

# 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](mailto:press@unipi.it) · PEC [cidic@pec.unipi.it](mailto:cidic@pec.unipi.it)

[www.pisauniversitypress.it](http://www.pisauniversitypress.it)

ISSN 2704-7334

ISBN 979-12-5608-202-5

layout grafico: [360grafica.it](http://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 Bò .....9

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

Aldo Andrea Cassi .....13

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

Ilario Belloni .....39

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

Maria Zanichelli .....57

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

Michele Saporiti .....85

### *Radici e futuro del diritto di resistenza nella Costituzione italiana*

Barbara Pezzini e Filippo Pizzolato .....113

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

Federico Zuolo .....163

## Saggi

### *Locke e l’acquisto della proprietà a titolo originario*

Tommaso Gazzolo .....191

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

Federico Lorenzo Ramaoli .....227

**Note**

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

# **IL DIRITTO DI RESISTENZA**



# SIGNIFICATO E LIMITI DEL DIRITTO DI RESISTENZA IN ALCUNI PERCORSI DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO ITALIANA DEL NOVECENTO

Maria Zanichelli

## *Abstract*

The right to resist has been a paradigmatic issue in Italian legal philosophy of the XXth century. Leading authors have explored its meaning from their own theoretical perspectives, by pointing out the relationship and differences between resistance and similar notions (like conscientious objection, civil disobedience, and contestation), and by investigating the foundation of the resistance to political power, and the limits of its legitimacy. That debate turns out to shed light not only on a basic category of legal, political, moral, and theological thought, but also on a crossroads in the recent history of legal philosophy.

## *Keywords*

Resistance; Political obligation; Legitimacy; Contestation; Conscience.

## **1. Sulle tracce di un convegno del 1971**

L'atteggiamento di chi “resiste” ai soprusi del potere (disobbedendo a una legge ingiusta, contrastando decisioni inique, opponendosi a un governo illegittimo) configura una posizione ben presente, come è noto, nella riflessione morale e politica di varie epoche. Oltre che a specifici

atti di dissenso politico (di cui le resistenze ai totalitarismi nell'Europa del '900 sono divenute l'emblema), la categoria di resistenza è spesso associata anche a forme più sfumate e indirette di opposizione alle logiche dominanti, e più in generale al rifiuto di lasciarsi assimilare da sistemi oppressivi o alienanti. «Là où il y a pouvoir, il y a résistance», scriveva Michel Foucault. È in questo nucleo di significato che risiedono la speciale forza evocativa della nozione, la sua pregnanza morale, la sua portata ideale<sup>1</sup>. Connotazioni che ritroviamo anche nella sua declinazione giuridica, non meno articolata e interessante: in particolare nella forma del diritto di resistenza, figura che espande l'area del giuridico oltre i limiti dell'ordinamento positivo vigente, e che si colloca per definizione dentro l'ordine costituito e fuori di esso, tenendo insieme una pretesa di riconoscimento (“diritto di”) e l'opposizione programmatica (“resistenza”) a un sistema ritenuto non degno di lealtà<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Come esempi di queste risonanze, si pensi alla qualifica di «eroe della resistenza» attribuita da Rachel Bepaloff nel '43 al personaggio omerico di Ettore nel suo duello con Achille: R. Bepaloff, *Sull'Iliade* (1943), in *L'eternità nell'istante*, a cura di C. Guarneri, L. Sanò, Castelvechchi, Roma 2022, p. 463; o ancora al titolo scelto per una recente riproposizione degli scritti di Simone Weil di quegli stessi anni sulla tragedia greca: S. Weil, *Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra e Filottete*, a cura di F.R. Recchia Luciani, il Melangolo, Genova 2020; o ad alcuni appelli a reagire all'alienazione e alla disumanizzazione proprie del mondo odierno: E. Sabato, *Resistenza. La folle speranza di un nuovo umanesimo* (2002), Castelvechchi, Roma 2024; J.M. Esquirol, *La resistenza intima. Saggio su una filosofia della prossimità* (2017), Vita e Pensiero, Milano 2018.

<sup>2</sup> Tra i vari studi sul tema: G. Cassandro, *Resistenza (diritto di)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, Utet, Torino 1968, vol. XV, pp. 590-613; F.M. De Sanctis, *Resistenza (diritto di)*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1988, vol. XXXIX, pp. 994-1003; A. Cerri, *Resistenza (diritto di)*, in *Enciclopedia giuridica*, Ist. dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1991, vol. XXVI; E. Bettinelli, *Resistenza (diritto di)*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, Utet, Torino 1997, vol. XIII, pp. 183-199; J.-C. Zancarini (éd.), *Le droit de résistance. XIIe-XXe siècle*, ENS, Lyon 1999; M.L. Lanzillo, *Diritto di resistenza*, in R. Esposito, C. Galli (dir.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 188-189; A. De Benedictis, V. Marchetti (a cura di), *Resistenza*

Questo insieme di questioni fa da sfondo all'obiettivo più circoscritto che mi propongo qui: evidenziare il valore paradigmatico del diritto di resistenza in alcune prospettive teoriche che animavano il dibattito della filosofia del diritto italiana del '900. Affronterò questa ricostruzione seguendo la traccia di un convegno su autonomia e diritto di resistenza nella società contemporanea, promosso nel 1971 dalla Società Sassarese per le Scienze Giuridiche, convegno che nelle sue varie sessioni diede voce non solo alla sensibilità tipicamente sarda per le temati-

---

*e diritto di resistenza. Memoria come cultura*, Clueb, Bologna 2000; A. Jellamo, *Obbedienza e resistenza*, in «Parolechiave», (2001), pp. 19-40; D. Gros, O. Camy (dir.), *Le droit de résistance à l'oppression*, Seuil, Paris 2005; A. Buratti, *Resistenza (diritto di)*, in *Dizionario di diritto pubblico*, V, Giuffrè, Milano 2006, pp. 5081-5087; Id., *Dal diritto di resistenza al metodo democratico. Per una genealogia del principio di opposizione nello stato costituzionale*, Giuffrè, Milano 2006; F. De Giorgi, *Giuseppe Dossetti. Resistenza e diritto di resistenza*, in *Cristianesimo e cultura politica. L'eredità di otto illustri testimoni*, a cura di N. Valentini, Ed. Paoline, Milano 2006, pp. 37-56; L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, vol. 2 *Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 104, 109-110, 152-157 note 140-155; Th. Casadei, *Dovere di resistenza e comunità democratica: la disobbedienza civile secondo Michael Walzer*, in *Il senso della repubblica. Doveri*, a cura di S. Mattarelli, Franco-Angeli, Milano 2007, pp. 75-98; A. Denuzzo, *Obbligo e resistenza. Sulle dinamiche dell'integrazione democratica*, Cacucci, Bari 2011; I. Vellani, *Sul diritto di resistenza. Il Novecento tra totalitarismi e difficile costruzione della democrazia*, Aracne, Roma 2012; D. Bifulco, *Resistenza/Rivoluzione*, in *Atlante di filosofia del diritto*, a cura di U. Pomarici, Giappichelli, Torino 2012, vol. II, pp. 224-257; A. De Benedictis, R. Laudani, *L'opposto dell'obbedienza. Pratiche politiche di ribellione, resistenza, sottrazione*, in «Scienza & Politica», XXVI (2014), 50, pp. 199-212; M. Dubuy, *Le droit de résistance à l'oppression en droit international public: le cas de la résistance à un régime tyrannique*, in «Civitas Europa», I (2014), 32, pp. 139-163; É. Desmons, *Droit de résistance et histoire des idées*, in «Pouvoirs», (2015), 4, pp. 29-40; T. Serra, *Il 'diritto' di resistenza in Costantino Mortati*, in «Nomos», I (2016), pp. 83-91; A.R. Rizza, *Le sfumature del diritto di resistenza e gli influssi di John Rawls e Ronald Dworkin*, in «Nomos», II (2022); F. Pizzolato, *Resistenza conflitto partecipazione. Vitalità democratica e forme istituzionali*, Vita e Pensiero, Milano 2023. Il tema è affrontato ovviamente anche in numerosi studi su disobbedienza civile e obiezione di coscienza.

