico* un'essenziale caratteristica della società rawlsiana, la quale può già da ora dirsi pienamente compatibile con il concetto di neutralità precedentemente descritto[401]. Rawls, infatti, esprime in queste parole un concetto di equidistanza dello Stato dalle dottrine al suo interno che non può che coincidere con quello di neutralità[402]. In particolare, all'interno di *Liberalismo politico*, rivedendo la bipartizione

---

399 *v.* cap. III, § 2.4

400 RAWLS, JOHN, *Una teoria della giustizia*, a cura di Sebastiano Maffettone, "Universale economica Feltrinelli", Milano, Feltrinelli, 2010, p. 212.

401 v. cap. III, § 2.4; DEL BÒ, CORRADO, *Il rapporto tra laicità e neutralità: una questione concettuale?*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale, No. 33, 2014. Si fa riferimento alla definizione di neutralità intesa come il principio che «impone allo Stato di non favorire alcuna delle dottrine morali, religiose e filosofiche professate dai suoi cittadini» (p. 1).

402 VILLANI, ANDREA, *Individualismo, liberalismo e neutralità nella teoria di John Rawls*, Rivista Internazionale di Scienze Sociali, a. 98, No. 1, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1990. «Neutralità - nel dibattito teorico politico - è intesa come non-interferenza del momento pubblico nei confronti dei piani di vita degli individui. Anche la tesi dell'ultimo Rawls è esplicitamente in questo senso. La decisione collettiva, attraverso il meccanismo dell'*overlapping consensus*, dovrebbe esercitarsi soltanto per le istituzioni di base. Per il resto, per le questioni individuali, ogni individuo potrebbe comportarsi come vuole.» (p. 104).

elaborata in passato[403], Rawls pone in risalto una precisa idea di neutralità, alla quale dà corpo lo Stato che «non deve fare niente di destinato a favorire o promuovere una particolare dottrina comprensiva piuttosto che un'altra, o ad assicurare un maggiore aiuto a coloro che la seguono»[404]. La considerazione della neutralità di Rawls coincide, di fatto, con l'idea di neutralità della giustificazione esaminata in precedenza[405], dal momento che essa «è il tipo di giustificazione che lo Stato può offrire per le proprie azioni che definisce fini legittimi, cioè neutrali, e non valgono dunque giustificazioni che contengano un riferimento al desiderio di privilegiare una particolare concezione del bene rispetto agli altri […] »[406].

---

[403] RAWLS, JOHN, *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di Salvatore Veca, Torino, Einaudi, 2001. Nell'opera, l'autore distingueva due specifiche forme di neutralità, quella procedurale e quella dei fini. In *Liberalismo politico*, Rawls escluse la neutralità procedurale dalla propria analisi [cfr. DEL BÒ, CORRADO, *John Rawls e l'idea di neutralità*, Biblioteca delle libertà, a. XLVIII, No. 206/207, Torino, Einaudi, 2013. «Non è però questo il senso che più rileva per la discussione che Rawls ha in mente, e non è probabilmente un caso che, in *Liberalismo politico*, il passo sia stato riformulato in modo da escludere l'applicazione della neutralità procedurale alla giustizia come equità, che nel saggio preparatorio Rawls aveva invece ammesso, seppure appunto in senso lato.» (p. 105)].

[404] RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012, p. 176; VILLANI, ANDREA, *Individualismo, liberalismo e neutralità nella teoria di John Rawls*, Rivista Internazionale di Scienze Sociali, a. 98, No. 1, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1990. «Questo è il principio di neutralità, in base al quale non è ammissibile che in una società si abbia un'unica concezione del bene (ovvero del benessere, della felicità, della buona vita, ecc.) che possa (o addirittura debba) venire imposta a tutti dal momento pubblico. Questo principio è fondamentale per il liberalismo. In una società liberale ognuno deve avere la possibilità di cercare la propria felicità (cioè il proprio bene, la propria buona vita) al modo in cui egli l'intende; deve avere la possibilità di porsi da solo i propri obiettivi; di tentare di realizzarli a modo proprio.» (p. 94).

[405] *v.* cap. III, § 2.4

[406] DEL BÒ, CORRADO, *John Rawls e l'idea di neutralità*, Biblioteca delle libertà, a. XLVIII, No. 206/207, Torino, Einaudi, 2013, p. 106; BONGIOVANNI, GIORGIO, *Laicità e democrazia: il significato e il ruolo del principio di neutralità dello Stato*, in AA.VV, *Laicità e diritto*, a cura di Stefano Canestrari, Bologna, Bononia University Press, 2007. «Come è stato posto in evidenza da più autori, questo tipo di neutralità dei fini corrisponde a una neutralità delle giustificazioni. […] [L'idea] di neutralità della giustificazione […] si concretizza principalmente nella "esclusione" di tutta una serie di ragioni che fanno riferimento a "concezioni del bene" quali possibili fondamenti delle decisioni pubbliche […] » (p. 224).

In definitiva, è dunque possibile affermare che il rapporto fra sfera temporale e sfera spirituale nella società politica delineata da John Rawls si fondi su un pluralismo ragionevole[407], figlio della coesistenza dei princìpi di tolleranza e neutralità: infatti, la convivenza di molteplici e differenti dottrine comprensive ragionevoli (anche religiose) può essere raggiunta, come dimostrato, attraverso un consenso per intersezione intorno ad una concezione politica democratica, che rende ammissibile una tolleranza effettiva fra le stesse[408]; al contempo, lo Stato deve garantire la propria neutralità, non favorendo alcuna dottrina a discapito di altre e mantenendosene equidistante[409], in un'ottica simile a quella che Joseph Raz denomina «esclusione degli ideali»[410].

---

[407] RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012. « […] una società democratica moderna non è caratterizzata soltanto da un pluralismo di dottrine religiose, filosofiche e morali comprensive, ma da un pluralismo di dottrine comprensive incompatibili e tuttavia ragionevoli. Nessuna di queste dottrine è universalmente accettata dai cittadini; né c'è da attendersi che in un futuro prevedibile una di esse, oppure qualche altra dottrina ragionevole, sia mai affermata da tutti i cittadini, o da quasi tutti. Il liberalismo politico assume che, ai fini della politica, una pluralità di dottrine comprensive ragionevoli ma incompatibili sia il risultato normale dell'esercizio della ragione umana entro le libere istituzioni di un regime democratico costituzionale […] » (pp. XXXIX-XL).

[408] CASALINI, BRUNELLA, CINI LORENZO, *John Rawls*, in IDEM, *Giustizia, uguaglianza e differenza: una guida alla letteratura della filosofia politica contemporanea*, "Studi e saggi", Firenze, Firenze University Press, 2012. «Di fronte al fatto del pluralismo ragionevole, […] l'unica giustificazione a cui il liberalismo può aspirare e che può assicurare la capacità della società giusta di durare nel tempo è una giustificazione 'politica', che non pretende, al contrario di una visione 'comprensiva', di regolare lo spazio privato della vita dei cittadini, ma solo l'ambito delle decisioni pubblico-politiche. Tale soluzione comporta l'integrazione della teoria della giustizia con una teoria della tolleranza.» (p. 39).

[409] GENTILE, VALENTINA, *La religione, le religioni e il progetto politico di J. Rawls*, Rivista italiana di Filosofia Politica, Vol. 1, Firenze University Press, 2021. «Le istituzioni liberali, infatti, dovrebbero garantire ai cittadini la possibilità di revisionare criticamente le proprie convinzioni morali in qualunque momento e ciò inevitabilmente ha effetto negativo sulla stabilità delle dottrine comprensive, e quindi anche sulle visioni religiose. Come si è detto, questa attitudine del liberalismo politico non discrimina in maniera arbitraria tra religioni e visioni morali laiche, nel senso che a nessuna di queste visioni del mondo sarà garantita stabilità nel lungo periodo.» (p. 275).

