



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dipartimento Studi su Politica, Diritto e Società

DOTTORATO DI RICERCA  
DIRITTI UMANI: EVOLUZIONE, TUTELA E LIMITI

S.S.D. IUS 20

**XXII CICLO**

*A. A. 2010/2011*

**DISSENSO GIUSPOLITICO: DISOBEDIENZA CIVILE, OBIEZIONE DI  
COSCIENZA, PROTESTA LEGALE**

Tesi del Dott. Roberto Simoncini

Tutor: Chiar.mo Prof. Bruno Celano

Tutor: Chiar.mo Prof. Giorgio Pino

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Aldo Schiavello



## Sommario

|   |     |
|---|-----|
| 1. Il problema del dissenso   | 2   |
| 1.1 Una definizione   | 2   |
| 1.2 Dissenso e obbligo  | 8   |
| 1.3 Diritto di resistenza   | 14  |
| 2. Lineamenti di una vicenda storica: dal diritto di resistenza alla disobbedienza civile | 27  |
| 2.1 Il medioevo   | 27  |
| 2.2 La Riforma ed i suoi effetti  | 41  |
| 2.3 John Locke  | 56  |
| 3. Individualismi e liberalismi   | 61  |
| 3.1 L'individualismo possessivo   | 61  |
| 3.2 L'individualismo democratico  | 68  |
| 3.3 H. D. Thoreau   | 81  |
| 4. M. K. Gandhi   | 90  |
| 5. Hannah Arendt  | 102 |
| 6. John Rawls   | 112 |
| 7. Ronald Dworkin   | 128 |
| 8. La disobbedienza civile elettronica  | 149 |
| 9. Riflessioni conclusive   | 168 |
| Indicazioni bibliografiche  | 179 |

## **Dissenso giuspolitico: disobbedienza civile, obiezione di coscienza, protesta legale.**

### **1. Il problema del dissenso**

#### **1.1 Una definizione**

La parola dissenso viene dal latino “*dissentio*”, che già nella etimologia rimanda all’ idea di una diversità di percezione e visione, di un opposto sentire, “*dis-sentio*” appunto.

In Occidente la storia del dissenso, ma sarebbe più corretto forse dire dei “dissensi” al plurale, s’interseca con una molteplicità di vicende e di pratiche che contribuiscono a confondere non poco le idee e rendono torbido ogni tentativo di definizione unitaria del fenomeno.

S’impone dunque l’esigenza di un maggiore rigore concettuale che serva da base ad una riflessione teorica e consenta un tentativo di elaborazione del concetto stesso di dissenso.

Preliminarmente è necessario specificare che l’oggetto di questa ricerca non vuole essere la molteplicità delle varie forme di “dissenso” qual è possibile riscontrare nell’uso del linguaggio comune, (per cui si utilizza l’espressione “dissenso” tutte le volte che non si raggiunge un “consenso”, cioè un accordo intorno a qualche oggetto considerato problematico) ma, all’interno di questa area di significazione ampia, si vuole circoscrivere una accezione più ristretta: si intende limitare la riflessione e l’indagine al solo dissenso giuridico e politico, ovvero a quella manifestazione di disaccordo (della ragione e della volontà) che ha per oggetto una norma giuridica o un complesso di norme giuridiche e

l'assetto politico-istituzionale eventualmente ad esse connesso e che può motivare e causare la disobbedienza alla legge (esserne il contesto).

Anche questo primo tentativo di definizione tuttavia rischia di essere troppo "aperto" sul piano semantico, ancora troppo generico sul piano concettuale.

In effetti per approssimarmi ad una definizione anche solo provvisoria del dissenso giuspolitico (pur riservandomi di ritornarvi in modo più dettagliato nel prosieguo del lavoro), non posso fare a meno di entrare, almeno in parte, *in medias res* e anticipare che il dissenso nell'accezione tecnica e ristretta che qui assumo, si esprime attraverso forme ormai sufficientemente conosciute ed esemplificate dalla riflessione teorica e giuspolitica, e che sono: la disobbedienza civile, l'obiezione di coscienza e la protesta legale.

In effetti, nel contesto della letteratura scientifica che si è occupata dell'argomento s'è andato consolidando un sufficiente consenso intorno a certe definizioni di queste manifestazioni di dissenso giuspolitico, che intanto è possibile accettare, con beneficio d'inventario e con funzione orientativa, rinviando l'analisi della loro portata e del loro valore effettivo al prosieguo del presente lavoro.

Secondo questa tradizione, quindi, la disobbedienza civile è una violazione della legge, effettuata con un atto comunicativo di coscienza pubblico e non violento<sup>1</sup>, e compiuta con lo scopo di produrre un cambiamento nelle leggi o nelle politiche di governo<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> In realtà, i caratteri della pubblicità e della non violenza sono meno scontati e più problematici di quanto la suddetta tradizione teorica non voglia riconoscere, come si vedrà, ad esempio, quando si affronteranno i diversi modi in cui sono declinate queste concezioni nei pensatori che hanno riflettuto specificamente su di esse.

<sup>2</sup> Cfr., ad esempio, Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

L'obiezione di coscienza è una violazione od esenzione dalla legge su basi morali o etiche (può quindi essere o *secundum legem*, quando è legalmente riconosciuta come diritto, o *contra legem*, quando non è normativamente consentita e prevista)<sup>3</sup>; l'obiezione può consistere, a sua volta, in un comportamento attivo (commissivo), cioè nell'esplicita violazione di un obbligo/divieto (es. una legge che impone di svolgere attivamente il servizio militare), oppure in un comportamento passivo, nell'omissione di una prestazione (es. aborto)<sup>4</sup>.

La protesta legale invece è una azione pubblica e non violenta, con finalità anche di comunicazione, mirata a promuovere e realizzare un cambiamento giuridico-politico, ma sempre nel rispetto dei limiti consentiti dalla legge vigente, come tale è meno problematica sul piano teorico rispetto alla disobbedienza civile e all'obiezione di coscienza.

Ribadisco che tutte queste definizioni (che hanno trovato in Rawls un efficace sistematizzatore), le accetto in via provvisoria, riservandomi di analizzarle nel prosieguo del lavoro, e cercando di rilevarne eventuali limiti e contraddizioni rispetto alla complessità del fenomeno in oggetto.

Le espressioni del dissenso saranno analizzate e studiate in modo più approfondito nel corso della ricerca, all'interno della comprensione e giustificazione teorica che ne danno alcuni dei principali esponenti della riflessione politica e filosofico-giuridica contemporanea. Ma come approccio di carattere generale sembra sufficiente rilevare che, pur se diverse fra loro, queste forme del dissenso sembrano presentare in comune alcuni tratti descrittivi, anche se molto ampi, e cioè:

---

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> L'obiezione di coscienza va distinta dalla mera *evasione occulta*, che non essendo pubblica non ha alcuna pretesa direttamente politico-giuridica, cfr. Passerin D'Entrèves, A., "*Legittimità e resistenza*", Studi Saresi, III, Milano, Giuffrè 1973.

- a) esprimono un disagio ed una insoddisfazione verso l'ordine esistente delle cose: una norma o un complesso di norme e l'ordine politico e istituzionale ad esse connesso;
- b) sono sorrette da una forte determinazione al cambiamento, una *voluntas mutandi*, la quale si oggettiva in comportamenti concreti (che a loro volta possono essere a seconda dei casi commissivi od omissivi), e che sono diretti ad ottenerlo sia direttamente sia indirettamente (ad esempio, coinvolgendo terzi e sensibilizzando l'opinione pubblica nei confronti degli obiettivi perseguiti);
- c) l'ambizione di cambiamento dell'ordine vigente delle cose, non riguarda il sistema giuridico - politico nella sua interezza, non vuole sovvertire l'assetto normativo e politico complessivo, ma solo un particolare aspetto di questo (e in ciò sta la differenza con la pretesa rivoluzionaria, che invece ha esigenze più radicali);
- d) anche se gli atti di dissenso considerati possono essere percepiti come azioni trasgressive (e non necessariamente lo sono), vengono compiuti per un fine etico, politico e di giustizia, non per realizzare scopi esclusivamente egoistici. Nel compimento di atti di dissenso gius-politico la violazione deliberata di una legge è sempre per un obiettivo di rilevanza sociale<sup>5</sup>, (in questo consiste la principale differenza – almeno dal punto di vista del movente – con l'atto meramente delinquenziale che persegue invece finalità soltanto o prevalentemente egoistiche);

---

<sup>5</sup>Non ignoro che alcuni comportamenti possono avere sia finalità personali che finalità sociali di disobbedienza civile, ad es. il caso della madre che ruba il pane per sfamare il figlio, tuttavia “anche se queste azioni si limitano a rispondere alle esigenze di una singola famiglia, esse veicolano un messaggio più vasto rivolto alla società, denunciandone le carenze”. Cfr. Zinn, H., *Disobbedienza e democrazia*, Il Saggiatore, Milano 2006, p. 222.

- e) sono azioni che coinvolgono, in qualche modo, la sfera pubblica, e non sono destinate a restare confinate, esclusivamente ed indefinitamente, nell'ambito privato e personale. Questo carattere pubblico le discrimina da altre forme possibili di dissenso come, ad esempio, la c. d. "obbedienza passiva", che è una inadempienza della legge meditata e specifica, un rifiuto di obbedire a norme considerate inaccettabili per ragioni di principio, "rifiuto cui si accompagna peraltro l'accettazione rassegnata della conseguente sanzione [...] ma che è da dirsi passiva per il fatto di sopportare senza opposizione la pena comminata al trasgressore [...]";<sup>6</sup>
- f) sono atti la cui "causa finale"<sup>7</sup>, intrinsecamente etico - politica, non è l'aspirazione a ottenere una ulteriore restrizione della sfera dei diritti, ma che anzi mirano, in prospettiva e nel prosieguo del tempo, ad un ampliamento o ad una riaffermazione di quelli che si ritengono essere dei diritti minacciati o negati.<sup>8</sup> Va tuttavia

---

<sup>6</sup> Passerin d'Entrèves, A., *Potere e libertà politica in una società aperta*, il Mulino, Bologna 2005, p. 258. L'obbedienza passiva qui considerata, quindi, sarebbe un caso paradossale di rassegnazione almeno formale all'esistente (che comporta come conseguenza, a sua volta, una accettazione non solo strategica e strumentale della punizione stabilita dalla legge) e che però coesiste con un giudizio morale negativo sulla legge contestata, ma non ambendo e non sperando di cambiare in modo attivo l'esistente per migliorarlo. Questa sarebbe – secondo Passerin d'Entrèves – “una forma silenziosa ma non perciò meno valida di protesta” e suo esempio tipico ne sarebbe la testimonianza dei primi martiri cristiani nel contesto storico specifico dell'impero romano.

<sup>7</sup> Qui si assume l'idea che l'azione umana possa essere diretta ad un fine che pur essendo ad essa esterno ha la capacità di attribuirle senso, e che si configura quindi come l'oggetto razionale dell'azione dell'agente. Su questo punto si rinvia a: Viola, F., *Ragion pratica e diritto naturale: una difesa analitica del giusnaturalismo*, Ragion Pratica, n. 1/93, pp. 65 – 66.

<sup>8</sup> Lascio momentaneamente in sospenso la questione se l'atto di dissenso debba essere giustificato da una norma giuridica di altro ordinamento o dello stesso (ma superiore), o *esclusivamente* da ragioni morali o politiche e non giuridiche. Cfr. H. Arendt, *La disobbedienza civile e altri saggi* (1970), Giuffrè, Milano 1985, pp. 33-

rimarcato che, se il fine del dissenso giuspolitico è il perseguimento finale di una riconferma o una dilatazione dello spazio dei diritti (civili, politici, umani) d'individui e/o minoranze, la fase della lotta del dissenziente può anche comportare una provvisoria restrizione di diritti già esistenti in capo ad altri soggetti (ad esempio, chi attua una protesta nella forma del *sit-in*, occupando fisicamente una piazza o una strada, di fatto, limita la libertà di circolazione dei passanti). Ma ciò è ritenuto generalmente ammissibile, almeno sul piano teorico, se questa compressione è strumentale, ovvero tattica, limitata nel tempo e ragionevolmente giustificata. Ad esempio, una possibile giustificazione può consistere nel ritenere il sacrificio temporaneo di un diritto già esistente come un male necessario, e altrimenti non evitabile, allo scopo di ottenere un bene maggiore. Ma su questo punto, e sulle eventuali strategie giustificative del dissenso si avrà modo di approfondire più avanti, quando si analizzeranno distesamente le soluzioni argomentative suggerite da quei teorici che hanno avuto modo di riflettere sul problema.

---

35, 84-87; A. D'Amato, *Disobbedienza Civile*, in Enciclopedia delle Scienze sociali, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1993. Riprendo da F. Biondo, (cfr. *La disobbedienza civile tra testimonianza ed efficacia*, in *Ragion Pratica*, 24/05, p. 119 n. 2), l'osservazione per cui si potrebbe replicare a questi autori che non tengono conto della possibilità che si disobbedisca civilmente col fine di denunciare in sede giurisdizionale l'incostituzionalità di una norma di legge, come nei c.d. *test cases*. Sul punto cfr. M.J.Falcòn y Tella, *Civil Disobedience and Test Cases*, in "Ratio Juris", 17, 3, pp. 315 – 327. In ogni caso qui, per l'economia interna del discorso, mi è sufficiente evidenziare: a) che lo scopo, il *télos* dell'atto di dissenso civile non può mai mirare ad un restringimento della dimensione dei diritti posti a tutela della dignità umana, ma ad un loro rafforzamento o ampliamento, (a prescindere dal fatto che la giustificazione dell'atto medesimo sia individuata in una norma giuridica o morale); b) che gli effetti del dissenso nell'accezione da me considerata – abbia o meno una natura meramente o prevalentemente morale – sono sempre *anche* effetti politici e non esclusivamente giuridici (in senso tecnico).

Tutti questi caratteri sembra che debbano essere presenti contemporaneamente e, anche se in modo basilare, bastano per cominciare ad individuare un primo nucleo duro concettuale che differenzi il dissenso di tipo giuridico e politico, oggetto della presente ricerca, da altre forme di dissenso generico e da altri usi che di questo termine si fanno nel linguaggio sia ordinario sia tecnico-giuridico e che volutamente non sono qui presi in considerazione.

## **1.2 Dissenso e obbligo.**

Nel contesto della riflessione scientifica relativa al dissenso giuspolitico si è soliti situare il problema della disobbedienza civile all'interno di una costellazione di temi ormai tradizionalmente codificati, come quello dell'obbligo politico e dell'obbligo giuridico. Anche nel suddetto tentativo di individuare il perimetro concettuale della definizione di dissenso, infatti, si fa riferimento implicitamente ai concetti di obbligo politico e di obbligo giuridico, giacché il tema della disobbedienza interseca l'annoso problema della filosofia politica e della filosofia del diritto, circa le ragioni che giustificano l'accettazione da parte degli individui dell'autorità del Sovrano (la ricerca di una risposta sensata alla domanda: "perché obbedire alla legge?"). Ovviamente, la stessa nozione di obbligo è complessa e stratificata, e, per quanto interessa ai fini della presente analisi, va rimarcata la distinzione teorica tradizionale fra

obbligo politico, obbligo giuridico e obbligo morale<sup>9</sup>. Tuttavia, questa differenza, che pure c'è sul piano concettuale, deve essere accolta con una precisazione, e cioè che non si deve pensare a una distinzione troppo netta o di un contrasto anche sul piano della analisi fenomenologica, eventualmente interessata alla descrizione empirica della realtà delle cose. “I tre tipi di obbligo sono difatti così strettamente connessi, che è spesso difficile (come ognuno di noi può constatare dalla propria esperienza quotidiana) separarli l'uno dall'altro, ed è soltanto nei momenti di crisi, di grave dilaceramento della compagine sociale, che si manifesta un contrasto netto, e talora insuperabile, fra le esigenze diversamente impellenti che determinano l'agire umano [...] questi tre tipi sono, nell'esperienza quotidiana, così variamente intessuti che è difficile distinguerli e individuarli chiaramente.”<sup>10</sup>

È questa la ragione per cui, pur non ignorando, e anzi tenendo ben ferme, le dovute distinzioni teoriche, se si vuole avere una comprensione complessiva e realistica dei fenomeni in questione – a mio modesto avviso – non si dovrebbe ignorare del tutto che, sul piano concreto, esiste anche questa inter-connessione tra la sfera dell'obbligo politico e quella dell'obbligo giuridico, ricordando però che la loro reciproca interazione

---

<sup>9</sup> In questo contesto mi pare utile mantenere la distinzione tra obbligo politico e obbligo giuridico quantomeno per ragioni di chiarezza concettuale, per far rilevare la parallela distinzione tra diritto di resistenza in senso stretto e disobbedienza civile ed obiezione di coscienza non legalizzata, come sarà chiarito nel prosieguo del presente lavoro. Va anche rilevato, tuttavia, che se favorevoli alla distinzione in questione furono ad esempio in Italia Passerin d'Entrèves e Uberto Scarpelli, contrario (pur con qualche contraddizione) fu Norberto Bobbio. Cfr. Passerin d'Entreves, A., *Potere e libertà politica in una società aperta*, il Mulino, Bologna 2005; Scarpelli, U., *Cos'è il positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano 1965; Bobbio, N., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano 1977; e per una prospettiva non italiana anche: Dunn, J., *Political Obligation in Its Historical Context*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

<sup>10</sup> Passerin d'Entreves, A., *op. cit.*, p. 233.

si manifesta in modo più forte nelle situazioni di normalità politico-costituzionale, mentre si attenua (talora sino quasi a spezzarsi del tutto) nei momenti di messa in crisi del sistema giuridico e politico.

Fatta quindi questa precisazione preliminare, tuttavia, l'obbligo politico sembra presentare alcuni caratteri specifici, che sono stati sistematizzati sul piano teorico, ad esempio, da Passerin d'Entrèves, e che è comunque utile richiamare perché, emergendo specialmente nei momenti di crisi del sistema, appunto, possono aiutare almeno a definire il perimetro del concetto di dissenso e a metterlo meglio a fuoco. In questa prospettiva, dunque, secondo una certa dottrina politica tradizionale, l'obbligo politico:

1) si differenzerebbe dall'obbligo giuridico, nel fatto che elemento costitutivo di quest'ultimo è la sanzione o, comunque, la prospettiva delle conseguenze che derivano dal rispetto o dal non rispetto della legge. Nell'obbligo politico invece questo elemento strettamente sanzionatorio passa in secondo piano: l'obbligo di obbedienza all'ordinamento infatti, non deriva soltanto dal criterio formale della validità ed efficacia della legge, ma dall'accettazione, espressa o tacita, dei principi che la ispirano, dai fini che persegue, "da un criterio cioè sostanziale di valore, suscettibile di trasformare le proposizioni tecniche del diritto ("se vuoi ottenere quel risultato, se vuoi evitare queste conseguenze, comportati o fai...ecc.") in prescrizioni creatrici di veri e propri doveri."<sup>11</sup> L'obbligo politico ha a che fare insomma con la legittimazione del potere, con l'attribuzione di un valore positivo allo Stato, con "una 'accettazione' dell'ordinamento giuridico"<sup>12</sup> considerato

---

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Cfr. *ivi* p. 95, in cui Passerin d'Entrèves fa esplicito riferimento ad Hart, *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino 1965, pp. 106, 134, 162, 234.

nel suo complesso. Quindi mentre l'obbligo legale si estende anche a coloro che non sono membri di una data comunità politica, ma in essa si trovano a soggiornare transitoriamente (chi soggiorna in Italia, ad esempio, è obbligato a rispettarne le leggi), l'obbligo politico invece concerne la relazione speciale che si stabilisce tra un individuo e la comunità politica cui appartiene. Anche "Ross mette in evidenza il fatto che ci deve essere, in una determinata società, un certo generale 'atteggiamento' verso il diritto perché possa esistere un ordinamento giuridico, uno 'Stato' [...] tale atteggiamento 'generalmente ha carattere formale; esso investe le istituzioni riconoscendone la validità in quanto tali, indipendentemente dal fatto che le pretese in cui esse si manifestano possano essere approvate come 'moralmente corrette' o 'giuste' [...] il carattere 'formale' dell'atteggiamento verso il diritto e lo Stato può significare soltanto che l'obbligo al quale esso si riferisce è di carattere 'generale'. Esso consiste in una 'fedeltà all'ordinamento' (l'espressione ancora una volta è di Hart), piuttosto che in una accettazione particolareggiata di ogni singola norma dell'ordinamento."<sup>13</sup>

2) L'obbligo politico si differenzia dall'obbligo morale, proprio per il carattere di approccio complessivo che lo caratterizza, per cui essere cittadini e accettare di vivere nel contesto di una comunità politica implica accettare in blocco le norme di quell'ordinamento, inteso nel suo insieme e nella sua totalità, l'obbligo politico è una sorta di "firma di un assegno in bianco", perché comporta "sospendere, sia pure per un certo tempo, la vigilanza della nostra coscienza morale, che non può accontentarsi di conclusioni generali, ma esige a ragione che ogni caso

---

<sup>13</sup> Passerin d'Entrèves, A., *op. cit.*, pp. 95-96. I riferimenti a Ross e ad Hart sono rispettivamente: Ross, A., *Diritto e giustizia*, Einaudi, Torino 1965, pp. 52-54, e Hart, *op. cit.*, p. 236.

singolo sia vagliato secondo i propri meriti”<sup>14</sup>. Al contrario, l’obbligo morale “non può essere determinato una volta e per tutte e da altri per noi, perché deriva dall’autonomia, cioè dalla libertà della coscienza; potrà trovare la sua convalida nella ragione, o in una fede religiosa, o nello stesso sentimento di solidarietà sociale, ma è per la sua propria natura, interamente sottratto a qualsiasi determinazione autoritaria, e quindi, e particolarmente, a quella del potere politico dello Stato.”<sup>15</sup> Ne consegue che mentre l’obbligo politico convalida tutta una serie di altri obblighi, e quindi astraendo dal caso singolo può talora generare un conflitto con la dimensione etica individuale, l’obbligo morale non è mai scindibile dal caso singolo, e non ammette eccezioni o compromessi.

Da quanto detto s’evince, in sintesi, che l’obbligo morale consiste nell’obbedienza a norme e principi morali, e quindi si rivolge precipuamente alla coscienza dei singoli; l’obbligo giuridico consiste nell’obbedienza alle leggi e alle norme giuridiche in senso tecnico-formale; e l’obbligo politico implica l’obbedienza all’ordinamento giuridico - politico concepito però nel suo complesso.

Sia l’obbligo politico che quello giuridico coinvolgono tanto gli individui singoli che associati, ed entrambi esigono l’adesione a quanto viene richiesto dal volere della comunità. La differenza fra i due consiste nella prospettiva: mentre l’obbligo politico concerne il dovere di obbedire alle leggi nel loro insieme, pensate come espressione globale della volontà generale della comunità politica, l’obbligo giuridico prende in considerazione l’obbedienza alle leggi concepite singolarmente<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 234-235.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Va tuttavia rilevato che Kant ammette solo l’esistenza degli obblighi giuridici (*officia iuris*) e morali (*officia virtutis*), nella sua classificazione degli obblighi non prende in considerazione l’obbligo politico: cfr. Kant, *Dottrina del diritto*, in *Scritti*

È evidente allora che il dissenso, in quanto atto di esplicita e pubblica disobbedienza alla legge vigente, può essere considerato dalla prospettiva del rifiuto d'obbedire alla singola norma o anche a più di una norma, ma sempre contestante un segmento dell'ordinamento giuridico (e dunque non il complesso dell'ordinamento stesso), o invece dalla prospettiva più ampia della messa in crisi delle ragioni che giustificano il principio d'obbedienza all'ordinamento nel suo insieme considerato, e quindi dal punto di vista di una ammissibilità, in astratto, della resistenza ai comandi da questo ordinamento stabiliti.

In definitiva il problema del dissenso è quello di confrontare fra loro due contrapposte pretese di *legittimità*<sup>17</sup>: quella di chi esercita il potere e quella di chi resiste. In questa ottica ha un significato preciso l'espressione dissenso "giuridico - politico" o giuspolitico, in quanto descrive un fenomeno che, pur nella sua complessità, interseca entrambe le sfere: quella giuridica e quella politica (e persino quella morale, se è vero che può essere motivato e sorretto da ragioni o diritti o principi anche morali).

---

*politici*, Torino, 1956, p. 419. Anche per Hobbes l'obbligo politico non avrebbe una sua autonomia concettuale, ma sarebbe composto da molte e diverse obbligazioni: cfr. Oakeshott, M., *Introduzione a Hobbes, Leviathan*, Oxford, 1946, pp. LIX – LXI.

<sup>17</sup> Cfr. Passerin d'Entrèves, A., *op. cit.*, p. 257: "Il criterio di giudizio è un criterio di *legittimità*, nel senso che si tratta di accertare se possa essere 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." Per una prospettiva più generale sulla legittimità, cfr. Pecora, G., (a cura di), *Potere politico e legittimità*, Se, Milano 1987.

### 1.3 Diritto di resistenza

Naturalmente il rifiuto di ottemperare alle leggi dello Stato e l'atto di dissenso acquistano un carattere particolarmente problematico se avvengono nel contesto di una società democratica (in cui la legge è frutto di una volontà maggioritaria espressione di procedure democratiche), libera e aperta (in cui l'autonomia etico - politica dei consociati è vissuta come un valore positivo). In uno stato totalitario, o comunque in cui il potere coincide di fatto con la pura forza dell'autorità il problema del diritto di resistenza non si pone, poiché a tutti è lecito reagire alla forza con la forza, e sarebbe infatti logico e prevedibile (non problematico dal punto di vista teorico, appunto) attendersi forme di resistenza attiva, che oppongono forza alla forza, secondo l'antico detto latino *vim vi repellere licet*. Si tratterebbe, infatti, di una situazione del tutto assimilabile allo stato di natura di cui parla ad esempio Hobbes: un luogo in cui nulla può essere ingiusto, e le nozioni di diritto e di torto non hanno senso. In un simile sistema la resistenza sarebbe un mero accadimento fisico, non un problema e i conflitti, le divergenze si risolverebbero in base alla semplice regola del più forte. Del resto lo stesso Hobbes riconosce che quando alcune condizioni fondamentali di giustizia sono violate, ad esempio perché ai sudditi non è garantito il minimo indispensabile di che vivere, ed in generale quando è messo a repentaglio il diritto ad una vita sicura, allora si ha un ritorno allo stato di natura, che legittima il ricorso alla resistenza, anche in assenza di aggressione da parte di un nemico.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> M. Murphy, *Was Hobbes a Legal Positivist?*, in *Ethics* 105, 1995 pp. 847-873 e P. Gaido, *"Rights and Poverty. Some Legal Philosophical Remarks"* relazione presentata al PHD Euroconference in Legal Philosophy, Genova 13-15 Nov. 2003.

Quando invece una società politica pretende di fondarsi sul consenso dei suoi consociati, su una adesione alla legge che non sia meramente formale o esteriore, allora sorge l'urgenza di trovare una ragionevole spiegazione e giustificazione di quei fenomeni di dissenso anche radicali che si verificano nel suo ambito, e che non potrebbero essere negati o repressi in base al solo principio di autorità senza cadere in una esplicita contraddizione con i suoi stessi ideali di consenso democratico.

Il dissenso giuspolitico nel senso ristretto da me inteso, che si esprime nelle forme della disobbedienza civile, dell'obiezione di coscienza e della protesta legale, implica certamente una qualche resistenza nei confronti dell'ordinamento vigente, o per meglio dire, di una parte di esso, e dunque tutte queste situazioni possono considerarsi come manifestazioni di un diritto alla resistenza inteso però in senso molto generale, e che non deve essere confuso con il diritto di resistenza nel suo significato più stretto, che infatti possiede una sua autonomia concettuale<sup>19</sup>.