che autonomistiche ma anche a riflessioni teoriche di respiro più ampio, come risulta dalla raccolta molto corposa degli atti<sup>3</sup>. Tra i numerosi relatori vi furono anche vari filosofi del diritto (Norberto Bobbio e Alessandro Passerin d'Entrèves presentarono delle relazioni; Guido Fassò, Uberto Scarpelli, Luigi Lombardi Vallauri, Mario Alessandro Cattaneo, intervennero nella discussione; Sergio Cotta non riuscì a presenziare ma contribuì agli atti), e studiosi di diritto positivo che a loro volta hanno fatto la storia delle loro discipline (da Massimo Severo Giannini a Gino Giugni a Mario Giuliano). Qui mi concentrerò sulla sessione in cui intervennero appunto i filosofi del diritto, intitolata *Resistenza individuale e collettiva, autonomia politica di fronte al potere*. Era un tema classico, ma di grande attualità e molto sentito nella temperie culturale di quegli anni; proprio nella relazione che tenne in quell'occasione, Bobbio osservò: «il vecchio problema della resistenza all'oppressione è ridiventato attuale con l'improvvisa e generale esplosione del movimento di 'contestazione'»<sup>4</sup>. Non a caso, l'anno dopo, la Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica dedicò a un argomento del tutto affine (obbligazione politica e libertà di coscienza) il suo nono congresso nazionale a Perugia, cui parteciparono anche alcuni dei filosofi del diritto già intervenuti a Sassari<sup>5</sup>.

Traendo spunto da quel dibattito, vorrei mostrare come il diritto di resistenza quale oggetto di riflessione teorica (pur nella sua collocazione tipicamente di confine, all'intersezione tra pensiero giuridico, politico, morale, teologico) possa essere considerato come uno dei banchi di

---

<sup>3</sup> *Autonomia e diritto di resistenza*, «Studi sassaresi», III, Giuffrè, Milano 1973.

<sup>4</sup> N. Bobbio, *La resistenza all'oppressione, oggi*, ivi, p. 15.

<sup>5</sup> *Il diritto nella società industriale. Obbligazione politica e libertà di coscienza*, Atti del IX congresso nazionale, a cura di R. Orecchia, Giuffrè, Milano 1974. A Perugia Passerin d'Entrèves tenne un'ampia relazione su obbligo politico e libertà di coscienza (ivi, pp. 107-126), e alla successiva discussione parteciparono tra gli altri Bobbio, Cotta e Fassò (ivi, pp. 172-188).

prova su cui veniva delineandosi nel secolo scorso l'autocomprensione "disciplinare" di alcuni filosofi del diritto in Italia, e dunque un campo d'indagine strategico per fare emergere le rispettive visioni teoriche generali. In ciò si coglie il valore paradigmatico di questo tema per la filosofia del diritto; e gli interventi al convegno di Sassari offrono la base di partenza ideale per ricostruirlo: per il loro significato intrinseco e perché recano traccia e testimonianza di una più ampia riflessione critica sul diritto di resistenza e sulla sua problematizzazione. Tali interventi, inoltre, al di là dell'occasione accademica estemporanea che li aveva generati (comunque interessante di per sé), mostrano connessioni esplicite e sostanziali sia con il retroterra sia con gli sviluppi successivi del pensiero dei filosofi del diritto che li espressero. È significativo, da questo punto di vista, che alcune delle relazioni svolte a Sassari siano confluite anni dopo in importanti raccolte di saggi che si sono poi affermate come opere emblematiche del pensiero dei loro autori, e tali sono considerate tuttora. Mi riferisco in particolare alla relazione di Bobbio, *La resistenza all'oppressione, oggi*, confluita nel volume *L'età dei diritti* (1990); a quella di Passerin d'Entrèves, *Legittimità e resistenza*, confluita nel volume *Il palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica* (1979); e all'intervento di Scarpelli, *Dovere morale, obbligo giuridico, impegno politico*, confluito nel volume *L'etica senza verità* (1982)<sup>6</sup>.

Sono appunto loro tre i primi autori da considerare, per il carattere basilico delle loro argomentazioni, accomunate da un intento di chiarificazione concettuale. Pur con delle differenze, come si vedrà: l'intervento di Scarpelli è prettamente e dichiaratamente analitico; la relazione di Bobbio tiene insieme la definizione analitica della resistenza, le ragioni

---

<sup>6</sup> N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. 159-179; A. Passerin d'Entrèves, *Il palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica*, Franco-Angeli, Milano 1979, pp. 80-90, poi ripubblicato in *Potere e libertà politica in una società aperta*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 255-265; U. Scarpelli, *L'etica senza verità*, il Mulino, Bologna 1982, pp. 165-175, pubblicato originariamente in «Rivista di filosofia», (1972), pp. 291-299.

del suo revival novecentesco e l'evoluzione della sua pratica tra storia e attualità; la relazione di Passerin d'Entrèves spazia dalla questione definitoria a un discorso critico sul problema della legittimità e della giustificazione degli atti di resistenza al potere. Quest'ultimo profilo fondativo in realtà è il più interessante da indagare; ma prima di affrontarlo va chiarito il contributo dei tre studiosi alla definizione della categoria.

## 2. Distinzioni concettuali e forme storiche

Nella sua breve comunicazione Scarpelli mette a fuoco la differenza tra resistenza e obiezione di coscienza quali atti di opposizione al diritto, nel quadro di un'analisi della logica dei discorsi normativi<sup>7</sup>. Muove dunque dalla distinzione analitica tra dovere morale, obbligo giuridico e impegno politico, intesi come categorie di qualificazione del comportamento afferenti a tre diversi tipi di discorso direttivo, ognuno retto da una propria logica interna. I conflitti tra questi ambiti sono una costante: ineriscono in modo essenziale alla struttura stessa dell'esistenza, sociale o individuale; e sono lacerazioni della vita etica (per Scarpelli morale, diritto e politica «possono essere raccolti insieme sotto il nome di etica, e costituiscono le tre dimensioni dell'etica»)<sup>8</sup>. Obiezione di coscienza e resistenza sono appunto esemplificazioni di tale conflittualità, con riferimento al diritto: la prima è l'esito di un conflitto tra obbligo giuridico e dovere morale, con una vittoria della morale sul diritto; la seconda è l'esito di un conflitto tra obbligo giuridico e impegno politico, con una vittoria della politica sul diritto. L'obiettore, per adempiere al dovere morale, alla legge di Dio o della coscienza, rifiuta l'adempimento dell'obbligo giuridico; spesso è da tutti i punti di vista un cittadino eccellente, «semplicemente non esegue i dettami del diritto quando urtano contro i dettami della morale vivi nella sua coscienza». Il resistente,

---

<sup>7</sup> U. Scarpelli, *Dovere morale, obbligo giuridico, impegno politico*, in «Studi sassaresi», cit., pp. 193-203.

<sup>8</sup> Ivi, p. 199.

invece, «si sottrae agli obblighi giuridici e combatte il diritto per realizzare attraverso l'impegno politico la società morale di domani»; non è un testimone o un'anima bella, anzi «è disposto a sporcarsi le mani e l'anima opponendo ai duri strumenti di difesa dell'ordine costituito i duri strumenti dell'azione riformatrice o rivoluzionaria». L'obiezione di coscienza è radicata in uno spirito religioso, «in una religiosa certezza di valori morali»; mentre la resistenza ha uno spirito «poetico» in senso etimologico: «è creazione e speranza»<sup>9</sup>.

