

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

1 | 2024

PISA
UNIVERSITY
PRESS

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)-. - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofi a del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

Il presente fascicolo è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli studi di Bergamo.

© Copyright 2025

Pisa University Press

Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 · 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 979-12-5608-202-5

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto/dall'editore.

Direttore
Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Daniele Cananzi, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Alfredo D'Attorre, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Tommaso Gazzolo, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Costanza Margiotta, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

Il diritto di resistenza

Introduzione

Corrado Del Bò9

“Ius” e tirannicidio: alcune declinazioni storiche (e storiografiche)

Aldo Andrea Cassi13

Difesa, appello, giudizio. Brevi note sul diritto di resistenza a partire da John Locke

Ilario Belloni39

Significato e limiti del diritto di resistenza in alcuni percorsi della filosofia del diritto italiana del Novecento

Maria Zanichelli57

La filosofia come forma di resistenza. Sul pensiero di Françoise Proust

Michele Saporiti85

Radici e futuro del diritto di resistenza nella Costituzione italiana

Barbara Pezzini e Filippo Pizzolato113

“A cosa” disobbedire? La disobbedienza civile tra provocazione comunicativa e azioni dirette

Federico Zuolo163

Saggi

Locke e l’acquisto della proprietà a titolo originario

Tommaso Gazzolo191

Di pioggia e di luna. La teoria del governo in Shiramine di Ueda Akinari

Federico Lorenzo Ramaoli227

Note

Hans Kelsen a cinquant'anni dalla morte
Giorgio Ridolfi.....255

IL DIRITTO DI RESISTENZA

DIFESA, APPELLO, GIUDIZIO. BREVI NOTE SUL DIRITTO DI RESISTENZA A PARTIRE DA JOHN LOCKE

Ilario Belloni

Abstract

This essay, sharing a methodological perspective that develops an interaction between topics and authors assumed to be “classics” within the history of political and legal philosophy, analyses the topic of the right of resistance from the perspective offered by the work of John Locke. This perspective appears to be centered on the “rhetorical” relevance of law and its language, and, for this very reason, it seems to be able to constitute an original and *actual* contribution to contemporary reflection on the right of resistance.

Keywords

Resistance; Right; John Locke; Classics; Law.

Chiunque usi la forza senza il diritto, com'è nella società il caso di chi lo fa senza esservi autorizzato dalla legge, si pone in stato di guerra con coloro contro i quali la usa; e in quello stato tutti i precedenti vincoli sono cancellati, tutti gli altri diritti cessano, e ognuno ha il diritto di difendere se stesso e resistere all'aggressore.

J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, § 232.

1. Metodo “classico”

Proporre una riflessione sul diritto di resistenza *a partire* da un autore classico come John Locke offre anzitutto l’opportunità di riprendere, sebbene solo apparentemente il tema non lo consenta, una questione, quella dei “classici”, di cui e su cui, fin dai primi numeri della rivista che ospita il presente contributo, si è molto dibattuto¹. E che credo non sia in realtà mai sopita, perché è *la* questione che anima una ricerca di storia della filosofia giuridica. Solo nominalmente la questione dei “classici” sembra poter essere estranea a un tema specifico quale è quello di cui qui ci occupiamo; invece, ad uno sguardo meno rapido, essa si rivela connaturata al diritto di resistenza, alla sua genesi concettuale e alle sue matrici teoretiche.

A tale proposito, un approfondimento della questione potrebbe condurre nella direzione di un rilievo metodologico che viene in luce allorché si ha a che fare con i classici su temi... classici. Ciò che in prima battuta è dato constatare, il più delle volte, è il fatto per cui la rilevanza del tema possa riguardare, implicandola, la rilevanza di uno o più autori o autrici considerati come “classici”: detto in altri termini e cercando di formulare un qualche criterio di corrispondenza, più il tema appare rilevante, più si ricerca, al fine di occuparsene, l’autorità e la profondità dei classici (di quei classici che se ne sono più o meno direttamente occupati). Tutto questo in una dinamica di azione e retroazione che porta infine la rilevanza del tema a fondersi con la rilevanza del classico.

¹ Si vedano soprattutto i primi due numeri del 2019 di «Diacronia. Rivista di storia della filosofia del diritto», e, in modo particolare, i contributi di S. Amato, *Reali presenze* e G.M. Labriola, *Perché leggere i classici*, apparsi rispettivamente nel numero 1 del 2019 (pp. 159-189) e nel numero 2 della stessa annata (pp. 19-42). Utili indicazioni provengono anche da P. Costa, *La storia del pensiero giuridico tra “archivio” e “discipline”* e T. Greco, *Norberto Bobbio e la storia della filosofia del diritto* (pubblicati nel numero 2 del 2019, rispettivamente alle pagine 9-17 e 77-105). La questione dei classici è stata dibattuta nei numeri successivi della rivista, e specialmente nel numero 1 del 2021, dedicato a un’analisi critica del rapporto tra filosofia del diritto e storia.