[410] RAZ, JOSEPH, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1988. «The principle of the exclusion of ideals […] does not tell governments what to do. It merely forbids them to act for certain reasons. To be plausible the principle must be understood as presupposing some distinction within morality between that part called its conceptions of the good, which cannot be pursued politically, and the rest that can. The ideals or conceptions of the good which are excluded from the political arena are to be broadly understood. Any judgment that an activity, way of life, or any aspect of it is either good or bad to any degree is a partial description of a conception of the good.» (p. 135).

In conclusione, sulla scorta di quanto sino ad ora affermato, la teoria sociale formulata da John Rawls muove dai medesimi elementi fondanti lo Stato liberale introdotti da John Locke all'interno del *Secondo trattato sul governo* e della *Lettera sulla tolleranza*, fra i quali, in particolare, il principio di eguaglianza, il principio liberale di legittimità ed in ultimo quello di tolleranza. L'approfondimento e l'evoluzione di essi conferiscono alla società rawlsiana un carattere marcatamente pluralista, innovativo ma pur sempre coerente ed ispirato ai fondamenti del liberalismo classico[411].

4. Un raffronto conclusivo fra i modelli di Nozick e Rawls

Alla luce di quanto argomentato, è a questo punto possibile porre a confronto i modelli sociali elaborati dai due filosofi contemporanei, in relazione all'archetipo lockiano.

La maggior parte degli aspetti comuni fra la filosofia di Locke e quelle di Nozick e Rawls riguarda il ruolo esercitato da princìpi e valori riconducibili al diritto naturale all'interno del processo di costituzione di una società politica: infatti, proprio come nel modello sociale illustrato nel primo capitolo, anche quelli di Nozick e Rawls nascono da uno stato di natura e si sviluppano nel marcato rispetto di istituti di tutela della dimensione individuale dinanzi

[411] MAFFETTONE, SEBASTIANO, *Religione e liberalismo: ragione pubblica, sfera pubblica e pluralismo culturale*, Lo Sguardo — Rivista di filosofia, No. 7, 2011. «Anche per Rawls, il modello di tale consenso si ispira alla nascita del liberalismo classico e dipende dalla difficile conquista della tolleranza religiosa. Dopo i numerosi scontri dei secoli precedenti, la civiltà europea scopri, per dirla con Rawls, "una nuova possibilità sociale: quella di una società pluralistica ragionevolmente armonica e stabile".» (p. 132).

all'autorità statale[412]. Tanto lo stato di natura di Nozick quanto la "posizione originaria" di Rawls, difatti, promuovono l'inviolabilità della dimensione individuale[413], nonostante il primo assuma a riguardo una posizione più "radicale" rispetto al secondo[414]. Un sostanziale dissenso fra i due autori, infatti, può essere riscontrato nelle rispettive teorie contrattualistiche. Una critica che Nozick muove a Rawls in *Anarchia, stato e utopia* riguarda il

---

412 SCATTONE, GIOVANNI, *Due filosofie della libertà*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2002. «Nozick si richiama più direttamente alla tradizione liberale classica - specialmente a Locke per sostenere una drastica limitazione delle competenze statali (libertarianism).» (p. 12); *Ivi*. «Nel tratteggiare la situazione che precede la nascita dello stato, Nozick si ispira alla teoria di Locke, in particolare alla sua caratterizzazione dello stato di natura. In questa fase gli individui posseggono sì dei diritti (Locke parla di diritti alla vita, alla libertà, alla proprietà), ma sono costretti a difenderli da soli […] » (p. 72); *Ivi*. «La dottrina di Rawls si propone - per usare le sue stesse parole - di «generalizzare e portare a un più alto livello di astrazione la teoria tradizionale del contratto sociale di Locke, Rousseau e Kant. A tal fine Rawls immagina una "posizione originaria" (simile allo "stato di natura" della tradizione contrattualistica) in cui individui rappresentativi sono chiamati a scegliere, mediante un'equa contrattazione, i principi di giustizia […] » (p. 89); SEELMANN, KURT, *Filosofìa del diritto*, Napoli, Guida, 2006. «Ai nostri giorni Robert Nozick ha ripreso la trascurata ricostruzione della teoria lockeana della giustizia. Il suo risultato è classicamente liberale: lo Stato deve limitarsi alla protezione dei diritti individuali, cioè alla protezione di vita, proprietà e libertà, deve essere uno "Stato minimo", ogni attività sul tipo di quelle dello Stato sociale sarebbe una violazione dei diritti dei singoli.» (p. 223); WOLFF, JONATHAN, *Robert Nozick. Property, Justice, and the Minimal State*, Stanford, Stanford University Press, 1991. «Not only are our rights inviolable, Nozick would argue, they are natural too.» (p. 24); ZUCKERT, MICHAEL, *Natural Rights and Imperial Constitutionalism: the American Revolution and the Development of the American Amalgam*, in PAUL, ELLEN FRANKEL, MILLER, FRED D., PAUL, JEFFREY (a cura di), *Natural Rights Liberalism: from Locke to Nozick*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. «Rawls and Nozick — in those days regularly pronounced almost as one word — had not only revived political philosophy, but they had revived a specific tradition: Lockean liberal theory. Both made explicit appeal to Locke […] » (p. 27); SCHMIDTZ, DAVID, *History and Pattern*, in *Ivi.* «Nozick also agrees with Rawls on the core idea of natural rights liberalism: namely, that we are separate persons.» (p. 148).

413 VERNAGLIONE, PIERO, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, "La Politica", Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2003. «Lo Stato minimo deve sorgere non violando i diritti lockiani degli individui. Nella sua dimostrazione sull'inevitabilità logica della nascita dello Stato, Nozick parte dalla condizione dello stato di natura nella versione di Locke. In tale stato, la legge di natura richiede che nessuno leda l'integrità fisica, la libertà e la proprietà altrui.» (pp. 304-305); SCATTONE, GIOVANNI, *Due filosofie della libertà*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2002. « […] i principi stessi dovranno comunque tener conto, secondo Rawls, del fatto che ogni individuo dispone di un'inviolabilità personale fondata sulla giustizia, rispetto alla quale neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere. Su questo punto, vale a dire sull'opposizione frontale all'utilitarismo, la teoria di Rawls e quella di Nozick concordano pienamente.» (p. 89).

414 VECA, SALVATORE, *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, "Idee", Milano, Feltrinelli, 1990. «La teoria libertaria dei diritti, nella sua formulazione più nota e radicale proposta da Robert Nozick, ha contestato che questioni di giustizia distributiva abbiano un senso moralmente legittimo se prendiamo sul serio i nostri diritti morali individuali.» (p. 137).

principio di differenza[415], secondo il quale le ineguaglianze sociali ed economiche debbono essere rivolte al massimo beneficio dei meno avvantaggiati. «Senza dubbio — ammette Nozick — il principio di differenza presenta dei termini in base ai quali i meno ben dotati sarebbero desiderosi di cooperare»[416], ma questa è da lui ritenuta un'eccessiva facoltà redistributiva[417] riconosciuta ad uno Stato che dovrebbe, nella sua opinione, manifestarsi in maniera neutrale[418]. Questo non significa che Nozick rifiuti tassativamente l'idea di giustizia redistributiva, ma che a suo giudizio «qualunque tipo di distribuzione sociale della ricchezza è accettabile purché non sia stata prodotta da interventi lesivi dei diritti individuali»[419].