Bobbio dal canto suo situa il tema nel quadro del discorso sul potere *ex parte populi*, chiarendo la differenza tra resistenza e contestazione quali forme di opposizione al potere<sup>10</sup>. Sul piano definitorio, il riemergere di un interesse per la resistenza nella cultura della contestazione rendeva necessaria una distinzione analitica tra i due fenomeni (pur nell'impossibilità di una distinzione netta nella pratica). La differenza per Bobbio è anzitutto concettuale, risalta dai loro contrari: «il contrario di resistenza è obbedienza, il contrario di contestazione è accettazione»<sup>11</sup>. La contestazione dunque è un atteggiamento di critica, di protesta verbale: «mette in questione l'ordine costituito senza metterlo necessariamente in crisi»; la resistenza invece è un agire pratico, un comportamento che rompe l'ordine costituito: «mette in crisi il sistema [...] ma non lo mette necessariamente in questione». Come esempi di resistenza cita il tumulto, la sommossa, la ribellione, l'insurrezione, «sino al caso limite della rivoluzione». Anche affrontando il tema della violenza che accomuna le due forme di opposizione, Bobbio non si discosta da un tono descrittivo e classificatorio, che non lascia spazio a valutazioni, se non nel senso di attenuare (un po' apoditticamente) la portata di violenza della contestazione: «Mentre la resistenza, anche se non è necessariamente violenta, può giungere all'uso della violenza e

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 202.

<sup>10</sup> N. Bobbio, *La resistenza all'oppressione, oggi*, cit., pp. 15-31.

<sup>11</sup> Ivi, p. 16.

comunque non è incompatibile con l'uso della violenza, la violenza del contestatore è pur sempre soltanto ideologica»<sup>12</sup>.

Sul piano storico, interrogandosi sul rinnovato interesse nel tardo '900 per il tema classico della resistenza, rimasto sopito dai tempi della Rivoluzione francese, Bobbio ne rinviene la ragione nella crisi dello Stato liberale: proprio qui l'antica resistenza e la nuova contestazione vengono a incontrarsi. Quel tipo di Stato che aveva incardinato le forme classiche di resistenza (dai tirannicidi ai monarcomachi) nei binari dello Stato di diritto, e che «aveva preteso di assorbire il diritto di resistenza costituzionalizzandolo», entra in crisi alla fine degli anni '60 (per la burocrazia soffocante, per il dominio degli apparati di partito, per la distanza dei Parlamenti dagli elettori); ecco perché riacquista attualità la categoria classica della resistenza come opposizione al potere e al sistema in quanto tale; e le sue antiche pratiche («dall'obbedienza passiva al tirannicidio») si ripresentano, seppure sotto mutate spoglie («dalla disobbedienza civile alla guerriglia») <sup>13</sup>. Non mancano ovviamente le differenze rispetto al passato: la resistenza odierna è esercitata non da un singolo individuo contro un singolo tiranno, bensì da un soggetto collettivo contro un intero sistema sociale; inoltre l'oppressione contro cui si resiste non è più religiosa (come per i primi monarcomachi) o politica (nel senso di Locke), bensì è nazionale, di classe, economica. Una differenza ancor più rilevante riguarda il fondamento (Bobbio parla di «motivazione» e «argomentazioni»):

Mentre le vecchie teorie discutevano intorno alla liceità o illiceità della resistenza nelle sue varie forme, cioè ponevano il problema in termini giuridici, chi oggi discute di resistenza o di rivoluzione ne parla in termini essenzialmente politici, cioè si pone il problema della sua opportunità o della sua efficacia; non si domanda se sia giusta, e quindi costituisca un diritto, ma se sia conforme allo scopo. Prevalsa la concezione positivista del diritto per cui il diritto

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 17.

<sup>13</sup> Ivi, p. 24.

si identifica con l'insieme delle regole che hanno a loro sostegno la forza monopolizzata, il problema di un diritto alla resistenza (espressione in cui 'diritto' non può avere altro significato che 'diritto naturale') non ha più alcun senso. Non si tratta di avere il diritto a scuotere il giogo coloniale o di classe, si tratta di averne la forza. Il discorso non verte tanto su diritti e doveri, quanto sulle *tecniche* più adatte da impiegare all'occorrenza: tecniche della guerriglia *versus* tecniche della nonviolenza<sup>14</sup>.

Sembrano fondersi qui due ordini di discorso: l'orientamento realista e pragmatico (per cui ciò che conta non è se resistenza e rivoluzione siano un diritto, bensì se abbiano mezzi efficaci e tecniche adeguate allo scopo) *in primis* è registrato da Bobbio come tendenza dominante nella cultura del tempo, che ha archiviato le antiche «teorie della rivoluzione giusta»; ma la riduzione del problema a quella che lui definisce la dimensione “politica” sembra anche coincidere con la sua personale visione, in particolare nel presentare la “vittoria” del giuspositivismo come un fatto scontato e senza alternative, che renderebbe improponibile e insensato (perché sospetto di giusnaturalismo) ogni discorso sulla resistenza in termini di liceità, diritto, giustizia. È evidente la consonanza tra queste affermazioni e la celebre critica che anni prima in altra sede egli aveva mosso, sempre in nome dell'approccio politico e dell'efficacia pratica, alla pretesa di cercare un fondamento dei diritti: «il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di *giustificarli*, quanto quello di *proteggerli*. È un problema non filosofico ma politico»<sup>15</sup>.

Nell'ultima parte della sua relazione Bobbio distingue diverse forme di disobbedienza civile, dopo avere analizzato l'uso della violenza quale

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 26.

<sup>15</sup> Id., *Sul fondamento dei diritti dell'uomo* (1964), in *L'età dei diritti*, cit., p. 16. Anche in quel caso il rifiuto dell'approccio fondativo in nome di quello politico consisteva nel privilegiare l'efficacia pratica («contesto non solo la legittimità ma anche l'efficacia pratica della ricerca del fondamento assoluto», ivi, p. VIII) e la dimensione storica («tesi della storicità» dei diritti, *ibidem*).

criterio discriminante tra diverse forme di resistenza: la distinzione tradizionale tra resistenza attiva (che giustificava la violenza con argomenti etico-giuridici, essenzialmente giusnaturalisti) e resistenza passiva (che rifiutava la violenza) si riproduce nel mondo contemporaneo nella polarità leninismo – gandhismo, cioè nella distinzione tra movimenti rivoluzionari che giustificano la violenza con argomenti politici e movimenti di disobbedienza civile che la ripudiano (la nonviolenza è la «novella incarnazione delle dottrine tradizionali della resistenza passiva»<sup>16</sup>). Come si vede, la chiarificazione concettuale della categoria e la ricostruzione delle sue forme storiche sono strettamente intrecciate in Bobbio, e accomunate da un metodo e da un linguaggio rigorosamente descrittivi: si direbbe che a parlare sia qui principalmente lo scienziato della politica.

### 3. Dalla definizione alla giustificazione: la questione della legittimità

Programmaticamente normativo è invece l'approccio di Passerin d'Entrèves: la sua relazione, pur dando un contributo rilevante anche alla definizione della resistenza, travalica i confini sia della chiarificazione concettuale sia del resoconto storico, ancorata com'è a due concetti intensamente normativi quali obbligo (o dovere) e legittimità<sup>17</sup>. Egli infatti

---

<sup>16</sup> Id., *La resistenza all'oppressione, oggi*, cit., p. 28. Pochi anni dopo avrebbe ripreso questi temi nella voce *Disobbedienza civile*, in *Dizionario di Politica* (1976), a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Utet, Torino 2004, pp. 273-276, e nel saggio *La nonviolenza è un'alternativa?* (1975), in *Il problema della guerra e le vie della pace*, IV ed., Bologna, il Mulino 1997, pp. 147-163.