Il diritto di resistenza nella sua accezione ristretta, infatti, si configura come una contestazione che ha i caratteri della radicalità, e che quindi è pensabile soltanto in casi di estrema emergenza costituzionale. La

---

<sup>19</sup> È anche per evitare la confusione lessicale che può rischiare di diventare concettuale tra diritto di resistenza in senso ristretto e disobbedienza civile, obiezione di coscienza e protesta legale, che preferisco definire queste ultime come manifestazioni del "dissenso giuspolitico" (pur non ignorando che esse sono apparentabili, tra loro e con il diritto di resistenza nell'accezione stretta, dall'elemento comune della disobbedienza alla legge in nome di diritti o principi morali). E, inoltre, l'espressione "resistenza" enfatizza più l'aspetto empirico dell'opposizione alla legge e del fatto bruto del suo rifiuto che quello della motivazione politica, psicologica e morale che sorregge l'azione di disobbedienza civile, obiezione di coscienza e protesta legale; motivazione che mi pare sia da individuare, per queste, proprio nel dissenso specifico nei confronti della legge contestata. Nel caso del diritto di resistenza in senso stretto, invece, il movente ispiratore non può essere definito un semplice dissenso circoscritto e limitato, ma un *rifiuto* totale e radicale dell'*intero* sistema giuridico e politico.

presente ricerca si limiterà specificamente a prendere in considerazione soprattutto (e salvo eventuali digressioni necessarie per l'economia del discorso complessivo), quelle espressioni del diritto di resistenza in senso generico (o dissenso gius-politico) che contestano singole norme o insiemi normativi, comunque segmenti specifici e circoscritti di un ordinamento giuridico, non aspirando a un capovolgimento totale del sistema, ma anzi mirando a salvaguardarlo nelle sue potenzialità di evoluzione dall'interno: il fine ultimo del dissenziente da me preso in esame è, generalmente, di ottenere il riconoscimento delle sue pretese da parte dello stesso ordinamento giuridico-politico le cui norme (solo in parte) contesta, e del quale tuttavia riconosce implicitamente e/o esplicitamente la legittimità complessiva di fondo.

Che il diritto di resistenza inteso nella sua accezione ristretta sia connesso, invece, a una dimensione di urgenza costituzionale è dimostrato dal fatto che è stata molto discussa proprio in sede di assemblee costituenti, l'opportunità di inserirlo nei testi delle costituzioni<sup>20</sup>. Già la costituzione della Virginia del 1776 aveva codificato il diritto di resistenza all'articolo 3 che statuiva: "quando un governo appaia inadeguato...la maggioranza della comunità ha... diritto a...mutarlo"<sup>21</sup>

Il diritto di resistenza si trova citato anche nell'articolo 2 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789: "Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e

---

<sup>20</sup> Cfr. sul punto in questione: Agamben, G., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Ernesto Garzón Valdés, *I limiti del diritto a sbagliare: multiculturalismo, paternalismo e tolleranza*, in *Ragion Pratica*, n. 24/05, pp. 81-98.

<sup>21</sup> Barbera, A., (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 16.

imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione.”<sup>22</sup>

In tempi più recenti la questione si è riproposta, ad esempio, durante la discussione del progetto dell'attuale costituzione italiana, che prevedeva esplicitamente un articolo che, riprendendo la proposta di Giuseppe Dossetti, esponente dell'area cattolica, recitava: “Quando i poteri pubblici violano le libertà fondamentali e i diritti garantiti dalla Costituzione, la resistenza all'oppressione è un diritto e un dovere del cittadino”<sup>23</sup>. Nel corso del dibattito costituente, tuttavia, prevalse l'idea che non si potesse regolare giuridicamente qualcosa che, per sua propria vocazione, si sottraeva alla sfera del diritto positivo e quindi l'articolo non venne approvato<sup>24</sup>.

Diversamente è avvenuto in Germania, dove nella Legge Fondamentale del 1949 è stato inserito l'articolo 20, comma 4, il quale recita: “Tutti i tedeschi hanno diritto alla resistenza contro chiunque intenda distruggere l'ordinamento vigente, se non sia possibile altro rimedio”<sup>25</sup>.

Come risulta evidente dal testo dalla norma costituzionale tedesca, il diritto di resistenza è previsto solo in un caso estremo ed emergenziale: quello in cui è minacciato l'ordinamento giuridico-politico nel suo complesso, e soltanto qualora non sia possibile ricorrere ad un altro

---

<sup>22</sup> Cfr. di Jellineck, G., *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Laterza, Bari 2002, p. 19.

<sup>23</sup> Agamben, G., op. cit., pp. 20-21.

<sup>24</sup> Cfr. anche *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea costituente*, Roma 1971, VI, Resoconto della Prima Sc., 750 ss.; per la ricostruzione dell'intero dibattito sulla questione in *Assemblea costituente: Ventura, L., Le Sanzioni costituzionali*, Giuffrè, Milano 1981, p. 185 ss.; Bettinelli, *Diritto di resistenza nella Costituzione*, in *Critica liberale*, n. 22 – 23/83, 14 ss.

<sup>25</sup> Sul tema cfr. Scholler, H., “Il diritto di resistenza nella costituzione della repubblica federale di Germania e la giurisprudenza della corte costituzionale federale”, AA.VV., “*Studi Saresesi*” III, *Autonomia e diritto di resistenza*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 351-364.

strumento meno radicale. È chiara la differenza, a mio avviso anche qualitativa, con l'atto di dissenso nell'accezione più ristretta da me presa in considerazione (e che si manifesta nelle forme della disobbedienza civile, della protesta legale e dell'obiezione di coscienza), che invece vuole restare all'interno di una logica di accettazione dell'insieme dell'ordinamento giuridico vigente e che del resto rientra tra le possibilità, almeno teoriche, di un sistema costituzionale democratico e liberale<sup>26</sup>, come sopra ho cercato di argomentare.

Alcuni studiosi<sup>27</sup> sostengono addirittura che il diritto di resistenza non trovi una sua accettabile collocazione all'interno di un ordinamento che pretenda di garantire la pace interna, neanche quando sia espresso in una formula positiva costituzionale, come nel caso della Legge Fondamentale tedesca del 1949, e ciò perché la resistenza si configura essenzialmente come una azione di lotta, che presume una situazione di guerra civile e invece "l'ambito del diritto costituzionale positivo termina dove cominciano i casi estremi"<sup>28</sup>. Il diritto di resistenza

---

<sup>26</sup> Questo ragionamento vale evidentemente anche per quelle espressioni del dissenso che appaiono a prima vista più problematiche, come la disobbedienza civile e l'obiezione di coscienza non legalizzata, infatti anche queste (pur consistendo in violazioni di legge) non si pongono in una posizione dialettica e di rifiuto del quadro costituzionale vigente, non hanno lo scopo di sovvertire l'ordinamento nel suo complesso, del quale anzi assumono la legittimità e soprattutto non riguardano l'ipotesi che si sia in presenza di forze e soggetti che minacciano di mettere in crisi i valori fondamentali della costituzione (situazione che invece giustificerebbe l'esercizio del più radicale diritto di resistenza).

<sup>27</sup> Cfr. Ernesto Garzón Valdés, op.cit., p. 84; e Isensee, J., *Das legalisierte Widerstandsrecht*, Bad Homburg, Gehlen, 1969, pp. 79 ss.

<sup>28</sup> Cfr. *Rapporto della Facoltà di Diritto di Heidelberg* dell'anno 1838, relativamente al problema posto dalla città di *Osnabruck* che domandava se le era consentito dare avvio ad uno sciopero fiscale come atto di resistenza contro l'annullamento della Costituzione di Hannover da parte del Re. La risposta fu che: "nessuna Costituzione tedesca ha aperto questa via ai propri sudditi; nessuna potrebbe aprirgliela, giacché l'ambito del diritto costituzionale positivo termina dove cominciano i casi estremi". Citato da H. Schneider, *Widerstand im Rechtsstaat*, Karlsruhe, C. F. Müller, 1969, p.20.

insomma si collocherebbe al limite del c.d. *stato di natura*, e quindi una eventuale previsione costituzionale che lo autorizzasse avrebbe il valore di “una garanzia di libertà in condizioni di anarchia”<sup>29</sup>. Infatti dentro il quadro costituzionale è impossibile invocare il diritto di resistenza, e invece il suo esercizio implica precisamente che il potere costituzionale prima vigente è adesso del tutto venuto meno: o perché è divenuto inefficace o perché è stato sostituito da un nuovo potere efficace ma difforme dall’assetto costituzionale precedentemente vigente. La resistenza al principe che rompe il patto che lo vincola nei confronti dei sudditi, può intendersi come un ritorno ad un equilibrio violato da un uso arbitrario ed esorbitante del potere. Secondo John Locke la resistenza al sovrano che abusa del suo potere è un atto necessario, giustificato dalla violazione di alcuni diritti naturali o dall’invasione dei poteri del legislativo. Il monarca che viola questi diritti fa regredire il popolo allo stato di natura e rende legittimo il suo appellarsi a nessun giudice su questa terra, ma a Dio stesso (“*Appeal to heaven*”). L’atto di ribellione, dunque, è il tentativo di ripristinare un nuovo ordine civile in seguito alla dissoluzione di quello vecchio<sup>30</sup>.

Kant negava che fosse possibile configurare l’esistenza di un diritto di resistenza, perché se qualcuno lo invocasse contro il sovrano, si porrebbe il problema di decidere chi avrebbe ragione, se questo o coloro che si ribellano, e per risolvere la questione bisognerebbe rivolgersi ad una istanza ancora superiore al sovrano stesso, la qual cosa sarebbe una contraddizione logica, dato che il sovrano è per definizione proprio colui che *superiorem non recognoscens*. E quindi secondo Kant: “[...] al

---

<sup>29</sup> Isensee, op. cit., p. 99.

<sup>30</sup> Locke, J., *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1960, 2<sup>nd</sup> edn, 1967, cap. XIX, e P. Laslett, *Introduction*, pp. 121-122 e 128-129.

popolo non compete mai verso il capo dello Stato un diritto di coazione (di resistenza con azioni o con atti)”<sup>31</sup>, e ancora : “ogni membro del corpo comune ha verso gli altri diritti coattivi, dai quali solo il sovrano è escluso (poiché egli non è membro di esso, ma lo crea e lo conserva); e dove solo il sovrano ha il potere di costringere senza essere egli stesso sottoposto a una legge coattiva. [...] Ché se anche esso potesse venire costretto, non sarebbe capo dello Stato e la serie ascendente della subordinazione andrebbe all’infinito”.<sup>32</sup>

Dunque per Kant l’idea di un diritto di ribellione è una contraddizione in termini, perché – come dice Giovanni Cossi – “in ogni ordinamento giuridico positivo di tipo democratico, sarà sempre possibile incontrare qualche disposizione che indichi come stare in giudizio contro i rappresentanti della legge, perché l’eventualità di una cattiva applicazione della legge è data per scontata; così come si troveranno delle norme che regolano il contenzioso intorno all’interpretazione delle leggi, dovendosi ogni legge interpretare per poter essere applicata ed essendo l’interpretazione, per sua natura contestabile. Infine, tali tipi di ordinamento prevedono, quasi sempre in forma esplicita, la possibilità di modificare le leggi; e se anche non la prevedessero, sarebbe sempre possibile proporre – in modi tutt’altro che rivoltosi – la modificazione della legge o della stessa costituzione. Kant non vide però, secondo V. Mathieu, la possibilità dell’esistenza, in alcuni casi di un *dovere* di ribellione: ‘quando tutti i mezzi legali per applicare giustamente la legge – o, nel caso che la legge stessa sia gravemente ingiusta, per farla modificare – siano stati esperiti invano, può divenir doveroso ribellarsi

---

<sup>31</sup> Kant, I., *Sul detto comune*: “ciò può esser giusto in teoria, ma non vale per la prassi”, in Kant, *Per la pace perpetua*, Editori Riuniti, Roma 1985, p. 83.

<sup>32</sup> Ivi, p. 73.

per il diritto: per il diritto di natura, se quella che è ingiusta è la legge medesima, per lo stesso diritto positivo vigente, se quella che è ingiusta o carente, ne è semplicemente l'applicazione'.”<sup>33</sup>

Certamente le affermazione kantiane riportate presentano aspetti problematici, anche perché appartengono ad un orizzonte culturale giuridico e politico assai diverso da quello che ha ispirato le costituzioni liberal-democratiche contemporanee, che sono state concepite all'indomani della catastrofe della Seconda Guerra Mondiale, e che spesso sono state il frutto della mediazione<sup>34</sup> fra culture politiche differenti e confliggenti (basti pensare, a titolo di esempio, alla Costituzione italiana, che è nata dal confronto tra esponenti dell'area cattolica, dell'area marxista, di quella socialdemocratica e di quella laico-liberale). Per non allontanarmi troppo dal problema del dissenso nell'accezione circoscritta sopra definita che mi ripropongo invece di analizzare, mi limito, ad esempio, a rilevare che il concetto stesso di sovranità appare oggi più friabile e poroso di quanto non potesse apparire a Kant, anche a causa dei processi di globalizzazione, e delle dinamiche di sovrapposizione e interconnessione tra ordinamenti diversi internazionali e sovranazionali (si pensi ad esempio al rapporto tra stati membri e l'Unione Europea). Il diritto sovranazionale e transnazionale infatti non è più “ad origine controllata” come il tradizionale diritto statale e semmai tende ad essere di origine giurisprudenziale più che legislativa, per cui si assiste ad una fioritura plurale degli ordinamenti

---

<sup>33</sup> Così, G., *Saggio sulla Disobbedienza Civile*, Giuffrè Editore, Milano 1984, p. 85; cfr. anche Mathieu, V., *La speranza nella rivoluzione*, Milano 1972, p. 146.

<sup>34</sup> Opera di mediazione culturale, si badi bene, che è stata spesso resa necessaria dalla concretezza delle circostanze storiche, e non da scelte ed opzioni scientifiche intenzionali.

giuridici, ed è difficile individuare una gerarchia fissa tra di essi<sup>35</sup>. Le considerazioni kantiane sopra richiamate tuttavia sono utili – entro i confini del ragionamento che qui intendo portare avanti – perché dimostrano ancora di più la difformità concettuale che c'è tra il diritto di resistenza nella sua accezione ristretta e la disobbedienza civile, l'obiezione di coscienza e la protesta legale nell'accezione da me presa in considerazione, che appaiono diversi anche perché differenti sono i campi di applicazione, e gli ambiti entro cui possono essere invocati, i quali sono rispettivamente: la guerra civile per l'uno, e l'accettazione (anche se problematizzata) di un quadro costituzionale democratico vigente per gli altri<sup>36</sup>.

Il carattere conservativo e non rivoluzionario della disobbedienza civile nei confronti dell'ordinamento è stato particolarmente evidenziato da John Rawls, quando ha tracciato la distinzione tra il diritto di resistenza

---

<sup>35</sup> Cfr. Ferrarese, M. R., *Le istituzioni della globalizzazione*, il Mulino, Bologna 2000.

<sup>36</sup> Naturalmente questa distinzione chiara sul piano concettuale, diventa più problematica e sfumata quando si scende sul terreno delle vicende storiche e delle esperienze umane, sempre segnate da contraddizioni e ambiguità. Ad esempio le azioni di lotta sostenute e attuate anche personalmente da Gandhi nell'India coloniale sono state definite dallo stesso come espressioni di disobbedienza civile (cfr. Gandhi, *Young India*, 5.1.1922), e tuttavia non si può negare che l'effetto prodotto da queste è andato ben oltre un semplice mutamento legislativo, contribuendo al processo di decolonizzazione del sub-continente indiano da parte dell'impero britannico, quindi producendo un mutamento di tipo costituzionale radicale. In effetti sembra che lo stesso Gandhi fosse consapevole, almeno in parte, di questa contraddizione, tanto che ha ritenuto necessario dover distinguere tra due tipi di disobbedienza civile: da un lato quella che si esercita nel contesto di un ordinamento democratico, giudicato appunto dai cittadini, nel suo complesso legittimo; dall'altro lato una disobbedienza sistematica nei confronti di un intero ordinamento ritenuto del tutto illegittimo. Nel primo caso Gandhi parla di "disobbedienza civile difensiva", nel secondo di "disobbedienza civile offensiva"; (Cfr. Pontara, G., *L'antibarbarie*, EGA, Torino 2006, p. 316). Su questo punto tornerò più avanti, ma a me pare che quella che Gandhi chiama "disobbedienza civile offensiva", sia piuttosto da ricondurre più correttamente al paradigma del diritto di resistenza "in senso stretto", che, nella tassonomia da me considerata, è in effetti solo una espressione della *resistenza* nella sua accezione generale (di cui fa parte anche la disobbedienza civile).

(medioevale) e la disobbedienza civile (moderna), affermando che: “ una differenza tra il costituzionalismo medievale e quello moderno è che nel primo la supremazia del diritto non era garantita da controlli istituzionali stabiliti. Il controllo nei confronti dei governanti, che con i loro giudizi e i loro editti si opponevano al senso di giustizia della comunità, era limitato, nella maggioranza dei casi, al diritto di resistenza da parte dell’intera società o di una sua parte. Sembra che anche questo diritto non fosse interpretato come un atto del corpo sociale: un re ingiusto veniva semplicemente messo in disparte. Nel Medioevo, infatti, mancavano le idee fondamentali del governo costituzionale moderno: l’idea del popolo sovrano che possiede l’autorità inappellabile e l’istituzionalizzazione di questa autorità per mezzo di elezioni e parlamenti, nonché di altre forme costituzionali. Ora, quasi allo stesso modo in cui la concezione moderna del governo costituzionale si basa su quella medievale così la teoria della disobbedienza civile arricchisce la concezione puramente legalistica della democrazia costituzionale. Essa tenta di formulare i motivi per cui è possibile dissentire dall’autorità democratica legittima in modi che, pur essendo dichiaratamente contrari alla legge, esprimono pur tuttavia una fedeltà ad essa e un appello ai principi politici fondamentali di un regime democratico. Perciò è possibile aggiungere alle forme giuridiche del costituzionalismo certe modalità di protesta illegali che non violano gli scopi di una costituzione democratica, alla luce dei principi da cui un tale dissenso è guidato.”<sup>37</sup>

Dalla ricostruzione storica che fa Rawls, però sembrerebbe emergere in modo sufficientemente netto anche un ulteriore elemento, cioè l’idea che la distinzione fra il diritto di resistenza (medievale) e la disobbedienza

---

<sup>37</sup> Rawls, J., *Una teoria della giustizia*, (1971), revisione e cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 367-368.

civile (moderna) sia una differenza di qualità e di natura e non solo di intensità e grado. Al contrario, una diversa tradizione filosofica giurpolitica tende a valorizzare maggiormente gli elementi di continuità tra le due categorie, invece che di differenziazione, e ad assorbire quindi la disobbedienza civile nell'ambito della resistenza, secondo un rapporto di *species* a *genus*, per cui la disobbedienza civile sarebbe una specifica declinazione della categoria generale 'diritto di resistenza'.

Dal punto di vista di questa seconda prospettiva teorica la differenza tra diritto di resistenza e le altre forme di dissenso sarebbe puramente quantitativa e di grado, trattandosi comunque di espressioni della "non obbedienza" alla legge, sebbene di una non obbedienza o disubbidienza che cerca la sua giustificazione nel riferimento a principi o diritti morali non rispettati e/o violati dalla legge positiva. In questa linea di pensiero si collocano, ad esempio, autori come Bobbio<sup>38</sup> e Cosi. In particolare quest'ultimo scrive: "è quindi chiaro come la disobbedienza civile sia soltanto una delle situazioni in cui la violazione della legge viene, da chi la compie o ne fa la propaganda, eticamente giustificata; si tratta delle situazioni che sono di solito ricomprese, dalla tradizione prevalente in filosofia politica, sotto la categoria del *diritto di resistenza*. È quest'ultimo 'il diritto del singolo o di gruppi organizzati o di organi dello Stato, o di tutto il popolo, di opporsi con ogni mezzo, anche con la forza, all'esercizio arbitrario e violento, non conforme al diritto, del potere statale'".<sup>39</sup>

Secondo questa prospettiva teorica (almeno in parte differente da quella rappresentata da Rawls), dunque, sarebbe più opportuno descrivere il

---

<sup>38</sup> Bobbio, N., Matteucci, N., Pasquino, G., voce « *Disobbedienza civile* », in *Dizionario di Politica*, UTET, p. 274.

<sup>39</sup> Cosi, G., op. cit., p. 95; anche cfr. Cassandro, G., voce « *Resistenza (diritto di)* » in *Novissimo Digesto*, p. 591.

fenomeno della disobbedienza alla legge o diritto di resistenza come un *continuum* in cui però è possibile individuare degli ideal-tipi (in senso weberiano) differenziati per grado e intensità, che possiedono ciascuno elementi specifici caratterizzanti: “Alessandro Passerin d’Entrèves – ad esempio – ha distinto otto diversi modi di comportarsi del cittadino davanti alla legge: 1) obbedienza consenziente; 2) ossequio formale; 3) evasione occulta; 4) obbedienza passiva, 5) obiezione di coscienza, 6) disobbedienza civile; 7) resistenza passiva; 8) resistenza attiva. Le forme tradizionali di resistenza alla legge cominciano dall’obbedienza passiva e terminano con la resistenza attiva: la disobbedienza civile, nel suo significato ristretto, è una forma intermedia.”<sup>40</sup>

In pratica, se si considera plausibile la teoria – ormai sufficientemente consolidata nella riflessione giuspolitica tradizionale – secondo cui la disobbedienza civile sarebbe un grado (di intensità intermedia) del *continuum* della resistenza in senso generale, e se si accetta anche la distinzione tra obbligo giuridico e obbligo politico, allora la linea di demarcazione e di differenziazione tra il diritto di resistenza in senso stretto e quello in senso generico (nelle sue espressioni specifiche della disobbedienza civile, obiezione di coscienza e protesta legale) starebbe nel fatto che, mentre il primo implicherebbe una violazione dell’obbligo sia giuridico che politico, il secondo comporterebbe, invece, una violazione soltanto dell’obbligo giuridico e non necessariamente di quello anche politico (non rigettando l’ordinamento nel suo insieme e non negando lealtà ad esso).

Naturalmente, esistono anche autori che negano radicalmente l’esistenza stessa dell’obbligo politico, o che lo dissolvono interamente nel concetto

---

<sup>40</sup> Bobbio, N., *ibidem*.

di obbligo giuridico<sup>41</sup>, ma questo tipo di approccio teorico non riesce a rendere sufficientemente chiara la distinzione tra il diritto di resistenza attivo in senso stretto e le figure del dissenso giuspolitico della disobbedienza civile e dell'obiezione di coscienza non legalizzata, le quali, come sopra spiegato, non mettono mai in questione la lealtà nei confronti dell'ordinamento giuridico e politico nel suo insieme, ma solo di suoi frammenti e segmenti (una o più singole leggi positive). Al contrario questa lealtà al sistema nel suo complesso è contestata proprio dalla resistenza in senso stretto. Se non si tiene fermo questo punto di differenziazione tutta la questione della resistenza rischia, a mio avviso, di diventare eccessivamente generica e piuttosto vacua, un ragionare di una categoria troppo ampia e indistinta in cui far confluire in modo casuale situazioni giuspolitiche evanescenti, che invece è possibile almeno provare a mettere a fuoco.

---

<sup>41</sup> In questa linea, ad esempio, oltre a Norberto Bobbio, più di recente, anche Luigi Ferrajoli. Cfr. Ferrajoli, L., *Diritto e ragione, Teoria del garantismo penale* (1989), Laterza, Roma – Bari 1990 (seconda edizione riveduta), pp. 963 – 975.

## **2. Lineamenti di una vicenda storica: dal diritto di resistenza alla disobbedienza civile**

### **2.1 Il medioevo**

Una delle ragioni per cui in concreto risulta assai complesso l'intreccio fra il diritto di resistenza (almeno nella sua accezione ristretta) e le altre forme del dissenso giuspolitico, quale la disobbedienza civile ad esempio, è da rintracciare, oltre che nella densità teorica delle figure considerate, anche nella complessa e contraddittoria vicenda storica attraverso cui queste figure e categorie, e le relative prassi, si sono sviluppate. Vicenda storica sulla quale, quindi, appare ragionevole soffermarsi prima di procedere nell'analisi delle teorie del dissenso giuspolitico più recenti, quantomeno per definirne il contesto e la genealogia. Volendo prendere in considerazione alcune grandi linee evolutive del processo storico europeo, e tralasciando le vicende del mondo antico, è possibile individuare nelle controversie che nel medioevo videro contrapporsi l'autorità dell'Impero a quella della Chiesa un primo forte elemento di discontinuità storica nella concezione del diritto, e una frattura nella percezione dell'unità e della sacralità del potere istituzionale, idea che aveva caratterizzato la società occidentale almeno dalla tarda antichità. In epoca medievale infatti Impero e Chiesa si pongono come detentori di valori in qualche misura condivisi ma con accentuazioni nettamente differenti, al punto di fronteggiarsi in una lotta per la supremazia che andrà radicalizzandosi nel corso del tempo.

È tuttavia proprio nel medioevo che “cominciano a prendere forma le nozioni di diritti di libertà e di diritto di resistenza, indispensabili fondamenti del moderno concetto di disobbedienza civile”.<sup>42</sup>

Proprio grazie al dualismo di Chiesa e Impero (fenomeno sconosciuto al mondo classico e specifico del medioevo e, in parte, della modernità), l'esistenza del singolo incomincia a sdoppiarsi, e a svolgersi su due piani connessi ma distinti: quello politico, in qualità di suddito che ha obblighi verso l'autorità civile, e quello religioso, in quanto fedele vincolato alla obbedienza alla Chiesa di Roma, concepita come mediatrice necessaria dei mezzi di salvezza, ma altresì come garante morale del potere istituzionale in generale. Sorge quindi la necessità di tutelare uno spazio di libertà individuale e, parallelamente, si pone il problema della auto-limitazione del potere politico secolare. Del resto, in questo momento della storia europea, l'assetto politico-istituzionale secolare, per giustificare la sua autonomia di fronte alla Chiesa, possiede solo gli strumenti teorici che può fornirgli la stessa teologia. Il lessico, il linguaggio, l'apparato concettuale della teologia delimita e definisce lo spazio del pensabile anche per le autorità secolari.

Nei fatti, tuttavia, proprio le tensioni che nacquero da interessi di potere contrapposti, consentirono l'emergere di nuove prospettive e di nuove soggettività politiche (ad esempio le autonomie comunali).

Occorre specificare comunque che il sovrano medievale, anche se considerato di investitura divina, non è mai concepito come *legibus solutus*, a differenza di quanto accadrà nelle più tarde concezioni del signore post-rinascimentale, secondo le quali il principe sarà titolare di un potere assoluto. Anzi già Isidoro di Siviglia afferma che il sovrano è

---

<sup>42</sup> Così, G., *op. cit.*, p. 156.

tenuto ad osservare le leggi che lui stesso ha emanato, e non deve ritenere lecito per se stesso ciò che proibisce ai suoi sudditi.<sup>43</sup>

Certamente Isidoro di Siviglia rappresenta un superamento della concezione dell'autorità giustiniana (modello che più tardi tuttavia, si affermerà nuovamente), posizione teorica la sua probabilmente influenzata da alcune idee dei Padri della Chiesa (come Tertulliano e Lattanzio) relative ai fondamenti dell'autorità delle leggi. Ma su questo atteggiamento di non considerare i sudditi totalmente subordinati al potere del principe, probabilmente ha avuto una qualche influenza la concezione del diritto dei popoli germanici stanziatisi ormai stabilmente nei territori del vecchio Impero romano d'Occidente.<sup>44</sup>

Presso i Germani i sovrani non avevano un potere assoluto e illimitato, poiché la sovranità apparteneva all'assemblea degli uomini liberi che, specialmente in tempo di pace, imponeva al principe precise limitazioni. Dietro questo assetto di cose c'era una concezione del diritto frutto di una relazione quasi 'contrattuale' tra re e popolo, e di un potere legislativo solo delegato dal popolo (o più realisticamente dai membri forti e liberi di questo) ed esercitato dal sovrano nei limiti da questo stabiliti. Tracce esplicite di questa concezione sono rinvenibili nella legislazione di Rotari, in cui si fa palese riferimento al consenso popolare<sup>45</sup>.

Questa idea pattizia del diritto e del rapporto con le istituzioni non si estinguerà mai del tutto, specialmente in quei territori di cultura germanica, come l'Inghilterra, rimasti al di fuori dell'influenza del Sacro

---

<sup>43</sup> Cfr. S. Isidoro, *Sententiae*, III, 51, 1-2; citazione riportata da Così, G., *op. cit.*, p. 157.