In definitiva, classici non sono verosimilmente solo certi autori o autrici ma anche certi temi. Temi che potrebbero essere stati resi *classici* perché trattati dai classici; o forse il contrario: temi che potrebbero avere reso un autore o una autrice che se ne sono occupati un classico (per lo meno, di quel tema). Credo si possano accogliere entrambe queste suggestioni: c'è inevitabilmente, anche in questo caso, una retroazione dell'autore classico sul tema, come pure un rilievo che assume un tema rispetto agli autori e alle autrici che se ne sono occupati. Il caso del diritto di resistenza è emblematico da questo punto di vista, e Locke è indubbiamente da considerare (*i.e.* è stato ed è tuttora considerato) uno dei “classici” del diritto di resistenza. D'altronde, Locke stesso si occupa del tema richiamando fonti autorevoli quali Bracton e Fortescue², e, come è stato efficacemente mostrato in un altro contributo che appare in questo numero della rivista, forte è pure la tradizione premoderna del diritto di resistenza³.

Questione più specifica, in larga parte legata evidentemente a quello a cui ho poc'anzi accennato, attiene alla rilevanza che *oggi* assume un qualcosa come il diritto di resistenza. La sua *ri*-proposizione, quale titolo in

² Cfr. J. Locke, *Due trattati sul governo* (1690), traduzione italiana del secondo trattato *Il secondo trattato sul governo. Saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile*; tr. it. di A. Gialluca e introduzione di T. Magri, BUR, Milano 1998, § 239, p. 393. In questo stesso passo, dedicato alla critica di Barclay, «il grande paladino della monarchia assoluta», Locke richiama (nuovamente, dopo averlo fatto in apertura del *Secondo trattato*) pure l'autorità di Richard Hooker.

³ Si veda il contributo di A. A. Cassi, “*Ius*” e *tirannicidio: alcune declinazioni storiche (e storiografiche)*, in questo numero della rivista. Una lettura basata su una certa continuità tra alcune tesi tardomedievali e la riflessione lockiana sul diritto di resistenza si ritrova in Q. Skinner, *The origins of the Calvinist theory of revolution*, in B.C. Malament (ed.), *After the Reformation: essays in honor of J. H. Hexter*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1980. Per una critica delle tesi “continuiste”, che *risolvono* la riflessione teorica sul diritto di resistenza nella filosofia politica lockiana, si veda J.-F. Spitz, G. Rota, *Locke e i monarcomachi. Problemi storiografici sul diritto di resistenza*, in «Rivista di storia della filosofia», L (1995), 3, pp. 557-574.

un seminario come quello da cui il presente contributo prende le mosse⁴, è emblematica da questo punto di vista. Il riferimento all’“oggi”, che intende riecheggiare il titolo di un vecchio saggio di Bobbio dedicato alla resistenza all’oppressione⁵, rimarca ancor di più, se ce ne fosse bisogno, la *permanenza* del classico, di un *tema classico*, in questo caso; e, naturalmente, in tale permanenza, la sua (sempre “presente”) *attualità*. Al tempo stesso, serve, credo, a sottolineare l’importanza, e dunque la rilevanza, che, dopo la grande stagione dei diritti, viene ad assumere il diritto di resistenza come una sorta di meta-diritto, ovvero di una garanzia per tutti i diritti.

La questione di *come* occuparsi di un tema e del *perché* continuare (o riprendere) a occuparsene appare, in questa prospettiva, assai rilevante, e con essa si pone l’alternativa tra una ricerca basata su una presunta classicità del tema in sé, che ne “imporrebbe” la trattazione, e la rilevanza di istanze ulteriori ed esogene, che hanno a che fare con contingenze storiche o particolari combinazioni di fattori. Del pari, non sembra affatto scontata o a-problematica la questione della co-implicazione tra tema trattato e classico/classici con cui trattarlo. Nell’affrontare più da vicino, per quel che riguarda il tema del diritto di resistenza, quest’ultimo punto e dunque nel tentare di chiarire il *come* e il *perché* abbiamo bisogno dei classici riguardo a un tema simile, potremmo chiederci in definitiva se si tratta di porre delle questioni che hanno a che fare col diritto di resistenza *a partire da* un classico o di leggere un classico per ciò che ha da dirci sul diritto di resistenza: chiederci, in altri termini, se siamo noi che poniamo le domande al classico o se, al contrario, sono

⁴ Si fa qui riferimento al VIII Seminario di Storia della Filosofia del Diritto, intitolato significativamente “Il diritto di resistenza”. Il Seminario si è tenuto nelle due giornate del 31 maggio e 1 giugno del 2024 presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università di Bergamo.

⁵ Si tratta di N. Bobbio, *La resistenza all’oppressione, oggi*, originariamente apparso in AA.VV., *Studi sassaresi. III. Autonomia e diritto di resistenza*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 15-31 e successivamente pubblicato in N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. 157-177.

i testi (*i.e.* le autrici e gli autori) classici che pongono sul punto alcune questioni come ineludibili.