<sup>17</sup> A. Passerin d'Entrèves, *Legittimità e resistenza*, in «Studi sassaresi», cit., pp. 33-45. Va ricordato per inciso che in un dibattito su autonomia e diritto di resistenza quale quello che si tenne in quei giorni a Sassari Passerin d'Entrèves era una figura centrale per ragioni biografiche e ideali ancor prima che accademiche. Era stato amico di Piero Gobetti e collaboratore della sua rivista «La Rivoluzione liberale»; poi militante in Valle d'Aosta insieme all'amico Federico Chabod nella resistenza e nel movimento di autonomia della regione contro l'ipotesi di un'annessione alla Francia;

intende la resistenza come autonomia politica di fronte al potere, cioè come il rovescio del problema dell'obbligo politico, il cui presupposto è un potere legittimo<sup>18</sup>. Se la domanda centrale della filosofia politica è perché si debba obbedire al potere e alle leggi dello Stato, la questione della resistenza è se e a quali condizioni ci si possa sottrarre a tali comandi. La resistenza è connessa all'obbligo politico appunto perché consiste nel disattendere un dovere di obbedienza che vincola i consociati; pertanto è da annoverare tra le situazioni in cui possono trovarsi coloro che sono tenuti a tale obbedienza, riconducibili a otto casi tipici: obbedienza consenziente, obbedienza formale, evasione occulta, obbedienza passiva, obiezione di coscienza, disobbedienza civile, resistenza passiva, resistenza attiva. Con l'ulteriore precisazione che gli ultimi cinque sono tutti casi di resistenza; ma mentre obbedienza passiva, obiezione di coscienza e disobbedienza civile rimangono all'interno del sistema, accettando complessivamente le norme dell'ordine costituito, la resistenza passiva e quella attiva («e, al limite, l'azione rivoluzionaria») contestano la legittimità del potere stesso che ha emanato le norme: si pongono fuori dal sistema e mirano a sovvertirlo radicalmente anche con mezzi violenti, venendo così a negare l'esistenza stessa di un obbligo politico<sup>19</sup>.

Si tratta di un apporto decisivo alla definizione analitica della categoria, come si vede; ma non è qui l'aspetto più interessante di questa teoria. Fulcro del discorso di Passerin d'Entrèves è la qualificazione specificamente normativa dell'obbligo politico, tema-chiave di tutto il

---

primo prefetto di Aosta dopo la liberazione, su nomina del CLN, contribuì al progetto dello Statuto della Regione autonoma.

<sup>18</sup> Ivi, p. 40: «intendiamo per resistenza il rifiuto, o più in generale il disconoscimento di un obbligo politico, e [...] quest'obbligo [...] consegue dall'esistenza di un potere riconosciuto come legittimo in una determinata società».

<sup>19</sup> Ivi, pp. 35-37, 40-42.

suo pensiero<sup>20</sup>. Distinto dalla costrizione quale mera situazione di fatto, l'obbligo ha come presupposto necessario la libertà; ed è concepibile solo in una società in cui l'ottemperanza alle norme sia frutto di un'adesione e non di un'imposizione, cioè solo in una società libera, aperta (non totalitaria) e democratica (fondata sull'autonomia dei soggetti, sul consenso e non sulla forza). Una simile società non teme il dissenso, anzi ammettere il dissenso è la sua forza.

La connessione necessaria della resistenza con il potere legittimo e con la società libera comporta precise conseguenze circa la sua giustificabilità, punto nodale dell'argomentazione. Se la resistenza è il rifiuto dell'obbligo politico e l'obbligo politico presuppone un potere legittimo, si tratta di un confronto tra due legittimità, ognuna con le proprie ragioni: quella di chi esercita il potere e quella di chi gli resiste. Ecco allora che gli otto casi inizialmente enumerati in una tassonomia neutra possono essere vagliati alla luce di un preciso criterio di giudizio, che decide della loro legittimità o meno: decisiva è la distinzione «fra la resistenza che si pone all'interno e quella che si pone all'esterno dell'ordine costituito». In una società aperta dovrebbero essere considerate legittime quelle forme di resistenza che non rifiutano l'ordine costituito anzi ne riconoscono la legittimità, e non contestano l'obbligo politico in sé ma solo l'adempimento di alcuni doveri specifici che ne derivano e di alcune norme. Quanto alla «resistenza che si pone fuori e contro il sistema», alla «contestazione globale, intesa a sovvertire l'ordine esisten-

---

<sup>20</sup> «[U]na questione che mi ha sempre assillato sin dai miei primi scritti, ed intorno alla quale si raggruppa, in un certo senso, tutta la mia attività di studioso» (*Potere e libertà politica in una società aperta*, cit., p. 85). Aveva incontrato il tema fin dal suo primo soggiorno al Balliol College di Oxford, alla fine degli anni '20, dove il suo primo testo di studio erano state le *Lectures on the Principles of Political Obligation* di Thomas Hill Green, pubblicate a Londra nel 1885-1888, in cui si eleggeva a vero oggetto della filosofia politica appunto l'obbligo politico: «l'obbligo del suddito verso il sovrano, l'obbligo del cittadino verso lo Stato, e gli obblighi reciproci degli individui in quanto sanzionati da un superiore politico» (parole di Th.H. Green tradotte e citate in A. Passerin d'Entrèves, *Potere e libertà politica in una società aperta*, cit., p. 53).

te per sostituirvi un ordine nuovo, ricorrendo alla resistenza passiva, a quella attiva, o addirittura all'azione rivoluzionaria», egli nota che non ha senso parlare di obbligo politico a chi rifiuta la legittimità del potere costituito. E non nasconde la sua distanza dagli «assertori di una legittimità nuova» che «giustificano le loro azioni in nome di una a loro soli palesata dialettica storica»<sup>21</sup>.

Su questa costellazione di temi (obbedienza, legittimità, resistenza, libertà di coscienza, obbligo politico in quanto distinto dall'obbligo giuridico e dall'obbligo morale) Passerin d'Entrèves è stato il vero maestro nel secolo scorso, come emerge da vari suoi scritti soprattutto degli anni '60-'70<sup>22</sup>. Alcune sue tesi (definire la resistenza a partire dall'obbligo politico, configurare la disobbedienza civile come caso particolare del diritto di resistenza) furono poi espressamente richiamate da Bobbio stesso, a conferma della loro autorevolezza e della loro capacità di catturare i tratti essenziali del fenomeno oltre le differenti posizioni teoriche, tramite una prospettiva e uno strumentario concettuale che si sono imposti anche al di là della scuola di pensiero che li aveva forgiati<sup>23</sup>.

Ma nel dibattito di Sassari la categoria di resistenza appare principalmente un tema "critico", capace di far affiorare e risaltare soprattutto le differenze di visione e di impostazione. Non potrebbe essere più netta la distanza tra l'approccio critico di filosofia politica adottato da Passerin d'Entrèves da una parte (incentrato sulla questione della legittimità della resistenza, cioè della sua giustificabilità razionale) e dall'altra l'analisi

---

<sup>21</sup> Id., *Legittimità e resistenza*, cit., pp. 42-45.

<sup>22</sup> *A chi obbedire?; Legalità e legittimità; Sulla natura dell'obbligo politico; Sul concetto di libertà politica; Obbedienza e resistenza in una società democratica; Obbligo politico e società aperta; Obbligo politico e libertà di coscienza; Legittimità e resistenza* (la relazione svolta a Sassari). Alcuni di questi scritti sono raccolti in *Il palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica*, cit.; altri in *Obbedienza e resistenza in una società democratica e altri saggi*, Edizioni di Comunità, Milano 1970; tutti sono poi stati ripubblicati in *Potere e libertà politica in una società aperta*, cit.

<sup>23</sup> N. Bobbio, *Disobbedienza civile*, cit., pp. 273-274.

del discorso normativo in cui Scarpelli iscrive il tema e la ricostruzione storico-concettuale descrittiva che ne fa Bobbio. Se un tratto che sembra accomunare Bobbio e Passerin d'Entrèves è lo scarso interesse per la questione della *legalità* o meno della resistenza, il discorso di Passerin d'Entrèves è però l'esatto contraltare di quello di Bobbio quando, non senza evocare il diritto naturale, ascrive il tema al novero delle questioni valoriali, prende le distanze dal tenore descrittivo proprio dello storico e dello scienziato della politica, e adotta come criterio di giudizio non l'*effettività* o l'efficacia degli atti di resistenza, bensì la loro *legittimità*:

La domanda non verte più intorno al come e al quando si siano manifestati o si manifestino fenomeni di resistenza individuale o collettiva, né intorno ai mezzi mediante i quali, e con quale successo, individui e gruppi siano riusciti ad assicurarsi una sfera più o meno ampia di autonomia di fronte al potere. [...] La questione è invece assai più simile a quelle che un tempo si chiamavano di diritto naturale, e che oggi indichiamo, per distinguerle dalle questioni di fatto, col nome di questioni di valore. Il criterio di giudizio è un criterio di *legittimità*, nel senso che si tratta di accertare se possa esser giustificata o giustificabile razionalmente la rivendicazione di diritti individuali e collettivi di fronte, e se necessario contro lo Stato, nonché eventualmente la resistenza ai suoi comandi<sup>24</sup>.