<sup>44</sup> Fassò, G., *Storia della filosofia del diritto*, Bologna 1966; citazione tratta da Così, G., *op. cit.*, p. 159.

<sup>45</sup> *Editto di Rotari*, cap. 386, in *Monumenta Germaniae Historica, Leges*, IV, pp. 89-90.

romano impero, nei quali fermenterà in una prassi di rapporti tra re e sudditi in cui è possibile cogliere i germi del costituzionalismo moderno: basti ricordare la *Magna Charta*, strappata dai feudatari inglesi a Giovanni Senzaterra nel 1215, e confermata da Enrico III nel 1225, e che è il primo esempio europeo di una concessione di diritti che è stata il frutto di una contrattazione. Con questo documento il sovrano trasferiva particolari diritti in capo ad “arcivescovi, vescovi, priori, conti, baroni, uomini d’armi, liberi proprietari”<sup>46</sup>, in cambio di un corrispettivo economico. Queste concessioni, che avevano originariamente la natura di meri diritti corporativi posti a garanzia dei privilegi baronali contro gli abusi della giustizia regia, col tempo si sarebbero estese, allargandosi e consolidandosi, fino a comprendere tutti i sudditi del regno per diritto di nascita. Quattro secoli più tardi, sir Edward Coke, in difesa delle antiche libertà, nel suo commentario alla *Magna Charta*, fornisce una interpretazione che amplia la portata del documento, estendendolo a tutti gli inglesi liberi.<sup>47</sup>

Questo riferimento è particolarmente importante, specie se si considera che l’intero contenuto della *Magna Charta* è un argine all’assolutismo regio, e contempla anche il diritto di resistenza, che legittima il ripudio del vassallaggio, qualora il sovrano venga meno all’impegno reciproco di fedeltà e protezione.

Il *Bill of Rights* del 1689 sarà il punto di arrivo di questa secolare evoluzione.

L’esperienza anglosassone quindi dimostra chiaramente che i diritti di libertà sorgono e si sviluppano da un patto tra il sovrano da una parte e i

---

<sup>46</sup> Dalla traduzione della *Magna Charta* in F. Ruffini, *Diritti di libertà*, ristampa, Firenze 1975, p. 166.

<sup>47</sup> Oestreich, G., *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Laterza, Bari 2001, p. 26.

rappresentati del popolo (dapprima solo i *lords* spirituali e temporali, ma in seguito anche i comuni) dall'altra; da questo confronto e conflitto sempre latente, ma ormai istituzionalizzato, deriva la costituzione inglese, come complesso di garanzie affidate a documenti scritti, ma sostenute di fatto da tradizioni e consuetudini. Tutto questo si spiega perché, come dice Georg Jellinek: “a differenza del continente, l’Inghilterra si era validamente opposta all’influenza del diritto romano [...]. Il diritto pubblico era così cresciuto su basi germaniche e le idee giuridiche di ceppo germanico non avevano mai ceduto il campo all’idea tardo-romana dell’onnipotenza statale. [...] L’indagine delle circostanze storiche è di estrema rilevanza per una esatta comprensione del rapporto giuridico fra Stato e individui. Due sono le ipotesi logicamente praticabili. Per la prima, l’intera sfera giuridica individuale è il prodotto di una concessione o di una autorizzazione allo Stato. Per la seconda, invece, lo Stato non solo crea i diritti individuali, ma lascia anche all’individuo quella misura di libertà che è compatibile con l’interesse generale. Questa libertà viene però solo riconosciuta e non creata dallo Stato. [...] Questa libertà non è solo creata ma riconosciuta vuoi per autolimitazione dello Stato, vuoi per la definizione conseguente degli spazi che comunque, fra una riga e l’altra, devono permanere vuoti nelle norme con le quali lo Stato avvolge l’individuo. Ciò che rimane non è tanto un diritto, quanto una condizione reale.”<sup>48</sup>

Nell’Inghilterra del XIII secolo si afferma quindi, l’idea della subordinazione dell’autorità del principe alle leggi, già accennata in Isidoro di Siviglia, e che pochi decenni prima dell’emanazione della *Magna Charta*, ha portato alla prima teorizzazione medievale della

---

<sup>48</sup> Jellinek, G., *La Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino*, Laterza, Bari 2002, pp. 62-64.

forma più estrema di esercizio del diritto di resistenza: il tirannicidio. Il primo a teorizzare in proposito fu John of Salisbury, un pensatore di parte ‘curialista’, nel contesto storico della lotta per le investiture, il quale riprese l’idea del tirannicidio, mutuandone gli elementi di giustificazione dalla patristica, da Isidoro, da Aristotele, e che espose nel *Policraticus*, la prima opera sistematica medievale di vera e propria teoria politica<sup>49</sup>.

John of Salisbury, nell’intento di sostenere la superiorità del potere ecclesiastico su quello secolare, sostiene che il potere del re è limitato dalla giustizia, il cui contenuto è l’*aequitas*, legge di Dio (tesi questa che fu già di Lattanzio); ne consegue che esistono delle norme che, essendo di diritto naturale, non possono essere violate impunemente, perché vigono presso tutti i popoli da sempre e per sempre: anche il re è da esse limitato e non *legibus solutus*.

Da questa tesi consegue che il sovrano il quale non si sottometta alla legge, è un tiranno, un *rex iniquus*, che persegue il privato interesse personale piuttosto che quello pubblico e generale, e disobbedirgli e resistergli “non è quindi creare disordine, perché il disordine è stato semmai creato dal tiranno; piuttosto è tentare di ripristinare l’ordine violato.”<sup>50</sup>

Ma il pensatore inglese non si ferma qui, dalle premesse date fa derivare la legittimità e anzi la necessità di disobbedire al tiranno e, se occorre, anche di ucciderlo.<sup>51</sup>

La posizione di John of Salisbury rappresenta, in effetti, solo un momento del complesso e secolare scontro che contrappose potere

---

<sup>49</sup> Cfr. Così, G., op. cit., p. 160.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Sul tema cfr. G. Spoerl, *La teoria del tirannicidio nel medioevo. Un problema storico ancora aperto*, in « Humanitas », 1953, pp. 1009-1020.

ecclesiale e potere secolare nell'Europa occidentale, e che è una fase fondamentale per l'evoluzione del diritto di resistenza, in quanto mise in evidenza il problema della natura dello stato e dei suoi limiti. Gradualmente si fece strada l'idea della resistenza, non solamente passiva, dei sudditi al principe anzi “vi è ragione di ritenere che la dottrina della resistenza abbia avuto un posto centrale nella lotta ideologica che fu condotta, e che costituì l'occasione per formulare – o recuperare – teorie destinate a diventare patrimonio del pensiero politico occidentale.”<sup>52</sup>

A conferma dell'origine germanica della concezione contrattualistica del potere del sovrano, sul finire dell'XI secolo in Alsazia, il canonico Manegold von Lautenbach scrisse il *Liber ad Gebhardum*, in cui afferma esplicitamente che è il popolo, detentore originario del potere, a decidere di trasferire la sovranità al principe, contrattando contemporaneamente le condizioni ed i limiti della sua sottomissione. Il momento del contratto è concettualmente e logicamente distinto dalla titolarità della sovranità, ed è proprio questa separazione che consente una teorizzazione del diritto di resistenza. Infatti con il contratto si conferisce un *officium* che vincola chi ne diviene titolare ad osservare gli obblighi derivati dal *servitium* così assunto, e ne consegue, in caso di mancata ottemperanza ai suddetti obblighi da parte del titolare della sovranità, la risoluzione del contratto e la liberazione dei sudditi da ogni vincolo di obbedienza.<sup>53</sup>

Tuttavia perché la disobbedienza sia legittimata, occorre, secondo Manegold, che un tribunale ecclesiale accerti l'inadempimento

---

<sup>52</sup> Cfr. ad esempio C. Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, London-New York 1951.

<sup>53</sup> Questi temi saranno almeno in parte recuperati da Locke, che riformulerà il principio di resistenza, adattandolo ad un diverso contesto storico e sociale.

contrattuale, e pronunci una sentenza in merito. Soltanto come conseguenza di questa pronuncia giurisdizionale il popolo può considerarsi sciolto da ogni obbligo e può stipulare un nuovo contratto. Anche questa teoria ha influenzato due secoli e mezzo più tardi Marsilio da Padova nel *Defensor Pacis*.<sup>54</sup>

Anche se non è possibile delineare una evoluzione storica coerente ed unitaria del diritto di resistenza inteso come vero e proprio istituto giuridico, le concezioni di Manegold von Lautenbach e di John of Salisbury rappresentano un punto di riferimento significativo. Tuttavia bisognerà attendere Guglielmo di Ockham e Marsilio da Padova perché queste categorie siano declinate anche in senso laico, e incominci ad affermarsi la consapevolezza che la libertà dello stato (dalla ingerenza ecclesiastica) sia una condizione necessaria anche per la libertà nello stato, e quindi perché il diritto di resistenza sia pensabile anche dall'interno dello stato stesso.

Prima di arrivare a queste posizioni è opportuno però soffermarsi sinteticamente su Tommaso d'Aquino, il suo pensiero infatti fu un punto di arrivo della tradizione medievale, ma ebbe non poca influenza sull'elaborazione politica posteriore.

Come ricorda G. Cosi: "S. Tommaso distinse infatti tra la sovranità come istituto (sempre di derivazione divina), e il sovrano come persona; abbozzò la teoria 'democratica' secondo cui il potere passa da Dio al principe attraverso il popolo, che ne è dunque il tramite ed il depositario, e non la fonte e il detentore originario; negò infine alla Chiesa il diritto di deposizione del sovrano, ma le conservò quello di scomunica, con il conseguente scioglimento dei sudditi dal dovere di obbedienza."<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Cosi, G., op. cit., pp. 162-163.

<sup>55</sup> Cosi, G., op. cit., p. 163.

L'Aquinate definisce la legge come fonte esterna degli atti: "*lex quaedam regula est et censura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum.*"<sup>56</sup>

Da questa definizione generale emerge chiaramente il rapporto di obbedienza che la legge stabilisce, in virtù tuttavia non soltanto dell'elemento volontaristico, ma anche di quello razionale. L'elemento strutturale e, nel contempo, strutturante della razionalità tomistica sta nel fatto di essere ordinata ad un fine; è proprio la *ordinatio ad finem* che dà consistenza alla razionalità della legge.

La legge trova il suo luogo di elezione nella ragione pratica, che ha come fine il bene, e che fornisce l'orientamento generale dell'azione.<sup>57</sup>

Tommaso distingue tra *lex divina*, oggetto diretto della rivelazione divina, la quale può sopperire alle lacune e alle imperfezioni delle regole umane; *lex aeterna*, ragione della divina sapienza, che è riflesso della ragione stessa di Dio e come tale conoscibile direttamente solo dai beati; e la *lex naturalis*, che è invece quella parte della legge eterna che è accessibile alla ragione umana.<sup>58</sup>

La *lex humana* – afferma Così – deriva da quella naturale, e rimane connessa a questa per il contenuto morale e persino relativamente alla sua stessa esistenza.

Per quanto concerne la legge umana positiva, Tommaso recupera l'idea agostiniana secondo cui la sua mancata conformità alla legge naturale la renderebbe ingiusta, e dunque non vera legge ma una corruzione di

---

<sup>56</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, 1, 2., q. 90, a.1.

<sup>57</sup> Su questo aspetto del pensiero di Tommaso d'Aquino cfr. Parotto, G., *Iustus Ordo*, Guida, Napoli 1993, pp. 40 e ss..

<sup>58</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, 1, 2., q. 91 a. 2 e a. 4.

essa.<sup>59</sup> Questa idea feconderà la filosofia politica successiva, e fornirà il fondamento teorico per sostenere la mancata validità delle leggi positive considerate ingiuste (magari perché non conformi a una certa idea del diritto naturale).

Va tuttavia rilevato che Tommaso talvolta sembra propendere per una versione più conservativa della legge ingiusta, che può vincolare in coscienza per evitare uno scandalo, cioè una lesione del bene comune, rappresentato in questo caso dalla *tranquillitas reipublicae*.<sup>60</sup> Soltanto quando le leggi umane violano esplicitamente le legge divina è doverosa la disobbedienza.<sup>61</sup>

Diversa e, ai fini della storia del diritto di resistenza (nella sua accezione più larga), particolarmente rilevante è l'ipotesi della tirannia.

Sulla scia della distinzione di matrice aristotelica tra tiranno *a titulo* o *ab exercitio*, Tommaso d'Aquino afferma che sia lecita la disobbedienza al tiranno in due casi: quando questo fa leggi palesemente confliggenti con la legge divina (ad esempio imponendo il culto di falsi dei); e quando imponga leggi in contrasto con la legge naturale, purché tuttavia dalla disobbedienza non conseguano danni o pericoli maggiori di quelli che si avrebbero sottomettendosi alla volontà del tiranno, o anche purché dall'atto di resistenza non derivi un male peggiore della ingiustizia della tirannia stessa.<sup>62</sup>

La riflessione tomista tuttavia, specialmente considerate le sue complesse oscillazioni speculative, resta sempre nell'ambito della teoria, e non raggiunge mai la sfera dell'efficacia pratica contingente, non è

---

<sup>59</sup> Ivi, q. 95, a. 2: “non sarebbe più una legge, ma una corruzione della legge” (tr. di Cosi, G., *op. cit.*, p. 164).

<sup>60</sup> Cfr. Parotto, G., *op. cit.* pp. 88 – 90; e anche De Gennaro, A., *I diritti in Occidente*, Bononia University Press, Bologna 2006, pp. 97 – 102.

<sup>61</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, 1, 2., q. 96, a. 4.

<sup>62</sup> Ivi, 2.2., q. 42, a. 2. Si veda anche il *De regimine principum*, 1, 6.

‘agita’ ed usata effettivamente per sostenere i movimenti di liberazione che si presentano nel campo delle vicende storiche concrete.

Sotto il profilo di una comprensione dell’evoluzione del diritto di resistenza, e del dissenso in generale, acquista una utilità pratica forse maggiore la riflessione intorno al dispiegarsi stesso delle vicende storiche e le prassi ad esse relative.

Anche prima della *Magna Charta* del 1215, in varie regioni d’Europa si vanno affermando sottoscrizioni di diritti a discapito del potere regio.

Particolarmente interessanti sono ad esempio le *Cortes* del León del 1188, che ottennero da re Alfonso IX la conferma di diritti di libertà, tra i quali: il diritto alle consuetudini esistenti contro le nuove leggi; il diritto dell’imputato a essere giudicato con un processo regolare anche davanti al re; l’inviolabilità della vita e della proprietà. Come ricorda G. Oestreich, Wilhelm Berges ha evidenziato l’esistenza di tradizioni di libertà nei reami spagnoli, già a partire dal primo medioevo, anzi “la prima norma del codice regio, introdotto nel León e in Castiglia fra il 1256 e il 1265 (e noto come le *Siete Partidas* di Alfonso il Saggio), affermava espressamente che : ‘I giudici devono agire a sostegno della libertà’. Proprio per gli obblighi stabili e naturali che lo legavano alla corona, ogni abitante in possesso di diritti civili (o naturali) doveva già ritenersi immune dalle minacce che, eventualmente, dal re, fossero state arrecate alla sua integrità fisica, al suo onore, alla sua proprietà e sicurezza giuridica.”<sup>63</sup>

Questo processo storico di affermazione delle libertà (sebbene originariamente solo corporative), oltre all’Inghilterra e alla penisola Iberica, coinvolse anche l’Ungheria, il Portogallo, la Polonia, la Svezia e,

---

<sup>63</sup> Oestreich, G., *op. cit.*, p. 26.

specialmente, i territori tedeschi. Ovunque si tratta di assicurare privilegi e libertà di singoli ceti, e di garantirli mediante il ricorso a documenti *ad hoc*, definibili ‘contratti di signoria’ (*Herrschaftsverträge*), che talora contenevano espressamente un riferimento al diritto di resistenza o di rifiuto di obbedienza.

Ciò era reso possibile dal fatto che nel contesto dello stato ‘di ceti’ (*Ständestaat*), che rappresentò l’evoluzione politica del *Feudalstaat* dell’alto medioevo, il potere sovrano non è più pensato in modo unitario, ma suddiviso tra più soggetti politici, e precisamente tra il principe da un lato, e il *populus* dall’altro lato, a sua volta articolato in tre ceti: i signori feudali, il clero e le città dotate di particolare autonomia.

Ovviamente i ceti erano portatori di loro interessi particolaristici, e privilegi corporativistici. Le libertà particolari non erano la libertà generale. Tuttavia queste oasi di privilegio specifico rappresentarono un argine allo strapotere del principe di turno.

In Baviera, ad esempio, nel 1307 delle *Freiheitsbriefe* garantiscono ai ceti il diritto di resistenza nei confronti di pretese fiscali imposte unilateralmente dal signore territoriale. Nel 1315 questo diritto di resistenza viene esteso nei confronti di ogni violazione della situazione giuridica consolidatasi nel 1307, e tale diritto venne rinnovato nel 1358, nel 1392, nel 1409. Se ne ritrova ancora traccia nella costituzione per ceti della Baviera, in una promessa del duca agli *Stände* nel 1785.<sup>64</sup>

Anche nella convenzione del Brabante, la *Joyeuse Entrée* del 1356, prevede che se il duca non rispetta i suoi impegni verso i sudditi, questi sono considerati sciolti dall’obbligo di obbedienza.

Questo particolare contratto, più volte confermato dal duca, rappresentò il punto di riferimento ideale e giuridico a cui si richiamarono i rivoltosi

---

<sup>64</sup> Così, G., *op. cit.*, p. 166.

abitanti dei Paesi Bassi, di fede calvinista, durante l'opposizione e la guerra di resistenza nel XVI secolo, contro la cattolica potenza spagnola. Ma tornando alla situazione dei territori tedeschi, fra le varie convenzioni spicca quella di Tubinga (*Tübinger Vertrag*) del 1514, con la quale il duca Ulrich von Württemberg, riconosceva ai sudditi il diritto fondamentale ad essere giudicati da un tribunale legittimo, e il diritto di espatrio. Quello che rileva è che queste libertà erano estese a tutti gli abitanti di Württemberg, e non soltanto ai ceti rappresentati nella dieta (facevano tuttavia eccezione i sudditi delle signorie ecclesiastiche), e inoltre che nessuno poteva assurgere al governo, senza avere confermato precedentemente la Convenzione di Tubinga.

Da questo *excursus* storico, e dagli esempi richiamati si può ricavare che il diritto di resistenza era una prassi consolidata, almeno nell'ambito del diritto di area germanica (ma non solo, come s'è visto sopra, a proposito della storia delle autonomie iberiche). Tuttavia vanno fatte alcune precisazioni essenziali, per capirne l'effettiva portata e natura.

Intanto va detto che questa versione del diritto di resistenza non arriva a comprendere il tirannicidio, e neppure la deposizione del sovrano dal trono; frequente è invece la previsione del diritto di 'diversione' dal principe che non adempie ai suoi obblighi, per sottomettersi ad un'altra autorità (in questo modo si comportarono le città di Berlino e di Colonia nel 1348).

Inoltre il diritto di resistenza non è concepito in termini individualistici, potendo il singolo, che ritenesse violato un proprio diritto, soltanto presentare un'istanza ai ceti, che avevano il diritto operativo esclusivo di agire nei confronti del principe.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Ivi, p. 167.

Come è evidente, il *modus operandi* è ancora analogo a quello del diritto di supplica al principe, che è l'unica forma legale in cui è possibile esprimere il dissenso nel medioevo; ma è mutato il contesto di riferimento, con l'introduzione tra singolo suddito e sovrano di una istanza intermedia, l'organizzazione dei ceti e le loro rappresentanze.

L'evoluzione della situazione politica e, specialmente, l'acuirsi del conflitto, sempre latente, tra Impero e Chiesa, l'emergere delle città stato, soprattutto nella penisola italiana, contribuirono all'affermazione di una nuova riflessione politica più matura e adatta ai tempi. In particolare va ricordato Marsilio da Padova, autore del *Defensor pacis*, che, proprio a partire dell'esperienza dei comuni italiani, elaborò un nuovo modello politico, costruito sul ruolo di una assemblea civica generale, rappresentante della società degli uomini liberi (la '*pars valentior civium*'), che avrebbe dovuto possedere il potere di fissare la legge che vincola anche il sovrano. Marsilio è il più eminente rappresentante di quella tipica teoria politica del suo tempo, che fa del temperamento e della moderazione del potere del principe il suo punto di forza. Per cui l'autorità di chi governa deve sottomettersi a quella del legislatore. Ma questa affermazione resta, in Marsilio, piuttosto una petizione di principio che non una garanzia effettiva di diritti fondamentali.<sup>66</sup>

Alla stessa scuola di pensiero appartiene anche Guglielmo da Ockham, che però si richiamò espressamente anche al diritto naturale.

Il movimento conciliare del XV secolo, che mirava parallelamente alla limitazione del potere papale e di quello secolare, riprese le idee del contratto di signoria e del diritto di resistenza. Fra i suoi esponenti

---

<sup>66</sup>Oestreich, G., op. cit., p. 30.

Niccolò Cusano pose a fondamento del potere sia ecclesiastico che mondano, la conformità col diritto di natura e il consenso di tutti i sottoposti (*consensus omnium*). In questo Cusano recupera il rapporto con il diritto di natura dello stoicismo e per lui, conseguentemente: “i diritti umani vengono prima di ogni umana riflessione e ogni essere obbedisce, per sua natura, a leggi congenite. La schiavitù non è frutto di natura ma di follia, poiché chi è folle non sa condursi da sé. Cusano dunque riconosce, a tutti gli uomini, sia l’uguaglianza di nascita, sia il possesso di uguali diritti naturali.”<sup>67</sup>

## **2.2 La Riforma ed i suoi effetti**

Il secolo XVI rappresenta un vero spartiacque della storia europea, è infatti il momento storico in cui si infrange in modo definitivo il vecchio ideale della *Respublica Christiana*, con la sua vocazione unitaria e la sua pretesa di omologazione culturale<sup>68</sup>.

La causa culturale di questo mutamento che per la sua profondità potrebbe anche definirsi antropologico, e che si rivelerà irreversibile, è stato l’irrompere di un movimento di riforma che, seppure nato in un contesto teologico-religioso, ha avuto conseguenze irreversibili, sia dirette che indirette, sulla sfera politica e giuridica.

Sarebbe ingenuo e fuori luogo anche soltanto tentare, in questo contesto, una sintesi storica della Riforma protestante, data la vastità e complessità

---

<sup>67</sup>Ivi, p. 31.

<sup>68</sup>Sul significato e le conseguenze che la rottura dell’unità religiosa del continente europeo ha cfr. Celano, B., *Ragione pubblica e ideologia*, in *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, a cura di I. Trujillo e F. Viola, il Mulino, Bologna 2007, pp. 356-358.

dell'argomento, per cui la presente analisi si concentrerà soprattutto sui risvolti teologico-politici relativi alla questione della concezione della autorità e della disobbedienza.

Da questo punto di vista, particolarmente paradigmatico è il rapporto esistente tra due esponenti della Riforma quali Lutero e Müntzer.

Infatti questi due teologi possono essere assurti a campioni, o sarebbe meglio dire a modelli, di due approcci in certo senso opposti: l'uno (Lutero) incarnando l'aspetto più conservativo e l'altro (Müntzer) quello ribellista o 'radicale'.

Prima di evidenziare le differenze tra i due personaggi è però necessario definire il contesto comune, in cui entrambi si mossero e svilupparono le loro idee.

Al tempo della Riforma il riferimento storico condiviso è ancora la prassi politica medievale, e il riferimento teorico comune, invece, è la dottrina dei 'due regni'.

Secondo la concezione medievale 'spada e altare', cioè Impero e Chiesa, dovevano occupare spazi di potere distinti dal punto di vista funzionale, anche se connessi dal punto di vista morale, in realtà però il 'sacro' tendeva a prevalere, a causa del principio della superiore dignità del regno spirituale su quello temporale. Superiorità spirituale che, nei secoli, si è tradotta in egemonia culturale e politica della chiesa. Proprio questa commistione di sacro e profano, di spirituale e temporale era vista come una causa di decadenza della cristianità da parte dei vari movimenti riformatori di derivazione evangelica esistiti nelle diverse epoche storiche precedenti il secolo della Riforma, e che proprio per questo erano stati condannati come eretici dalla chiesa istituzionale e gerarchica, e quasi sempre marginalizzati se non sterminati fisicamente

(si pensi ad esempio alla vicenda dei Catari o Albigesi, agli ‘spirituali’ di derivazione francescana, agli Hussiti ecc.)<sup>69</sup>.

Ma eliminare coloro che segnalano un problema, non significa eliminare il problema in sé, anzi semmai, così facendo, lo si amplifica. E, infatti, una Chiesa ormai decaduta e corrotta era davanti agli occhi di Lutero, di Müntzer e dei loro contemporanei. Tuttavia, se identica è la loro diagnosi, opposti sono i loro rimedi.

Lutero pensa che per salvare la chiesa dalla sua corruzione occorre liberarla dal legame col potere temporale. Per questo egli elabora a proposito la teoria dei ‘due regni’ o dei ‘due reggimenti’<sup>70</sup>, secondo la quale l’autorità civile dovrebbe avere funzioni nettamente distinte da quelle morali dell’autorità religiosa, ovvero meramente negative, di difesa e di repressione, di punizione dei rei e di protezione dei giusti e dei ‘pii’.

Secondo Müntzer, invece, la dottrina dei ‘due regni’ è soltanto un espediente astuto, che serve a giustificare sul piano ideologico le istituzioni esistenti (sia ecclesiastiche che secolari), e l’oppressione che esercitano sui deboli, e invece, il corretto modo di impostare il rapporto tra la sfera civile e quella religiosa, consiste nell’orientare queste due espressioni del potere verso un unico scopo: la ‘salvezza’ dell’uomo nella sua interezza.

---

<sup>69</sup> Sul significato del ruolo svolto dalla chiesa cattolica nel medioevo e sugli effetti di lungo termine che i suoi interventi hanno prodotto cfr. ad es. Weil, S., *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano 1996, p.63.

<sup>70</sup> Per un confronto Lutero - Müntzer in generale sulla concezione politica cfr. : Hinrichs, C., *Luther und Müntzer – Ihre Auseinandersetzungen über Obrigkeit und Widerstandsrecht*, Berlin 1962; Campi, E., *Contributo per uno studio della concezione del potere nell’età della Riforma*, in AA.VV., *Il dibattito su Anabattismo e Riforma*, Ed. Claudiana 1973; La Rocca, T., *Es ist zeit, Apocalisse e storia, studio su Thomas Müntzer (1490-1525)*, Cappelli 1988; E. Bloch, *Thomas Münzer - teologo della rivoluzione*, Feltrinelli 2010.

Naturalmente anche per Müntzer gli ambiti di competenza dell'autorità religiosa e di quella secolare devono essere distinti, in linea di principio, ma devono convergere nel fine comune: il vero bene. Tuttavia la differenza tra il pensiero di Müntzer e quello della tradizione medievale sta nella diversità di contesto: la chiesa di cui egli parla non è assolutamente quella medievale feudalizzata e gerarchica; e nemmeno la società politica è quella realizzata nell'Impero. Anzi, Müntzer denuncia la degenerazione di entrambe queste istituzioni, e gli ideali sia di chiesa che di società politica a cui aspira, sono totalmente diversi da quelli che aveva sotto gli occhi. Centrale nella concezione müntzeriana è la pari dignità e l'uguaglianza di tutti i membri sia del corpo sociale che di quello ecclesiale, (condivisione della proprietà in campo economico e democrazia diretta in quello politico).

La questione del potere occupa un posto centrale nei due scritti maggiori di Müntzer: *Predica ai principi* ed *Esplicita messa a nudo*, come di molte lettere del periodo 1523-1525. Sono testi che non presentano i caratteri di completezza ed organicità degli scritti luterani, tuttavia da essi è possibile ricavare una visione complessiva e coerente.

Sia Lutero che Müntzer partono dal confronto con lo stesso testo paolino di *Romani 13*, ma giungono a conclusioni opposte: l'uno ad una idea di obbedienza assoluta all'autorità in quanto tale, e l'altro ad una concezione democratica del potere.

Le differenze tra i due pensatori concernono le funzioni, i soggetti, e le modalità di esercizio dell'autorità.