E dunque, visto che è già stato richiamato John Locke come pensatore classico *del e sul* diritto di resistenza, si tratterà di approfondire, di tale tematica, determinati aspetti *a partire da* Locke, dai testi lockiani, o *in* Locke, nella sua ricostruzione teorica. Penso che queste due prospettive si possano assommare, e, del resto, è non poco agevole provare a tenerle separate o separabili, perché si intrecciano tra di loro nella storia del pensiero filosofico-politico e giuridico e nel modo in cui noi studiamo i classici. Nel titolo di questo contributo, ho impiegato l'espressione "a partire da" solo per ragioni di *marketing* scientifico-editoriale (suona meglio e risulta più avvincente): in realtà, soprattutto nel caso di Locke e del diritto di resistenza, si tratta di un *a partire da* che è anche un *in* e viceversa. Le due linee della ricerca si co-implicano perché la concezione del diritto di resistenza che si ritrova *nei* testi lockiani (*in* Locke) è anche una delle possibili alternative teoriche e interpretative che noi potremmo porci oggi nell'interrogarci sui presupposti del diritto di resistenza (dunque *a partire da* Locke).

Si tratta, come cercherò di precisare nelle pagine che seguono, di una concezione del diritto di resistenza essenzialmente *giuridica* (e avrò modo di chiarire più avanti il senso di questo nostro abituale – almeno tra noi giuristi e filosofi del diritto – aggettivo), la quale si sostanzia nell'uso (lockiano) di alcuni termini – persona, difesa, appello, giudizio – propri di una semantica del diritto spesso ricorrente nelle pagine lockiane. Il punto rilevante in merito potrebbe essere questo: se e quanto possa servire oggi, allo scopo di una ri-comprensione del diritto di resistenza, una semantica giuridica della resistenza stessa, ovvero in che misura possano servire a tal fine i termini (giuridici) lockiani. E, al contempo, potremmo aggiungere: questi termini servono (solo) a (ri) comprendere *ulteriormente* il diritto di resistenza? O si tratta (solo) di

restituirli a Locke, ai testi lockiani, storicizzandoli e contestualizzandoli, come pure andrebbe indubbiamente fatto?⁶

2. Un “diritto di guerra”?

Nell’andirivieni dai testi lockiani che in tal modo si potrebbe generare – e che, di fatto, si è generato nell’indagine che ho intrapreso – un approdo abbastanza *certo* della ricerca potrebbe riguardare la logica di fondo che anima le pagine lockiane sul diritto di resistenza e che, al contempo, caratterizza quel *quid plus* che un autore come Locke potrebbe aver fornito ai posteri del pensiero filosofico-politico e giuridico. Nell’analisi che segue cercherò, in tale prospettiva, non tanto di ritornare sui capisaldi e i contenuti del diritto di resistenza formulati da Locke nei capitoli XVI-XIX del *Secondo trattato sul governo* (pressoché innumerevoli sono le analisi della ricostruzione lockiana al riguardo) quanto di porre il più possibile in risalto tale logica *fondamentale* al fine di comprendere se questa possa servire, ovvero aggiungere qualcosa, agli scopi del diritto di resistenza “oggi”.

La logica del diritto di resistenza in Locke si ritrova tutta compendiatamente nel diritto di autodifesa, ovvero si basa sul presupposto della legittima difesa. E Locke ne tratta ben prima di occuparsi, nella parte finale del *Secondo trattato*, dei celebri “casi” di appello al cielo⁷; ne tratta all’inizio della stessa opera, e più precisamente nel capitolo III, dedicato allo “stato di guerra”. È lo stato di guerra quello in cui si delinea un diritto

⁶ Ho cercato di approfondire tale questione metodologica, a partire da un altro classico come Jeremy Bentham e provando a generalizzarne le conclusioni per ogni ricerca che verta su autori o autrici considerati/e “classici”, in I. Belloni, *Rifrazioni benthamiane (sulla storia della filosofia del diritto)*, in I. Belloni, P. Calonico (a cura di), *Un dialogo su Jeremy Bentham. Etica, diritto, politica*, ETS, Pisa 2023, pp. 11-26.

⁷ Cfr. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, cit., §§ XVI-XIX, pp. 305-399.

di resistenza come “diritto di guerra”⁸, ovvero difesa legittima, innanzi tutto tra individui privati e a prescindere che ci si trovi nello stato di natura o nella società politica⁹. Come si legge al paragrafo 19 del *Secondo trattato*, «la forza, o una dichiarata intenzione di usarla sulla persona altrui, quando non vi sia sulla terra un superiore comune cui appellarsi per un aiuto, è lo stato di guerra; ed è proprio la mancanza di un tale appello che conferisce ad un uomo il diritto di guerra contro un aggressore, benché egli sia in società con lui e un suo consuddito»¹⁰.