Annettere alla filosofia politica le proprie tesi sulle varie forme di resistenza serviva dunque a Passerin d'Entrèves per distinguere il proprio punto di vista da quelli dello storico e dello scienziato della politica; ma per la stessa ragione tali tesi sono riconducibili anche alla prospettiva specifica della filosofia del diritto. È lui stesso a suggerirlo. Quando nel 1970 il suo volume *Obbedienza e resistenza in una società democratica e altri saggi* fu pubblicato nella collana "Diritto e cultura moderna" delle Edizioni di Comunità, egli nella prefazione espresse speciale gratitudine ai direttori, Renato Treves e Uberto Scarpelli, per avere accolto quella raccolta di saggi di filosofia politica che potevano sembrare «lon-

---

<sup>24</sup> A. Passerin d'Entrèves, *Legittimità e resistenza*, cit., p. 35.

tani dallo spirito e dagli intenti della collana». E tuttavia rivendicava la piena legittimità di tale collocazione editoriale, dichiarando di essere da tempo «un convinto ed attivo sostenitore dell'importanza dell'approccio giuridico al problema politico, contro le tendenze strettamente empiristiche e behavioristiche oggi prevalenti»; e auspicava anzi che quel volume contribuisse a evidenziare la «necessità di serbare alla conoscenza del diritto il posto che le spetta» nel novero delle discipline riconducibili alle scienze politiche. Rimarcava inoltre «l'ineliminabilità del punto di vista normativo nella costruzione dei modelli e dei concetti politici». E a proposito di quei suoi scritti notava:

Potrebbero quindi dirsi, *lato sensu*, saggi di filosofia del diritto anche questi, o per lo meno di critica dei valori che sottendono all'ordinamento giuridico, e ne determinano validità ed efficacia – che è precisamente, com'io l'intendo, il compito di quella filosofia politica che solo di recente ha trovato riconoscimento ufficiale nelle nostre università<sup>25</sup>.

La scelta di affrontare il diritto di resistenza anzitutto in chiave di legittimità, oltre a contraddistinguere l'approccio critico di Passerin d'Entrèves e a segnare la distanza da quello analitico di Bobbio e Scarpelli, attesta anche una tendenza più generale di parte della filosofia del diritto italiana del tempo a porre alcuni *caveat* sul diritto di resistenza. Da questo punto di vista la riflessione teorica risentiva in parte anche dell'influsso del clima della contestazione, e ciò risulta evidente in un dibattito come quello di Sassari nel '71. Se in un discorso analitico e storiografico come quello di Bobbio il “nodo” della contestazione e della sua contiguità alla categoria di resistenza era risolto, come si è visto, facendo luce su nessi e distinzioni tra resistenza antica e contestazione

---

<sup>25</sup> Id., *Prefazione a Obbedienza e resistenza in una società democratica e altri saggi*, cit., p. 9. Nella quarta di copertina i saggi qui raccolti sono presentati come una difesa della filosofia politica quale «critica dei valori che sottendono agli ordinamenti positivi e come rivendicazione dell'importanza del punto di vista normativo, cioè giuridico, per l'intendimento dei fenomeni politici e sociali».

odierna, esplicitamente critico era invece l'atteggiamento di quei filosofi del diritto (*in primis* lo stesso Passerin d'Entrèves) nei quali la prospettiva liberale si sposava con un orientamento giusnaturalista e cattolico. Impegnati a denunciare il travisamento dello spirito originario del diritto di resistenza nelle proteste attuali, essi da un lato rivendicavano la matrice liberale di tale diritto (per sottrarlo a quella che sentivano come un'indebita appropriazione da parte della democrazia radicale), e dall'altro evidenziavano la distanza tra il fondamento solido e oggettivo del diritto di resistenza classico e quello effimero e arbitrario degli appelli odierni alla coscienza individuale (elemento da loro enfatizzato a scapito del carattere collettivo e sistemico pur presente in molte di quelle istanze). Tale approccio normativo al tema li portava a interrogarsi sul senso e sui limiti del diritto stesso, con la conseguenza di restringerne l'area di legittimità, come vedremo a breve.

Riflettere sul diritto di resistenza nei primi anni '70 significava, dunque, confrontarsi con la reinterpretazione fattane dai movimenti della contestazione. Per comprendere quel dibattito è utile avere presente questo elemento di contesto, senza per questo relativizzare e storicizzare in modo radicale le diverse posizioni, le cui identità e ispirazioni hanno ragioni anzitutto teoriche, riconoscibili al di là della contingenza.

#### **4. La prospettiva liberale: critica della democrazia radicale e della riduzione soggettivistica**

Come paradigma di una concezione liberale del diritto di resistenza va citato ancora Passerin d'Entrèves, in particolare il saggio *Obbedienza e resistenza in una società democratica* (1969), in cui aveva sostenuto con argomenti tipicamente liberali la priorità delle convinzioni morali rispetto al metodo democratico e il carattere non ultimativo della volontà collettiva quando sono in gioco questioni di principio<sup>26</sup>. Il fatto

---

<sup>26</sup> Ora in *Potere e libertà politica in una società aperta*, cit., pp. 211-226.

che in democrazia l'obbligo di obbedire alle leggi si fonda sul consenso, e dunque sul riconoscimento della validità dei comandi cui si deve obbedire, non vale ad annullare il diritto di resistenza, poiché vi sono casi in cui l'obbedienza comporterebbe qualcosa di molto più impegnativo della mera accettazione delle regole del gioco democratico. Svolgere il servizio militare o combattere una guerra ingiusta significherebbe per un obiettore venire meno a una convinzione profonda, a un principio morale, che per lui conta molto di più di qualunque decisione democratica, e appunto questo gli impedisce di sottostarvi. Ciò per Passerin d'Entrèves rende auspicabile che lo Stato in tali materie estenda al massimo la tolleranza del dissenso. Al tempo stesso, però, egli configura qui in termini notevolmente restrittivi l'accettabilità degli atti di disobbedienza e resistenza, come ipotesi residuali, scelte della cui eccezionalità si deve portare il peso. Le definisce infatti come l'«*ultima ratio*» (in democrazia si può disobbedire se ci sono buone e valide ragioni, non per mera opportunità o convenienza), e come un «privilegio» di cui si deve «pagare il prezzo»: la pretesa che sia sospeso per sé quell'obbligo di obbedienza che grava sugli altri consociati comporta una pena da scontare per legge, e proprio qui sta il valore morale di tale scelta<sup>27</sup>. Non manca di sottolineare la nobiltà e la generosità di chi opta per la resistenza passiva e la disobbedienza civile, e lungi dal violare o aggirare impunemente la legge ne denuncia apertamente l'ingiustizia, contribuendo così a proprie spese all'avvento di una legge migliore e di una società più libera. Ma precisa che dissenso e contestazione in democrazia sono ammissibili esclusivamente in forme non violente, poiché la regola di tale sistema è la ragione, non la forza. Dunque prende le distanze nettamente e con toni molto critici dagli aspetti violenti della contestazione di quegli anni, delineando con chiarezza la distinzione (che avrebbe ripreso, come si è visto, al convegno di Sassari) tra chi protesta mantenendosi all'interno del sistema, riconoscendo valide le regole del gioco, e chi

---

<sup>27</sup> Ivi, pp. 224-225.

invece vuole scalzare il sistema dalle fondamenta e si considera in stato di guerra aperta con la società: solo con i primi è possibile il dialogo. Ben prima che una distinzione analitica era per Passerin d'Entrèves una questione di legittimità.