La concezione luterana dell'autorità è, come spiegato sopra, esclusivamente repressiva e di contenimento delle pulsioni antisociali, mentre la funzione positiva di formazione e ausilio del conseguimento del bene, compete al potere spirituale.

Questa dissociazione non è accettabile secondo Müntzer, anzi i governanti civili devono contribuire a creare una disposizione al bene comune, provvedendo al soddisfacimento dei bisogni sia materiali che morali.

Ma ancora più radicale tra Lutero e Müntzer è la differenza che c'è circa i soggetti dell'autorità. Per il primo essa è trasmessa da Dio direttamente al principe, che quindi deve rispondere solamente davanti a Lui, del modo e delle forme del suo esercizio; per il secondo, invece, il vero soggetto dell'autorità è direttamente il popolo, la comunità degli uomini, e nella prospettiva repubblicana, da lui in qualche modo additata, essa avrebbe dovuto essere esercitata nella forma di una partecipazione diretta di tipo democratico. Conseguentemente, e coerentemente con le premesse date, Müntzer sosteneva che, in caso di abuso, di esercizio arbitrario e tirannico del potere o di inadempienze, il popolo avesse il diritto-dovere di revoca dell'autorità eventualmente delegata al principe di turno. La revocabilità del potere, che Müntzer giustificava sulla base dei testi biblici di *Daniele 7,27*, *dell'Apocalisse 18 e 19* e soprattutto di *Luca 1*, implicava anche l'appello rivoluzionario al popolo a liberarsi dall'oppressione e dalla tirannia dei governanti ingiusti.

Ma Müntzer non si limitò alla teoria, procedette alla messa in opera di esperimenti concreti, anche se incompleti e parziali, di democrazia repubblicana. Tale ad esempio fu il 'Consiglio perpetuo' che venne istituito a Mühlhausen, città imperiale in cui egli s'era rifugiato nel 1524 e nel 1525, appoggiando proprio una sollevazione popolare contro il principe. In questa circostanza Müntzer riuscì ad imporre l'eleggibilità delle cariche pubbliche e la loro composizione popolare: il 'Collegio degli Otto' (che era un organismo di controllo finanziario composto da quattro seggi alla piccola borghesia, tre alla media ed uno all'alta) e il

‘Consiglio perpetuo’ (organo politico costituito da sedici membri provenienti in maggioranza dalle classi medie delle corporazioni e non più dal patriziato).

Nel suo complesso si può affermare che Müntzer “concepisce l’autorità non come comando, ma come servizio, non come dominio sul popolo, ma come espressione del popolo, e quindi controllata dal popolo”<sup>71</sup>.

Naturalmente il rischio dell’esperimento müntzeriano è quello di degenerare in un modello teocratico. Ma l’idea di Müntzer è definibile come teocratica soltanto nell’accezione generale del termine, per cui si ritiene ogni autorità di derivazione divina, mentre non lo è assolutamente nel senso di concepire il potere ecclesiastico come superiore a quello secolare (come invece postulava il curialismo medievale), o nel pensare l’esercizio del potere come una prerogativa della casta sacerdotale: “il segno della teocrazia di Müntzer è, invece, diverso, contrapposto: è una forma di teocrazia democratica, dove è il popolo il soggetto della rivelazione divina e quindi anche dell’autorità che da essa unicamente deriva. In questo senso, si potrebbe dire allora, la teocrazia di Müntzer anticipa ed avvia quel processo di democratizzazione che nei secoli successivi conoscerà forme di governo sempre più secolarizzate”<sup>72</sup>.

In antitesi con Lutero, che predicava la sottomissione incondizionata all’autorità civile, Müntzer arrivò a sostenere persino la rivolta armata, abbozzata in termini di ‘legittima difesa’ (anche se nei casi di estrema necessità). In effetti, in questo, egli non si discosta di molto dalla dottrina del diritto di difesa della teologia tradizionale medievale: “la legittima difesa (*Nothwere*), secondo il giudizio naturale di tutti gli uomini

---

<sup>71</sup> La Rocca, T., *op. cit.*, p. 121.

<sup>72</sup> Ivi, p. 122.

ragionevoli, non può essere negata a nessuno”<sup>73</sup>. L’elemento originale della sua riflessione consiste nella radicalizzazione di questo *diritto*, che fa divenire – a certe condizioni date, ovvero quando il principe si oppone ostinatamente alla realizzazione del vero bene della comunità – un *dovere* di difesa, promuovendo, in questo modo, il passaggio da una concezione passiva ad una attiva della difesa stessa.

Infatti, secondo Müntzer, anche la tolleranza della violenza ingiustificata è essa stessa una forma di violenza, che si ha l’obbligo di contrastare. Secondo lui, sopportare remissivamente una ingiustizia (morale, sociale o politica), e dunque consentire implicitamente il perdurare di una situazione di oppressione, è contrario al sentimento del vero cristiano. Ovviamente questa era una interpretazione sia teologica che politica, decisamente contraria alle direttive dei teologi luterani, che riconoscevano il diritto al ricorso alla violenza soltanto ai sovrani, e insegnavano ai governati la via della Croce e della sottomissione paziente, se necessario fino al martirio.

Per Müntzer invece l’atteggiamento di chi tollera un sopruso, una ingiustizia o una violenza qualsiasi, riproduce l’atto di ingiustizia medesimo, e, implicitamente, lo giustifica e perpetua: “se il primo comandamento cristiano è l’amore, e se l’amore ha e deve avere una dimensione sociale, allora l’amore non può e non deve permettere che i fratelli siano ‘violentati’: ‘un cristiano non deve sacrificare così pietosamente un altro cristiano sul banco del macellaio’.”<sup>74</sup>

Sulla scorta della sua peculiare esegesi biblica Müntzer arriva a dire: “Io affermo con Cristo e con Paolo, e in conformità all’insegnamento di tutta

---

<sup>73</sup> *Briefwechsel*, p. 423 (Lettera del 25/7/1524 a Zeiss).

<sup>74</sup> La Rocca, T., *op. cit.*, p. 128.

la legge divina, che si devono uccidere i governanti empi, particolarmente i preti e i monaci, che ipocritamente con falsa bontà li difendono affermando che ‘Cristo non ha mai ucciso’.”<sup>75</sup>

Tuttavia, per Müntzer, il soggetto di questa istigazione al tirannicidio (e in ciò sta la sua specificità rispetto alla tradizione del tirannicidio tomistico-scolastica) non è il singolo o un gruppo sociale isolato, ma l'intero corpo popolare. Egli lo individua quindi non soltanto nei contadini, come solitamente si è portati a credere nel caso della rivoluzione tedesca del 1525, ma nell'alleanza di contadini e operai, minatori e tessitori, che rappresentavano la maggioranza delle forze produttive e sociali del suo tempo.

In definitiva Müntzer attua un processo di secolarizzazione dell'idea di Dio in forme più estreme di quelle attribuibili a Lutero, e non riconducibili a nessuna altra concezione teologica precedente, per lui infatti l'aspirazione alla giustizia e al ‘Regno di Dio’ vengono totalmente immanentizzati, e, in tal modo, realizza una radicale antropologizzazione di Dio e, parallelamente, una divinizzazione dell'uomo. Lutero si limita a secolarizzare l'esercizio del potere temporale, fino a quel momento legittimato, almeno nei suoi più alti gradi, con l'investitura religiosa, Müntzer secolarizza la stessa funzione della religione, riducendo lo scarto tra dimensione trascendente e quella politica, ma all'insegna di una democratizzazione radicale.

Naturalmente, dato il contesto storico, questa tendenza radicale, sarà sconfitta sul piano politico-teologico immediato, potendo contare Lutero sull'appoggio degli eserciti meglio organizzati dei principi tedeschi. E tuttavia, qualcosa, di quegli ideali, sopravvisse alla decapitazione di Müntzer, consumata il 27 maggio del 1525.

---

<sup>75</sup> *Predica ai principi*, p. 118.

Le suggestioni democratiche e una diversa concezione del rapporto con il principio di autorità troveranno altri sostenitori, altri attori e interpreti. Saranno soprattutto i movimenti di ispirazione mennonita, battista e di area o ascendenza calvinista (inclusi gli Arminiani), a ereditare la parte più ‘radicale’ della riforma protestante, e a valorizzarne le implicazioni politiche<sup>76</sup>.

In particolare la corrente calvinista ha generato il movimento puritano, che ha influenzato buona parte delle vicende anche politiche e sociali del XVI e XVII secolo.

La parola ‘puritano’, nel suo senso specifico, designa un gruppo di uomini che vogliono riformare, in modo completo e coerente, la chiesa, la società e lo stato. Se quindi originariamente l’obiettivo del puritanesimo era la purificazione della chiesa dalle contaminazioni “papiste” (cioè dalle influenze della tradizione cattolico-romana), successivamente si allargherà fino ad includere la protesta strettamente politica, che culminerà nella rivoluzione inglese contro Carlo I del 1640-1650.

Ma per comprendere l’anima di questo atteggiamento, occorre evidenziare la diversità tra luteranesimo e calvinismo.

Laddove Lutero auspicava una morale cristiana attuata *in vocatione*, cioè all’interno del luogo esistenziale, sociale e politico che già è, accettando passivamente l’assetto esistente, il calvinista voleva realizzare la sua morale *per vocationem*, cioè servendosi della situazione lavorativa e sociale per incidere sullo stesso tessuto sociale modificandolo. Nel suo

---

<sup>76</sup> Sulla influenza dei movimenti religiosi dissidenti, e sul contributo che questi dettero, tra Cinque e Seicento, all’elaborazione di un paradigma di ‘ragione sperimentalista’ e fallibilista, alternativo e diverso rispetto a quello di una ragione strumentale e geometrico-matematico, cfr. Adamo, P., *Da Aconcio a Locke: fallibilismo e libera sperimentazione nelle riflessioni europee sulla tolleranza*, in *Tolleranza e libertà*, a cura di V. Dini, Elèuthera, Milano 2001, pp. 23-37.

complesso il calvinista del XVI secolo è sorretto da una visione dinamica del mondo e delle sue strutture. Tuttavia questo dinamismo va al di là della dimensione privata dei singoli, investendo l'intero quadro della vita politica, sociale e anche economica.

Il calvinismo introduce stabilmente un 'ministero profetico', istituzionalizza cioè anche delle forme liturgiche che consentono l'esercizio della libertà di critica nei confronti del potere istituzionale. Durante lo svolgimento dei 'culti': "c'è un momento in cui il pastore, sia Calvino o un semplice ministro di campagna, deve alzarsi in piedi e ammonire solennemente i magistrati che essi sbagliano [...]. Questo magistrato può essere il mercantuccio di Ginevra, che è facile spedire in Savoia, ma può anche essere Sua Maestà Filippo II di Spagna, che un gruppo di popolani, di borghesi, di pastori, guidati da un unico aristocratico (Guglielmo I d'Orange) dichiareranno decaduto dai suoi diritti [...]. Questo ministero della chiesa diventa, dice Troeltsch, una specie di rinascita degli antichi tribuni della plebe, ma dotati di una autonomia, di una disciplina, di una capacità di azione che nessun tribuno della plebe aveva mai conosciuto.

Là dove il calvinismo rimane a lungo una minoranza perseguitata, il suo pensiero si radicalizza ulteriormente: per esempio in Francia o in Scozia. Mentre Calvino diceva che in caso di infedeltà del re era lecito appellarsi ai 'magistrati inferiori', Teodoro di Beza fa un passo avanti: dopotutto, sotto i magistrati inferiori c'è il popolo. Se gli olandesi hanno la fortuna di trovare un nobile come Guglielmo d'Orange che guida la loro lotta tanto meglio; ma se non lo trovano, il popolo è la vera fonte della sovranità. I sovrani – aggiunge Knox nella stessa epoca – debbono essere sorvegliati dal popolo, e nel caso che ciò sia necessario, il popolo può condannare a morte il proprio sovrano. E quando i sudditi sono oppressi

da un sovrano iniquo, hanno il diritto di formare delle *leghe* per cambiare il governo: qui c'è il pensiero anabattista dell'insurrezione, ma filtrato attraverso la disciplina calvinista che riconosce il valore delle forme organizzative.”<sup>77</sup>

Occorre inoltre rimarcare che la teologia puritana si costruisce sull'idea del 'patto di grazia', *covenant of grace*, che mette al centro l'alleanza tra Dio e i suoi eletti: “non è difficile cogliere in questa concezione teologica i segni di una trasposizione in campo religioso di quei metodi contrattualistici attraverso i quali i sudditi inglesi, a partire dalla *Magna Charta*, riuscivano a ottenere i propri diritti di libertà e a limitare i poteri del sovrano.”<sup>78</sup>

L'*agreement* è un accordo fra più persone, grazie al quale ciascuno trasferisce un diritto che già possiede in cambio di un bene che ancora non possiede. Quando l'accordo comporta anche la promessa delle parti contraenti a realizzare la loro parte di obbligazione affinché il contratto abbia una durata nel tempo, allora si ha un *covenant*, cioè un patto solenne.

---

<sup>77</sup> Bouchard, G., *Spirito protestante e etica del socialismo*, Cnt, Roma 1991, pp. 36-37.

<sup>78</sup> Così, G., op. cit., p. 179; è interessante notare che, in questo caso, si assisterebbe ad un fenomeno di trascrizione religiosa di una prassi civile, cioè dell'assunzione in ambito teologico di una concezione 'contrattualistica', invertendo l'idea, rinvenibile ad es. in G. Jellinek, secondo cui alcuni istituti giuridici sarebbero invece la trasposizione secolarizzata di istanze religiose (cfr. Jellinek, G., *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Laterza, Bari 2002). A mio avviso, tuttavia, non c'è contraddizione tra le due intuizioni, infatti è del tutto plausibile e ragionevole che ci sia una osmosi tra diversi ambiti della conoscenza e dell'esperienza umana, e che, una volta interiorizzata una prassi nella sfera della coscienza collettiva, ad es. dall'ambito politico a quello religioso, successivamente questa possa ritornare sul terreno originario: in questo caso l'idea dell'accordo e del contrattualismo, acquisito nell'ambito della teologia calvinistica dalla dimensione politica, avrebbe poi influenzato proprio le concezioni politiche delle colonie americane, generando peraltro nuove estensioni di prassi e di teorie nella sfera politico-giuridica, con un effetto di *feedback* non intenzionale, (sulla 'non intenzionalità' nel diritto cfr. Barberis, M., *Europa del diritto*, il Mulino, Bologna 2008, p. 180).

Col *covenant*, quindi gli individui si vincolano con la sola forza della volontà morale, in base al senso del dovere, il che implica la condivisione e il riconoscimento di una visione etica comune. Il filosofo Walzer ha interpretato il *covenant* “come un nuovo tipo di comunità politica, che non è comunitaria perché è retta sulla coscienza individuale e sull’assenso, ma non è neppure individualista, perché il *covenant* presuppone il riferimento a valori condivisi.”<sup>79</sup>

Nel suo complesso quindi il puritanesimo, almeno delle origini, non aveva quel carattere autoritario e oppressivo che acquistò in epoche e contesti successivi.

In particolare esso, o almeno la sua area più radicale, rappresentata dai cosiddetti Livellatori, durante lo svolgimento della cosiddetta rivoluzione inglese, riuscì a far passare l’idea che ci fosse una legge fondamentale superiore allo stesso Parlamento, che riconosceva diritti inalienabili del cittadino, la cui esistenza non è di natura contrattualistica, né è riconducibile agli istituti del *common law* consolidati dalla tradizione, positivizzando quindi dei principi originariamente giusnaturalistici; di tutto ciò: “se ne trova traccia nell’*Agreement of the People* e nell’*Instrument of Government*, una vera carta costituzionale proposta a Cromwell da un gruppo di ufficiali dell’esercito nel dicembre del 1653, e rimasta in vigore fino al maggio del 1657.”<sup>80</sup>

Tuttavia, anche questa articolata concezione di matrice calvinista, si inserisce in una risalente tradizione culturale di tipo religioso, che concepisce il dissenso e la resistenza alla legge come un evento, almeno

---

<sup>79</sup> Cfr. N. Urbinati, *Individualismo democratico*, Donzelli, Roma 2009, p. 47 n. 1.

<sup>80</sup> Così, G., op. cit., p. 181; cfr. anche Trevelyan, G. M., *La rivoluzione inglese del 1688-89*, tr. it., Milano 1964.

teoricamente, straordinario, e che è giustificabile soltanto in quanto mira a ristabilire l'ordine originario dell'essere, voluto da Dio, e violato dal principe, divenuto tiranno. Per cui, nel quadro di questa concezione, obbedire al sovrano-tiranno renderebbe “ribelli a Dio, né più e né meno di quanto chiameremmo ribelle un contadino che, per amore di un ricco e vecchio vassallo, portasse le armi contro il principe sovrano, o che preferisse obbedire alle ordinanze di un giudice inferiore piuttosto che a quelle di un superiore”<sup>81</sup>.

Questa tradizione conserva la distinzione tra ‘disobbedienza legittima’ e ‘sedizione’, essendo la prima giustificata dall’appello ad un ordine trascendente, e la seconda invece no.

Anche la corrente dei monarcomachi, che tanto deve alla pubblicistica calvinista<sup>82</sup>, ammette la possibilità del dissenso solo come espressione di una sorta di obbedienza di secondo grado, derivata dalla necessità morale di sottomettersi, in realtà, ad una autorità superiore a quella contestata, o meglio alla fonte stessa di ogni autorità laica e religiosa: Dio stesso.

Se intesa in questo senso la tradizione monarcomaca appare perfettamente in linea con le posizioni medievali. Se invece, si pone l’accento sull’aspetto della valorizzazione della coscienza individuale, e della libertà anche del singolo (e non soltanto della comunità organicamente intesa di cui egli è parte), allora si può scorgere pure nei monarcomachi, l’emergere di uno scarto rispetto alla tradizione cristiana pre-moderna. Certamente il lessico, politico e teologico, che avevano a disposizione i monarcomachi era ancora quello della tradizione, ma il

---

<sup>81</sup> Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos. Il potere del principe legittimo sul popolo e del popolo su principe* (1575), Testoni Binetti, S., (a cura di), La Rosa, Torino 1993, p. 28.

<sup>82</sup> Cfr. Abensour, M., Gauchet, M., *Les leçons de la servitude et leur destin*, in E. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Editions Payot, Paris 1993, pp. VII-XXIX.

contesto di riferimento era radicalmente diverso, e quindi il loro contributo rappresenta un anello di passaggio ad una visione più aperta del dissenso. In un tempo di guerre di religione e di conflitti civili, in cui la religione invece di unire divide i popoli e le coscienze, una pluralità di interpretazioni su ciò che si debba concretamente intendere per ‘obbedienza a Dio’, di fatto, genera una situazione oggettiva in cui è possibile esercitare la disobbedienza sia religiosa che politica. Il pluralismo ermeneutico crea, infatti, margini di libertà e di scelta, sia individuale che collettiva.

Alcuni decenni dopo la rivoluzione di Cromwell, con l’instaurazione della monarchia in Inghilterra, soprattutto a causa del processo di reazione inaugurato da Carlo II, il puritanesimo, inteso come forza politica attiva, tramontò definitivamente e gli aderenti al movimento religioso subirono un lungo periodo di persecuzione e discriminazione.

Ma già dai primi decenni del ‘600, alcuni gruppi di puritani radicali, come i Livellatori appunto, avevano cominciato a emigrare verso le nuove colonie del *New England*, recando con sé i germi delle idee che, pur tra contraddizioni ed alterne vicende, avrebbero messo radici solide nella cultura anche politica di quelle regioni.

In particolare si affermò la concezione contrattualistica delle comunità civili, e del rapporto tra individuo e società: “qui, e soprattutto nel Massachusetts, gli ideali religiosi e politici dei puritani parvero realizzarsi, tanto da influenzare largamente la successiva civiltà americana, che nell’eredità da essi lasciata ha sempre ricercato le ragioni più profonde della loro identità.”<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Cfr. Perry, R. B., *Puritanism and Democracy*, New York 1944; e anche Miller P., *The New England Mind: the Seventeenth Century*, New York 1939 (tr. it., Bologna 1962).

Ma un altro movimento religioso dissidente che fu costretto a fuggire dall'Inghilterra e a trovare riparo nel Nuovo Mondo, fu quello dei Quaccheri.

Fondati intorno al 1649 da George Fox, col nome originario di *Friends' Society* (il termine “*quakers*”, cioè “tremanti” fu attribuito dai loro nemici, ma passò a designarli nell'uso corrente), questi cristiani non-conformisti, si caratterizzarono per una interpretazione radicale del rapporto tra credente e trascendenza, che, per certi aspetti analogamente a quanto avevano fatto alcuni secoli prima gli anabattisti, aboliva ogni mediazione possibile, non solo gerarchica, ma anche simbolica e sacramentale, facendo a meno di predicazione, sacramenti, culto e magistero.

Sul piano politico i Quaccheri furono pacifisti, non-violenti e anti-militaristi, e anche decisamente propensi ad un atteggiamento aperto e tollerante verso tutte le opinioni (a differenza dei cristiani conservatori di ogni confessione di fede).

A questo movimento religioso dissidente apparteneva William Penn, che fondò e diede nome alla colonia della Pennsylvania.

Ma la sua importanza deriva soprattutto dal fatto che è possibile rinvenire delle “significative risonanze culturali del quaccherismo nel Trascendentalismo di Emerson, il primo movimento filosofico autoctono americano degli inizi dell'Ottocento, cui aderì anche Thoreau.”<sup>84</sup>

Sul ruolo di Thoreau nella storia del dissenso si tornerà più avanti, ma non si può non ricordare che l'uso stesso dell'espressione “disobbedienza civile” è entrata nell'uso corrente soprattutto grazie all'influenza degli scrittori politici di area culturale anglofona (anche se

---

<sup>84</sup> Così, G., *op. cit.*, p. 183.

non necessariamente tutti anglosassoni, come ad esempio l'indiano ma anglofono Gandhi), che si sono ispirati alla sua opera.

### **2.3 John Locke**

Il filosofo politico moderno che più ha legato le sorti del suo pensiero al tema del diritto di resistenza, è stato senza dubbio John Locke. Tuttavia Locke non è arrivato immediatamente all'elaborazione di una compiuta dottrina sul diritto del popolo ad una resistenza attiva contro l'esercizio arbitrario del potere statale.

Inizialmente, infatti, tendeva a distinguere semplicemente tra esercizio dell'obbedienza attiva, richiesta quando il comando dell'autorità corrisponde alla legge di natura o concerne cose indifferenti (ovvero non regolate da norme naturali), ed esercizio della obbedienza passiva, che consiste in una mera tolleranza di quegli atti dell'autorità che sono contrari al diritto naturale. Per cui, in questa ultima ipotesi, il suddito non è obbligato a obbedire in modo attivo, cioè non è tenuto ad eseguire egli stesso il comando, ma deve tollerare che sia eseguito da altri, e tuttavia, se non ottempera comunque ai dettami di una legge, solo perché contrasta con i suoi principi religiosi e di coscienza, deve accettare di subire il castigo previsto dalla legge stessa per la sua trasgressione; dato che una opinione personale, non può cancellare il carattere obbligatorio di una legge concernente il bene pubblico.

In questa fase della sua riflessione Locke si pone ancora in una linea di continuità con la dottrina tradizionale del diritto naturale, intendendo con questa espressione: "una disposizione della volontà divina, conoscibile per mezzo del lume naturale dell'intelletto, indicante ciò che è conforme

o difforme dalla natura razionale, e per ciò stesso espressa con la formulazione di un ordine o di un divieto.”<sup>85</sup>

Tuttavia gradualmente Locke si discosta dalla tradizionale idea di ascendenza greco-scolastica, del diritto naturale come prescrizione della ‘*recta ratio*’. Nel suo pensiero, infatti, il ‘lume naturale’ non deve essere inteso come una particella della ragione cosmica universale, ma come una facoltà puramente umana, ovvero: “come facoltà discorsiva dell’anima, che progredisce dalle cose note alle ignote e deduce un’affermazione da un’altra secondo un ordine consequenziale di proposizioni sicuro e stabilito. Questa è quella ragione grazie alla quale l’umanità è giunta alla conoscenza della legge di natura.”<sup>86</sup>

Questo slittamento concettuale, porterà il filosofo inglese ad enfatizzare la dimensione dell’esperienza in ambito gnoseologico, ma anche nell’analisi delle problematiche politiche.

L’elaborazione più matura del diritto di resistenza è sviluppata soprattutto nei *Trattati* e, in parte, nella *Lettera sulla tolleranza*.

In particolare nel *Secondo Trattato*<sup>87</sup>, sono individuate quattro situazioni in cui è possibile esercitare la resistenza: *conquest*, ovvero la

---

<sup>85</sup> Locke, J., *Saggi sulla legge naturale*, Laterza, Bari 1973, I, p. 5; sulla concezione generale di Locke cfr. Euchner, W., *La filosofia politica di Locke*, Laterza, Bari 1995, pp. 234-235, e anche De Gennaro, A., *I diritti in Occidente*, Bononia University Press, Bologna 2006, pp. 145-168.

<sup>86</sup> Locke, J., op. cit., IV p. 33.

<sup>87</sup> Secondo Laslett, P., (che ha curato *John Locke: Two Treatises of Government. A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett*, Cambridge 1960), contrariamente all’opinione corrente i *Due Trattati* non sarebbero stati concepiti per difendere la “*Glorious Revolution*”, ma piuttosto come dei *pamphlets* di natura antimonarchica, per incarico di lord Ashley, poi divenuto conte di Shaftesbury; inoltre la loro concezione risalirebbe al 1679; il *Secondo Trattato* sarebbe anteriore al primo; ed il vero avversario di Locke non sarebbe Hobbes, ma Filmer. Cfr. su questi punti l’introduzione dello stesso Laslett all’edizione citata.

sottomissione ad un invasore violento a seguito di un conflitto ingiusto<sup>88</sup>; *usurpation*, cioè l'usurpazione del potere da parte di un membro della stessa comunità a cui appartiene<sup>89</sup>; *tyranny*, in cui l'arbitrio non è solo connesso alla persona di chi detiene il potere, ma alla stessa forma del governo<sup>90</sup>; *dissolution of government*, che si realizza quando il governo usurpi le funzioni specifiche del potere legislativo, ovvero quando quest'ultimo agisce violando il rapporto di fiducia (*trust*) con il popolo<sup>91</sup>. E però i cittadini, secondo Locke, hanno il diritto di esercitare la resistenza contro la pubblica autorità anche “tutte le volte che giudicano la loro causa di sufficiente importanza. Perciò, quantunque la gente non possa essere giudice, in modo da avere dalla costituzione di quella società un qualsiasi potere superiore, di determinare e di pronunciare effettive sentenze nel caso; pure le è riservata, da una Legge che precede e sovrasta tutte le leggi positive degli uomini, quella determinazione ultima di se stessi, che appartiene a tutta l'umanità, quando non rimane sulla terra nessun appello, cioè di giudicare se hanno giusta causa di fare appello al Cielo. E con questo giudizio non possono essere in disaccordo [...]”<sup>92</sup>.

La prospettiva di Locke sembra essere decisamente teleologica<sup>93</sup>, cioè, una volta stabilito che il fine dello Stato debba essere la tutela dei beni oggetto del diritto naturale, ovvero “Life, Liberty and Property”, tutte le

---

<sup>88</sup> Locke, J., *Secondo Trattato sul Governo*, in *Due Trattati sul Governo*, tr. it., Torino 1960, sez. 176.

<sup>89</sup> Ivi, sezz. 197-198.

<sup>90</sup> Ivi, sez. 199.

<sup>91</sup> Ivi, sez. 221.

<sup>92</sup> Ivi, sez. 168.

<sup>93</sup> Cfr. Steinberg J., *Locke, Rousseau and the Idea of Consent*, London 1978, pp. 53 ss.

volte che il potere organizzato, sia esso manifestato nell'esercizio della funzione esecutiva o legislativa, si sottrae al suo scopo essenziale, allora è consentita la resistenza, e non soltanto da parte del popolo nel suo complesso, ma anche da parte dei singoli individui.<sup>94</sup>

Nella concezione lockeana, quindi, il fondamento del diritto di resistenza è la legge naturale dell'auto-conservazione e della proprietà, per cui: “ognuno, anche il nullatenente e non solo il cittadino di pieno diritto che paga le tasse, può esercitare il diritto di resistenza, quando il magistrato attenta arbitrariamente alla sua vita”<sup>95</sup>.