Quello rawlsiano può propriamente definirsi come "neo-contrattualismo", ispirato alla tradizione classica lockiana ma avente la finalità principale di fondare un'idea di giustizia sociale[420] facendo «dei principi di giustizia

---

[415] *v.* cap. III, § 3.1

[416] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981, p. 204.

[417] SCATTONE, GIOVANNI, *Due filosofie della libertà*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2002. «Se dunque Rawls e Nozick concordano nella critica all'utilitarismo e nell'affermare la necessità di stabilire dei limiti all'intervento dello stato, è evidente d'altra parte che tali limiti sono molto più rigidi nella teoria di Nozick, secondo cui non devono essere riconosciuti allo stato estesi compiti ridistributivi.» (p. 91).

[418] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. «Eppure il principio di differenza non è neutrale tra i meglio e i peggio dotati.» (p. 205).

[419] BASSANI, LUIGI MARCO, MINGARDI, ALBERTO, *Dalla Polis allo Stato. Introduzione alla Storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 2017, p. 326.

[420] GALLI, GIORGIO, *Storia delle dottrine politiche*, Milano, Mondadori, 2000. «Ed è significativo della continuità del pensiero politico occidentale, che [Rawls] riprenda e aggiorni il contrattualismo di Locke […] » (p. 221); CASINI, LEONARDO, PANSERA, MARIA TERESA (a cura di), *Istituzioni di filosofia morale. Dalla morale universale alle etiche applicate*, "Ricerche", Roma, Meltemi, 2003. «Rawls si richiama esplicitamente alla tradizione del contrattualismo, più a quello della linea Locke-Kant che a quello di Hobbes, anche se nel contrattualismo classico lo scopo è quello di fondare il potere dello Stato, mentre la preoccupazione di Rawls è quella di realizzare il valore morale della giustizia sociale.» (p. 244).

(politica) elementi universali e universalmente conoscibili in una situazione contrattuale idealmente strutturata, cioè equa»[421]. Nozick, al contrario, prende le distanze dall'idea di contratto sociale, preferendo un'impostazione basata su un graduale processo per «mano invisibile»[422], che fonda lo Stato minimo non violando i diritti di alcuno[423]. Egli propende per questa soluzione in quanto coerente con la propria teoria dei diritti come vincoli collaterali, la quale «rende inammissibile la giustificazione del sacrificio individuale a favore del maggior benessere aggregato […] »[424].

Il confronto prosegue, poi, sul piano delle modalità in cui Nozick e Rawls trattano la relazione fra i propri modelli sociali e la sfera religiosa.

---

421 MORRI, LORENZO, *Etica e società nel mondo contemporaneo. Principi di giustizia per l'agire economico e sociale*, "Sociologia del lavoro. Teorie e ricerche", Milano, FrancoAngeli, 2004, p. 151.

422 NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981, p. 56.

423 GALLI, GIORGIO, *Storia delle dottrine politiche*, Milano, Mondadori, 2000. « […] Robert Nozick, riprende l'asserzione di Hume secondo la quale non esiste nessun contratto originario formalizzato.» (p. 221); *Ivi*. «Come si è detto, Nozick muove al neo-contrattualismo l'obiezione che già Hume aveva mosso ai contrattualisti: non vi è alcun dato storico che comprovi che in nessun momento sia stato formalmente stipulato un contratto tra chicchessia. Non un contratto formale, ma un'esperienza pratica sancita dalla storia ha dato origine alle istituzioni.» (p. 227); BASSANI, LUIGI MARCO, GALLI, STEFANO BRUNO, LIVORSI, FRANCO, *Da Platone a Rawls. Lineamenti di storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 2012. «La differenza cruciale fra la formazione del governo civile in Locke e l'insorgenza dello Stato in Nozick sta nella modalità per cui si perviene a uno Stato minimo. In Locke, com'è noto, i cittadini si associano per pervenire a una migliore tutela, e dunque a un più pieno godimento, dei propri diritti, dando vita a un monopolista della giurisdizione per mezzo della stipula esplicita di un contratto. In Nozick il processo che conduce dall'anarchia allo Stato avviene invece per gradi.» (p. 413); GALEOTTI, ANNA ELISABETTA, *Locke e la teoria politica contemporanea: individualismo e eguaglianza morale*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. «È noto che Nozick reinterpreta il passaggio dallo stato di natura allo stato civile di Locke fuori dal modello contrattualistico, ma come esemplificazione di un 'insorgenza evolutiva per mano invisibile.» (p. 166); ZUCKERT, MICHAEL, *Natural Rights and Imperial Constitutionalism: the American Revolution and the Development of the American Amalgam*, in PAUL, ELLEN FRANKEL, MILLER, FRED D., PAUL, JEFFREY (a cura di), *Natural Rights Liberalism: from Locke to Nozick*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. «Nozick appealed to Lockean rights, but explicitly eschewed the Lockean social contract.» (p. 27).

424 MORRI, LORENZO, *Etica e società nel mondo contemporaneo. Principi di giustizia per l'agire economico e sociale*, "Sociologia del lavoro. Teorie e ricerche", Milano, FrancoAngeli, 2004, p. 130; NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. Lo stesso Nozick ritiene che «un'*entità sociale*, il cui bene sopporti qualche sacrificio per il proprio bene, non esiste.» (p. 35).

L’approccio dei due nei confronti della materia è profondamente diverso: basti considerare, infatti, che mentre Rawls dedica una specifica parte di *Liberalismo politico* alla religione, Nozick non ne parla mai espressamente. Nonostante questa discrepanza, tuttavia, nel presente capitolo emerge un punto di coincidenza fra le due filosofie rinvenibile nel principio di neutralità[425]. Senza dubbio, occorre preliminarmente precisare, Nozick attribuisce ad esso una portata più ampia rispetto a Rawls, il quale ne parla esclusivamente in chiave religiosa, stabilendo che « […] lo stato può non favorire alcuna religione in particolare, e non è possibile attribuire alcuna sanzione o svantaggio all'affiliazione religiosa o alla sua mancanza»[426]. Entrambe le dottrine della neutralità, però, risultano pienamente compatibili con il principio di laicità che Locke introduce all’interno della *Lettera sulla tolleranza*[427], dal momento che tanto per Nozick quanto per Rawls lo Stato deve assicurare la propria aconfessionalità[428]. Infatti, come dimostrato[429], se

---

425 PALOMINO, RAFAEL, *Religion and Neutrality: Myth, Principle, and Meaning*, BYU Law Review, Vol. 2011, Issue 3, Art. 5, 2011. «Neutrality as a liberal category is found in the work of the so-called neoliberals of the twentieth century and, more specifically, of thinkers such as John Rawls, Robert Nozick […] » (p. 667).

426 RAWLS, JOHN, *Una teoria della giustizia*, a cura di Sebastiano Maffettone, “Universale economica Feltrinelli”, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 212.

427 LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, “Economica Laterza”, Bari, Laterza, 2018. La più esplicita formulazione del principio di laicità da parte di John Locke è rinvenibile nei primi passi della *Lettera*: « […] io penso che prima di tutto si debba distinguere l'interesse della società civile e quello della religione, e che si debbano stabilire i giusti confini tra la Chiesa e lo Stato. Se non si fa questo, non si può risolvere nessun conflitto tra coloro che hanno effettivamente a cuore, o fanno finta di avere a cuore, la salvezza dell'anima o quella dello Stato.» (p. 8).