La difesa dell'anima liberale del diritto di resistenza e la critica della lettura democratica radicale che ne faceva la cultura della contestazione furono sostenute al convegno di Sassari soprattutto da Mario Alessandro Cattaneo<sup>28</sup>. Contro un'ideologia democratica di ispirazione marxista, che proprio per ostilità al liberalismo sosteneva l'estraneità del diritto di resistenza al liberalismo stesso, Cattaneo richiamava Gioele Solari (secondo il quale il diritto di resistenza è «per così dire immanente nella dottrina liberale», ed è connesso al principio di divisione dei poteri, in una linea di continuità Locke-Montesquieu)<sup>29</sup> e Arturo Carlo Jemolo (nel quale ritrovava l'idea che lo Stato liberale è quello in cui «il cittadino non dà a Cesare quello che non è di Cesare, vale a dire non abdica ai diritti della propria coscienza»)<sup>30</sup>. Coglieva così nel diritto di resistenza la «irriducibilità della coscienza individuale all'espressione della volontà generale»: una sorta di residuo morale che permane anche dopo il suo assorbimento nelle strutture dello Stato liberale tramite lo Stato di diritto, e che costituisce «il nucleo essenziale di tutta la riflessione del più autentico giusnaturalismo»<sup>31</sup>. Queste tesi di Cattaneo ottennero la piena adesione di Passerin d'Entrèves, che intervenendo alla conclusione della sessione osservò: «tutta la storia del liberalismo, di quello vero,

---

<sup>28</sup> M.A. Cattaneo, *Considerazioni su diritto di resistenza e liberalismo*, in «Studi sassaresi», cit., pp. 209-224.

<sup>29</sup> Ivi, p. 213.

<sup>30</sup> Ivi, p. 215.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 214-215. Cattaneo stava curando l'edizione italiana (che sarebbe uscita l'anno dopo) di un'opera di Anselm Feuerbach, giusnaturalista tedesco di fine '700, esponente del liberalismo giuridico e allievo di Kant, sostenitore (in contrasto con la posizione di Kant) del diritto di resistenza: P.J.A. Feuerbach, *Anti-Hobbes ovvero i limiti del potere supremo e il diritto coattivo dei cittadini contro il sovrano* (1798), a cura di M.A. Cattaneo, Giuffrè, Milano 1972.

si riassume nella ricerca degli strumenti necessari per render possibile, meglio ancora, per legalizzare, l'autonomia dei singoli e dei gruppi, il dissenso, la resistenza». Nella legalizzazione della resistenza che si compie quando, anziché condannare e sanzionare il dissenso se ne riconosce l'utilità, egli vedeva «il merito imperituro dell'ordinamento liberale»<sup>32</sup>.

Un altro aspetto che i filosofi del diritto di orientamento liberale, giusnaturalista e cattolico criticavano delle reinterpretazioni radicali del diritto di resistenza era la sua riduzione soggettivistica. Emblematiche di nuovo le riflessioni di Passerin d'Entrèves in un saggio sulla libertà di coscienza<sup>33</sup>, in cui nota che nella dottrina classica sulla resistenza l'appello alla coscienza era appello non al giudizio individuale bensì a un'autorità superiore, quale quella del diritto naturale o del dogma religioso; mentre, disancorato da tali fondamenti, esso diventa un appello a valori essenzialmente individuali, al giudizio soggettivo circa l'impegno nei confronti dell'ordine costituito. Si introduce così un'alea: variabili sono le esigenze della coscienza, variabile l'idea sulle competenze e i limiti del potere statale, difficile stabilire con esattezza che cosa sia questa coscienza di cui si rivendica la libertà nei confronti dell'ordine politico.

Con riferimento al diritto di resistenza, il tema fu affrontato in modo del tutto simile da Sergio Cotta nel contributo agli atti del convegno di Sassari, dove approfondisce il fondamento della resistenza alla legge, il suo principio giustificativo<sup>34</sup>. Qui egli nota che nell'antichità la resistenza era giustificata sulla base di ideali quali la giustizia, il diritto naturale, il bene comune, la legge di Dio: «l'individuo che resiste al precetto non lo fa mai in nome della *propria* volontà, arbitrio o ragione; ma sempre in

---

<sup>32</sup> A. Passerin d'Entrèves, intervento senza titolo, in «Studi sassaresi», cit., p. 255.

<sup>33</sup> Id., *Obbligo politico e libertà di coscienza* (1972), in *Potere e libertà politica in una società aperta*, cit., pp. 233-253. Qui egli sottolinea come solo in un ordinamento liberale possa porsi il problema della libertà di coscienza.

<sup>34</sup> S. Cotta, *Resistenza: in nome di che cosa?*, in «Studi sassaresi», cit., pp. 281-287.

nome di un precetto, una volontà, una ragione più alti cui si sente vincolato»; tradizionalmente dunque la resistenza «si fonda sull'oggettività e l'universalità dei valori, dei quali chi resiste si considera il testimonia»; oggi invece chi disobbedisce lo fa «*in nome proprio*, appellandosi alla sovranità della propria coscienza individuale»; si giustifica la resistenza «in nome dell'autonomia morale del singolo e del primato della coscienza individuale su qualsiasi imperativo che non nasca da essa o la contraddica»<sup>35</sup>. Anch'egli menziona la violenza propria dei tempi, che rende poco rilevante ai suoi occhi qualunque classificazione analitica, posto che la sola differenza che conta oggi è quella tra «resistenza violenta e resistenza nonviolenta»<sup>36</sup>.

Emergono qui quelli che sarebbero diventati due temi-chiave più in generale del pensiero filosofico-giuridico di Cotta: la critica della violenza e la critica del soggettivismo in nome del carattere relazionale della coscienza umana (si pensi a opere come *Perché la violenza?* e *Il diritto nell'esistenza*). Ma la resistenza per Cotta, come è noto, era molto più che un oggetto di riflessione teorica: la nozione delineata lungo i secoli dal pensiero filosofico-politico e filosofico-giuridico non poteva non intrecciarsi per lui con l'esperienza della Resistenza come vicenda fondativa della storia europea recente, assolutamente centrale nella sua personale biografia. C'è dunque un nesso preciso tra la sua lettura del diritto di resistenza, all'insegna del rifiuto della violenza e della critica di ogni deriva soggettivistica, e la riflessione morale retrospettiva sulla Resistenza da lui svolta in numerosi scritti, in cui pone in primo piano il sostrato umano di quell'esperienza storica, promuovendone un'inter-

---

<sup>35</sup> Ivi, pp. 283-285.

<sup>36</sup> Ivi, p. 281. Una distinzione analitica l'aveva posta invece una ventina d'anni prima tra resistenza e rivoluzione, in *Per un concetto giuridico di rivoluzione* (1953), in *I limiti della politica*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 377-402, sostenendo che la prima è un fatto giuridico (vi sono ordinamenti che prevedono e regolano il diritto di resistenza), mentre la seconda è un fatto normativo (produce un nuovo ordine) ma non un fatto giuridico.

pretazione obiettiva, «fuori dal mito celebrativo e dalle passioni ideologiche», attenta a «ciò che merita, ora e sempre, il nome di resistenza nel suo significato etico essenziale: il rifiuto del male e la scelta del bene»<sup>37</sup>.

La critica di Cotta all' involuzione soggettivistica del diritto di resistenza aveva peraltro una radice filosofica ben precisa, che lo accomunava a colui che era stato uno dei suoi principali riferimenti intellettuali e accademici: Giuseppe Capograssi, che aveva affrontato il dilemma obbedienza-coscienza vent'anni prima in due articoli, *Il problema fondamentale* (1949) e *Obbedienza e coscienza* (1950)<sup>38</sup>. Si tratta di una riflessione molto nota, ma vale la pena riprenderla brevemente: sebbene svolta in tutt'altro clima culturale e non riguardante specificamente il diritto di resistenza, è perfettamente in linea con la cautela che negli anni '70 una certa area della filosofia del diritto italiana nutriva sugli appelli alla coscienza. In effetti, in queste pagine di Capograssi (di poco successive al dibattito sul diritto di resistenza che si svolse in seno alla Costituente) cercheremmo invano una difesa del primato della coscienza. Semmai egli fa prevalere le ragioni dell'ordinamento positivo, mette in guardia contro le derive soggettivistiche insite nei richiami troppo facili alla coscienza; afferma il carattere fondamentale e tragicamente insolubile del dilemma che si presenta quando i doveri posti dall'ordinamento vengono a confliggere con quelli posti dalla coscienza.