La logica della difesa legittima è indubbiamente una logica “giuridica”: devo resistere, reagendo ad una offesa tale che non mi consente di appellarmi ad un giudice per ottenere giustizia (ovvero la cessazione dell’offesa o la riparazione per i danni da essa subiti) «laddove il danno – specifica Locke – può essere irreparabile»¹¹. La aggressione fisica, volta ad uccidere, è il caso più emblematico, ma teniamo in considerazione

⁸ Cfr. a tal proposito J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1969; tr. it. *Il pensiero politico di John Locke*, il Mulino, Bologna 1992, secondo cui il diritto di resistenza nella teoria di Locke deriva proprio dalla nozione di “stato di guerra”, che si ritrova nel suddetto capitolo III del *Secondo trattato*, ovvero è in essa precompreso (ivi, pp. 193 e ss.). Secondo Walter Euchner, d’altra parte, i fondamenti teorici del diritto di resistenza lockiano andrebbero fatti risalire e retroagire agli argomenti sull’obbligazione politica esposti nella *Lettera sulla tolleranza* del 1684-85, dove non viene esplicitata la condizione di “stato di guerra” tra sovrano e sudditi ma viene utilizzata la formula – che verrà ripresa nel *Secondo trattato* – del “giudizio divino” in una controversia tra legislatore e popolo (cfr. W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1969; trad. it. *La filosofia politica di Locke*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 234 e ss.).

⁹ Come è stato notato da Anna Jellamo, proprio con Locke si delineano, anche se ancora non con precisa nettezza, i presupposti per un inquadramento del diritto di resistenza non solo nel senso del diritto collettivo, come nella tradizione premoderna, ma anche individuale e “privato” (A. Jellamo, *Obbedienza e resistenza*, in «Parolechiave», (2002), 26, in part. pp. 26-28).

¹⁰ Locke, *Il secondo trattato sul governo*, cit., § 19, pp. 85-87.

¹¹ Ivi, § 19, p. 87.

che Locke si riferisce, in questi passi, anche e soprattutto al caso del “ladro”:

Così ad un ladro che mi ha derubato di tutto ciò che possiedo, non posso arrecare danno se non ricorrendo alla legge, ma posso ucciderlo se mi assale per rubarmi il cavallo o il mantello. Giacché se la legge, che fu fatta al fine della mia conservazione, non può intervenire per garantire la mia vita che una volta perduta non è suscettibile di riparazione, nel momento in cui la forza viene usata contro di me mi è permessa l'*autodifesa* e il *diritto alla guerra*, e cioè la libertà di uccidere l'aggressore, perché questi non mi concede il *tempo di appellarmi* per un rimedio né al nostro giudice comune, né alla risoluzione della legge, laddove il danno può essere irreparabile¹².

Più che il bene che viene in considerazione (vita o beni materiali), sembra essere in questo caso il fattore “tempo” quello determinante affinché la autodifesa possa considerarsi legittima: l'imminenza della situazione, la breve durata dell'azione ingiusta e il suo non perpetuarsi nel tempo (cosa che potrebbe invece verosimilmente dare luogo ad un appello a un giudice) creano i presupposti del diritto di reagire per la parte innocente, se quest'ultima avrà la forza di farlo, nei confronti dell'offensore.

Un primo termine giuridico decisivo qui è dunque quello di “appello”: Locke lo usa nel senso di facoltà di adire un giudice e, da questo punto di vista, l'ipotesi della legittima difesa dovrebbe poter venire meno ogni qual volta le condizioni determinate dal fattore tempo e dalla non imminenza della situazione consentono di potersi rivolgere a un giudice comune, laddove ve ne sia uno, e di ottenere da questi un qualche rimedio. Se tuttavia, anche nel caso in cui un giudice comune vi sia e sia dunque (teoricamente) possibile un appello,

¹² *Ibidem* (corsivi miei). Così Locke conclude, sul punto, il paragrafo: «La mancanza di un giudice comune dotato di autorità pone tutti gli uomini in uno stato di natura; la forza esercitata senza il diritto sopra la persona di un uomo instaura uno stato di guerra, vi sia o meno un giudice comune».

il rimedio è negato da un manifesto pervertimento della giustizia e da una sfacciata distorsione delle leggi intese a proteggere o incoraggiare la violenza o le offese di alcuni uomini o partiti, qui è difficile immaginare altra cosa da uno stato di guerra. Poiché ogniqualvolta si usi violenza o si arrechi offesa, anche se viene dalle mani di chi è designato ad amministrare la giustizia, è sempre violenza e offesa, per quanto dissimulata sotto il nome, le vesti o le forme della legge il cui fine è proteggere e rendere giustizia dell'innocente mediante un'imparziale applicazione a tutti coloro che a quella legge sono soggetti. Dovunque ciò non sia fatto in piena buona fede si fa guerra ai sofferenti i quali, non avendo alcun appello sulla terra che renda loro giustizia, sono abbandonati all'unico rimedio che rimane in tali casi, cioè l'appello al cielo¹³.