428 RAWLS, JOHN, *Una teoria della giustizia*, a cura di Sebastiano Maffettone, “Universale economica Feltrinelli”, Milano, Feltrinelli, 2010. «Viene rifiutata la nozione di stato confessionale.» (p. 212); NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, “Strumenti”, Firenze, Le Monnier, 198. « […] uno stato o un governo […] dev’essere scrupolosamente *neutrale* nei confronti dei propri cittadini.» (pp. 35-36).

429 *v*. cap. III, § 2.4

considerata verso la religione, la neutralità coincide con l'aconfessionalità, in quanto corrispondente al principio dell'*etsi Deus non daretur* groziano[430].

Queste analogie svelano, in definitiva, l'influenza che la dottrina del liberalismo classico ha esercitato sulle filosofie dei due autori contemporanei, sia per quanto concerne i modelli sociali ed i loro processi genetici, sia per quel che riguarda le teorie relazionali fra la sfera temporale e la sfera spirituale[431].

---

[430] Cfr. GROZIO, UGO, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, a cura di Guido Fassò, Bologna, Zanichelli, 1961; DEL BÒ, CORRADO, *Il rapporto tra laicità e neutralità: una questione concettuale?*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale, No. 33, 2014. « […] infatti, mentre l'*Etsi Deus non daretur* richiede un disinteresse istituzionale per la sfera del sacro, alla quale vanno riconosciute regole sue proprie, che non possono dunque essere estese a ciò che sacro non è, la neutralità opera invece in un modo più complesso. Certamente, quando siamo in presenza di una neutralità come astensione, i due concetti tendono a identificarsi. […] Ecco, questa posizione a me pare essere un'applicazione molto chiara dell'*Etsi Deus non daretur*: la neutralità come astensione è senz'altro *Etsi Deus non daretur*.» (p. 8).

[431] ZUCKERT, MICHAEL, *Natural Rights and Imperial Constitutionalism: the American Revolution and the Development of the American Amalgam*, in PAUL, ELLEN FRANKEL, MILLER, FRED D., PAUL, JEFFREY (a cura di), *Natural Rights Liberalism: from Locke to Nozick*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. «Rawls and Nozick — in those days regularly pronounced almost as one word — had not only revived political philosophy, but they had revived a specific tradition: Lockean liberal theory. Both made explicit appeal to Locke. […] Prior to Rawls and Nozick, Lockean theory certainly may have been in eclipse, but it remains a striking fact that our two revivalists burst onto the scene as (partial) legatees of Locke, the thinker known as "America's philosopher" for the great role he had in shaping American political culture. It is noteworthy that Rawls and Nozick not only struck so many resonant chords in Locke-land, but failed to have quite that kind of impact elsewhere. Might it not be the case that the reception Rawls and Nozick received, the plausibility and persuasiveness either or both of them had, stemmed in some large part from their Lockean tonalities in a deeply Lockean political culture?» (p. 27).

Conclusioni

Questo elaborato ha evidenziato come i modelli teorici elaborati, all'interno delle rispettive opere, da Robert Nozick e John Rawls si fondino su, ed innovino, il paradigma del liberalismo politico introdotto da John Locke[432]. A tal fine, è stata svolta una trattazione di tali modelli, analizzando in primo luogo gli aspetti caratteristici di ciascuno ed, in secondo luogo, i rapporti fra sfera politica e sfera religiosa che essi definiscono; al contempo, nel capitolo dedicato a Robert Nozick e John Rawls, è stato possibile rivelare molteplici sviluppi e profili evolutivi rispetto alla filosofia di John Locke, seppur da essa

---

[432] GALEOTTI, ANNA ELISABETTA, *Locke e la teoria politica contemporanea: individualismo e eguaglianza morale*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. «La teoria politica contemporanea di tradizione liberale è pesantemente e apertamente debitrice del pensiero di Locke, considerato il padre fondatore del liberalismo, non solo nel metodo individualistico e nel modello giusnaturalistico […], ma anche nella concezione del governo come limitato e nell'inalienabilità dei diritti di libertà. A titolo d'esempio: la rappresentazione lockiana dello stato di natura, dal Secondo Trattato, ha particolarmente influenzato la cultura politica *liberal* per eccellenza, quella americana, fin dalle sue origini.» (p. 163); MALETTA, SANTE, *Locke, il conflitto e oltre*, in *Ivi*. «Nella sua natura di classico del pensiero moderno e di riferimento obbligato per tutti coloro che si pongano all'interno del variegato paradigma liberale, Locke rappresenta un luogo privilegiato per prendere coscienza di alcuni presupposti inespressi attivi all'interno dell'odierno dibattito filosofico-politico.» (p. 191); MARTINELLI, CLAUDIO, *Le radici del costituzionalismo. Idee, istituzioni e trasformazioni dal Medioevo alle rivoluzioni del XVIII secolo*, Torino, Giappichelli, 2015. «Nel suo pensiero [di Locke, ndr] troviamo, forse per la prima volta, una esaustiva e convincente filosofia liberale. In questo senso egli può essere considerato a buon diritto come il padre del liberalismo.» (p. 68); VOLPI, FRANCO, BOFFI, GUIDO, *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Mondadori, 2000. «Al centro di quest'opera [*Due trattati sul governo* di John Locke, ndr], che ha fatto di Locke il padre del liberalismo moderno, si trova la questione dell'origine del potere politico, della sua organizzazione e della sua legittimità.» (p. 682); MONDIN, BATTISTA, *Etica e politica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000. «John Locke occupa un posto importante nella storia della filosofia oltre che come padre dell'empirismo anche come artefice di un paradigma politico di tipo democratico che contiene in sé i germi del liberalismo. Il suo pensiero politico si trova chiaramente esposto nei *Due trattati sul governo* (1690). […] Locke ha importanza, oltre che per i suoi scritti filosofici e politici, anche per alcune lettere sulla tolleranza religiosa (*Lettera concernente la tolleranza*). Questa si fonda, secondo il filosofo inglese, sull'impossibilità di stabilire con certezza assoluta quale sia la vera religione o la vera Chiesa; sicché, per non turbare la pace, è meglio permettere la coesistenza di tutte.» (pp. 193-194).

ispirati[433]. Come anticipato in sede d'introduzione, infatti, l'approccio ricostruttivo adottato nel primo capitolo ha consentito di chiarire ed approfondire i meccanismi genetici della società politica lockiana nel rispetto dell'ordine di trattazione dettato dall'autore nel *Secondo trattato sul governo*[434]; a tal fine, infatti, si è prestata particolare attenzione alla dottrina contrattualistica e alla disciplina del consenso formulate da John Locke, le quali sono state raffrontate con quelle di Thomas Hobbes, tradizionalmente considerato suo «antagonista» filosofico[435]. Il medesimo criterio espositivo, poi, è stato adottato nel secondo capitolo della tesi, incentrato su un'opera decisamente meno strutturata come la *Lettera sulla tolleranza*[436]; a partire