Per completezza, tuttavia, non si può tacere il fatto che quando Locke parla di ‘popolo’ non si riferisce realmente alla totalità indistinta dei sudditi, ma soprattutto (se non esclusivamente) a quei cittadini che “godono in una certa misura dei diritti acquisiti (le cosiddette *liberties*) e che possono essere lesi dalla violazione della costituzione da parte dell'autorità.”<sup>96</sup> Del resto: “quale portatrice della rivoluzione contro l'arbitrio dell'autorità politica Locke vedeva piuttosto la classe in ascesa dei banchieri, imprenditori e mercanti, in prevalenza protestanti e in particolare puritani, la cui sicurezza, premessa indispensabile al fiorire del commercio e dell'industria, nell'epoca precedente alla ‘*Glorious Revolution*’ era stata continuamente ostacolata dalla politica degli Stuart.”<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> Locke, J., *op. cit.*, parr. 168, 208.

<sup>95</sup> Cfr. Euchner, W., *op. cit.*, p. 238.

<sup>96</sup> *Ibidem.*

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 239.

Ed infatti questo limite della posizione moderata di Locke lo porta nella *Lettera sulla tolleranza*<sup>98</sup>, a escludere dalla vita civile i cattolici, in quanto fomentatori potenziali di ribellione e, nella pratica, sospetti di doppiezza filo-papista, e gli atei, perché sostanzialmente inaffidabili, non essendo condizionati da qualche credo metafisico, e dunque anch'essi pericolosi per la stabilità del contratto sociale.

Del resto una delle preoccupazioni fondamentali di Locke era proprio garantire, il più possibile una sufficiente omogeneità della società politica, e quindi un relativo equilibrio del governo. Per raggiungere questo obiettivo era importante che tutti coloro che potessero influire sulle decisioni di respiro collettivo, fossero concordi su un'unica concezione del bene pubblico, vale a dire la massimizzazione del benessere – come da lui concepito – della nazione.

A questo scopo, anche la classe lavoratrice doveva essere esclusa dalla partecipazione al potere attivo. Come afferma Macpherson: “Il costituzionalismo di Locke è essenzialmente una difesa della supremazia della proprietà, e non solo quella del piccolo proprietario, ma, più specificamente, quella dei grossi proprietari, per i quali era di primaria importanza la garanzia di un'accumulazione illimitata.”<sup>99</sup>

Nel suo complesso, quindi, – secondo Macpherson – la posizione teorica di Locke, rispetto alla concezione costituzionale dello stato, e rispetto alla possibilità del dissenso politico, è fortemente ambigua, perché troppo condizionata da una parzialità classista, che ne fa il caposaldo di una visione proprietaria dell'individuo.

---

<sup>98</sup> Locke, J., *Lettera sulla tolleranza*, trad. it. In *Sulla tolleranza*, a cura di C. A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 155-156.

<sup>99</sup> C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, ISEDI, Milano, p. 291.

### **3. Individualismi e liberalismi**

#### **3.1 L'individualismo possessivo**

La concezione di Locke non è una eccezione marginale nella storia del pensiero, al contrario è fondamentale proprio per comprendere i caratteri essenziali di una delle tradizioni politiche più rilevanti e feconde di conseguenze (anche attuali), probabilmente, della storia dell'Occidente moderno: il liberalismo appunto.

Quando si affronta il problema del dissenso, si mette in questione, anche, la concezione del rapporto del singolo con lo Stato, e dunque di cosa si intenda per individuo. Dal modo in cui si pensa l'individuo e la sua relazione col potere statale, discende la possibilità e la modalità del suo dissenso politico o meno.

In questo senso, fin dall'inizio, per il liberalismo classico l'individuo è fondamentalmente il proprietario di se stesso, delle sue forze produttive, delle sue capacità intellettuali e, naturalmente, dei suoi beni materiali.

Macpherson ha delineato con molta chiarezza i caratteri salienti di quello che lui stesso ha definito "l'individualismo possessivo", e che sono:

"1) Ciò che rende umano un uomo è l'essere libero dalla dipendenza dalle volontà altrui.

2) Libertà da tale dipendenza significa libertà da qualsiasi relazione con gli altri, tranne quelle che l'individuo intraprende spontaneamente nella prospettiva del proprio interesse.

3) L'individuo è essenzialmente proprietario della propria persona e delle proprie capacità, per le quali non deve niente alla società. [...]

4) Benché l'individuo non possa alienare in modo totale la proprietà della propria persona, può tuttavia alienare la propria capacità lavorativa.

5) La società umana consiste in una serie di relazioni mercantili. [...]

6) Poiché la libertà dalle volontà altrui è ciò che rende umano un uomo, la libertà di ogni individuo può essere legittimamente limitata solo dagli obblighi e dalle norme che sono necessari per assicurare agli altri la stessa libertà.

7) La società politica è un'invenzione dell'uomo per la tutela della proprietà individuale della propria persona e dei beni, quindi, per il mantenimento di relazioni di scambio disciplinate tra gli individui, considerati come proprietari di se stessi.”<sup>100</sup>

Queste caratteristiche non pertengono in modo esclusivo alla cultura politica del XVII secolo, ma pur essendo nati nel contesto della società mercantile “possessiva” del Seicento, fecondano anche la moderna teoria liberale in misura cospicua.<sup>101</sup>

L'antropologia sottostante questa idea è dualistica e acquisitiva, delineando l'essere umano, essenzialmente, come una sorta di contenitore vuoto, che viene colmato dalle esperienze, che determinerebbero così l'identità stessa del soggetto e le sue qualità.

Nella visione possessiva dell'uomo, egli è esattamente ciò che possiede (e null'altro che questo), e le sue modalità di interazione soggettiva sono determinate, in senso teleologico e ontologico, dalle relazioni di proprietà e dagli interessi concreti a queste connesse.

Del resto, non a caso, Tocqueville stabiliva una palese connessione semantica tra individualismo ed egoismo.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Ivi, pp. 297-298.

<sup>101</sup> Sul punto cfr. ivi, p. 304.

<sup>102</sup> Cfr. N. Urbinati, *Individualismo democratico*, Donzelli, Roma 2009, p.3.

Per lo scrittore francese, infatti, individualismo era da intendersi come sinonimo di atomismo sociale e tendenza alla disgregazione, causa dell'indebolimento dei legami sociali. In questo modo, tuttavia, Tocqueville faceva coincidere la critica all'individualismo con quella alla modernità.

Osserva la Urbinati che critiche di analogo tenore sono portate avanti anche dai comunitari contemporanei (a es. C. Taylor e A. MacIntyre)<sup>103</sup>, che paiono individuare proprio nella cultura dei diritti individuali, nata dalla Riforma protestante e consolidatasi attraverso l'Illuminismo e le Rivoluzioni del Settecento, la principale origine della crisi del senso di solidarietà sociale e della appartenenza comunitaria.<sup>104</sup>

In realtà, come tutte le idee che hanno una storia cospicua, anche l'individualismo ha raccolto al suo interno una sedimentazione di significati molteplici e, talora, persino contraddittori, quali: 1) l'essere un elemento costitutivo della teoria dei diritti umani, e quindi del liberalismo politico; 2) essere sinonimo di anti-statalismo, *laissez faire*, e quindi cuore del liberalismo economico; 3) essere pensato come culto aristocratico dell'individualità, e come tale identificato con l'individualismo romantico; 4) essere un atteggiamento critico individuale radicato nella coscienza, un *habitus mentalis* quindi, che ha iniziato ad affermarsi con la Riforma protestante<sup>105</sup>.

Alcune di queste accezioni sono più compatibili con una concezione della uguaglianza, altre meno. Ad esempio, la versione economicistica dell'individualismo tende a ridurre l'eguaglianza alla dimensione delle

---

<sup>103</sup> Ivi, p. 5.

<sup>104</sup> Su questo punto cfr. C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Sansoni, Firenze 1993 e A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di storia moderna*, Feltrinelli, Milano 1988.

<sup>105</sup> N. Urbinati, *op. cit.*, pp. 6-7 e n. 2.

opportunità offerte dal mercato e nelle sue regole. Ma, ovviamente, se le regole sono condivise fra tutti i consociati, non altrettanto può dirsi delle opportunità reali, essendo queste determinate da variabili differenziate, quali il diverso grado di conoscenze, energie, forze e beni materiali posseduti in partenza. L'uguaglianza effettiva delle opportunità non è mai data in natura, piuttosto è il risultato di scelte artificiali (politiche sociali), che talora possono confliggere proprio con le regole di mercato. L'individualismo romantico, poi, fa della differenza e della unicità aristocratica il suo paradigma di riferimento<sup>106</sup>, e delle diversità un valore positivo da conservare sia nei punti di partenza (le potenzialità o i talenti spirituali), che negli esiti.

Tuttavia esso, proprio perché radicalmente interiorista, ponendo enfaticamente l'accento sulla coscienza del singolo e la sua soggettività, ha aperto la strada alla cultura dell'originalità e dell'auto-realizzazione. Valori che sono stati successivamente ripresi e reinterpretati da altri pensatori liberali nel senso del primato della sovranità individuale. Ad esempio J.S. Mill affermava chiaramente che ciascuno è sovrano sul proprio corpo e sulla propria mente, e superando la concezione dei diritti negativi: "sottoscrive un ideale più ampio, che è quello del valore che si deve riconoscere ad una libertà intesa positivamente come sviluppo autonomo della persona"<sup>107</sup>.

Ma nonostante la ricchezza delle varie declinazioni che ha assunto l'individualismo possessivo, resta il fatto che al suo centro c'è una

---

<sup>106</sup> Es. W. Von Humboldt, *Saggio sui limiti dell'autorità dello Stato*, Giuffrè, Milano 1985.

<sup>107</sup> Cfr. l'introduzione di E. Lecaldano alle opere di J.S. Mill, *La libertà, L'Utilitarismo, L'Asservimento delle donne*, BUR, Milano 1999, p. 29. In questa introduzione Lecaldano prende espressamente posizione in favore di una interpretazione utilitaristica del pensiero di Mill, per cui il cuore della sua teoria etica starebbe nello sforzo di conciliare le questioni relative alla libertà politica e individuale con un approccio complessivamente utilitaristico liberale.

specifica concezione antropologica, che è la stessa dell'utilitarismo, e secondo la quale: "i soggetti umani sono retti dalla logica egoista del calcolo dei piaceri e dei dolori, dal loro solo interesse, o dalle loro preferenze; e che è bene che sia così, perché non esiste altro fondamento possibile delle norme etiche se non la legge della felicità degli individui o della collettività degli individui."<sup>108</sup>

La concezione dell'individualismo possessivo e quella dell'utilitarismo si abbracciano all'interno del liberalismo classico, convergendo in una pluralità di interpretazioni e versioni, che però hanno tutte al loro cuore una idea dualistica della relazione soggetto - oggetto, uomo – ambiente (in senso naturale e sociale), e anche l'idea che gli esseri umani siano, almeno in origine, individui egoisti, indipendenti (nel senso di autoreferenziali e ontologicamente non interconnessi con il loro ambiente e col mondo in cui abitano, in una parola: irrelati) e calcolatori (cioè 'razionali' secondo un certo modello di razionalità possibile: quella utilitaristica, appunto)<sup>109</sup>.

Superfluo ricordare che queste idee, connotate da un forte dualismo, sono alla radice di una visione del mondo, delle relazioni sociali, economiche e di un modello di sviluppo complessivo che non fa sufficientemente i conti con il tema della scarsità delle risorse<sup>110</sup>. E

---

<sup>108</sup> A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 13 e ibid. p. 55 in cui si afferma: "Senza dubbio, l'utilitarismo è in larga misura indissociabile dall'individualismo moderno" e *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

<sup>109</sup> Su una diversa concezione della ragione – in una prospettiva fortemente antiutilitaristica – cfr., ad esempio, le opere di S. Latouche, in particolare: *La Megamacchina, Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Bollati Boringhieri, Torino 1995; *La sfida di Minerva, Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; *L'invenzione dell'economia*, Arianna Editrice, 2001.

<sup>110</sup> Sul tema cfr. a es. F. Capra, *Il punto di svolta*, Feltrinelli, Milano 2005 e S. Latouche, *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione*

tuttavia queste concezioni hanno fecondato l'architettura delle principali filosofie normative dell'Occidente, e le conseguenti prevalenti prassi politiche, giuridiche ed economiche, almeno fino ad oggi.

Una forte critica alla logica utilitaristica viene portata avanti, ad esempio, da Alain Caillé, il quale richiamandosi alle ricerche di Marcel Mauss e di Karl Polanyi, ha esplorato l'economia del dono: “che è in primo luogo un ciclo, quello animato dal triplice obbligo di dare, ricevere e restituire e che, in quanto ciclo, costituisce un ordine spontaneo, vero e proprio nucleo elementare di ogni forma di socialità, rapporto sociale sintetico *a priori*. La filosofia come la scienza sociale utilitariste procedono a uno smembramento del ciclo isolando astrattamente il solo momento del ricevere e ne ragionano come se gli uomini fossero mossi soltanto dal desiderio di ricevere. Pensarli invece nella loro totalità significa ricordare che essi non provano piacere soltanto nel ricevere ma altrettanto nel dare, intraprendere, creare o procreare, e che sono d'altra parte soggetti al debito che impone loro l'obbligo di restituire quanto hanno ricevuto. [...] In ogni caso è là, nel loro inserimento nelle molteplici reti di reciprocità che ne tramano la vita, che si trovano le basi concrete del senso morale. E quest'ultimo non può essere inventato di sana pianta nella ragione speculativa e meno ancora dal calcolo razionale. Può nascere, vivere e diventare effettivo solo in quanto le reti di reciprocità sono a loro volta vive.”<sup>111</sup>

---

*dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

<sup>111</sup> A. Caillé, *op. cit.*, pp. 135-136 e sul tema in generale cfr. anche la riflessione portata avanti dalla *Reveu du MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales)*, una rivista interdisciplinare fondata nel 1981 per criticare il paradigma utilitarista che si estende a tutti i campi del sapere (dalla psicoanalisi freudiana, alla microeconomia, alla filosofia, alla sociologia, alla antropologia ecc.).

È interessante questa visione critica delle cose, tra le altre ragioni, anche perché suggerisce una concezione dell'essere non statico, ma pensato come relazione dinamica e aperta, *inter-esse* nel senso di essere relazionale, per cui la relazione non è una modalità aggiuntiva, una delle tante qualità possibili, ma “*la*” modalità costitutiva di ciò che è in quanto è. Tutto ciò che è, se e in quanto è, è pura relazione dinamica. Ne consegue che ogni cosa è, secondo questa ontologia relazionale, interconnessa con ogni altra<sup>112</sup>. Anche gli individui, quindi, *sarebbero* (e non: “*avrebbero*”) relazioni, sarebbero soggettività aperte e non concluse in se stesse. Gli individui cioè sarebbero situati *ontologicamente* in una dinamica di mutuo scambio e reciprocità.

Una concezione siffatta non lascia spazio a rapporti statici, in nessun ambito, e quindi, scendendo dall'ontologia generale al particolare dei diversi piani dell'essere, segnatamente alla sfera dei rapporti umani di tipo politico e normativo, essa esclude la possibilità (o almeno la sensatezza) di relazioni segnate dai caratteri della gerarchia e dell'autorità, ed è quindi perfettamente funzionale alla possibilità del dissenso democratico orizzontale. Almeno tutte le volte in cui un sistema, politico e normativo, si cristallizza in strutture rigide, che tendono a bloccare il fluire delle relazioni e il loro libero dinamismo inter-soggettivo.

---

<sup>112</sup> Anche una parte della fisica contemporanea si muove in questa direzione, ad esempio lo scienziato N. Bohr ha detto: “le particelle materiali isolate sono astrazioni, poiché le loro proprietà sono definibili e osservabili solo mediante la loro interazione con altri sistemi.” Cfr. F. Capra, *op. cit.*, p. 69. Tuttavia un'idea siffatta ha radici molto antiche, e trova assonanze persino in ambiti culturali remoti, ad es. scrive Thich Nhat Hanh: “L'*Avatamsaka Sutra* usa l'immagine della rete ingemmata di Indra per illustrare l'infinita molteplicità delle interazioni e l'interrelazione di tutte le cose. La rete è intessuta di un numero infinito di gemme sfolgoranti, ognuna composta di infinite sfaccettature, ognuna riflette tutte le altre gemme della rete, e viene riflessa da tutte le altre. Ogni gemma contiene così tutte le altre.”, cit. da *Il sole il mio cuore*, Ubaldini, Roma 1990, p.62.

### 3.2 L'individualismo democratico

Nel paragrafo precedente è stata esplorata la concezione dell'individualismo possessivo, e se ne sono colte valenze e limiti.

Ma oltre questa esiste anche una declinazione dell'individualismo che è stata posta in contraddizione con quella possessiva, appunto, e che taluni studiosi, hanno definito “individualismo democratico”<sup>113</sup>.

In particolare la Urbinati, rifacendosi in ciò almeno in parte alla lezione di J. Dewey, ha ritenuto di poter rintracciare nell'individualismo democratico, una vera e propria tradizione specifica della cultura politica americana, con una sua uniformità ideale, continuità e unità di significato. Anzi la coerenza di questa cultura politica sembra delineare una sorta di via alternativa, nettamente distinguibile da quella del liberalismo classico, e che privilegia il primato della coscienza individuale, ma anche le sue relazioni sociali, di parentela e di amicizia, ridimensionando il ruolo della sovranità politica pensata come unica garanzia dell'ordine sociale.<sup>114</sup>

In antitesi con l'io “possessivo”, l'individuo democratico si fonda sia sulla fiducia in se stesso quanto sull'impegno a valorizzare la comunicazione simpatetica con gli altri, e ha quindi un atteggiamento non accumulativo.

Evidenziando il fatto che l'individualismo democratico è una cultura politica e civile più che una teoria, e che si serve di strumenti argomentativi più semplici di quelli utilizzati dal linguaggio sofisticato della filosofia analitica, afferma la Urbinati che: “è convinzione dei suoi

---

<sup>113</sup> Questa espressione è stata utilizzata da J. Dewey in *Individualism Old and New*, Capricorn Books, New York 1962, p. 18.

<sup>114</sup> Su questo punto e su tutti i seguenti cfr. N. Urbinati, *op. cit.*.

sostenitori che l'idea e il rispetto dei diritti individuali non possano riposare esclusivamente su giustificazioni razionali; questo non solo perché non si ha il dovere di giustificare tutto, ma soprattutto perché la volontà di subordinare la pratica democratica alla coerenza argomentativa rischia di inaridire il valore della dignità umana condizionandola al successo della giustificazione. ‘ Il sentimento più importante è quello legato all'idea che ogni individuo è un mondo, un'infinità, un essere non sostituibile. Un argomento costruito su ragioni e giustificazioni può sempre essere riprodotto a piacere; non così un sentimento [...]’<sup>115</sup>

In questo risiederebbe in carattere “pragmatico” della cultura politica e filosofica americana.

La Urbinati riconosce che questa filosofia politica particolare ha un valore più prescrittivo che descrittivo, nel senso che probabilmente è più il frutto di una idealizzazione ricostruttiva di un segmento (o di più segmenti) della storia del pensiero politico americano, e di una sua componente nettamente minoritaria, che una realtà generalizzabile ed effettiva, ma comunque essa è rilevante per il contributo che può fornire anche oggi. Per lo sforzo di sintesi che mira a realizzare fra libertà e democrazia.

La genealogia dell'individualismo democratico è rintracciabile nel pensiero filosofico politico del XIX secolo, soprattutto americano, ed è possibile seguirne lo sviluppo da Whitman a Dewey, passando per Hawthorne, Emerson e Thoreau.

La filosofia che lo ha incubato è stato il trascendentalismo, un movimento di pensiero anti-lockiano e anti-razionalista, cui diede il nome Emerson, in un saggio del 1842, *The Transcendentalist*, appunto.

---

<sup>115</sup> Ibid., pp. XXXIII – XXXIV.

Il termine desunto dal gergo filosofico di Kant, voleva evidenziare un rifiuto dello scetticismo e dell'empirismo, cioè di quelle inclinazioni razionalistiche moderate che, dopo Edwards e Channing, avevano influenzato i teologi puritani liberali del XIX secolo, come se “nell'intelletto non ci fosse nulla prima dell'esperienza sensoriale”, mentre la stessa dimensione dell'esperienza era pensata, dai trascendentalisti, come derivata dalla intuizione, opera della “mente stessa”<sup>116</sup>.

Espressione del romanticismo americano, ebbe un risvolto più pratico e politico che accademico, e influenzò movimenti eterogenei fra loro, ma uniti da una forte tensione ideale e da una volontà sperimentale: comunità pestalozziane e comunità fourieriste, circoli femministi, iniziative anti-schiaviste, ecc. “i trascendentalisti concepirono il mondo dei valori come mutevole e plastico, tolsero alle consuetudini la loro supposta naturalità e alle tradizioni la loro fissità. Furono dei socratici, come l'individuo tratteggiato da Mill in *On Liberty* o il critico dell'ordine patriarcale di *The Subjection of Women*. Lo spirito di libertà non si impose a spese dell'uguaglianza, ma cercò in essa il suo stesso fondamento.”<sup>117</sup>

I trascendentalisti interpretarono la Dichiarazione di Indipendenza in senso nettamente democratico (e – come ricorda la Urbinati – Abraham Lincoln fece sua questa lettura). Secondo il trascendentalista Theodore Parker, infatti, “la grande idea politica dell'America, quella che è contenuta nella Dichiarazione di Indipendenza, si compone di tre ‘semplici’ idee. Innanzitutto che ‘l'uomo è dotato di alcuni diritti

---

<sup>116</sup> R. W. Emerson, *The Transcendentalist*, in *The Complete Writings*, Wise & Co., New York 1929, p. 104.

<sup>117</sup> N. Urbinati, *op. cit.*, p. 68.

inalienabili’, in secondo luogo che ‘rispetto a questi diritti tutti gli uomini sono uguali’, e infine che ‘il governo deve proteggere ciascun uomo nell’intero e reale godimento di tutti i suoi diritti inalienabili’. Mentre le prime due idee erano un ‘fatto ontologico’, perché derivavano dalla ‘coscienza umana’ stessa – erano cioè fatti ‘necessari’ –, la terza ne era un loro derivato, ricavabile però non dall’esperienza sensibile – perché nessun governo aveva mai operato in questo modo – bensì da un ‘ragionamento sintetico *a priori*’.”<sup>118</sup>

Per i trascendentalisti dunque la democrazia aveva una dimensione regolativa, la sua valenza andava oltre la contingenza storica, e serviva da norma per misurare e criticare le realtà politiche concrete. Per questo la semplice constatazione che i diritti umani e democratici fossero stati storicamente violati e disattesi, non rappresentava una prova dell’astrattezza di questa concezione, semmai l’ulteriore conferma che la società politica, lasciata a stessa, senza le opportune garanzie, mirava inevitabilmente a soffocare la dignità dell’individuo.

Che l’America immaginata e idealizzata dai trascendentalisti come Emerson, non sia mai esistita, non aveva (e non ha) molta importanza, perché quello che conta è la funzione della mitologia democratica, la sua capacità di trasformazione della realtà concreta.

I trascendentalisti avevano bisogno di credere che la Rivoluzione americana fosse interpretabile come un tentativo di attuare sul piano politico storico contingente, quella idea trascendentale di democrazia dei diritti che auspicavano, e in questa lettura della storia trovavano la forza e le ragioni per modificare la società del loro tempo (ad esempio nelle battaglie anti-schiaviste o per l’emancipazione femminile ecc.).

---

<sup>118</sup> Ibidem.

Infatti la cultura dell'individualismo democratico nasce da un *humus* puritano riformato (l'ambiente della Chiesa Unitaria, l'ala *liberal* del calvinismo, contrapposta a quella conservatrice fondamentalista)<sup>119</sup>, e, attraverso successive rielaborazioni, s'è emancipata dalla matrice cristiana ed ha portato al pragmatismo, “frutto entrambi di un mondo religioso che assegnava una grande rilevanza pratica alle credenze.”<sup>120</sup>

In questo ambiente culturale si sono saldate due idee importanti: la convinzione che la categoria dell'individuo (e quindi dell'individualismo) fosse un punto di mediazione fra l'isolamento elitario e l'assimilazione nella comunità totalizzante; e l'idea che l'individuo non fosse una entità stabile, ma un processo dinamico, come afferma Emerson: “ogni uomo non è tanto uno che operi nel mondo, ma è piuttosto un suggerimento di ciò che vorrebbe essere. Gli uomini camminano come profezie di un'età a venire”<sup>121</sup>.

Questa filosofia (che è esistenziale, ma con ineludibili risvolti politici e civili), perviene così a una concezione possibilista dell'essere umano e come afferma Urbinati: “il possibilismo sottintende – a sua volta – una visione fallibilista dell'essere umano che si tiene lontana tanto dallo scetticismo quanto dalla metafisica dei fondamenti; dalla seconda, perché esso subordina il rispetto dei piani di vita individuali all'adesione intransigente a principi supremi; dal primo, perché non sa indicare

---

<sup>119</sup> Gli Unitari (chiamati così perché rifiutarono il dogma trinitario) diedero un importante contributo all'evoluzione del puritanesimo in senso democratico, portando al superamento della distinzione fra eletti e reprobati, si rifiutarono di accettare l'idea che l'umanità fosse ancora sotto la maledizione del peccato originale, ed elaborarono un cristianesimo universalista e non dogmatico. Harvard fu a lungo la sua roccaforte nel XIX secolo. Uno scritto del pastore unitariano Channing sulle associazioni civili (1830) ispirò a Mill il tema del dissidio fra opinione della maggioranza e auto-cultura individuale, cfr. J. S. Mill, lettera a d'Eichthal del 6 marzo 1830, in *Collected Works*, op. cit., XII, p.49.

<sup>120</sup> Ivi, p. XVI.

<sup>121</sup> Emerson, R. W., *Cerchi*, in *Natura e altri saggi*, Rizzoli, Milano 1990, p. 146.

motivazioni sufficienti per preferire il valore della persona a tutti gli altri valori.”<sup>122</sup>

L'individuo democratico è una ontologia aperta (nel senso sopra specificato), una realtà *in fieri* il cui centro di gravità è rappresentato dal sentimento di fiducia in se stesso (*self-reliance*). Questa autocoscienza consente la libertà di cambiare opinione e identità, di contraddire se stesso, e permette una effettiva comunicazione con gli altri individui, su una base di sostanziale rispetto reciproco. Perché la propria dignità è riconosciuta anche nell'altro, e così la possibilità che lui cambi e migliori. La persona individuale, quindi, è il fulcro della vita sociale, contro ogni pericolo di assimilazione da parte delle comunità, più o meno organiche. Non è mai il senso del dovere verso il gruppo che induce l'individuo democratico a prendere posizione per una causa politica o morale, ma l'obbligo che avverte nei confronti di se stesso come essere umano: “sente il conflitto fra autonomia individuale e interdipendenza, ma evita di risolverlo una volta per tutte come suggerisce l'etica della coerenza a valori comunitari. Risolve questo conflitto volta a volta assegnando all'autonomia morale individuale il ruolo indiscusso di criterio di riferimento e alle relazioni sociali quello non meno importante, ma derivato, di contesto di vita, dunque strumentale rispetto al valore della persona ma non degradabile a mero strumento, perché è comunque nel contesto di vita che la persona opera come essere morale.”<sup>123</sup>

Fondamentale, per capire la condizione esistenziale e morale di questo tipo di individuo, è la distinzione fra solitudine ed isolamento. La solitudine è la dimensione dell'autonomia morale, dell'autocoscienza,

---

<sup>122</sup> Urbinati, N., *op. cit.*, p. XVII.