Qui Locke fa riferimento per la prima volta all'espressione "appello al cielo". È interessante notare come, anche nel caso dell'appello al cielo – Locke, ancora una volta, avrà modo di precisarlo nei capitoli finali del *Secondo trattato* – la logica dell'autodifesa e dell'"appello" (a una qualche istanza normativa, fosse anche solo quella divina) non vengano meno. Così come non viene meno quella del "giudizio", altro termine chiave del campo semantico giuridico al fine di *pre-comprendere* il diritto di resistenza lockiano. Anzi, nel suo *non poter essere*, ovvero nel suo pervertimento, nel suo potersi corrompere, come abbiamo appena visto, l'appello fa sentire ancora di più la sua presenza e il diritto di resistenza è come se finisse per essere, da questo punto di vista, un suo surrogato.

A questo proposito, come è stato notato soprattutto in riferimento all'ultima parte del *Secondo trattato*, il diritto di resistenza *c'è*, ci deve essere, ma *non si vede*, non si deve vedere (troppo), e dunque finisce per non essere davvero così *evidente* nella ricostruzione e giustificazione lockiana dello stato politico¹⁴. Se ciò può valere per certi *ambiti* ed

¹³ Ivi, § 20, pp. 87-89.

¹⁴ Cfr. T. Gazzolo, *Locke e il concetto di legge*, in «Diritto@storia», XII (2013), 11, pp. 5-23, secondo il quale ciò sarebbe dovuto al differente significato che viene ad assumere nell'ultima parte del *Secondo trattato* il concetto di "legge". Scrive Gazzolo:

entro certi limiti (dati, appunto, dall'operatività del potere del sovrano e dalla non sempre agevole esperibilità del diritto di resistenza a livello collettivo)¹⁵, non sembra potersi affermare in termini più assoluti e generali riguardo all'intero apparato filosofico-politico e giuridico della riflessione lockiana, ove il riferimento all'appello (mancato), alla impossibilità di quest'ultimo, e a un giudizio che sempre sarà *da venire* individuano un piano di artificialità retorica del diritto di resistenza, su cui avrò modo di ritornare più avanti e in conclusione.

«C'è una possibilità fondamentale, da parte del potere politico, di trasgredire la legge senza rendere tale violazione *visibile*, senza mostrare la trama dell'ingiustizia perpetrata. Possibilità che è consentita dalla ridefinizione della legge di natura da parte di Locke, dalla separazione tra il lume naturale e la ragione artificiale, dall'articolazione del problema della conoscenza e dell'interpretazione della legge di natura. Il popolo non è in grado di comprendere l'avvenuta violazione della legge di natura sino a che essa non gli venga *resa* espressamente nota. Si 'sposta', così, il senso dell'appello al cielo: da giustificazione teorica della guerra civile contro Carlo I, ad inconveniente da evitare entro il nuovo assetto di potere cristallizzato dalla "restaurazione" di Guglielmo d'Orange. Questo cambiamento di prospettiva interno al discorso di Locke è reso possibile proprio da quella serie di operazioni che Locke ha svolto sul concetto di legge. Operazioni che, dietro un'apparente continuità e corrispondenza, consentono a Locke di separare radicalmente la definizione della legge naturale definita nei capitoli iniziali del *Secondo Trattato*, rispetto a quella della legge positiva, della legge comune stabilita all'interno dello stato politico» (p. 16).

¹⁵ Sempre Gazzolo sottolinea come, con il passaggio dallo stato di natura a quello politico e con l'esercizio del diritto di resistenza da parte del soggetto collettivo "popolo", la *dinamica* del diritto di resistenza si faccia più complessa e i suoi esiti finiscano per non essere affatto "rivoluzionari": «La 'rivoluzione', scrive Locke, non avverrà, entro lo stato civile, 'per ogni minimo errore nell'amministrazione della cosa pubblica'. Non solo: anche 'grandi errori da parte dei governanti, molte leggi sbagliate e inopportune [...] e tutti i cedimenti dovuti alla debolezza umana saranno sopportati dal popolo senza sedizioni o lagnanze'. Il popolo è 'più disposto a sopportare che a ristabilire il suo diritto di resistenza': 'tende a non infiammarsi' (*are not apt to stir*). Il problema della violazione della legge naturale da parte del potere diviene, ora, un semplice 'inconveniente'. È soltanto quando avrà una universale convinzione, 'fondata sull'evidenza manifesta' (*if they have a persuasion ground upon manifest evidence*) che il popolo si ribellerà» (Gazzolo, *Locke e il concetto di legge*, cit., p. 16).