---

433 WOLFF, JONATHAN, *Robert Nozick. Property, Justice, and the Minimal State*, Stanford, Stanford University Press, 1991. «In order to locate Nozick's views within the broader context of political philosophy we can think of him as following a tradition of political thought, best referred to as the natural-rights individualist tradition. Locke is often taken to be the first major advocate of this type of view, and Locke's influence on Nozick runs deep. It is not absurd to se Nozick's project as an attempt to rehabilitate what he regards as the rational core of Locke's political philosophy.» (p. 4); CHATTERJEE, DEEN K., *Encyclopedia of Global Justice*, Vol. 2, "Springer Reference", Dordrecht, Springer, 2011. «From Locke, Nozick borrows two ideas: the "enough-and-as-good" proviso as determining the rightful limits on private property appropriation and the idea that individuals' natural executive right entails strong voluntarism as the liberal ideal of political obligations. Nozick carefully revises both of Lockes principles in *Anarchy, State, and Utopia*.» (p. 760); PIEVATOLO, MARIA CHIARA, *Ambiguità liberali: la persistenza dello stato di natura in John Locke*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005. «Nel secolo appena trascorso, la teoria politica di John Rawls ha fatto un uso intenso del motivo giusnaturalistico del contratto, a partire da uno stato di natura ripensato interamente come finzione logica, in quanto ideale posizione originaria per una altrettanto ideale scelta del diritto e delle strutture politiche destinate a governare la società civile.» (p. 124); ZANCHETTA, PIER LUIGI, *Costituzione, politica, diritti*, Questione Politica, fascc. 3-4, FrancoAngeli, 1996. «Indubbiamente una società del genere [quella rawlsiana, ndr] necessita di un senso comune democratico, di una «cultura di fondo» - come dice Rawls - comune a tutte le articolazioni della società civile. È una cultura democratica o della tolleranza che affonda le sue radici nel pensiero, tra gli altri, di Locke […] » (p. 772).

434 LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010.

435 FARALLI, CARLA, *Le grandi correnti della filosofia del diritto. Dai Greci ad Hart*, Torino, Guappichelli, 2014, p. 29; FAGIANI, FRANCESCO, *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke*, Napoli, Bibliopolis, 1983, p. 171.

436 LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018.

dalla sua analisi, è stato possibile ricostruire ed interpretare le idee di tolleranza e di laicità, per la prima volta elaborate dall'autore[437] e declinate, in un'ottica propriamente socio-politica, nella forma di "doveri" equamente distribuiti fra le sfere[438].

Infine, grazie al carattere sia analitico che comparativo del terzo capitolo, è stato possibile illustrare i processi istitutivi dello Stato minimo di Robert Nozick e della "società bene ordinata" di John Rawls, per evidenziare anche in quale modo e misura i due modelli risultino compatibili con quello originario di John Locke. La parte conclusiva del capitolo, infine, ha sviluppato un confronto fra i due autori contemporanei, finalizzato a mettere in luce le analogie, oltre che le discrepanze, fra due filosofie generalmente considerate

---

437 COSTA, PIETRO, *'Imitatio imperii' e 'imitatio sacerdotii': morte e trasfigurazione di una celebre formula*, in AA.VV, *Laicità e stato di diritto. Atti del IV Convegno di facoltà*, Università di Milano-Bicocca, Milano, Giuffrè, 2007. «Siamo di fronte a un testo che fonda e illustra nella sua essenza concettuale il moderno principio di laicità: da un lato, la compiutezza e l'autonoma legittimità dell'ordine politico-sociale, dall'altro lato, la privatizzazione delle religioni e l'incoercibilità delle coscienze individuali. Si daranno, nel corso del tempo, varie interpretazioni di questo principio e diversissime applicazioni storico-istituzionali, ma le sue coordinate essenziali sono già messe a punto dal testo lockiano. La molteplicità delle fedi diviene possibile nella misura in cui lo spazio pubblico non trae da alcuna di esse la legittimazione necessaria per sostenersi.» (p. 192); ROSENBLATT, HELENA, *Liberalismo ritrovato*, Bari, Edizioni Dedalo, 2020. «Sembra che sia stato John Locke il primo a individuare tale nesso [fra la virtù della liberalità e l'idea della tolleranza religiosa, ndr]. Allarmato dalla crescente persecuzione dei protestanti in Francia da parte di Luigi XIV, e preoccupato inoltre dai continui dissensi tra i protestanti di casa sua, Locke descrive insieme i concetti di liberalità e di tolleranza nella sua *Lettera sulla tolleranza* (1689).» (p. 39).

438 CANTILLO, GIUSEPPE, VITI CAVALIERE, RENATA (a cura di), *La Tradizione critica della filosofia. Studi in memoria di Raffaello Franchini*, Milano, Loffredo, 1994. «I "doveri della tolleranza", analiticamente formulati da Locke, sono […] divieti delle possibili forme di confusione e di reciproca strumentalizzazione dei poteri civili e dei poteri ecclesiastici […] » (p. 433); GRAZIANI, ENRICO, JELLAMO, ANNA, *Percorsi di filosofia politica*, "Crossroads", Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2018. «Il tema della tolleranza è ripreso da Locke e approfondito in un altro scritto del 1689, *Epistola sulla tolleranza*, in cui prospetta, come scrive Barbara Henry, una «pragmatica della tolleranza» [cfr. HENRY, BARBARA, *Lessici dei diritti, pragmatica della tolleranza. Una parziale rilettura di un testo lockiano*, in CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005] […] Dal momento che in Locke il concetto di libertà implica l'accettazione volontaria dei doveri, la responsabilità di ciascuno è di garantire la protezione della libertà e il perfetto esercizio della giustizia naturale. Questo esercizio, a sua volta, permette le relazioni tra individui fondate su accordi vincolanti tra le parti.» (pp. 25-26).

fra loro contrapposte, anche in ragione delle critiche che Nozick muove a Rawls in *Anarchia, stato e utopia*[439].

Specialmente in merito alla relazione fra la sfera politica e la sfera religiosa, poi, questa tesi ha messo in evidenza gli sviluppi delle originarie idee lockiane di laicità e tolleranza, identificabili nella neutralità dello Stato minimo di Nozick e nella possibilità di inclusione, sostenuta da Rawls, delle religioni fra le dottrine comprensive ragionevoli. Il principio nozickiano di neutralità, in particolare, è stato trattato all'interno della tesi nell'ottica di ricostruire il pensiero dell'autore a riguardo, nonostante nelle sue opere non siano rinvenibili esplicite considerazioni circa la relazione fra sfera temporale e sfera spirituale.

In definitiva, questo elaborato ha tentato di integrare la considerevole quantità di letteratura elaborata sul liberalismo, sulla laicità e sull'idea di tolleranza, per far luce sui nessi fra l'archetipo di John Locke — il modello originario di riferimento — e due paradigmi novecenteschi di fondamentale importanza per gli sviluppi del liberalismo contemporaneo.

---

[439] NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981. Alla critica a John Rawls è interamente dedicata la seconda sezione del settimo capitolo dell'opera; CASINI, LEONARDO, PANSERA, MARIA TERESA (a cura di), *Istituzioni di filosofia morale. Dalla morale universale alle etiche applicate*, "Ricerche", Roma, Meltemi, 2003. «Tra i critici della teoria della giustizia di Rawls si è distinto Robert Nozick (nato nel 1938), sostenitore della libertà incondizionata e illimitata dell'individuo. Nozick ha laborato al riguardo la teoria dello "Stato minimo" ossia la tesi che lo Stato deve intervenire il meno possibile nella regolazione dei rapporti sociali. Rispetto alla visione democratica di Rawls, Nozick si colloca sulla linea del liberismo e dell'individualismo radicale di Friedrich August von Hayek (1899-1992).» (p. 244); PREITE, GIANPASQUALE, *Welfare state. Storie, politiche, istituzioni*, "Isegoria", Trento, Tangram Edizioni Scientifiche, 2011. «A differenza del neocontrattualismo di Rawls, il pensiero di Robert Nozick ha una dimensione immediatamente morale che considera l'individuo quale fulcro dei diritti inalienabili. Una delle prime risposte alla proposta teorica di Rawls è la pubblicazione di un'opera del 1974 dal titolo *Anarchy, State, and Utopia*, in cui ricollegandosi, da un lato, giusnaturalismo di matrice lockiana e, dall'altro, al pensiero di Adam Smith, Hayek e Mises, formula i principi fondamentali di una teoria libertaria dello «stato minimo» che, negli anni successivi, sarebbe stato contrapposto al welfare state dai teorici neoliberali. […] Egli sostiene che la nozione di giustizia distributiva avanzata da Rawls è una nozione incompatibile con i meccanismi di funzionamento di una società giusta.» (p. 118).