---

<sup>37</sup> Id., *L'etica della Resistenza*, in *Passato e presente della Resistenza*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma 1993, pp. 33, 43. Cfr. Id., *Lineamenti di storia della Resistenza italiana nel periodo dell'occupazione* (1965), in *Scritti storico-politici*, a cura di M.S. Birtolo, D. Galimberti, A. Landolfi, A. Zarlunga, Rubbettino, Soveria Mannelli 2022, pp. 9-45; *Quale Resistenza? Aspetti e problemi della guerra di liberazione in Italia*, Rusconi, Milano 1977; *La Resistenza. Come e perché*, Bonacci, Roma 1994; *La resistenza armata. La questione morale*, in *Cattolici, Chiesa, Resistenza*, a cura di G. De Rosa, il Mulino, Bologna 1997, pp. 95-108.

<sup>38</sup> Ora in G. Capograssi, *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. V, pp. 30-33; 197-208. Sul rapporto tra Capograssi e Cotta cfr. S. Cotta, *Giuseppe Capograssi filosofo cristiano post-moderno* (1981), in *Scritti di filosofia e di religione*, a cura di M.S. Birtolo, A.P. Buffo, A. Landolfi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, pp. 175-189.

Nel primo saggio sosteneva infatti che il giurista «deve come ogni altro individuo osservare e rispettare l'ordinamento positivo; non può pretendere di sovrapporre la sua ragione alla ragione obiettiva espressa nell'ordinamento positivo»<sup>39</sup>. Nel secondo, per un verso ammetteva che alcune disobbedienze non sono puri atti di arbitrio bensì vere lacerazioni della coscienza, che sente il dovere di obbedire all'ordinamento positivo ma anche ad altre leggi, altri principi, altre esigenze («l'oscuro e crudele dramma dell'opzione tra due doveri, nel quale culmina il paradosso della vita morale»). Per l'altro verso, però, sembrava quasi ridimensionare la questione, osservando che solo gli ordinamenti totalitari tentano di espropriare giuridicamente l'individuo della sua coscienza, mentre normalmente un ordinamento richiede ai consociati solo singoli atti di obbedienza «terminali», che non interferiscono con il corso della coscienza. Pur ritenendo lodevole chi con sincerità dà valore pratico a una voce interiore rifiutandosi di adempiere agli obblighi militari, invitava a non confondere con la coscienza uno stato emozionale di preferenza o di ripugnanza (che come ogni stato emozionale è semmai la materia su cui va esercitato il giudizio della coscienza)<sup>40</sup>.

Non che Capograssi fosse pensatore insensibile al valore della coscienza, ovviamente; ma, come è stato osservato, le sue perplessità «sono in buona parte dettate dalla preoccupazione di avallare con ciò il concetto contemporaneo di coscienza»<sup>41</sup>. Preoccupazione analoga a quella che si ripresenta anni dopo nelle tesi di Passerin d'Entrèves e di Cotta quando, riflettendo sul revival tardo-novecentesco della resistenza classica, prendono le distanze dall'enfasi sull'io individuale, sulla

---

<sup>39</sup> G. Capograssi, *Opere*, cit., p. 30.

<sup>40</sup> Lo spunto era una sentenza del Tribunale di Torino (1949), che aveva stabilito che risponde di disobbedienza il militare che si rifiuti di obbedire agli ordini impartitigli dai superiori adducendo che i doveri militari sono contrari alla sua coscienza religiosa.

<sup>41</sup> F. Viola, *L'obiezione di coscienza come diritto*, in «Persona y Derecho», (2009), 61, p. 57, nota 8.

coscienza intesa come istanza soggettiva, che pretende di erigere le proprie esigenze a criterio d'azione. Una posizione in parte simile assunse a Sassari Guido Fassò, che denunciò l'ispirazione spesso ideologica e irrazionale di chi invoca il diritto di resistenza, ed evidenziò la distanza tra la resistenza tradizionale, esercitata contro un ordine imposto da un potere ritenuto illegittimo, e l'odierna «aspirazione a una libertà *totale*», che porta a contestare «qualunque *sistema* in quanto tale»<sup>42</sup>.

Configurare il diritto di resistenza come non assolutizzabile, discuterne anzitutto tracciando limiti e distinzioni, porre la questione della sua legittimità sembra dunque essere stato il principale apporto della filosofia del diritto italiana del secolo scorso sul tema, o almeno di quelle voci che qui ho considerato. Sarebbe riduttivo liquidare quel modo di intendere il diritto di resistenza come sintomo o prerogativa di un atteggiamento “conservatore” a fronte della contestazione. Le ragioni storiche contingenti di certi *caveat* non valgono a oscurare o sminuire il fondamento filosofico di quella posizione. La sottolineatura del carattere non assolutizzabile della resistenza al potere la ritroviamo infatti anche anni dopo in un pensatore non sospettabile di conservatorismo e grande fautore del diritto di resistenza: Italo Mancini, il cui contributo è essenziale per definire ulteriormente il senso e i limiti della categoria.

## 5. Tra filosofia del diritto e teologia

Con il suo approdo dalla teologia alla «filosofia del diritto come ermeneutica», Mancini è stato una voce molto significativa nel dibattito del secolo scorso; un po' a margine rispetto agli autori ricordati prima (con i quali peraltro il suo pensiero dialogava), ma meritevole di non minore attenzione<sup>43</sup>. Il diritto di resistenza è un punto nevralgico della

---

<sup>42</sup> G. Fassò, intervento senza titolo, in «Studi sassaresi», cit., pp. 189-191; *Resistenza e ideologia*, ivi, p. 291.

<sup>43</sup> Oltre alle citazioni di Solari, Bobbio, Passerin d'Entrèves, Cotta, Cattaneo rinvenibili nei suoi scritti degli anni '80, va ricordata la sintonia di Mancini con Ca-

costruzione teoretica condotta nella sua *Filosofia della prassi* (1986), in cui dedica al tema un'ampia trattazione, attraverso la rilettura di Hobbes, Spinoza, Locke e Kant<sup>44</sup>. L'intento era rifondativo più che ricostruttivo: il diritto di resistenza era per lui una delle «idee rigeneratrici», delle «forme alternative» atte a operare come contromisure e antidoti per contrastare il «negativismo giuridico», cioè l'effetto disgregatore del pensiero negativo sul mondo del diritto, che portava a negare valori, ragioni e fondamenti propri di quella civiltà giuridica e di quella lotta per il diritto su cui si era costruita l'Europa. L'interesse per il diritto di resistenza era coerente con il suo progetto complessivo di stimolare l'impegno a una convivenza più giusta, più pacifica, conforme alla dignità umana (il «camminare eretti»), reagendo a derive autoritarie. Come «uomini di tutti giorni e della 'fertile bassura'» dobbiamo fare i conti con lo Stato, il potere, le leggi, l'autorità: «[c]'è solo obbedienza di fronte a tutto ciò o non già anche resistenza e fronti di lotta?», si chiedeva<sup>45</sup>.

Filosoficamente ritrovava in Spinoza il paradigma di una resistenza come spazio non sottoposto all'*imperium*, in cui si può esercitare una *facultas iudicandi* professando convinzioni morali e sottoponendole

---

pograssi, da lui illustrata in I. Mancini, *Suicidio e preghiera. Teologia del paradosso in Giuseppe Capograssi* (1990), in *Scritti cristiani. Per una teologia del paradosso*, Marietti, Genova 1991, pp. 117-157. Il rapporto tra i due autori è approfondito da V. Marzocco, *Il paradosso del rispondere giuridico. Italo Mancini lettore di Giuseppe Capograssi*, in *In ricordo di Capograssi. Studi napoletani*, a cura di G. Marino, Editoriale Scientifica, Napoli 2008, pp. 167-193.