Nel paragrafo 21 del *Secondo trattato*, che conclude il capitolo III dedicato allo “stato di guerra” cui si è fatto fino a qui riferimento, Locke ha modo di introdurre, soffermandovisi brevemente¹⁶, il tema del rapporto tra il “giudizio” e il diritto di resistenza (nei termini di un “appello al cielo”) rifacendosi all’episodio biblico della guerra intrapresa da Jefte contro gli Ammoniti:

Se ci fosse stato un tribunale siffatto, una giurisdizione superiore terrena atta a stabilire il diritto tra Jefte e gli ammoniti, essi non sarebbero mai giunti ad uno stato di guerra. Ma sappiamo che Jefte fu costretto ad appellarsi al cielo: ‘Il Signore che è il giudice – egli dice – sia giudice oggi fra i figli di Israele e i figli di Ammon’ (*Giudici* XI-XII); e poi risolvendosi e confidando sul suo appello, condusse il suo esercito in battaglia. Così in controversie del genere, quando la situazione che si pone è: chi sarà il giudice?, non si intende chiedere chi deciderà la controversia; ognuno sa che cosa Jefte intende dire quando afferma che ‘il Signore che è il giudice’ deciderà. Quando non vi è giudice sulla terra non rimane che appello a Dio nel cielo. Allora quella domanda non può significare: chi giudicherà se un altro si sia posto in stato di guerra con me, e se posso, come Jefte fece, appellarmi al cielo? Di ciò posso giudicare solo io stesso, nella mia propria coscienza, poiché dovrò rispondere, nel grande giorno, al giudice supremo di tutti gli uomini¹⁷.

Anche nel caso dell’uso della forza, dello stato di guerra instaurato e continuato, un qualche “giudizio” vi dovrà essere, quanto meno il giudizio compiuto dal resistente verso se stesso, al cospetto del tribunale della propria coscienza; e sempre ricordando che lo stesso resistente dovrà poi rispondere, «nel grande giorno, al giudice supremo di tutti gli uomini»¹⁸, della forza che ha impiegato per resistere a una ingiustizia.

In effetti, anche per il caso dell’autodifesa, l’azione (la “difesa”) posta in essere dall’aggredito avrà bisogno, *ex post*, di essere “giudicata” come

¹⁶ Anche in tal caso, si tratta di una questione su cui Locke ritornerà, come è noto, nei capitoli conclusivi del *Secondo trattato*.

¹⁷ Locke, *Il secondo trattato sul governo*, cit., § 21, p. 89.

¹⁸ *Ibidem*.

legittima da una qualche istanza giudicante: si consideri, a tale proposito, come e quanto il diritto contemporaneo abbia cercato sempre più di limitare lo spazio e il tempo della forza (ovvero della autodifesa) prevedendo provvedimenti e “appelli” d’urgenza (come si evince, ad esempio, dall’istituto regolato all’art. 700 del codice di procedura civile) che potranno poi anch’essi venire successivamente vagliati e legittimati.

3. La retorica del diritto

Ecco allora che resta, giustapposto al diritto sovrano (e del sovrano), alle leggi positive dello stato, un diritto (naturale?) che anima di sé la dinamica della società politica e che trova proprio nell’ipotesi della resistenza una importante sopravvivenza. Ed ecco dunque perché risulta *giuridica* la ricostruzione lockiana del diritto di resistenza: essa regge e sorregge un’impalcatura giuridica che fa figurare come diritto una forza che, anziché evitare il giudizio, lo chiama, lo richiama a sé – se non altro, il giudizio divino o della propria coscienza.

La lettura lockiana del diritto di resistenza può essere resa in termini giuridici perché, come si è visto, giuridica è la semantica di tale diritto: in un passo, già citato precedentemente in relazione alla resistenza come “stato di guerra”, Locke aveva impiegato – e non a caso – il termine “persona” accanto a “uomo” («la forza esercitata senza il diritto sopra la persona di un uomo [*upon a man’s person*] instaura uno stato di guerra, vi sia o meno un giudice comune»¹⁹); e “persona” è «un termine forense» – aveva sottolineato Locke nel suo *Saggio sull’intelletto umano* a proposito della questione dell’identità personale e della distinzione tra “persona” e “uomo” – perché implica «responsabilità»²⁰.

¹⁹ Ivi, § 19, p. 87.

²⁰ Così recita il passo completo: «*Persona*, a quanto pare, è dunque il nome di questo io. Ovunque un uomo trovi ciò che egli chiama se stesso, lì, credo, un altro può dire che si trova la stessa persona. È un termine forense, che attribuisce le azioni e i loro meriti, e così appartiene solamente ad agenti intelligenti, capaci di una legge