<sup>123</sup> Ivi, p. XIX.

della lucidità mentale, e come tale deve essere custodita e salvaguardata dalle continue ingerenze esterne, che minacciano il sentimento dell'integrità soggettiva. Anzi va perseguita attivamente e coltivata (in questo senso si comprende l'esperimento solo apparentemente asociale di Thoreau, con la sua fuga nei boschi). Ma la solitudine non deve essere fraintesa con l'isolamento. Quest'ultimo è alienazione da sé, dunque esattamente l'opposto di ciò che si persegue attraverso la solitudine, e si realizza quando si smarrisce la connessione profonda con la parte più autentica di se stessi e degli altri. Secondo l'individualismo democratico (almeno nella sua versione originaria trascendentalista), ciò che accomuna gli uomini infatti, non sono le strutture sociali e politiche, le quali possono essere oppressive e alienanti (anche se formalmente legittime), bensì il senso della propria dignità, il sentimento dell'autocoscienza e la possibilità del cambiamento morale: "Whitman pensava – ad esempio – che lo stato avesse solo una natura strumentale e non fosse un fine etico, e che proprio per questa ragione esso avesse altre 'responsabilità' oltre a quelle coercitive: per esempio, quella di 'sviluppare', 'iniziare', e 'incoraggiare' le capacità individuali, 'quell'aspirazione all'indipendenza, all'orgoglio e alla stima di sé che sono latenti in tutti i caratteri'".<sup>124</sup>

Certo da questa visione complessivamente discende una idea antigerarchica e sovversiva del singolo, una concezione anti-organicista della società, e una tendenziale diffidenza nei confronti dei sistemi politici: "anche quando è politica idealizzata come luogo dove si esprimono le più nobili potenzialità umane, alla maniera repubblicana e aristotelica."<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> W. Whitman, *Visioni democratiche*, Atlantide, Roma 1996.

<sup>125</sup> N, Urbinati, *op. cit.*, p. XXI.

L'individualismo democratico ritiene che il sistema di governo e la società civile hanno il compito sia di tutelare, sia di ampliare la cultura dell'individualità, che non è un fenomeno auto-evidente, ed è anzi fragile: perché una società oppressiva produce, a sua volta, individui oppressi e oppressivi, che hanno scarsa autostima. La libertà è la *conditio sine qua non* che consente lo sviluppo pieno della persona individuale. I diritti sono la tela su cui ciascuno può disegnare la trama della propria vita. Può autoprogettarsi.

La cultura dell'individualità democratica ha l'ambizione di occuparsi delle "micro-fondamenta della società democratica", delle condizioni che rendono possibile la costruzione della "personalità democratica"<sup>126</sup>.

Il valore positivo del sistema democratico e la preferenza accordatagli, rispetto ad altre forme di governo, si deve proprio a questo suo aspetto: alla funzione pedagogica delle regole democratiche.

L'istituto del libero voto, la dialettica del dibattito pubblico, le leggi democraticamente deliberate, il metodo del compromesso e della mediazione politica fra interessi contrapposti, la trasparenza delle istituzioni e delle regole decisionali, tutto contribuisce alla formazione e al rafforzamento del sentimento dell'autostima e della fiducia in se stessi degli individui cittadini.

Tuttavia l'individualità di cui si tratta, non è un dover essere, un modello astratto a cui conformarsi per dare dignità alla propria esistenza, ma l'individualità contingente e concreta di ciascuno: "ecco perché né Kant né, in parte, lo stesso Mill possono rientrare a pieno titolo in questa tradizione, anche se hanno dato un importante contributo alla sua crescita. 'Col passato – scriveva Emerson – in quanto passato non ho

---

<sup>126</sup> A. O. Hirschman, *A propensity to Self-Subversion*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London 1995, p.112.

nulla a che fare; e neppure col futuro, in quanto futuro. Io vivo ora e verificherò tutta la storia passata in questi miei attimi’.”<sup>127</sup>

Emerson e Whitman elaborano, ciascuno avvalendosi di strumenti e codici linguistici diversi (la filosofia il primo, la poesia il secondo), la stessa visione del mondo e dell’uomo, contrassegnate da un forte senso della contingenza: ciò che per loro sostanziava l’essere dell’uomo era il suo aderire totalmente alla dimensione del presente, al flusso dell’esserci, qui ed ora<sup>128</sup>. In questa chiave uguale dignità significa uguale rispetto e valore dei percorsi vocazionali di ciascuno, percorsi che restano comunque diversi e individualizzati, appunto: “a questa condizione umana, che è come un ‘territorio di confine fra solitudine e comunità’, la democrazia si adatta meglio di ogni altro regime politico.”<sup>129</sup>

La democrazia è il sistema del mutamento e della transizione, per questo meglio vi si adatta un’antropologia non statica, cioè non fondata sull’immutabilità della condizione umana, ma invece disponibile ai cambiamenti anche profondi: per cui, in democrazia, la questione dell’uguale dignità politica e libertà, lungi dall’essere un punto di arrivo, è una piattaforma di partenza per conseguire nuovi e maggiori spazi di autonomia morale ed esistenziale, anche oltre la sfera politica in senso stretto: il vero fine della democrazia è la crescita dell’individuo (in ogni ambito della sua vita), altrimenti decade in retorica formale autoreferenziale, e quindi, prima o dopo, muore per autoconsunzione.

---

<sup>127</sup> Urbinati, N., *op. cit.*, p. XXIII.

<sup>128</sup> Proprio in ciò risiedeva l’originalità del contributo di Emerson all’individualismo democratico, e lo differenziava dagli altri trascendentalisti, che invece cercavano di ancorare l’io a qualche realtà primordiale e trascendente. Cfr. J. Dewey, *Emerson. The Philosophy of Democracy*, in Id., *The Middle Works. 1899-1924*, vol. II, 1902-1903, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1976, pp. 180-90.

<sup>129</sup> Urbinati, N., *op. cit.*, p. XXIV.

Per tutto questo l'atteggiamento dialogico, socratico, coinvolge sia la sfera pubblica che quella personale: "perché solo nelle democrazie nessun ambito di vita resta al riparo dalla discussione pubblica. La democrazia tende necessariamente ad acquistare una connotazione morale perché muta non soltanto le forme della distribuzione del potere politico, ma anche le relazioni sociali e private e, soprattutto, il modo degli individui di rappresentarsi a se stessi e agli altri. [...] Il suo fine è semmai quello di lasciare che ciascuno viva secondo il proprio autonomo giudizio e il libero e volontario confronto ideale con gli altri e abbia l'opportunità di attuare o cercare di attuare i propri fini, di non essere costretto a tradire se stesso."<sup>130</sup>

In definitiva, secondo questa prospettiva teorico - politica, la democrazia non può ridursi a fenomeno meramente o prettamente procedurale, ma è anche una cultura capace di trasformare la percezione di se stessi e degli altri, quindi ha anche una pregnante valenza e funzione pedagogica (la formazione del cittadino consapevole e libero), e corrisponde ad una antropologia umana specifica (l'individuo autonomo e moralmente autosufficiente): "questo è il percorso fatto dalla cultura della individualità democratica a partire da Emerson (e per certi aspetti da Mill) fino a Dewey."<sup>131</sup>

Tuttavia quella che è la forza della democrazia, è anche la sua debolezza maggiore: perché il suo fondamento (e la sua ragione ultima) risiede in una dimensione non soltanto politica: ovvero nella credenza morale e nella pratica di vita individuale (in una *certa* pratica di vita, come sopra delineata).

---

<sup>130</sup> Ivi, p. XXVI.

<sup>131</sup> Ivi, p. XXVII.

In un certo senso, secondo l'individualismo democratico, l'individuo democratico pre-esiste alla società democratica e la istituisce a partire da se stesso e dalla sua individualità.

Questo pone un problema di coerenza tra una concezione del soggetto come ente relazionale, aperto al cambiamento e alla crescita, grazie anche al costante confronto dialogico socratico con gli altri, e una visione dell'io che tende, inevitabilmente al solipsismo auto-referenziale e all'autosufficienza morale.

Questa contraddizione sembra essere stata colta da John Dewey, che infatti fornisce una versione più sofisticata dell'individualismo democratico.

Intanto Dewey supera la concezione del soggetto emersoniana, che era ancora debitrice di residui cartesiani, e che implicava sia una concezione della ragione come istanza trascendente, non compromessa col pensiero discorsivo, che anche una radicale dicotomia tra dimensione della coscienza e dimensione sociale (con la conseguente percezione della società come fonte di corruzione potenziale dell'individuo).

Per il filosofo pragmatista non ha alcun senso anche la concezione tendenzialmente metafisicizzante e trascendentale dell'io. Mentre infatti per i trascendentalisti, e quindi anche Emerson, tutti gli individui sono frammenti di una stessa sostanza cosmica: di una sorta di *Oversoul* (versione attualizzata dell'*Anima Mundi* platonica), che garantisce la inter-connessione soggettiva (e ciò spiega perché anche nella solitudine, anzi soprattutto nella solitudine, si resta in contatto con la parte più autentica di tutte le altre individualità esistenti nell'universo), per Dewey le relazioni con gli altri e le circostanze esterne sono di per sé costitutive della struttura stessa della soggettività: "Un'individualità sicura e

perfetta è il prodotto di definiti rapporti sociali e di funzioni pubblicamente riconosciute.”<sup>132</sup>

Tutta la concezione etica di Emerson, era costruita su una sorta di tensione spirituale, sull’idea dell’*Oversoul*, appunto, che doveva giustificare la morale individualistica della *self-realization*, e che, essendo una natura universale, garantiva la pari dignità di tutti i soggetti e il loro potenziale evolutivo in senso morale. Per i trascendentalisti americani, in generale, l’individualità era una manifestazione originaria dell’esistenza stessa, quindi il fondamento delle relazioni, non il prodotto di esse. Whitman traduceva l’*Over-soul* emersoniano in una sorta di *continuum* di materia e natura, nel tutto cosmico, che accoglie nel suo seno le molteplici espressioni della contingenza. Per lui la democrazia non era solo un ordinamento politico e culturale, ma, compiendo un passo teorico ulteriore, era la modalità stessa in cui si dava il mondo: “come se la democrazia fosse una condizione originaria, precedente al sistema politico democratico, né più né meno che la natura stessa nell’attualità delle sue forme, variegata, mobile, plurale, eguale. Condizione democratica come condizione naturale dell’esistenza.”<sup>133</sup>

Dewey comprende che, una volta dissoltasi questa dimensione metafisica, questa tensione etica e religiosa, non resta più alcun collante capace di tenere insieme gli individui di una società complessa e contraddittoria, come quella moderna, e che anzi il fine della autorealizzazione, trasposto dalla sfera della vita interiore a quella della vita materiale e del mercato economico, produce facilmente egoismo<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> J. Dewey, *Individualismo vecchio e nuovo*, La nuova Italia, Firenze 1948, p. 41.

<sup>133</sup> Urbinati, N., *op. cit.*, p. 100.

<sup>134</sup> L’osservazione è di H. Bloom, cit. in S. Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1990, p. 134.

Per questo il filosofo pragmatista ridefinisce il soggetto in termini relazionali, nel senso che questo si forma attraverso un agire che è fedele alle relazioni con gli altri <sup>135</sup>. Proprio le relazioni consentono un ampliamento della sfera della consapevolezza individuale e un più ampio sviluppo di sé. Inoltre la valorizzazione della dimensione relazionale dell'essere, rende Dewey attento anche ai limiti della società e della democrazia americana reali. Comprende che la libertà degli individui e il sistema democratico non sono minacciati esclusivamente dagli abusi del governo politico (come invece ancora pensava Emerson), ma anche e specialmente dalla dinamica dell'economia di mercato, che, lasciata a se stessa, produce grandi concentrazioni economiche in poche mani, e ingenera passività nei cittadini e nelle formazioni politiche che dovrebbero invece presidiare la democrazia e il suo corretto funzionamento. Questo porta Dewey a criticare la concezione puramente individualistica dei diritti civili e la distinzione classica liberale tra pubblico e privato, nonché a rivalutare il ruolo svolto dai gruppi sociali intermedi (ad esempio partiti, sindacati e associazioni), nella vita politica; tutto ciò in un contesto complessivo in cui la principale minaccia per gli individui non viene soltanto dalle spinte al conformismo sociale tradizionalista (molto più forti, probabilmente, al tempo di Emerson, in un modello di società claustrofobica e ancora sostanzialmente puritana), ma soprattutto dalla distanza tra l'individuo e la *pólis*: nel senso che l'individuo è sempre più irretito in un insieme di relazioni impersonali e invisibili, quindi alienanti, che lo lasciano perso

---

<sup>135</sup> J. Dewey and J. Tufts, *Ethics* (1932), Henry Holt & Company, New York 1942, p. 335: “*The kind of self which is formed through action which is faithful to relations with others [...]*”.

in un vuoto di competenza e in un'assenza di legami riconoscibili e quindi concretamente criticabili.<sup>136</sup>

Se si segue, quindi, l'analisi di Dewey, proprio questa astrazione dei rapporti sociali e delle relazioni inter-soggettive renderebbe più difficile la possibilità del dissenso politico, che ha bisogno di obiettivi politicamente chiari da perseguire e di strumenti concreti mediante i quali essere realizzato. In effetti Dewey ritiene che i conflitti che scaturiscono dalle differenze individuali, e i conseguenti dissensi politici sono uno strumento di confronto e di ricchezza della democrazia: “Una genuina fede democratica nella pace è fede nella possibilità di condurre dispute, controversie e conflitti come imprese cooperative nelle quali entrambe le parti imparano dando agli altri la possibilità di esprimere se stessi.”<sup>137</sup>

### **3.3 H. D. Thoreau**

Il riferimento alla cultura politica del trascendentalismo, lungi dall'essere una mera digressione, rappresenta la condizione senza la quale non è possibile cogliere e comprendere l'azione di colui che, a torto o a ragione, è comunque quasi unanimemente considerato un punto di riferimento imprescindibile, per la storia della idea e della prassi della disobbedienza civile moderna: H. D. Thoreau. Anzi le stesse origini del dibattito sulla disobbedienza civile, risalgono al saggio del pensatore

---

<sup>136</sup> Cfr. J. Dewey, *The Public and Its Problems* (1927), tr. it. *Comunità e potere*, La Nuova Italia, Firenze 1971.

<sup>137</sup> J. Dewey, *Creative Democracy. The Task Before Us*, in Id., *The Later Works, 1925-1953, XIV, 1939-1941*, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1988, p. 228.

americano, pubblicato nel 1849, e intitolato postumo *Resistance to Civil Government*<sup>138</sup>.

In realtà è interessante osservare, non solo come annotazione storiografica ma anche per le implicazioni concettuali del fatto, che l'espressione "*civil disobedience*", non si ritrova affatto nel testo scritto da Thoreau, ma solo nel titolo di una edizione postuma dello stesso. Si può quindi affermare che almeno la locuzione "disobbedienza civile" non apparteneva in modo pregnante al lessico di Thoreau, il quale semmai preferiva utilizzare l'espressione "rivoluzione" o anche "rivoluzione pacifica"<sup>139</sup>, e tuttavia il suo nome è stato associato a quello della disobbedienza civile, sia per ragioni di merito (come meglio si chiarirà di seguito) che per l'influenza che il saggio pubblicato postumo ebbe su altri esponenti della disobbedienza civile.

Particolarmente Gandhi, durante la sua esperienza in carcere in Sudafrica, si appropriò di questa espressione e la utilizzò per definire il suo movimento di ribellione.

Forse anche per queste ambiguità lessicali e concettuali, alcuni autori che si sono occupati del tema della disobbedienza civile, come Hannah Arendt ad esempio, hanno posto in dubbio il fatto che Thoreau abbia mai esercitato effettivamente una forma di disobbedienza civile, ma piuttosto di obiezione di coscienza, essendosi limitato a rifiutarsi di pagare per ragioni di coscienza la *poll-tax*, una tassa che aveva lo scopo di finanziare la guerra contro il Messico. A seguito di questo rifiuto

---

<sup>138</sup> La versione più antica è in: E. Peabody (a cura di), *Aesthetic Papers*, Boston 1849. Thoreau modificò questa versione, e quindi ne venne pubblicata un'altra versione postuma, recante il titolo *Civil Disobedience* (in H. D. Thoreau, *A Yankee in Canada with Anti-Slavery and Reform Papers*, Boston, 1866, pp. 123-151); cfr. anche H. D. Thoreau, *The Duty of Civil Disobedience*, in *The Writings of Henry David Thoreau*, Boston 1906, ristampato in H. A. Bedau (a cura di), *Civil Disobedience, Theory and Practice*, Pegasus, New York, 1969.

<sup>139</sup> Cfr. H. D. Thoreau, *Disobbedienza Civile*, SE, Milano 1992, p. 30.

Thoreau fu arrestato, ma passò solo un giorno in prigione, essendo stato liberato grazie all'intervento di una parente che pagò la tassa in sua vece, sebbene contro la sua volontà<sup>140</sup>.

La ragione che adduce la Arendt a sostegno della sua tesi è che, secondo lei, in questa circostanza Thoreau si sarebbe posto sul piano della mera coscienza individuale, senza invocare il problema dei rapporti morali del cittadino con la legge<sup>141</sup>.

Anche altri pensatori politici hanno fatto propria questa critica, e persino Rawls sembra escludere che quello di Thoreau sia un caso di disobbedienza civile, assimilandolo semmai alla obiezione di coscienza, e ciò anche perché il suo rifiuto di pagare le tasse, andrebbe letto come un gesto che si appella alla coscienza individuale, piuttosto che al "senso di giustizia della maggioranza" della popolazione<sup>142</sup>.

In realtà sia l'argomento della Arendt che quello di Rawls sembrano essere viziati dallo stesso errore di prospettiva. Entrambi non considerano sufficientemente il contesto in cui operò e visse Thoreau.

Particolarmente Rawls aveva in mente un modello di società, che coincideva sostanzialmente con quella del suo tempo, la liberal-democrazia americana del XX secolo, dotata di pesi e contrappesi costituzionali e istituzionali, di leggi civili avanzate e con una significativa presenza di corpi sociali intermedi organizzati (sindacati e partiti). La società in cui visse Thoreau era profondamente diversa: basti pensare alle leggi schiaviste e alla forte discriminazione delle donne, ad esempio.

---

<sup>140</sup> Su questa esperienza cfr.: H. D. Thoreau, op. cit., pp. 33 – 34.

<sup>141</sup> H. Arendt, *La disobbedienza civile ed altri saggi*, cit., p. 41.

<sup>142</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 352 – 353.

Ma non soltanto era differente la situazione sociale e politica, anche l'orizzonte filosofico culturale di Thoreau era peculiare e profondamente influenzato dal trascendentalismo. Come spiegato nel paragrafo precedente, questa concezione poneva al centro e a fondamento della vita sociale e democratica l'individuo e la sua coscienza, intesa come luogo in cui si esprimeva e manifestava la natura più autentica e universale dell'essere umano, e quindi come il solo collante capace di connettere fra loro soggetti diversi.

Secondo la prospettiva del trascendentalismo, quindi, il nucleo basilico e autentico della vita politica e sociale è soltanto l'individuo democratico<sup>143</sup>. La coscienza di questo individuo è il legame che rende possibile ogni esperienza comunitaria: poiché essa sola fonda la società e la precede, e non viceversa.

Una volta compresa questa idea risulta più chiaro perché secondo Thoreau l'opposizione alla ingiustizia del governo, come di qualsiasi altra autorità, passi necessariamente dai gesti individuali. Questi hanno sia un valore testimoniale che concreto: testimoniale, nel senso che hanno anche il fine di smuovere altre coscienze all'emulazione e a seguirne l'esempio operando di conseguenza. Thoreau credeva fermamente all'efficacia dell'esempio e scrisse: "l'azione in base a un principio, la percezione e l'attuazione del giusto, trasforma le cose e i rapporti; essa è essenzialmente rivoluzionaria, e non si concilia interamente con niente di ciò che già esisteva. Non solo divide Stati e Chiese, divide anche le famiglie; sì, divide l'*individuo*, separando il diabolico che è in lui dal divino."<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> Sulla differenza fra individualismo democratico e quello liberale cf. supra par. 3.2.

<sup>144</sup> H. D. Thoreau, op. cit., p. 24.

Come si evince dalla affermazione di Thoreau, per lui la singola azione individuale di disobbedienza aveva una portata politica e non era affatto una testimonianza fine a se stessa o che rinviasse alla mera coscienza intesa in senso solipsistico. Nella sua concezione filosofico-politica, l'etica pubblica scaturiva dall'etica individuale e si radicava in essa, e da questa non avrebbe mai potuto prescindere, e quindi il gesto concreto della testimonianza era intrinsecamente politico e pubblico.

Stando così le cose, in Thoreau la distinzione che fa Rawls fra “senso di giustizia della maggioranza” della popolazione e coscienza del singolo, non ha molto senso: perché, per lui e per il trascendentalismo che tanto lo influenzò, il senso di giustizia è innato in ogni individuo e appartiene alla natura umana universale, e quindi pre-esiste ad ogni formazione sociale, che ad esso deve conformarsi, anzi: “*It is individuals that populate the world*”<sup>145</sup>. Questo porta Thoreau ad ergersi a giudice della stessa legge, e a rifiutarsi di obbedirle tutte le volte che contrasta la sua coscienza individuale, come scrive: “Non mi è possibile, neppure per un momento, riconoscere come mio un governo che sia anche una organizzazione politica *schiavista*.”<sup>146</sup>

Inoltre leggendo attentamente il saggio “*Civil Disobedience*”, appare chiaro anche che la critica della Arendt non è del tutto esatta, perché l'intera riflessione e azione di Thoreau è esattamente ciò che lei diceva non fosse, ovvero è uno sforzo di connettere la dimensione etica individuale e quella politica, ma nel senso della precedenza della prima sulla seconda, e certamente questo pone il disobbedente americano Thoreau su una linea diversa e opposta, rispetto a coloro che considerano

---

<sup>145</sup> H. D. Thoreau, *Vita senza principi*, La Vita felice, Milano 2007, p. 72.

<sup>146</sup> H. D. Thoreau, *Disobbedienza Civile*, SE, Milano 1992, p. 16.

la sfera pubblica e sociale come precedente logicamente e/o cronologicamente a quella della coscienza individuale.

È invece evidente l'urgenza politica di Thoreau, il quale era convinto che l'azione delle minoranze (intese come una confederazione di individui autonomi, idea-base questa, del resto, dell'intera struttura sociale), fosse un necessario strumento della vita democratica: "Una minoranza è priva di potere quando si conforma alla maggioranza; non è neppure una minoranza in quel caso; ma è irresistibile quando è di intralcio con tutto il suo peso."<sup>147</sup>

È poi importante evidenziare ulteriormente che, secondo Thoreau, il singolo atto di disobbedienza, proprio perché radicato nella coscienza etica individuale (e non nonostante questo radicamento), ha natura e vocazione pubblica e politica. Per comprendere ciò è necessario capire che Thoreau credeva fermamente che soltanto la somma di tanti singoli gesti di disobbedienza individuale poteva generare un movimento politico collettivo che fosse anche rispettoso dei diritti individuali stessi, e che non si trasformasse a sua volta, a lungo andare, in una organizzazione oppressiva delle esigenze e delle coscienze dei singoli. E tuttavia era anche convinto della forza tattica di questo tipo di comportamento. Rispetto all'esperienza del suo imprigionamento ad esempio Thoreau scrive: "Se l'alternativa è tenere tutti gli uomini giusti in prigione oppure rinunciare alla guerra e allo schiavismo, lo Stato non avrà esitazioni a fare la sua scelta, e se mille uomini non pagassero quest'anno le tasse, ciò non sarebbe una misura tanto violenta e sanguinaria quanto pagarle e permettere allo Stato di commettere violenza e di versare sangue innocente. Questa è, di fatto, la definizione di una rivoluzione pacifica, se una tale rivoluzione è possibile. [...]"

---

<sup>147</sup> Ivi, p. 29.

Quando il cittadino si rifiuta di obbedire, e l'ufficiale dà le dimissioni dal suo incarico, allora la rivoluzione è compiuta.”<sup>148</sup>

Il quadro ricostruttivo del pensiero di Thoreau fin qui tracciato, basato su una lettura attenta del suo scritto politicamente più significativo “*Civil Disobedience*”, permette anche di sgomberare il campo da un'altra accusa spesso mossa nei suoi confronti: quella di essere un nemico dello Stato in quanto tale, e quindi di essere più prossimo alla tradizione anarchica che a quella democratica. A testimonianza di questa tesi si cita la frase d'esordio del suo saggio, che recita: “Il migliore dei governi è quello che non governa affatto”. Ma affermare questo significa non avere chiara la distinzione fra artificio retorico e argomentazione sostanziale. Certamente Thoreau era un significativo esponente di una cultura politica che diffidava del principio di autorità e dei governi, che sono sempre espressione delle maggioranze, tuttavia era anche profondamente concreto e riconosceva l'utilità pratica delle forme di vita associate e del governo degli uomini, lo dice espressamente quando afferma: “[...] per parlare in termini pratici e da cittadino, non chiedo, a differenza di quelli che si definiscono anarchici, che si abolisca immediatamente il governo, ma chiedo immediatamente un governo migliore.”<sup>149</sup>, e ancora: “Cerco piuttosto, potrei dire, addirittura una scusa per conformarmi alle leggi del paese. Sono anche troppo pronto a farlo.”<sup>150</sup>

Coloro che sostengono la tesi di un Thoreau anarchico probabilmente non lo hanno letto, o non lo hanno letto fino in fondo, oppure hanno una concezione dell'obbligo politico così stringente e rigida che qualsiasi espressione di disobbedienza alle leggi viene da loro interpretata come

---

<sup>148</sup> Ivi, p. 30.

<sup>149</sup> Ivi, p. 13.

<sup>150</sup> Ivi, p. 43.

una minaccia all'esistenza dello Stato. In realtà Thoreau sapeva perfettamente che una qualche forma di governo politico è necessaria, ma auspicava un tipo di governo rispettoso del senso di giustizia, che secondo lui era innato in ciascun essere umano.

In conclusione, dunque, Thoreau può considerarsi un disobbediente civile, e però secondo una idea della disobbedienza civile propria dell'individualismo democratico, che rinvia a un modello del rapporto fra individuo e società, imperniato sull'identificazione tendenziale di coscienza morale dell'individuo e senso di giustizia "naturale" e "universale".

Sarebbe superfluo cercare all'interno del saggio *Civili Disobedience* una definizione esaustiva e chiarificatrice delle idee di natura umana e di universalità, perché non è lo scopo di quest'opera dare definizioni filosofiche di carattere generale (e del resto va ricordato che essa nasce come trascrizione di una conferenza tenuta pubblicamente, e quindi a fini divulgativi e politici, non accademici), in qualche modo lui considerava questi concetti acquisiti e sufficientemente comprensibili nel contesto sociale e culturale in cui li utilizzava, e per coglierne il senso, quindi, si deve fare innanzitutto riferimento alla cultura politica del suo tempo: quella dell'individualismo democratico e del trascendentalismo (che sopra ho analizzato) appunto, evitando abusive e inopportune proiezioni culturali e letture a posteriori, che non rispettano il significato originale.

In generale sembra potersi affermare che Thoreau aborrisse le teorie astratte, e concepisse la stessa natura non come un'insieme di elementi dati e quantitativi, ma come una realtà dinamica e fluida, olistica, questo emerge da alcune sue affermazioni, come le seguenti: "Gli uomini fanno costantemente risuonare nelle orecchie le loro belle teorie e le loro plausibili soluzioni dell'universo – ma non c'è mai un aiuto – e io ritorno

di nuovo al mio oceano senza riva e senza isole.”<sup>151</sup>; oppure: “L’infinito trambusto della natura in un mezzogiorno d’estate e il suo infinito silenzio in una notte d’estate non danno espressione ad alcun dogma. Non ci dicono neppure, con la sicurezza di un veggente, che questa o quella legge è immutabile – e che solo così l’universo può esistere. Ma sono l’occasione indifferente di tutte le cose – e l’annullamento di tutte le leggi.”<sup>152</sup>; o ancora: “L’universo non attenderà per essere spiegato. Chiunque tenti seriamente una teoria è già indietro rispetto alla propria epoca. Il suo sì non ha tenuto in serbo un no per l’indomani.”<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> H. D. Thoreau, *L’agire del mondo*, Donzelli, Roma 2008, p. 3.

<sup>152</sup> Ivi, p. 5.

<sup>153</sup> Ivi, p. 6.

#### 4. M. K. Gandhi.

Un altro campione storico dell'esercizio e della pratica del dissenso politico e della disobbedienza civile è stato Mohandas Karamchand Gandhi (1869 – 1948).