<sup>44</sup> I. Mancini, *Filosofia della prassi*, in *Opere scelte*, a cura di M. Cascavilla, Morcelliana, Brescia 2018<sup>4</sup>, vol. IV, pp. 333-382. La centralità del diritto di resistenza per Mancini è confermata dagli studi sul suo pensiero come filosofo del diritto, che includono sezioni specifiche sul tema: V. Sala, *Italo Mancini. Filosofo del diritto*, Giappichelli, Torino 2014, pp. 40-44; M. Cascavilla, *Diritto, giustizia e prassi in Italo Mancini*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 123-135. Alla riflessione "urbinate" sul diritto di resistenza ha contribuito anche un allievo di Mancini: E. Moroni, *Diritto di resistenza*, QuattroVenti, Urbino 1988.

<sup>45</sup> I. Mancini, *Filosofia della prassi*, cit., p. 379.

a discussione critica; un diritto naturale non statualizzabile che resta «nelle libere mani di ciascuno», e identifica quegli aspetti della vita e quei valori sottratti al potere politico e alla logica di timore del castigo e speranza del premio che presiede alla nascita del politico<sup>46</sup>. Giuridicamente, invece, manca in Mancini una chiara posizione a favore del riconoscimento di un diritto di resistenza. Del resto, il suo interesse per il tema aveva soprattutto motivazioni ideali, all'intersezione tra filosofia del diritto, filosofia morale e teologia. Ne troviamo le radici autentiche in un breve articolo del 1984, poi incluso nel volume *Diritto e società*, in cui sostiene che la categoria di resistenza è insieme importante, necessaria e pericolosa<sup>47</sup>. Esprimendo l'opposizione ad ogni forma di male, essa ha un'alta carica morale: “resistenza” significa che le aberrazioni mostruose del potere non sono fatalità deterministicamente date, bensì sono «anch'esse, come tutto ciò che vive nella storia, vincibili e *resistibili*». Tale «presunzione di resistibilità» a sua volta ha un alto valore: spinge «alla partecipazione nella lotta contro il male, al non tirarsi indietro, perché è possibile farcela»; diventa così «una fonte per il coraggio di lottare, vincendo mondi d'inerzia e di fatalismo rassegnato o latitanze pericolose degli stessi organismi pubblici e ecclesiali»; esprime inoltre un senso di «efficacia nella lotta contro le incarnazioni del male»<sup>48</sup>. Quanto alla riconoscibilità giuridica di un diritto di resistenza, egli si limita a evidenziarne il carattere intrinsecamente contraddittorio: si tratterebbe infatti di configurare un diritto che legittimi la propria soppressione proprio in quanto diritto valido e certo. La questione strettamente giuridica trapassa allora «in quella politica della rivoluzione, che è e si pone come fatto metagiuridico, da filosofia (e teologia) della storia»<sup>49</sup>.

Ed è proprio su questo piano che approda la sua riflessione, il cui esito è un'idea critica e complessa della resistenza, che sottolinea i rischi

---

<sup>46</sup> Ivi, pp. 379-380.

<sup>47</sup> Id., *Diritto alla resistenza* (1984), in *Diritto e società*, cit., pp. 89-95.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 89-90.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 92-93.

e i limiti di una visione ribellistica e unilaterale, svincolata dalla responsabilità, dalla fedeltà, dalle necessarie mediazioni storiche «dove i *quantum* di resistenza debbono sempre fare i conti con i *quantum* di resa e di sottomissione»<sup>50</sup>. È qui evocata, a conclusione di una riflessione di filosofia del diritto, la polarità teologica resistenza-resa coniata da Dietrich Bonhoeffer, che Mancini stesso aveva contribuito a far conoscere in Italia, essendone stato in quegli anni uno dei primi e più importanti studiosi e interpreti<sup>51</sup>. Teologo e pastore protestante, in dialogo epistolare con Gandhi, oppositore da subito del nazismo, Bonhoeffer era stato coinvolto nel progetto di attentato contro Hitler (poi fallito, nel 1944). Incarcerato già nell'aprile 1943, fu impiccato due anni dopo, nell'aprile 1945, su ordine personale di Hitler, nel campo di internamento di Flossenbürg, a trentanove anni. Sul binomio resistenza-resa egli aveva riflettuto in una lettera del 21 febbraio 1944 all'amico teologo e pastore Eberhard Bethge, che sarebbe stato poi suo biografo e curatore dei suoi scritti postumi, per i quali avrebbe scelto come titolo appunto *Resistenza e resa* (*Widerstand und Ergebung*), opera di cui proprio Mancini curò la prima edizione italiana<sup>52</sup>. Mancini recuperava dunque quella coppia di concetti nel proprio discorso sul diritto di resistenza, notando che resistenza e resa, prese separatamente e assolutizzate, ognuna allo stato puro, sono modi di vita impossibili, fallimentari:

Condannare queste alternative è ancora facile; la loro eccessività è chiara. Difficile è invece dire della loro convivenza. Fino a che punto piegarsi, fino a che punto resistere? Resistenza e resa, ordine e inadempimento sono entrambi valori, ma di segno opposto. Come conciliarli nel concreto atto vitale e storico? La cosa si complica perché non c'è resistenza senza un *quantum* di violenza.

---

<sup>50</sup> Ivi, pp. 89, 93.

<sup>51</sup> Id., *Bonhoeffer*, Vallecchi, Firenze 1969; *Dietrich Bonhoeffer. Un resistente che ha continuato a credere*, QuattroVenti, Urbino 1988.

<sup>52</sup> D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, introd. di Italo Mancini, Bompiani, Milano 1969.

Come allora conciliare la violenza con l'amore che è legge di vita e fede cristiana?<sup>53</sup>

Come conclusione problematica e aperta (e proprio all'insegna del diritto) citava un passo oggi molto celebre di quella lettera di Bonhoeffer (riporto il testo in una recente traduzione italiana):

Qui mi sono chiesto spesse volte dove passi il confine tra la necessaria resistenza e l'altrettanto necessaria resa davanti al 'destino' [...]. Credo che dobbiamo effettivamente por mano a cose grandi e particolari, e però contemporaneamente fare ciò che è necessario in senso ovvio e generale [...]. I limiti tra resistenza e resa non si possono determinare dunque sul piano dei principi; l'una e l'altra devono essere presenti e assunte con risolutezza. La fede esige questo agire mobile e vivo. Solo così possiamo affrontare e rendere feconda la situazione che di volta in volta ci si presenta. Forse qui emergono alcune differenze tra un'esistenza teologica e un'esistenza giuridica.<sup>54</sup>

Del diritto di resistenza Bonhoeffer fu un autentico militante, avendone appoggiato il gesto più tipico ed esemplare (il tentato tirannicidio), e avendo pagato per questo con la vita; fu inoltre il paradigma di una "teologia della resistenza", come testimoniano le lettere e gli altri scritti composti in carcere. Tanto più significativo è il suo convinto richiamo al carattere dilemmatico e non assolutizzabile della resistenza. In questo senso le sue parole sono anche la conclusione migliore di questo studio, nel quale ho provato a restituire l'indole complessa e chiaroscurale che la resistenza al potere assume nelle tesi di alcuni filosofi del diritto italiani del secolo scorso.

Ripercorrere alcuni momenti del convegno di Sassari del '71, in connessione e in dialogo con le riflessioni più ampie che si svolgevano all'epoca in materia (e con quelle svolte da Capograssi già alla fine degli anni

---

<sup>53</sup> I. Mancini, *Diritto alla resistenza*, cit., p. 94.

<sup>54</sup> D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere* (1998<sup>2</sup>), a cura di A. Gallas, Queriniana, Brescia 2024, pp. 312-313.

'40), permette di ricostruire un dibattito che ci parla di una stagione della filosofia del diritto non meno che del diritto di resistenza in sé, per la capacità di questo tema di catalizzare riflessioni su temi-chiave quali il diritto naturale, l'obbedienza e la disobbedienza al potere costituito, l'applicazione di categorie classiche a problemi attuali. L'itinerario dell'elaborazione della categoria di resistenza nel '900 appare così un percorso complesso e articolato, in cui alla riflessione filosofico-giuridica si intersecavano impegno politico e civile, sviluppi istituzionali, fermenti sociali e spirituali.