Si tratta semmai, nel caso di Locke, di un tipo di giuridicità particolare, dunque di una particolare concezione del diritto e di un suo particolare “impiego”. Per coglierne appieno il senso e la portata credo sia opportuno chiedersi precisamente il *perché* di tutto questo argomentare *giuridicamente* da parte di Locke sul tema della resistenza; chiedersi, in altri termini, perché il filosofo inglese ricorra qui all’armamentario e al linguaggio tipici dei giuristi, rifacendosi a quella dimensione tipicamente *giudiziaria* che ho cercato di evidenziare nelle pagine precedenti. Si consideri, peraltro, come il registro e l’impostazione dell’argomentazione lockiana non sembrino cambiare nei capitoli del *Secondo trattato* tradizionalmente considerati “classici” del diritto di resistenza, nei quali, semplicemente, al posto dei termini “guerra”, “difesa”, “diritto di guerra”, ricorrenti, come si è visto, nel capitolo III, ritroviamo proprio, per l’appunto, il termine “resistenza”²¹. Ma la logica di fondo non cambia: sempre la resistenza consiste infine in quel diritto di guerra così *originario* che ciascun individuo pertiene ed esercita nel caso di un’aggressione, senza possibilità di appello, ovvero con l’unico appello possibile che è quello “al cielo”; e sempre, in questa logica, ritroviamo quell’armamentario linguistico-giuridico, quella terminologia che diviene fin da subito caratteristica del *discorso* lockiano sul diritto di resistenza.

Ecco, credo che la risposta al *perché* di tale modo di argomentare e dunque del tipo di giuridicità che si ritrova in questa impostazione discorsiva lockiana vada ricercata nell’impiego, e, di conseguenza, nella

nonché di felicità e d’infelicità. Solo mediante la coscienza la personalità si estende al di là dell’esistenza presente fino al passato, e con ciò ne viene coinvolta e ne diventa responsabile; riconosce come sue e imputa a se stessa azioni passate sulla stessa base e per la stessa ragione per cui lo fa per azioni presenti» (J. Locke, *Saggio sull’intelletto umano* [1690], a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 1971, Lib. II, Cap. XXVII, § 28, p. 407).

²¹ Particolarmente significativa è l’apertura del § 232 del *Secondo trattato* (il passo è riportato in epigrafe al presente articolo), in cui questi vari termini si ritrovano utilizzati assieme in modo sinonimico (cfr. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, cit., § 232, p. 377; cfr. anche *ivi*, § 240, p. 395).

“visione”, che Locke fa (ed ha) del diritto: lungi dal concepirlo e utilizzarlo sotto un profilo eminentemente tecnico, Locke si avvale del diritto e del suo linguaggio – della sua “logica” – in chiave essenzialmente *retorico-discorsiva*. Una dimensione, questa, che non a caso promana, nelle pagine lockiane, dall’ambito del processo e del giudizio e che, riguardo al diritto di resistenza, si rivela non solo particolarmente efficace ma altresì specialmente adatta, dacché si tratta di conferire un’enfasi del tutto peculiare al tema della resistenza e il *legal discourse* può validamente servire a questo scopo.

Il diritto di resistenza finisce così per poter fungere da argomento retorico efficace a giustapporre diritto a diritto (e forza a forza), a rendere l’esperienza giuridico-politica stessa come un *uso retto della ragione* (che è ben altro rispetto alla *recta ratio*, come Locke stesso aveva avuto modo di specificare nei *Saggi sulla legge naturale* a proposito della costruzione logica del diritto naturale²²); di una ragione intrinsecamente *processuale*, dunque dialogica, argomentativa – anche quando e laddove non siano date concretamente le possibilità di un appello e di un giudizio.

Atto di ragione è difatti l’atto (legittimo) del resistere, e *ragionevole* appare l’appello al cielo in tutta una serie di casi e situazioni – “conquista”, “usurpazione”, “tirannide”, “dissoluzione del governo”²³ – nei quali i «fini della società politica e del governo»²⁴ non trovano più attuazione alcuna e vengono infranti i limiti al potere derivanti dalla legge naturale, che viene in tal modo estromessa dal perimetro di operatività

²² La *ratio* cui qui allude Locke va distinta dalla *recta ratio*, a cui erroneamente, ad avviso del filosofo inglese, è stata ricondotta l’origine del diritto naturale. Come si legge in apertura dei *Saggi sulla legge naturale*, la ragione «è la facoltà dell’intelletto di elaborare discorsi e dedurre argomentazioni», mentre la *recta ratio* è costituita da «alcuni principi pratici sicuri» da cui deriverebbero direttamente le norme della condotta umana» (J. Locke, *Saggi sulla legge naturale* [1954], tr. e cura di M. Cristiani, introduzione di G. Bedeschi, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 4).

²³ Si tratta, come è noto, delle ipotesi che Locke tipizza negli ultimi quattro capitoli del *Secondo trattato*.

²⁴ Locke, *Il secondo trattato sul governo*, cit., cap. IX, pp. 229 e ss.

del sovrano. Certo, sebbene la resistenza si presenti, in tali casi, come un atto del tutto “ragionevole”, essa è pur sempre un atto che comporta l’uso della forza, un momento in cui viene impiegata la forza da parte del popolo. La contraddizione si rivela però solo nella sua apparenza: come aveva rilevato a suo tempo Fassò, «la ragione, la quale è per lui [Locke] la legge di natura, conferisce all’uomo diritti soggettivi imprescrittibili, di cui nessun potere costituito può privarlo, e per difendere i quali la ragione stessa ordina di opporre la forza alla forza»²⁵.