Bibliografia

AHRENS, HEINRICH, *Corso di diritto naturale o della filosofia del diritto secondo lo stato attuale di questa scienza in Germania*, a cura di Vincenzo De Castro, Milano, 1857.

ANCARANI, GIOVANNI, *Dal costituzionalismo alle costituzioni. Fonti*, Milano, Vita e Pensiero, 1994.

ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, a cura di Claudio Mazzarelli, "Testi a fronte", Milano, Bompiani, 2000.

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, "Testi a fronte", Milano, Bompiani, 2000.

ARISTOTELE, *Politica*, a cura di Renato Laurenti, "Economica", Bari, Laterza, 2015.

ARNESON, RICHARD, *Locke and the Liberal Tradition*, in STUART, MATTHEW (a cura di), *A Companion to Locke*, San Diego, Wiley-Blackwell, 2015, pp. 528-545.

BALESTRA, LORENZO, *Proprietà e diritti reali*, Vol. 1, Milano, UTET, 2011.

BARBERA, AUGUSTO, FUSARO, CARLO, *Corso di diritto costituzionale*, "Manuali", Bologna, Il Mulino, 2016.

BASSANI, LUIGI MARCO, GALLI, STEFANO BRUNO, LIVORSI, FRANCO, *Da Platone a Rawls. Lineamenti di storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 2012.

BASSANI, LUIGI MARCO, MINGARDI, ALBERTO, *Dalla Polis allo Stato. Introduzione alla Storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 2017.

BEIN RICCO, ELENA (a cura di), *Libera chiesa in libero Stato?*, "Nostro tempo", Torino, Claudiana, 2005.

BERGSON, HENRY, *Le due fonti della morale e della religione*, traduzione di Mario Vinciguerra, "Piccola enciclopedia", Milano, SE Editore, 2017.

BESUSSI, ANTONELLA, *Consenso e disobbedienza nel Locke del II Trattato*, Il Politico, Vol. 48, No. 2, Rubbettino Editore, 1983, pp. 305-336.

BIAVASCHI, GIOVANNI BATTISTA, *Intorno alle origini del potere civile*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 8, No. 4, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1916, pp. 373-387.

BLANDO, GIOVANNI, *Profili germinali della laicità. Un excursus* storico, Stato, Chiese e pluralismo confessionale, No. 11, 2019, pp. 1-27.

BOBBIO, NORBERTO, *Il futuro della democrazia*, "Einaudi tascabili", Torino, Einaudi, 1995.

BOBBIO, NORBERTO, *Un'intervista sulla laicità*, Comitato Torinese per la Laicità della Scuola - *Laicità. Domande e risposte in 38 interviste*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 53-58.

BOBBIO, NORBERTO, *Locke e il diritto naturale*, "Bobbiana. Opere di Norberto Bobbio per l'Università", Torino, Giappichelli, 2017.

BOCCHIOLA, MICHELE, La posizione originaria tra contratto e costruzione, Biblioteca delle libertà, a. XLVIII, No. 206/207, Torino, Einaudi, 2013, pp. 83-96.

BONGIOVANNI, GIORGIO, *Laicità e democrazia: il significato e il ruolo del principio di neutralità dello Stato*, in AA.VV, *Laicità e diritto*, a cura di Stefano Canestrari, Bologna, Bononia University Press, 2007, pp. 221-241.

BORGHINI, ANDREA, *Karl Popper: politica e società*, "Vichiana. Storia e critica del pensiero sociale", Milano, FrancoAngeli, 2000.

CALVO ESPIGA, ARTURO, *Incidencia jurídica de la laicidad del Estado en la sociedad plural*, Revista Chilena de Derecho, Vol. 37, No. 3, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2010, pp. 521- 552.

CANTILLO, GIUSEPPE, VITI CAVALIERE, RENATA (a cura di), *La Tradizione critica della filosofia. Studi in memoria di Raffaello Franchini*, Milano, Loffredo, 1994.

CARENA, ANNIBALE, *Il principio della divisione dei poteri nello Stato costituzionale*, Annali di scienze politiche, Vol. 5, No. 4, Rubbettino Editore, 1932, pp. 249-290.

CASALINI, BRUNELLA, CINI LORENZO, *John Rawls*, in IDEM, *Giustizia, uguaglianza e differenza: una guida alla letteratura della filosofia politica contemporanea*, "Studi e saggi", Firenze, Firenze University Press, 2012, pp. 23-42.

CASINI, LEONARDO, PANSERA, MARIA TERESA (a cura di), *Istituzioni di filosofia morale. Dalla morale universale alle etiche applicate*, "Ricerche", Roma, Meltemi, 2003.

CHATTERJEE, DEEN K., *Encyclopedia of Global Justice*, Vol. 2, "Springer Reference", Dordrecht, Springer, 2011.

CHIODI, GIULIO MARIA, GATTI, ROBERTO (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, "Il limnisco. Cultura e scienze sociali", Milano, FrancoAngeli, 2005.

COSTA, PIETRO, *'Imitatio imperii' e 'imitatio sacerdotii': morte e trasfigurazione di una celebre formula*, in AA.VV, *Laicità e stato di diritto. Atti del IV Convegno di facoltà*, Università di Milano-Bicocca, Milano, Giuffrè, 2007, pp. 179-208.

CREMASCHI, SERGIO, *Recensione di John Rawls, Liberalismo politico*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 87, No. 4, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1995, pp. 671- 673.

DA RE, ANTONIO, *Etica e forme di vita*, "Filosofia morale", Milano, Vita e Pensiero, 2007.

DALLE FRATTE, GINO (a cura di), *Concezioni del bene e teoria della giustizia. Il dibattito tra liberali e comunitari in prospettiva pedagogica*, "I problemi dell'educazione", Roma, Armando Editore, 1995.

DEL BÒ, CORRADO, *John Rawls e l'idea di neutralità*, Biblioteca delle libertà, a. XLVIII, No. 206/207, Torino, Einaudi, 2013, pp. 97-111.

DEL BÒ, CORRADO, *Il rapporto tra laicità e neutralità: una questione concettuale?*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale, No. 33, 2014, pp. 1-19.

DE VITA, ROBERTO, BERTI, FABIO, NASI, LORENZO (a cura di), *Democrazia, laicità e società multireligiosa*, Milano, FrancoAngeli, 2005.

DINI, VITTORIO, *Tolleranza e libertà*, Milano, Elèuthera, 2001.

DOGLIANI, MARIO, MASSA PINTO, ILENIA, *Elementi di diritto costituzionale*, Torino, Giappichelli, 2017.

FAGIANI, FRANCESCO, *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

FARALLI, CARLA, *Le grandi correnti della filosofia del diritto. Dai Greci ad Hart*, Torino, Guappichelli, 2014.

FILMER, ROBERT, *Observations Concerning the Original of Government, Upon Mr Hobs Leviathan: Mr Milton Against Salmasius: Hugo Grotius De Jure Belli*, Londra, 1652.