In realtà Gandhi aveva una formazione giuridica (era avvocato), e quindi era culturalmente predisposto ad una attenta considerazione della sfera normativa e delle leggi, ma riteneva del tutto infondata l'idea che si dovesse obbedire alle leggi per il solo fatto di essere vigenti, anzi affermava chiaramente che l'obbedienza era vincolata alla giustizia delle stesse, e in *Hind Swaraj* sostiene: “è da vigliacchi obbedire alle leggi ingiuste”<sup>154</sup>.

Al di là delle citazioni (e se ne potrebbero trovare moltissime disseminate nella pletora dei suoi scritti), è l'intera biografia pubblica e politica di Gandhi che rende testimonianza eloquente di questa impostazione. La concezione gandhiana mette al centro del mondo la persona umana individuale e il suo diritto morale alla disobbedienza civile, intesa quindi come un diritto addirittura inalienabile, in quanto radicato nella stessa dignità di essere umano.

Con l'espressione “disobbedienza civile” Gandhi intende: “la violazione deliberata, pubblica e non violenta di una o più leggi ritenute ingiuste (o incostituzionali), accompagnata dalla disposizione a sottomettersi volontariamente alla pena prevista per detta violazione.”<sup>155</sup>

Con Thoreau (di cui aveva letto *Civil Disobedience* durante uno dei suoi periodi di prigionia in Sudafrica), Gandhi condivide almeno due idee

---

<sup>154</sup> Cfr. a cura di G. Pontata, *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino 1996, p. CLIV.

<sup>155</sup> Ivi, p. CLV.

generali: quella secondo cui lo stato, in quanto forma precipua di organizzazione del potere è tendenzialmente pericoloso; e l'idea secondo cui la disobbedienza civile, pur nascendo da una dimensione etica, non è una mera testimonianza individuale, ma è uno strumento di lotta politica. Anche per Gandhi, come per Thoreau, infatti, la sfera etica e quella politica non sono mai scindibili l'una dall'altra, ma nascono e cadono insieme.

Quanto alla concezione dello stato Gandhi dice che: “rappresenta la violenza in una forma concentrata e organizzata. L'individuo ha un'anima, ma dal momento che lo stato è una macchina priva di anima, esso non può mai essere completamente liberato dalla violenza alla quale deve la sua stessa esistenza.”<sup>156</sup>

Naturalmente, anche Gandhi (come del resto Thoreau) non rifiuta totalmente l'idea della necessità dell'organizzazione statale, ma auspica uno stato il cui potere coercitivo è ridimensionato, e che sia invece fondato sul consenso della maggioranza dei cittadini, che rispettano le leggi, non per timore delle sanzioni, ma perché partecipano direttamente e concretamente alla processo di produzione delle leggi stesse, identificandosi (il meccanismo dell'identificazione col processo della produzione normativa, garantirebbe così la stabilità del sistema complessivo).

L'ideale politico gandhiano sconfinava nella dimensione utopistica, quando sembra sognare una sorta di “anarchia illuminata”, in cui “ciascuno governa se stesso in modo tale da non costituire un ostacolo per il proprio prossimo”<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup> Cfr. *ivi*, p. CLI.

<sup>157</sup> Cfr. *ivi*, p. CLI.

In uno scenario politico di questo tipo, le relazioni tra gli individui sono regolate sulla base di un sistema di valori e di principi morali condivisi, che ciascun membro della comunità ha interiorizzato: l'interiorizzazione dei principi della "non-violenza" porta – secondo Gandhi - alla massimizzazione del benessere di tutti, senza bisogno di insistere troppo sul versante sanzionatorio.

Fondamentale, secondo Gandhi, è che la società (anche politica), non sia strutturata in modo piramidale, bensì in "cerchi oceanici", al cui centro sta l'individuo, quindi il villaggio (la comunità locale a cui appartiene), la comunità più vasta che comprende al suo interno le singole comunità locali e così via, in una inter-connessione a rete sempre più ampia.

Una simile strutturazione socio-politica è perfettamente compatibile con il rispetto delle minoranze, che hanno sempre il diritto morale di agire difformemente dalla volontà della maggioranza, purché secondo i principi della non-violenza che devono aver riconosciuto e interiorizzato. In generale la disobbedienza civile, nella visione gandhiana, si configura come un "diritto morale" e "naturale" cui non si può abdicare nemmeno volendolo, senza rinunciare allo stesso tempo al rispetto di se stessi. È una conseguenza necessaria di una condizione umana che Gandhi immagina data naturalmente e quindi non storicamente condizionabile.

In effetti è difficile comprendere a pieno il pensiero di Gandhi se si prescinde dall'insieme della sua filosofia che ha una forte valenza "religiosa", anche se non confessionale.

Lui stesso traccia una netta linea di demarcazione tra la sua idea della disobbedienza civile, che chiama anche "resistenza civile", e la "resistenza passiva".

La resistenza civile di Gandhi è una parte, o un momento, del *satyagraha*, termine da lui coniato durante le lotte condotte in Sud

Africa contro la discriminazione razziale, e “il suo significato profondo è l’adesione alla verità, e dunque la forza della verità”<sup>158</sup>. A rimarcare il carattere filosofico-religioso di questa idea stanno le altre definizioni che Gandhi propone del termine *satyagraha*, cioè: “forza dell’amore” e “forza dell’anima”.

In un certo senso quello gandhiano è un approccio olistico spiritualizzante in cui ogni ambito della vita umana è integrato in modo coerente all’interno di una visione del cosmo, della natura, dell’uomo che è profondamente fecondata da credenze metafisiche ed essenzialistiche.

Questo spiega perché al centro della concezione della non-violenza ci sia un forte senso dell’autodisciplina e la capacità di sopportare con pazienza la violenza altrui: “il senso della dottrina è la difesa della verità attuata non infliggendo sofferenze all’avversario ma a se stessi”<sup>159</sup>. Una tale capacità di sopportazione del dolore (morale, ma spesso anche fisico e materiale) inferto dall’esterno, per non involvere in masochismo politico, deve essere sorretto da una radicata tensione morale ed ascetica. Probabilmente proprio questo aspetto religioso, è il vero punto di forza e, al contempo, di debolezza della concezione gandhiana.

Di forza perché ne spiega la fascinosa e radicalità intransigente anche nelle situazioni contingenti che apparirebbero disperate da un punto di vista meramente razionale; di debolezza perché è difficilmente comprensibile da parte di chi non ne condivide le premesse metafisicizzanti. Per Gandhi infatti il *satyagraha* non è una opzione

---

<sup>158</sup> Cfr. *ivi*, p. 15.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

possibile fra le tante, ma l'unica che abbia un senso coerente con la sua visione religiosa dell'esistenza e dell'uomo.<sup>160</sup>

Questo presupposto religioso spiega perché Gandhi tenesse particolarmente a distinguere la sua peculiare concezione della resistenza civile dalla più generale resistenza passiva, che è una forma di disobbedienza alle leggi che, altrimenti, appare, se guardata dal di fuori, cioè dal punto di vista delle tecniche di resistenza utilizzate, assimilabile alla prima (entrambe infatti ricorrono a scioperi non autorizzati, picchettaggi, digiuni pubblici, ecc).

Ma oltre alla differenza di fondo appena descritta, ci sono anche ulteriori elementi di distinzione.

Innanzitutto la resistenza passiva, osserva Gandhi, non esclude a priori la possibilità almeno teorica del ricorso alla violenza e alle armi, semplicemente esclude queste cose per ragioni tattiche, quando le ritiene inutilizzabili e persino controproducenti, ad esempio per una sproporzione quantitativa eccessiva fra le parti contendenti. Al contrario Gandhi esclude sempre e comunque il ricorso alla violenza, a

---

<sup>160</sup> Non è oggetto della presente ricerca approfondire la concezione religiosa peculiare di Gandhi, cosa che meriterebbe una indagine a sé, quello che qui si può solo accennare è che il pensatore indiano aveva una idea del trascendente abbastanza in linea con la concezione di un Dio personale propria delle grandi religioni monoteistiche ma anche di un certo induismo teistico, ed era fermamente convinto dell'esistenza di una verità morale oggettiva e universale, attingibile dagli uomini di ogni tempo e di ogni luogo. Questo non gli impediva, tuttavia, di riconoscere la fallibilità umana, e anzi l'idea che il singolo non potesse accedere alla dimensione della verità oggettiva con assoluta certezza, ma dovesse sempre fare i conti con la sua limitatezza e parzialità è parte integrante anche della sua concezione della disobbedienza civile. Il 12 gennaio 1921, in un intervento in *Young India*, Gandhi arriva a scrivere: "Lo spirito della non violenza conduce necessariamente all'umiltà. Non-violenza significa affidarsi a Dio, la Salvezza del Mondo. Se vogliamo ottenere il Suo aiuto dobbiamo accostarci a Lui con cuore umile e penitente." Cfr. su questo punto *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino 1996, p. 160.

prescindere dalla asimmetria delle forze in campo, quindi anche qualora la parte politicamente avversa fosse non armata e in minoranza.

A questa ragione di principio Gandhi aggiunge un ulteriore argomento che potrebbe essere definito, forse, di psicologia sociale (o di psicologia politica).

Il movimento della resistenza passiva era stato definito nell'Inghilterra del XIX secolo, come l'arma dei deboli o di chi è privo del diritto di voto, proprio perché era lo strumento delle minoranze che, in quanto tali, non avevano altri modi e mezzi per far sentire la loro voce (ad esempio il movimento delle donne per il diritto di voto ecc.). Ma, osserva acutamente Gandhi: “la forza della suggestione è tale che un uomo finisce per diventare quello che crede di essere”<sup>161</sup>, per cui se qualcuno pratica la resistenza passiva perché crede o lascia credere ad altri d'essere debole e disperato, finirà col convincersene lui stesso, non diventerà mai interiormente forte, e alla prima occasione abbandonerà la resistenza passiva come arma del debole.

Al contrario, se si pratica la resistenza civile (o disobbedienza civile) credendosi forti, si ottengono due risultati: ci si consolida ogni giorno di più in questo convincimento interiore, diventando sempre più forti, e si renderà la lotta più efficace, evitando la tentazione di rinunciare ad essa.

Il carattere essenziale della resistenza civile gandhiana non è mai soltanto il raggiungimento di un mero obiettivo di lotta contingente, ma l'affermazione più generale di un ideale umano moralmente adulto ed emancipato, che ha compreso, attraverso un duro lavoro di autodisciplina morale, il valore ineludibile della dignità umana di se stesso e degli altri sempre e comunque, e agisce coerentemente: nella ferma convinzione

---

<sup>161</sup> Cfr. a cura di G. Pontata, *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino 1996, p. 17.

che il fine da raggiungere e i mezzi attraverso cui si realizza sono inscindibili, perché entrambi espressione dello stesso percorso umano.

Questo spiega l'affermazione, altrimenti sorprendente, per cui: “il *satyagraha* può essere praticato nei confronti delle persone più vicine e più care; mentre la resistenza passiva non può mai essere esercitata nei confronti di tali persone a meno che queste non abbiano cessato di essere care e siano diventate oggetto di odio. Infatti, nella resistenza passiva è sempre presente l'idea di molestare la parte avversa e la contemporanea disposizione a sopportare le sofferenze che da tale azione conseguono; al contrario nel *satyagraha* non vi è la più lontana idea di arrecare danno all'avversario. Il *satyagraha* postula la conquista dell'avversario attraverso la sofferenza nella propria persona.”<sup>162</sup>

Per questo Gandhi può affermare: “per praticare la disobbedienza civile abbiamo bisogno anche di una perfetta disciplina e dell'educazione all'obbedienza volontaria. La disobbedienza civile è l'espressione attiva della non-violenza. La disobbedienza civile distingue la non-violenza del forte dalla non-violenza passiva, cioè negativa, del debole. E come la debolezza [...] anche la non-violenza passiva non può servire alla realizzazione dei nostri fini.”<sup>163</sup>

Dalla concezione generale appena tracciata emerge con chiarezza anche la ragione profonda del perché, secondo Gandhi, si deve sottostare all'eventuale sanzione stabilita dall'ordinamento positivo in caso di violazione della legge e disobbedienza civile, appunto: la sopportazione paziente della sofferenza, anche se ingiusta, è al tempo stesso una forma di ascesi morale e lo strumento attraverso cui si trasforma se stessi e gli altri.

---

<sup>162</sup> Ivi, p. 18.

<sup>163</sup> Ivi, p. 159.

In un certo senso secondo Gandhi la violenza e la sofferenza sono una parte in qualche misura ineludibile dell'esperienza umana, e quindi gli individui possono soltanto scegliere se canalizzarle verso gli altri (esercitandole attivamente) oppure verso se stessi (subendo, patendo appunto, la violenza altrui) per affermare un tipo umano più nobile, che rifiuta il codice ed il linguaggio della violenza come strumento di dominio e affermazione sull'altro.

Ma a questa motivazione di tipo morale generale, se ne aggiungono altre. In primo luogo Gandhi distingue nettamente la sfera della verità oggettiva a cui crede fermamente sul piano metafisico, dalla sfera politica, che, pur ispirandosi a questa, è formata da giudizi e convinzioni umani, e quindi fallibili e parziali. Dalla consapevolezza di questa fallibilità discende che il fatto che una persona ritenga una certa legge ingiusta non comporta necessariamente che essa lo sia, e quindi sottoporsi volontariamente alla pena è un modo di ammettere che si può sempre essere nell'errore. Scrive Gandhi: "una legge ingiusta è una forma di violenza e l'arresto per la sua violazione è una forma di violenza ancora superiore... (Ma) una legge non diviene ingiusta solo perché io l'affermo, tuttavia a mio parere essa è ingiusta. Lo stato ha il diritto di applicarla, finché è contemplata nei codici. Io devo resistere ad essa in modo non-violento. E lo faccio violando la legge e sottomettendomi pacificamente all'arresto e all'imprigionamento."<sup>164</sup>

Come appare evidente, ancora una volta da una peculiare concezione etica dell'uomo (il fallibilismo), Gandhi fa derivare una modalità concreta dell'agire politico (l'accettazione della pena conseguente alla disobbedienza civile).

---

<sup>164</sup> Ivi, p. CLVI.

In secondo luogo, l'accettazione della pena, impedisce una deriva totalmente individualistica e anarchica, in cui ognuno si fa legge a se stesso, spezzando ogni legame di solidarietà comunitaria.<sup>165</sup>

In terzo luogo, l'accettazione della sanzione prevista dalla legge implica l'accettazione del sistema normativo nel suo complesso. E la messa in discussione soltanto di un suo segmento particolare.

Quest'ultimo punto tuttavia va spiegato meglio, perché introduce ad una ulteriore fondamentale distinzione interna al concetto gandhiano di disobbedienza civile e si interseca col problema della giustificabilità della disobbedienza civile.

Gandhi, infatti, distingue tra disobbedienza civile offensiva (o positiva o aggressiva) e disobbedienza civile difensiva.

La disobbedienza civile difensiva è quella esercitata nell'ambito di uno stato generalmente democratico, di cui quindi si contesta soltanto una particolare e contingente legge, ma non la struttura complessiva. In questa ipotesi il cittadino che in coscienza rifiuta una specifica legge deve agire con grande prudenza e ponderazione, e ricorrere allo strumento politico della disobbedienza civile solo se e quando non è possibile esperire nessun altro mezzo ammesso dalla costituzione vigente per modificare o abrogare la legge considerata iniqua.

È a questa particolare situazione che si riferisce Gandhi quando afferma che si deve accettare la sanzione conseguente alla violazione consapevole della legge, per dimostrare che tuttavia si accetta

---

<sup>165</sup> Sul punto cfr. V. Haksar, *Civil Disobedience. Threats and Offers: Gandhi and Rawls*, Oxford University Press, Dheli 1986; G. Bedau, *Civil Disobedience*, Routledge, London-New York 1991. La dimensione "tribale" è sempre fortemente presente in Gandhi, anche se integrata all'interno di una concezione sociale e politica costruita sullo schema concentrico sopra spiegato, per cui dall'individuo si passa per cerchi sempre più ampi alla comunità locale e poi a quella nazionale e mondiale, in modo che tutte queste sfere siano inter-connesse fra loro.

l'ordinamento costituzionale nel suo complesso e se ne riconosce la legittimità.

Diverso è invece il caso in cui lo stato è non democratico e corrotto, in questa ipotesi infatti il cittadino esercita una forma di disobbedienza civile che ha un valore più radicale della precedente, e che ha il senso di un mezzo di lotta offensivo (da ciò la denominazione di disobbedienza civile offensiva, appunto), nei confronti dell'intero ordinamento e dei suoi rappresentanti, anche se sempre mediante una metodologia etica non-violenta, ovviamente. Gandhi afferma che la disobbedienza civile è "la forma più pura di agitazione costituzionale"<sup>166</sup>.

In questa seconda ipotesi, la sanzione prevista dall'ordinamento ingiusto e l'eventuale incarcerazione sono volontariamente subiti, non perché si vuole dimostrare che si accetta l'insieme delle leggi vigenti, ma perché si vuole mettere in crisi il sistema. E ciò in due modi: dimostrandone ulteriormente l'iniquità etica, e suscitando una compagine di individui consapevoli (inizialmente composta da pochi che si pongono come figure esemplari, ma successivamente più numerosa grazie alla forza dell'esempio che coinvolge una quantità crescente di compagni di lotta), che è capace di disattivare le strategie sanzionatorie delle autorità (armi e carcere perdono la loro forza ed efficacia deterrente ed intimidatoria se minacciate nei confronti di un numero eccessivamente elevato di individui: non si può sparare o incarcerare un'intera popolazione, ad esempio).

Naturalmente questo presume che il *satyagraha* sia interiorizzato e praticato come mezzo di lotta da una quantità sufficientemente ampia di

---

<sup>166</sup> Cfr. a cura di G. Pontata, *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino 1996, p. 176.

persone, altrimenti resta solo una testimonianza morale individuale, corretta ma inefficace.

Gandhi insisteva molto sul carattere e sull'efficacia esemplare della non-violenza, che per lui è evidentemente strumentale all'affermazione di un tipo umano moralmente più avanzato e quindi (stante l'inscindibilità – nella sua concezione – di etica e politica), non ha una natura meramente testimoniale, ma anche politica e, persino, antropologica.

Probabilmente proprio in questo punto si annida l'aspetto più fragile, almeno sul piano teorico, della concezione gandhiana della disobbedienza civile. Perché, se per un verso questa si configura come un diritto morale e naturale inalienabile dell'individuo in quanto tale<sup>167</sup>, per un altro verso la sua efficacia politica concreta appare condizionata dalla collaborazione di una moltitudine di uomini e donne consapevoli, che hanno accettato e interiorizzato profondamente la disciplina (e la capacità ascetica) del *satyagraha*, come centro della loro vita.

C'è insomma una contraddizione tra dimensione individuale della legittimazione morale alla disobbedienza civile e dimensione collettiva (o sociale) della lotta politica, che appare non del tutto risolta nel pensiero gandhiano: perchè non è del tutto chiaro se il valore della disobbedienza civile stia soprattutto nella testimonianza etica del singolo o nell'efficacia sociale, cioè nel raggiungimento del concreto obiettivo politico e morale<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> Ivi, p. 185, in cui Gandhi dice: “la disobbedienza civile diviene dunque un dovere sacro quando lo stato diviene dispotico [...] un cittadino che scende a patti con un simile stato è partecipe della sua corruzione e del suo dispotismo”.

<sup>168</sup> In *Constructive Programme*, ad sempio, Gandhi afferma: “La disobbedienza civile dunque è uno stimolo per i combattenti e una sfida per l'avversario. Deve essere chiaro al lettore che nella lotta per l'indipendenza la disobbedienza civile senza la collaborazione di milioni di uomini, realizzata attraverso un lavoro costruttivo, è soltanto una bravata, ed è peggio che inutile.” Cfr. a cura di G. Pontata, *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino 1996, p. 184.

Nella prima ipotesi il coinvolgimento delle masse nella lotta non sarebbe un fatto essenziale, ma soltanto eventuale e secondario, e quindi la disobbedienza civile sarebbe giustificata anche se praticata da un singolo; nella seconda ipotesi, invece, il coinvolgimento delle masse sarebbe un fatto necessario per realizzare il raggiungimento dello scopo ultimo della resistenza civile, che sarebbe la maturazione collettiva di un intero gruppo o di una comunità nel suo complesso, nella direzione della non-violenza, e quindi qualora non si raggiungesse questo scopo la disobbedienza apparirebbe meno giustificabile.

Probabilmente questa ambiguità gandhiana di fondo tra momento individuale e momento collettivo della disobbedienza civile (confusione che riguarda sia la sua natura sia la sua giustificabilità), non è risolvibile, perché quello di Gandhi, lungi dall'essere un percorso filosofico coerente sul piano teorico, è stato soprattutto un grandioso (e fino ad oggi unico) esperimento politico ed etico.

## 5. Hannah Arendt

Il tema della disobbedienza civile e, incidentalmente, anche quello della obiezione di coscienza, sono stati sviluppati dalla Arendt in un saggio del 1970, intitolato *La disobbedienza civile*, appunto<sup>169</sup>.

In questo saggio la filosofa cerca di riassumere le sue tesi fondamentali circa il senso e la possibilità della disobbedienza civile nell'ambito della società democratica.

In generale, secondo la Arendt, è possibile individuare due aree dell'agire pubblico: quella del diritto e quella della politica. Queste due aree della vita sociale sono, secondo lei, non solo logicamente distinte, ma anche aventi funzioni del tutto autonome.

Quanto al fenomeno del diritto, questo presenterebbe alcuni caratteri strutturali che, nonostante la varietà degli ordinamenti giuridici, molto ampia nel tempo e nello spazio, tendono a presentarsi in modo costante.

Questi caratteri, secondo la Arendt sono: il fatto che il diritto non ha validità universale (sia nel senso che la sua validità è limitata sul piano territoriale, sia nel senso che può riferirsi ad una etnia specifica – come nel caso della legge giudaica, ad esempio - )<sup>170</sup>; ma, soprattutto, il fatto che il diritto ha una funzione stabilizzatrice.

Il diritto cioè avrebbe soprattutto lo scopo di creare e assicurare un quadro normativo relativamente certo e stabile, entro cui gli individui possono trovare sicurezza e costruire le loro istituzioni comuni: “tra i

---

<sup>169</sup> Hanna Arendt, *La disobbedienza civile*, Giuffrè, Milano 1985.

<sup>170</sup> Qui la Arendt pare ignorare i fenomeni della c.d. globalizzazione del diritto.

fattori di stabilizzazione, gli ordinamenti giuridici [...] sono più duraturi di costumi, *mores* e tradizioni.”<sup>171</sup>

Proprio l'enfatizzazione del carattere di stabilizzazione del mutamento sociale, che secondo la Arendt il diritto avrebbe, le consente di rimarcare la differenza tra la sfera giuridica e quella politica: poiché i mutamenti politici e sociali sono sempre il risultato di una azione originariamente extragiuridica, che solo in un secondo tempo sono fissati e riconosciuti da una legge. Questo significa che la legge positiva ha sempre un ruolo secondario e successivo rispetto alla politica.

In questo scenario complessivo si inserisce il ruolo della disobbedienza civile, che avrebbe proprio il fine di impedire la sclerosi del sistema e delle istituzioni, consentendo il loro rigenerarsi. La disobbedienza, secondo la Arendt, è quella forma dell'agire politico che ha la funzione di immettere energie nuove all'interno di strutture altrimenti troppo rigide e inadeguate alle esigenze del naturale cambiamento democratico: “atti di disobbedienza civile intervengono quando un certo numero di cittadini ha acquisito la convinzione che i normali meccanismi del cambiamento non funzionano più o che le loro richieste non sarebbero ascoltate o non avrebbero alcun effetto – o, ancora, proprio al contrario, quando essi credono che sia possibile far mutare rotta a un governo impegnato in qualche azione la cui legittimità e la cui costituzionalità siano fortemente in discussione.”<sup>172</sup>

Secondo la Arendt un elemento di forte differenziazione tra disobbedienza civile e obiezione di coscienza sarebbe proprio la natura

---

<sup>171</sup> H. Arendt, op. cit., p. 62. Nel suo saggio la Arendt utilizza espressioni tra loro diverse come “ordinamento giuridico”, “diritto” e “legge” quasi fossero sinonimi, non soffermandosi sulle loro eventuali differenze concettuali.

<sup>172</sup> Ivi, p. 57.

collettiva della prima rispetto alla natura morale e individuale della seconda.

Mentre l'obiezione di coscienza scaturirebbe dalla sfera della soggettività etica, la disobbedienza civile deriverebbe, necessariamente, da una scelta di gruppo, per cui: "la disobbedienza civile si manifesta ed esiste solo tra i membri di un gruppo. [...] 'Una disobbedienza civile che sia veramente significativa deve provenire da un certo numero di persone riunite da un interesse comune.' [...] Ma è chiaro che un individuo isolato che intraprendesse a violare le regole del traffico sarebbe mal giudicato sì che questa forma di disobbedienza è stata giustamente considerata disobbedienza 'nel senso stretto della parola'." <sup>173</sup>

Questa idea della disobbedienza civile come fenomeno politico di gruppo e non meramente individuale serve alla Arendt a un duplice scopo: innanzitutto a stabilire una chiara differenza tra la nozione della disobbedienza civile e quella della obiezione di coscienza (come si è detto), ma anche a individuarne una causa di giustificazione: è infatti l'accordo comune tra i cittadini disobbedienti "a conferire alle loro opinioni un certo valore e a renderle convincenti indipendentemente dal modo in cui si sono originariamente formate" <sup>174</sup>.

La disobbedienza civile ha senso perché è l'espressione di minoranze organizzate pubblicamente, e unite da una comunanza di interessi e di prospettive politiche, e non un fenomeno meramente individualistico.

È chiaro che sotto il profilo strettamente giuridico, la disobbedienza civile non è mai giustificabile, dato che, il sistema giuridico tende ad autoconservarsi (proprio per svolgere il ruolo di stabilizzazione normativa e sociale di cui sopra si è detto), ma sotto il profilo politico

---

<sup>173</sup> Ivi, p. 36.

<sup>174</sup> Ivi, p. 37.

essa svolge un ruolo fondamentale per un ordinamento che voglia dirsi democratico.

Per comprendere meglio questo aspetto, tuttavia, è opportuno fare riferimento alla concezione complessiva della democrazia della Arendt.

Secondo la filosofa tedesca infatti, il fondamento ultimo di un sistema politico democratico è il consenso: “nel senso di un sostegno attivo e di una partecipazione permanente in tutti i campi di interesse pubblico.”<sup>175</sup>

L’idea del consenso è connessa a quella del “contratto sociale”.

Per la Arendt, nel secolo XVI – quando si è imposta la concezione politica del contratto sociale - esistevano tre declinazioni di questo concetto.

La prima tipologia di contratto sociale era rappresentata dal patto biblico, tra il popolo intero e Dio, in forza del quale il popolo consentiva di sottomettersi liberamente a tutte le leggi rivelate dalla divinità. A questa versione puritana del consenso corrispondeva l’ideale della teocrazia, che ebbe una parziale realizzazione in alcune colonie puritane del Nord America, anche se per un tempo limitato.

Una seconda concezione era quella di Hobbes, che la Arendt chiama “concezione verticale del contratto sociale”, in forza della quale ogni individuo cede la sua piena libertà al principe affinché questi gli garantisca la sicurezza del bene della vita fisica e delle proprietà. Questa idea era opposta a quella che si è poi affermata in America, perché esige il monopolio del potere da parte del governo, a discapito dei sudditi. Il sistema politico-costituzionale americano (che nel suo saggio la Arendt assume come paradigma di democrazia), al contrario, si è andato strutturando, a partire dall’idea che il potere appartiene al popolo e che

---

<sup>175</sup> Ivi, p. 70.

quindi le autorità esercitano un potere soltanto delegato dai cittadini, i quali possono sempre revocarlo.