Resta, se vogliamo, il problema di come articolare poi tra loro forza e diritto (inteso qui in senso oggettivo), le quali rappresentano per molti versi, nella riflessione lockiana, due istanze e due spinte non propriamente convergenti. La forza in luogo del diritto (re)introduce sempre uno “stato di guerra”: «l’uso della forza fra persone che non riconoscono superiori sulla terra, o in casi che non consentono l’appello a un giudice sulla terra, è propriamente uno stato di guerra nel quale non rimane che l’appello al cielo; e in questo stato la parte offesa deve giudicare per suo conto quando sia opportuno farvi ricorso e affidarvisi»²⁶. E tuttavia, come già anticipato, questo «giudicare per suo conto» e questo “affidamento” non possono che (ri)chiamare in causa il giudizio divino, che farà da sfondo e sarà garanzia per quello umano: «laddove non vi sia sulla terra tribunale per risolvere le controversie tra gli uomini, è giudice Dio nel cielo. Egli soltanto è veramente giudice di ciò che è giusto; ma ogni uomo è giudice di se stesso, in questo come in tutti gli altri casi se qualcuno si sia posto in stato di guerra con lui e se debba appellarsi al giudice supremo, come fece Jefte»²⁷.

²⁵ G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. II. L’età moderna*, edizione aggiornata a cura di C. Faralli, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 171.

²⁶ Locke, *Il secondo trattato sul governo*, cit., § 242, p. 397.

²⁷ Ivi, § 241, pp. 395-397.

La prospettiva teologica, che caratterizza in buona parte l'impianto della riflessione politica e giuridica lockiana²⁸, ripropone qui un piano di ragionevolezza e rappresenta una via (l'unica?) per tenere insieme forza, ragione e diritto. In definitiva, gli individui che compongono il popolo devono appellarsi a se stessi, ovvero al tribunale della (loro) ragione, e appellarsi a Dio in quanto sue creature *razionali*. D'altronde, l'"appello al cielo", ossia a Dio, da parte del popolo si dà, nella ricostruzione lockiana, perché Dio non può che volere il bene del popolo e, al contempo, il popolo non può che volere il bene di Dio e della sua creazione, in termini di conservazione della stessa (il che vuol dire, nell'ottica lockiana, conservazione di se stessi e, per quanto possibile, del genere umano tutto)²⁹. Così, come logico esito delle premesse teologiche della riflessione filosofico-politica e giuridica lockiana, il dovere di ciascun individuo di conservarsi passerà, anche e soprattutto, dalla resistenza a un potere illegittimo, e dunque dalla difesa dei propri diritti³⁰.

Anche sotto questo profilo, a venire in gioco è una logica argomentativa di tipo giuridico, che *giustifica* l'esistenza – e la *resistenza* (qui sì, da intendere in tutti i sensi) – del diritto e dei diritti in un determinato contesto politico.

²⁸ Così secondo Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, cit., in part. pp. 31 e ss. Sulla dimensione teologica della riflessione politico-giuridica lockiana mi sia consentito di rinviare al mio I. Belloni, *Una dottrina «assai strana». Locke e la fondazione teologico-deontologica dei diritti*, Giappichelli, Torino 2011.

²⁹ Cfr. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, cit., §§ 6 e ss., pp. 69 e ss.

³⁰ Come è stato efficacemente notato, per Locke «il diritto a resistere si basa non sul fatto che il governo ostacola la soddisfazione dei desideri della maggioranza, ma sul fatto che ostacola la possibilità data a ognuno di compiere i doveri che fanno di lui propriamente un uomo: tutelarsi, rimanere un soggetto morale e di conseguenza salvaguardare la propria libertà, appropriarsi della terra in vista della sua utilizzazione per la conservazione del genere umano, dar prova di industriosità e di capacità pratica nell'azione volta al dominio della natura» (Spitz, Rota, *Locke e i monarcomachi*, cit., pp. 567-568).

Ecco, credo che *a partire da* questi rilievi fatti da Locke e fatti ai testi lockiani (a partire dunque dai testi e dal modo in cui noi li leggiamo) una chiave di lettura “giuridica”, di una giuridicità lockiana nel senso che ho provato a mostrare, possa essere tenuta in buon conto per parlare oggi – quell’“oggi” di cui si diceva in apertura – in un dibattito pubblico che forse lamenta proprio l’assenza del diritto nella sua dimensione retorico-discorsiva, di un diritto di resistenza, e prima ancora di *come* e *perché* parlarne, con la consapevolezza che molto è stato detto in proposito (e molti classici lo hanno fatto) ma che non per questo non si possa dire molto altro ancora.