FIUMICELLI, DARIO, *Dalla "urgenza nel provvedere" alla "opportunità/ convenienza del provvedimento": la decretazione di urgenza tra origine storica, crisi economica e corti costituzionali. Un confronto tra i casi di Italia e Spagna*, Osservatorio sulle fonti, 2/2014, Firenze, 2014, pp. 1-89.

FORNERO, GIOVANNI, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, "Sintesi", Milano, Mondadori, 2005.

FORNERO, GIOVANNI, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, "Sintesi", Milano, Mondadori, 2008.

FORNI, LORENZA, *La laicità nel pensiero dei giuristi italiani: tra tradizione e innovazione*, Università degli Studi di Milano - Bicocca, Milano, Giuffrè, 2010.

GALGANO, FRANCESCO, *Diritto privato*, XVI ed., Vicenza, CEDAM, 2016.

GALLI, GIORGIO, *Storia delle dottrine politiche*, Milano, Mondadori, 2000.

GENTILE, VALENTINA, *La religione, le religioni e il progetto politico di J. Rawls*, Rivista italiana di Filosofia Politica, Vol. 1, Firenze University Press, 2021, pp. 267-285.

GRANT, RUTH W., *John Locke's Liberalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

GRAZIANI, ENRICO, JELLAMO, ANNA, *Percorsi di filosofia politica*, "Crossroads", Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2018.

GRIMALDI, ANGELO, *Disegno storico del costituzionalismo moderno*, Roma, Armando Editore, 2007.

GROZIO, UGO, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, a cura di Guido Fassò, Bologna, Zanichelli, 1961.

HABERMAS, JÜRGEN, *Tra scienza e fede*, "Economica", Roma-Bari, Laterza, 2006.

HENRY, BARBARA, *Conflitti identitari e laicità. Una premessa al dibattito sul multiculturalismo*, Post-filosofie, Vol. 3, 2007, pp. 173-184.

HOBBES, THOMAS, *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi, "Il Pensiero Occidentale", Milano, Bompiani, 2001.

IANNELLO, NICOLA, *Il libertarianism: saggio bibliografico*, Etica & Politica, Edizioni Università di Trieste, Vol. 2, 2003, pp. 1-17.

IANNELLO, NICOLA, *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*, "Mercato, Diritto e Libertà", Catanzaro, Rubbettino, 2004.

IERACI, GIUSEPPE, *Democrazia e religione. Considerazioni a margine dei temi della tolleranza e del relativismo*, in CALABRÒ, GIANPIERO, CECCHINI, GIAN LUIGI, *Liber amicorum: scritti in onore di Domenico Coccopalmerio*, s.l., Amon, 2014, pp. 535-560.

KLEVER, WIM, *Il dissimulato spinozismo di Locke*, traduzione di Cinzia Carantoni, s.l., Lulu, 2012.

KLOSKO, GEORGE, WALL, STEVEN, *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*, Washington DC, Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

KONKIN, SAMUEL EDWARD, *An Agorist Primer*, Huntington Beach, Kopubco, 2009.

KRIENKE, MARKUS, *L'etica pubblica nella società postsecolare*, Archivio di Filosofia, Vol. 81, No. 3, Accademia Editoriale, 2013, pp. 149-156.

LANARO, GIOVANNI, *Libertà e oppressione nel pensiero liberale*, Rivista di Storia della Filosofia, Vol. 61, No. 2, FrancoAngeli, 2006, pp. 357-361.

LOCHE, ANNAMARIA, *John Rawls: il liberalismo politico e i presupposti della democrazia*, Rivista di Storia della Filosofia, Vol. 49, No. 4, FrancoAngeli, 1994, pp. 757-771.

LOCKE, JOHN, *Due trattati sul governo*, a cura di Luca Pareyson, "Classici del pensiero", Torino, UTET, 2010.

LOCKE, JOHN, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, "Economica Laterza", Bari, Laterza, 2018.

LOMBARDI, GIOVANNI, *La base dell' evoluzione filosofica*, Vol. 1, Napoli, Michele D'Auria Editore, 1895.

MACCABELLI, TERENZIO, *L'uguaglianza di condizioni nel pensiero economico-politico contemporaneo*, Rivista Internazionale di Scienze Sociali, a. 106, No. 3, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1998, pp. 453-490.

MACPHERSON, CRAWFORD BROUGH, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, "Wynford Books", Oxford, Clarendon Press, 2010.

MAFFETTONE, SEBASTIANO, *Religione e liberalismo: ragione pubblica, sfera pubblica e pluralismo culturale*, Lo Sguarlo - Rivista di filosofia, No. 7, 2011, pp. 160-179.

MAFFI, ALBERTO, *Politeia, politeuma e legislazione nella Politica di Aristotele*, Teoria politica, 8/2018, Marcial Pons, 2018, pp. 35-62.

MANCINA, CLAUDIA, *Riconoscimento e reciprocità*, Archivio di Filosofia, Vol. 77, No. 2/3, Accademia Editoriale, 2009, pp. 219-226.

MARTINELLI, CLAUDIO, *Le radici del costituzionalismo. Idee, istituzioni e trasformazioni dal Medioevo alle rivoluzioni del XVIII secolo*, Torino, Giappichelli, 2015.

MEZZETTI, LUCA, *Diritto costituzionale. Manuale breve*, "Percorsi", Milano, Giuffrè, 2011.

MODUGNO CROCETTA, ROBERTA, *Robert Nozick. La genesi spontanea dello Stato*, in AA.VV, *Grandi liberali*, a cura di Enzo Di Nuoscio e Roberta Modugno Crocetta, "La Politica", Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 183-189.

MONDIN, BATTISTA, *Etica e politica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000.

MONTESQUIEU, CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, *Lo spirito delle leggi*, a cura di Sergio Cotta, Torino, UTET, 2005.

MORRI, LORENZO, *Etica e società nel mondo contemporaneo. Principi di giustizia per l'agire economico e sociale*, "Sociologia del lavoro. Teorie e ricerche", Milano, FrancoAngeli, 2004.

NOZICK, ROBERT, *Anarchia, stato e utopia*, traduzione di Elena Bona e Gaspare Bona, "Strumenti", Firenze, Le Monnier, 1981.

NOZICK, ROBERT, *Invisible-Hand Explanations*, The American Economic Review, Vol. 84, No. 2, American Economic Association, 1994, pp. 314-318.

PALOMINO, RAFAEL, *Religion and Neutrality: Myth, Principle, and Meaning*, BYU Law Review, Vol. 2011, Issue 3, Art. 5, 2011, pp. 657-688.

PASINI, DINO, *Hobbes e Locke: Paura e Consenso*, Revue européenne des sciences sociales, Vol. 20, No. 61, Librairie Droz, 1982, pp. 145-175.

PASQUALI, GIANCARLO, *Epitome del pensiero politico occidentale*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2016,.

PAUL, ELLEN FRANKEL, MILLER, FRED D., PAUL, JEFFREY (a cura di), *Natural Rights Liberalism: from Locke to Nozick*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

PEZZIMENTI, ROCCO, *La società aperta nel difficile cammino della modernità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.

POPPER, KARL, *La società aperta e i suoi nemici, vol. I: Platone totalitario*, "Filosofia e problemi d'oggi", Roma, Armando editore, 1973.

PREITE, GIANPASQUALE, *Welfare state. Storie, politiche, istituzioni*, "Isegorìa", Trento, Tangram Edizioni Scientifiche, 2011.

RANDAZZO, BARBARA, *Diversi ed eguali. Le confessioni religiose davanti alla legge*, Pubblicazioni del Dipartimento di Diritto pubblico, Processuale civile, Internazionale ed Europeo, Milano, Giuffrè, 2008.

RAWLS, JOHN, *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di Salvatore Veca, Torino, Einaudi, 2001.

RAWLS, JOHN, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, a cura di Salvatore Veca, Milano, Feltrinelli, 2002.

RAWLS, JOHN, *Lezioni di storia della filosofia politica*, "Campi del sapere", Milano, Feltrinelli, 2010.

RAWLS, JOHN, *Una teoria della giustizia*, a cura di Sebastiano Maffettone, "Universale economica Feltrinelli", Milano, Feltrinelli, 2010.

RAWLS, JOHN, *Liberalismo politico*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino, Einaudi, 2012.

RAZ, JOSEPH, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1988,.

RHONHEIMER, MARTIN, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, "Studi di filosofia", Roma, Armando Editore, 1997.

RHONHEIMER, MARTIN, MURPHY, WILLIAM F. JR., *The Common Good of Constitutional Democracy. Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2013.

RIZZO, TITO LUCREZIO, *Il pensiero giuridico dal mondo classico al nuovo mondo*, Roma, Gangemi Editore, 2011.

ROSENBLATT, HELENA, *Liberalismo ritrovato*, Bari, Edizioni Dedalo, 2020.

ROTHBARD, MURRAY NEWTON, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, "Oche del Campidoglio", Macerata, Liberlibri, 2008.

RUFFINI, FRANCESCO, *La libertà religiosa: storia dell'idea*, "Campi del sapere", Milano, Feltrinelli, 1992.

SALA, ROBERTA, *Libertà individuale e appartenenza comunitaria. I limiti del multiculturalismo*, in TEDESCHI, MARIO (a cura di), *Comunità e Soggettività*, "Diritto e religioni", Cosenza, Pellegrini Editore, 2006, pp. 161-177.

SALA, ROBERTA, *Tradizione e cittadinanza. Il modus vivendi come modo per l'inclusione dei "non ragionevoli"*, Philosophical News, Vol. 5, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2012, pp. 114-126.

SARKAR, HUSAIN, *The Lockean Proviso*, Canadian Journal of Philosophy, Vol. 12, No. 1, Cambridge University Press, 1982, pp. 47-59.

SCANLON, THOMAS, *Nozick on Rights, Liberty and Property*, "Philosophy & Public Affairs", Vol. 6, No. 1, Wiley, 1976, pp. 3-25.

SCATTONE, GIOVANNI, *Due filosofie della libertà*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2002.

SCHIAVELLO, ALDO, *L'obbligo di obbedire al diritto*, in AA.VV, *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, Torino, Giappichelli, 2013, pp. 472-504.

SEELMANN, KURT, *Filosofia del diritto*, Napoli, Guida, 2006.

SEMERARI, FURIO, *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal*, "Nuova Biblioteca Dedalo", Bari, Edizioni Dedalo, 1992.

SHIMOKAWA, KIYOSHI, ANSTEY, PETER R., *Locke on Knowledge, Politics and Religion*, Londra, Bloomsbury Publishing, 2021.

TENUTA, MICHELE FABIO, *Tre letture del principio di laicità. Il principio di laicità come principio metodologico, pluralistico ed interpretativo*, Rivista di Scienze della Comunicazione e di Argomentazione Giuridica, a.VIII, No. 2, 2016, pp. 16-21.

TRENTA, ANGELICA, *Religione e politica. Jürgen Habermas e i suoi critici*, "Crossroads", Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2013.

VAN DER VOSSEN, BAS, *Libertarianism*, "Oxford Research Encyclopedia of Politics", Oxford University Press, 2017.

VARELA SUANZES-CARPEGNA, JOAQUÍN, *Governo e partiti nel pensiero britannico (1690-1832)*, traduzione di Alejandro Marcaccio ed Alberto Spinosa, "Per la storia del pensiero giuridico moderno", Milano, Giuffrè, 2007.

VECA, SALVATORE, *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, "Idee", Milano, Feltrinelli, 1990.

VERNAGLIONE, PIERO, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, "La Politica", Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2003.

VIGNA, CARMELO (a cura di), *Introduzione all'etica*, "Filosofia morale", Milano, Vita e Pensiero, 2001.

VIGNA, CARMELO (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, "Filosofia morale", Milano, Vita e Pensiero, 2003.

VILLANI, ANDREA, *Individualismo, liberalismo e neutralità nella teoria di John Rawls*, Rivista Internazionale di Scienze Sociali, a. 98, No. 1, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1990, pp. 83-126.

VIOLA, FRANCESCO, *Costituzione e ragione pubblica: il principio di ragionevolezza tra diritto e politica*, Persona y Derecho, Vol. 46, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, pp. 35-71.

VIOLA, FRANCESCO, *La ragionevolezza politica secondo Rawls*, in VIGNA, CARMELO, *Etiche e politiche della postmodernità*, Milano, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 2003, pp. 163-181.

VIOLA, FRANCESCO, *Pluralismo e tolleranza*, in Dalla Torre, Giuseppe, *Lessico della Laicità*, Studium, Roma, 2007, pp. 227-237.

VOLPI, FRANCO, BOFFI, GUIDO, *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Mondadori, 2000.

VOLTAIRE, FRANÇOIS-MARIE AROUET, *Trattato sulla tolleranza*, a cura di Lorenzo Bianchi, "Classici", Milano, Feltrinelli, 2019.

WALDRON, JEREMY, *Locke: Toleration and the Rationality of Persecution*, in MENDUS, SUSAN, *Justifying Toleration. Conceptual and historical perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 61-87.

WEBER, MAX, *Theory of social and economic organization*, a cura di Talcott Parsons, New York, Simon & Schuster, 1997.

WOLFF, JONATHAN, *Robert Nozick. Property, Justice, and the Minimal State*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

ZANCHETTA, PIER LUIGI, *Costituzione, politica, diritti*, Questione Politica, fascc. 3-4, FrancoAngeli, 1996, pp. 764-782.

ZELLENTIN, ALEXA, *Liberal Neutrality. Treating Citizens as Free and Equal*, "Ideen&Argumentae", Berlino, De Gruyter, 2012.

ZEPPEGNO, GIUSEPPE, *Bioetica. Ragione e fede*, "Studia taurinensia", Torino, Effatà Editrice, 2007.

ZOLA, DUCCIO, *Democrazia come reciprocità. L'idea di ragione pubblica in John Rawls*, Syzetesis - Rivista Filosofica, 2010.

Ringraziamenti

Ringrazio mia madre Daniela, mio padre Alessio e mio fratello Pierpaolo, per l'inesauribile sostegno e l'amore regalatimi, per il dialogo e la serenità. Vi adoro. Ringrazio i miei nonni Orietta, Maria, Ezio e Renato, per la commozione e la gioia negli occhi, per la forza che ho sempre potuto trovare nella loro nostalgia.

Ringrazio Cecilia e la sua anima gentile e colorata, che ammiro ed amo, senza la quale sarei solamente me stesso.

Ringrazio i miei amici tutti, i miei compagni, che amo e che stimo, che mai sono mancati e che mi mancheranno molto.

Ringrazio la professoressa Chiara Valentini ed il professor Giorgio Bongiovanni, per l'umanità e la gentilezza, oltre che per l'immensa disponibilità. Non lo dimenticherò mai.

Ringrazio questa meravigliosa città, per la nebbia e il freddo che mangia le mani, per il riparo ed il sollievo. A presto, a subito.

Ringrazio, infine, M. per aver ispirato chi scrive e questa tesi. Ti voglio bene.