Questa terza declinazione del concetto di contratto sociale, infatti, ha origine dall'esperienza storica delle colonie americane, ma trova la sua più coerente formulazione e razionalizzazione nel pensiero filosofico-politico di Locke: “questo tipo di contratto, pur limitando il potere di ogni singolo membro, lascia intatto il potere della società, la quale può, quindi, stabilire un governo ‘solo sul fondamento di un contratto originale concluso tra individui indipendenti’. Tutti i contratti, patti e accordi si fondano su un rapporto di reciprocità e il grande vantaggio della versione orizzontale del contratto sociale è che ogni cittadino resta legato agli altri da questo legame di reciprocità.”<sup>176</sup>

Secondo Locke (e la Arendt, quindi, che fa sua questa teoria), il fondamento originario del legame che vincola i cittadini tra loro e al rispetto della legge che si sono scelti, è il mutuo impegno, e non la tradizione o l'omogeneità etnica e razziale o l'identità nazionale.

Questo implica che il vincolo sociale resta intatto anche se la forma del governo degenera in tirannide, perché il vero fondamento della convivenza civile non è il governo, appunto, ma il libero consenso dei consociati a soccorrersi reciprocamente: “una volta stabilita, e finché esiste, la società non può mai ricadere nello stato di anarchia, senza regole né leggi, dello stato di natura. Secondo la formula di Locke: ‘...il potere che ogni individuo ha conferito alla società quando vi è entrato non può mai ritornare agli individui, finché la società dura, ma rimarrà sempre nella comunità.’”<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> Ivi, p. 72.

<sup>177</sup> Ibidem.

Secondo la Arendt questa concezione lockeana era una riformulazione dell'antica idea romana della *potestas in populo*, che si differenzia da altre teorizzazioni del diritto di resistenza, perché mentre queste presumono che gli uomini possano ribellarsi solo se oppressi, essa contempla la possibilità che i cittadini si organizzino per prevenire l'oppressione, ancora prima che si manifesti pienamente.<sup>178</sup>

Il nucleo centrale della riflessione filosofico-politica arendtiana sul tema della disobbedienza civile, è che essa è, in quanto espressione peculiare del dissenso politico, strettamente connessa alla struttura stessa della società democratica, e non una mera eventualità eccezionale. Infatti, sul piano della realtà politica, “viviamo e sopravviviamo tutti per effetto di una sorta di consenso tacito che difficilmente però potremmo considerare volontario [...] colui che sa di poter rifiutare il suo accordo sa ugualmente che, in qualche modo, consente quando si astiene dall'esprimere il suo disaccordo.”<sup>179</sup>

In pratica, per la Arendt, la semplice possibilità teorica del dissenso politico è la controprova che si consente al sistema, tutte le volte che non viene espresso esplicitamente nelle forme e nei modi dovuti (cioè pubblicamente e collettivamente): non basta, infatti, che tale consenso sia manifestato idealmente una volta per tutte, ma deve essere continuamente rinnovato e riconfermato, e ciò accade proprio tutte le volte che non si dissente. Per la Arendt, infatti, le istituzioni politiche nascono dal consenso originario, che però deve essere rinnovato continuamente anche attraverso il sostegno attivo.

---

<sup>178</sup> Sulla rilevanza fondante del consenso nella concezione arendtiana della politica cfr. anche della Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Padova 2004, pp. 42 – 43.

<sup>179</sup> Arendt, H., *La disobbedienza civile*, Giuffrè, Milano 1985, p. 73.

Questo comporta che la possibilità del dissenso deve sempre essere garantita e riconosciuta, almeno nei confronti delle singole leggi, e ciò resta vero tanto più perché: “il sistema di governo rappresentativo è oggi in crisi in parte perché ha perduto, col tempo, tutte le istituzioni che potevano permettere una reale partecipazione dei cittadini, e, in parte, perché è gravemente toccato dal male che affligge il sistema dei partiti: la burocratizzazione e la tendenza dei due partiti a non rappresentare che il loro apparato”.<sup>180</sup>

In particolare, secondo la Arendt, nel sistema democratico americano, i costituenti hanno voluto edificare l’impianto costituzionale sulla base della nozione del contratto reciproco. Ma proprio la struttura concettuale dell’accordo contrattuale implica una pluralità che non si dissolve in una unità indistinta, ma che si mantiene: “se i membri singoli della comunità così considerata scegliessero di abbandonare ogni traccia di autonomia, se scegliessero di fondersi in una unità totale, quale la *unité sacrée* della nazione francese, parlare di un rapporto morale tra la legge e il cittadino non sarebbe più altro che pura retorica.”<sup>181</sup>

Il libero gioco tra consenso e dissenso, tra istanza individuale e di gruppo, è diventato il principio organizzatore della vita politica americana, e ha prodotto la cultura dell’associazionismo sociale e politico. E, come già aveva osservato Tocqueville, le associazioni volontarie non sono partiti ma organismi concepiti per scopi limitati e specifici, che si dissolvono naturalmente una volta raggiunto l’obiettivo per cui sono nati. Secondo la Arendt, la disobbedienza civile è la forma

---

<sup>180</sup> Ivi, p. 74; è evidente che *anche* in questo passaggio la Arendt si riferisce al sistema statunitense, che ha sotto gli occhi nel momento in cui scrive il saggio e che assume come modello teorico, e tuttavia la sua riflessione ha anche una portata più ampia.

<sup>181</sup> Ivi, p.80.

nuova dell'associazione volontaria: uno strumento attraverso cui le minoranze si organizzano per far valere le loro ragioni politiche ed i loro diritti. La libertà di associazione è un argine alla tirannia della maggioranza, se diventa il mezzo attraverso cui agire politicamente per ampliare la sfera dei diritti civili, o per resistere a palesi violazioni dei diritti umani o politici.

Tutto ciò spinse la Arendt a chiedere una modifica della costituzione americana, che riconoscesse esplicitamente il diritto alla disobbedienza civile, inteso, appunto, come una espressione della libertà di pensiero, di parola ed una estensione della libertà di associazione.

Naturalmente la filosofa non si nasconde le problematicità di una simile pretesa, poiché: “nonostante la disobbedienza civile sia compatibile con lo spirito delle leggi americane, la difficoltà di incorporarla nel sistema giuridico americano e di trovarle una giustificazione puramente giuridica appare insormontabile. Ma questa difficoltà proviene dalla natura generale del diritto e non dallo spirito particolare dell'ordinamento giuridico americano. Evidentemente, ‘ il diritto non potrebbe giustificare la violazione della legge, anche quando questa violazione avesse per obiettivo di impedire la violazione di un'altra legge ’. Diversa è la questione di sapere se non esista una possibilità di fare un posto alla disobbedienza civile nel funzionamento delle nostre istituzioni politiche.”<sup>182</sup>

Tuttavia, proprio quest'ultima considerazione della Arendt, offre l'occasione per alcune riflessioni critiche.

Infatti, se è condivisibile l'intuizione secondo cui la disobbedienza civile concerne una sfera “pre” o “extra” giuridica, e che quindi precede, logicamente e cronologicamente, l'attività legislativa, meno convincente

---

<sup>182</sup> Ivi, pp. 85 – 86.

appare la distinzione troppo radicale che lei traccia tra dimensione politica e dimensione giuridica, quasi si trattasse di due mondi incomunicabili. Una tale polarizzazione, renderebbe irrealizzabile, *de facto*, la pretesa integrazione della disobbedienza civile all'interno del sistema costituzionale, in qualsiasi formula. Del resto proprio la richiesta della Arendt di costituzionalizzare la disobbedienza civile, sembra andare nella direzione da me prospettata. Cos'altro significa tale pretesa se non evidenziare la necessità di una positivizzazione a livello di legge costituzionale del dissenso politico? Evidentemente anche per la filosofa è necessario individuare un raccordo tra il momento pre-giuridico e quello giuridico, e questo a me pare possa essere individuato, nella volontà del legislatore, intesa però non in senso tecnico e operativo, ma come principio formale, del resto riconosciuto dalle costituzioni democratiche moderne.

Enfatizzare eccessivamente il ruolo stabilizzatore della legge, infatti, rischia di generarne una idea ipostatizzante e astratta (tendenzialmente essenzialistica e astorica), che ne ignora l'origine, che è formalmente politica: è nella volontà del politico legislatore che risiede, in ultima istanza, e almeno formalmente, la possibilità del mutamento giuridico, e la disobbedienza civile è solo uno strumento possibile, appunto, che mira ad influenzare questa volontà politica (direttamente o indirettamente).<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> L'espressione "volontà del legislatore" si riferisce al principio formale secondo cui, almeno nelle moderne democrazie parlamentari, è il Parlamento che approva le leggi, ma con ciò non intendo ignorare il fatto che il processo di produzione materiale della legge sia complesso, e implica momenti e passaggi sia tecnici sia socio-politici vari e molteplici; e nemmeno sottovaluto il ruolo giocato da interessi di vario tipo (etici o economici o di altro genere) che possono influenzare la scelta del politico legislatore, e tuttavia ritengo che tutte queste componenti, pur rilevanti, per analizzare il fenomeno della produzione legislativa nella sua materialità, non svuotano di senso l'idea, fondante dei moderni stati costituzionali democratici, che la legge sia emanata dal legislatore democraticamente eletto, e che la sua volontà o

Se la legge è concepita come imm modificabile, infatti, allora la disobbedienza civile non ha alcun senso, e si configura eventualmente come un puro *vulnus* insanabile alla compattezza e stabilità del sistema.

La disobbedienza civile, così come l'obiezione di coscienza o la protesta legale, sono mezzi e non fini della democrazia, e tramite questi strumenti le minoranze si organizzano per condizionare in senso positivo la maggioranza, garantendo l'equilibrio complessivo del sistema democratico.

Se si vuole restare nel quadro della concezione arendtiana della democrazia, pensata come istituzione politica costruita sul fondamento del consenso, questa funzione sistemica ed equilibratrice del dissenso civile, mi pare una plausibile e sufficiente strategia giustificativa della disobbedienza civile, senza bisogno di postulare antitesi troppo radicali tra sfera della politica e sfera del diritto (almeno quando si ha a che fare con regimi costituzionali democratici, come quello americano, assunto come paradigma dalla Arendt).

Naturalmente questa concezione, a sua volta, presume l'idea che le forme del dissenso politico considerate abbiano una funzione conservativa del sistema complessivamente inteso: perché ogni atto di disobbedienza è specifico, ed implica un atto di assenso su tutto il resto (il consenso all'ordinamento complessivamente inteso). E questo appare essere anche il pensiero della Arendt.

---

determinazione politica sia il fattore che, in ultima istanza, decide se adottare una legge o meno e se modificarla o meno. Penso anche che proprio questo principio formale contribuisca a garantire la responsabilità politica di chi vota in Parlamento e decide per i cittadini elettori, senza che possa, in fine, nascondersi dietro la complessità o la farraginosità dei meccanismi decisionali impersonali, per giustificare le scelte sbagliate o inique che eventualmente ha assunto.

## 6. John Rawls

Un altro importante filosofo politico del Novecento che si è occupato, sul piano teorico, anche del dissenso è stato John Rawls.

Nella sua opera maggiore *Una teoria della giustizia*, definisce la disobbedienza civile come: “un atto di coscienza pubblico, non violento, e tuttavia politico, contrario alla legge, in genere compiuto con lo scopo di produrre un cambiamento nelle leggi o nelle politiche di governo”<sup>184</sup>.

Il presupposto di questa definizione è che chi disobbedisce operi in un contesto preciso, definito dall’esistenza di una comunità politica regolata da principi liberal – democratici, e caratterizzata da un senso di giustizia condiviso, che Rawls chiama “senso di giustizia della maggioranza della comunità”<sup>185</sup>, appunto.

Il filosofo americano ritiene che questo “senso di giustizia” condiviso, renda possibile postulare una sorta di esperimento mentale, e cioè immaginare una ipotetica “situazione originaria” in cui gli attori, che devono decidere sui principi da osservare in futuro nella loro società, non sanno che posizioni sociali, che talenti, che capacità effettive potranno avere, e trovandosi sotto questo “velo di ignoranza” devono stabilire come regolarsi una volta usciti da tale situazione originaria (e del tutto artificiale) di ignoranza.

Rawls ritiene, infatti, che se questa gente sapesse che in futuro sarà, per esempio, molto ricca evidentemente richiederebbe una maggior quantità di diritti a favore dei più ricchi, in base alla teoria della decisione

---

<sup>184</sup> John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 348.

<sup>185</sup> Ivi, p. 349.

razionale<sup>186</sup>; ma siccome questi individui (intesi in modo affatto astratto e ipotetico), non sanno se lo saranno o no, preferiranno optare per dei principi che garantiscano la maggior uguaglianza possibile dei consociati, e riterranno che il sistema più equo sia quello nel quale i gruppi che hanno una situazione peggiore sono più avvantaggiati che negli altri sistemi ipoteticamente alternativi (basati cioè su altri principi diversi da quelli di giustizia).

Nella concezione rawlsiana, quindi, è proprio la condizione di ignoranza originaria che fa sì che individui reciprocamente disinteressati, arrivino a concepire e condividere principi di giustizia, sulla base di un modello sociale cooperativo.

Questi principi poi, secondo Rawls, sono due: il primo principio di giustizia afferma che è preferibile il sistema politico che offre a tutti uguale misura di una libertà la più grande possibile. Per cui ognuno deve avere la massima libertà, purché compatibile con quella di cui godono gli altri membri della comunità: la libertà risulterà uguale per tutti nella misura maggiore possibile, incontrando solo il limite della libertà degli altri.

---

<sup>186</sup> Vittorio Hösle preferisce parlare in questo caso di *egoismo razionale*, intendendo con questa espressione quel particolare criterio decisionale (nonché modello astratto di razionalità politica) secondo cui un individuo è razionale se riesce a perpetrare il proprio interesse nella maniera più efficiente possibile. Questo concetto di razionalità, infatti, non presuppone che gli interessi perseguiti siano o meno connotati eticamente, e proprio questo aspetto lo differenzia dal concetto di ragione pratica di matrice kantiana, per cui invece la razionalità pratica è necessariamente morale. L'egoismo razionale è a fondamento della struttura teorica dell'economia neoclassica. Secondo l'impostazione di Hösle, quindi, lo sforzo di Rawls sarebbe consistito nel far derivare da questa *forma mentis* egoistica dei principi di giustizia, proprio servendosi dell'artificio ipotetico della situazione originaria e del "velo di ignoranza".

Il primo principio di Rawls, quindi, cerca di integrare le categorie di libertà e di uguaglianza almeno relativamente ai diritti e doveri fondamentali.

Il secondo principio di giustizia, invece, afferma che: “le disuguaglianze economiche e sociali, come quelle di ricchezza e di potere, sono giuste soltanto se producono benefici compensativi per ciascuno, e in particolare per i membri meno avvantaggiati della società. [...] Invece i maggiori benefici ottenuti da pochi non costituiscono un’ingiustizia, a condizione che anche la situazione delle persone meno fortunate migliori in questo modo.”<sup>187</sup>

In una versione più matura, elaborata successivamente alla pubblicazione di *Una teoria della giustizia*, Rawls riformula i due principi di giustizia in modo ancora più preciso, ovvero: “A. Ogni persona ha uguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; l’attribuzione di questo sistema a una persona è compatibile con la sua attribuzione a tutti, ed esso deve garantire l’equo valore delle uguali libertà politiche, e solo di queste.

B. Le disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, essere associate a posizioni e cariche aperte a tutti, in condizioni di equa uguaglianza delle opportunità; secondo, dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società.”<sup>188</sup>

Secondo Rawls, i due principi di giustizia servono soprattutto da criteri orientativi per la realizzazione effettiva e pratica dei valori di libertà e uguaglianza da parte delle istituzioni (attraverso la volontà popolare

---

<sup>187</sup> Ivi, pp. 35 – 36.

<sup>188</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni Comunità, Milano 1994, p. 25.

democraticamente espressa): “insieme, i due principi regolano le istituzioni di base che realizzano questi valori.”<sup>189</sup>

Rawls quindi ribadisce che, per lui, questi principi sono delle esemplificazioni di una concezione liberale della giustizia: “il contenuto di una simile concezione è dato da tre caratteristiche principali: primo, una specificazione di certi diritti, libertà e opportunità fondamentali (di tipo ben noto, grazie ai regimi democratici costituzionali); secondo, l’assegnazione di una speciale priorità a questi diritti, libertà e opportunità, in particolare nei confronti delle rivendicazioni del bene generale e dei valori perfezionistici; terzo, misure che assicurino ai cittadini mezzi onnivalenti adeguati che permettano un uso effettivo delle loro opportunità e libertà. [...] I due principi esprimono inoltre una forma egualitaria di liberalismo in virtù di tre elementi: a. la garanzia dell’equo valore delle libertà politiche, che dunque non saranno puramente formali; b. l’equa (e, di nuovo, non puramente formale) uguaglianza delle opportunità; c. il cosiddetto principio di differenza, che afferma che le disuguaglianze sociali ed economiche associate a cariche e posizioni devono essere regolate in modo che, quale che sia il loro livello, grande o piccolo, esse vadano a beneficio soprattutto dei membri meno avvantaggiati della società.”<sup>190</sup>

In definitiva Rawls esige che il governo assuma i due principi di giustizia, e di conseguenza si realizzi uno Stato in cui tutte le leggi siano giuste e tutti i cittadini vi si adeguino. Va tuttavia qui osservato che la teoria della giustizia rawlsiana, si rivolge soltanto a chi faccia già parte

---

<sup>189</sup> Ibidem.

<sup>190</sup> Ivi, pp. 25 – 26.

integrante della struttura di base sociale<sup>191</sup>, e sia dunque un cittadino capace di contribuire in modo “normale” (per così dire) al bene collettivo in una situazione di piena reciprocità: “è per questo motivo che la teoria della giustizia come equità non si applica facilmente a chi è straniero o possiede un *handicap*.”<sup>192</sup>

La teoria rawlsiana si presenta, quindi, con caratteri di forte idealizzazione e durezza, che implica non solo per le istituzioni, ma anche per gli individui obblighi rigorosi: *in primis*, quello di obbedire alle leggi.

Tuttavia anche Rawls deve ammettere che ci sono dei casi eccezionali in cui gli individui possono violare tale obbligo.

Anche agli individui, quindi, si applicano i principi di giustizia, analogamente a quanto accade per le istituzioni, per cui ogni individuo ha il dovere naturale di: “fare la propria parte secondo quanto è definito dalle regole di una istituzione quando [...] primo, l’istituzione stessa è giusta (o equa), e cioè soddisfa i due principi di giustizia; e secondo, le persone hanno accettato volontariamente i benefici dell’accordo, o hanno tratto vantaggio dalle opportunità di promuovere i propri interessi da esso offerte.”<sup>193</sup>

In questo quadro teorico generale, dunque, chi disobbedisce civilmente si appella al senso di giustizia della maggioranza e ai principi di giustizia fondamentali posti alla base del patto sociale, e dichiara che, secondo la propria opinione ponderata, i principi di giustizia sopra definiti sono stati in qualche misura violati.

---

<sup>191</sup> Rawls definisce “struttura di base” della società l’insieme delle sue istituzioni maggiori, sia politiche che economiche.

<sup>192</sup> S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, Laterza, Bari 2010, p. 23.

<sup>193</sup> John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, *op. cit.*, p. 120.

La disobbedienza civile può essere anche indiretta, cioè rivolgersi contro una disposizione normativa al solo fine di sollecitare la modifica di quella considerata incoerente con i principi di giustizia. Questo può essere necessario specialmente quando la violazione della norma contro cui si dissente, comporta sanzioni tali che il disobbediente ritiene di non poterle subire. O anche quando la legge contro cui ci si ribella ha natura tale da non essere immediatamente accessibile, ad esempio in materia di rapporti internazionali tra stati.

Rawls specifica, inoltre, che la disobbedienza civile non ha come fine, necessariamente, la sollecitazione di un intervento dirimente da parte dell'organo preposto alla garanzia della suprema legittimità costituzionale. Il vero disobbediente civile, infatti, deve essere disposto a proseguire la sua battaglia politica, anche nel caso in cui la Corte Suprema<sup>194</sup> confermasse la validità della legge contestata.

Nella concezione rawlsiana la disobbedienza civile presenta delle caratteristiche precise, che sono: la politicità, la pubblicità, la non violenza e la “coscienziosità” (*conscientiousness*) delle motivazioni<sup>195</sup>.

La dimensione politica della disobbedienza civile è determinata sia dal fatto che si rivolge alla maggioranza che gestisce il potere politico, sia dal fatto che si appella ai principi di giustizia fondativi dell'ordinamento politico democratico<sup>196</sup>.

---

<sup>194</sup> È evidente che Rawls assume come modello teorico politico e punto di riferimento paradigmatico l'ordinamento statunitense, nel quale la Corte Suprema ha anche caratteristiche di tribunale di ultima istanza, di fronte al quale convergono le parti contrapposte. Diverso è il ruolo della Corte Costituzionale italiana, ad esempio, che emette le sue sentenze avendo davanti a se soltanto delle norme, di cui valuta la legittimità.

<sup>195</sup> Sul punto cfr. Così, *op. cit.*, p. 9.

<sup>196</sup> È opportuno ribadire che Rawls circoscrive intenzionalmente le sue riflessioni al contesto di un regime democratico, liberale e costituzionale, che lui definisce “quasi – giusto”, sul paradigma di quello statunitense del suo tempo. Questo solleva il

Per la stessa ragione, non avrebbe senso che l'atto di disobbedienza fosse violento, proprio perché non raggiungerebbe lo scopo di coinvolgere e convincere politicamente la maggioranza.

La politicità delle motivazioni e la pubblicità del gesto servono a Rawls anche per differenziare concettualmente la disobbedienza civile dall'obiezione di coscienza. Infatti: "l'obiezione di coscienza non si richiama al senso di giustizia della maggioranza [...] Si rifiuta semplicemente per ragioni di coscienza di obbedire a un ordine o di osservare una ingiunzione giuridica. Non si fa appello alle convinzioni della comunità, e in questo senso l'obiezione di coscienza non è un atto compiuto in pubblico. Coloro che sono pronti a rifiutare obbedienza riconoscono che può non esistere alcuna base per la comprensione reciproca; essi non cercano le occasioni di disobbedienza come modo per enunciare la loro causa. Essi aspettano piuttosto il momento buono in cui non sorgerà la necessità di disobbedire. Sono meno ottimisti di coloro che si impegnano nella disobbedienza civile, e possono anche non avere alcuna aspettativa per il cambiamento di leggi e di politiche. [...] L'obiezione di coscienza non è necessariamente basata su principi politici; essa può essere fondata su principi religiosi o di altro genere, a seconda dell'ordinamento costituzionale.

La disobbedienza civile è un appello a una concezione di giustizia condivisa dalla comunità, mentre l'obiezione di coscienza può avere altri motivi."<sup>197</sup>

Rawls non nega in assoluto che anche l'obiezione di coscienza possa essere fondata su principi politici, ma nega che questi siano

---

problema della applicabilità del suo modello teorico politico anche a contesti e situazioni nettamente diversi.

<sup>197</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, op. cit., p. 353.

necessariamente presenti in essa, che la qualifichino costitutivamente, come invece accade per la sua concezione della disobbedienza civile.

Tuttavia lo stesso Rawls deve ammettere che: “nelle situazioni reali non c’è alcuna distinzione netta tra la disobbedienza civile e l’obiezione di coscienza. Inoltre la stessa azione (o sequenza di azioni) può possedere rilevanti elementi di entrambe.”<sup>198</sup>

Evidentemente la distinzione rawlsiana tra disobbedienza civile ed obiezione di coscienza ha più una natura e una finalità teorica che concreta: “anche se esistono chiari esempi di ciascuna delle due, il contrasto tra loro è inteso come un modo per chiarire l’interpretazione della disobbedienza civile e del suo ruolo in una società democratica.”<sup>199</sup>

Rawls dedica non poco spazio a individuare le cause giustificative del dissenso.

La prima condizione che può giustificare il ricorso alla disobbedienza civile è che ci sia stata una grave e reiterata violazione del primo principio di giustizia, cioè del principio di eguale libertà, e/o della seconda parte del secondo principio di giustizia, relativo all’eguaglianza delle opportunità<sup>200</sup>.

Tuttavia, dato che il principio dell’uguaglianza delle opportunità è di difficile interpretazione, essendo declinabile in molti modi anche configgenti fra loro, la sua applicazione comporta scelte di tipo

---

<sup>198</sup> Ivi, p. 354.

<sup>199</sup> Ibidem.

<sup>200</sup> Come noto Rawls fornisce diverse formulazioni dei due principi di giustizia non soltanto nel corso del tempo in opere differenti, ma anche nell’ambito stesso del saggio *Una teoria della giustizia*. Una delle varie enunciazioni che qui merita di essere ribadita per la sua schematica chiarezza recita: “*Primo*: ogni persona ha un eguale diritto al più esteso schema di eguali libertà fondamentali compatibilmente con uno schema simile di libertà per gli altri. *Secondo*: le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere (a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti.” Ivi, p. 76.

economico e politico troppo complesse e controvertibili. Secondo Rawls quindi è soprattutto in relazione al principio di uguaglianza giuridica (o eguale libertà) che ha senso esercitare la disobbedienza civile.

Un'ulteriore condizione giustificativa della disobbedienza civile è, secondo Rawls, che si ricorra ad essa solo come *extrema ratio*, quando le altre forme di rimostranza democratica, come la protesta legale, ad esempio, non hanno avuto effetto e siano state esercitate con insuccesso.

Vi possono essere casi, inoltre, in cui l'utilizzo degli strumenti di protesta democratici sia immediatamente ed evidentemente vano, e si imponga direttamente il ricorso alla disobbedienza civile: ad esempio quando è approvata una legge che lede gravemente dei diritti fondamentali e dei diritti di libertà, negando l'uguaglianza razziale o la libertà religiosa. In casi analoghi non avrebbe senso politico attendere che i diretti interessati (ed eventualmente non solo loro) esercitino il dissenso politico seguendo le normali procedure istituzionalizzate.

Oltre alle condizioni appena delineate, Rawls ne individua anche una per così dire ultimativa o di controllo.

Essa consiste nel fatto che, anche se un soggetto è titolare in astratto di un diritto, non è detto che lo possa esercitare in modo assoluto. Il ricorso al diritto può incontrare una necessaria restrizione pratica, per la semplice ragione che il suo esercizio concreto può risultare inopportuno in determinate circostanze.

Ciò accade quando più minoranze hanno un analogo diritto a esercitare la disobbedienza civile, ma il contemporaneo ricorso a questo mezzo di protesta da parte di tutti coloro che ne avrebbero la possibilità potrebbe causare una destabilizzazione tale del sistema politico, da andare oltre gli effetti originariamente perseguiti (rischiando una vera e propria eterogenesi dei fini).

Si pone cioè per la disobbedienza civile un problema di limitazione analogo a quello che sorge, in generale, per l'esercizio di tutti i diritti quando si trovino a concorrere, o a configgere, con altri diritti di pari rilevanza: "non tenerne conto significa cadere nella doppia antinomia già messa in luce da Bobbio: antinomia intersoggettiva, in quanto non è possibile estendere i diritti di alcuni soggetti senza restringere contemporaneamente i diritti di altri; antinomia intrasoggettiva, in quanto non è possibile promuovere simultaneamente tutti i diritti per uno stesso soggetto."<sup>201</sup>

Infine, alla luce di quanto detto, Rawls cerca di definire il ruolo della disobbedienza civile nel contesto di un ordinamento costituzionale democratico.

Per lui la disobbedienza civile implica anche una testimonianza e un appello al senso di giustizia che si presume sufficientemente diffuso nella maggioranza dei membri della comunità politica. Quindi l'efficacia di questo appello è strettamente dipendente dal radicamento di una concezione e di un sentimento democratici della società, intendendo la democrazia come un sistema di cooperazione tra uguali: "in effetti, la disobbedienza civile (allo stesso modo dell'obiezione di coscienza) è uno dei meccanismi di stabilizzazione di un sistema costituzionale, sebbene sia per definizione illegale. Insieme a elezioni libere e regolari, e a un sistema giudiziario indipendente dotato del potere di interpretare la costituzione (non necessariamente scritta), la disobbedienza civile usata nei limiti stabiliti e con valido giudizio aiuta a mantenere e rafforzare le istituzioni giuste. [...] Una generale disposizione a impegnarsi in una

---

<sup>201</sup> Così, *op. cit.*, p. 20; sul punto cfr. anche Bobbio, N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna 1979.

disobbedienza civile giustificata introduce stabilità in una società bene-ordinata, o in una quasi-giusta.”<sup>202</sup>

Nella prospettiva di Rawls la disobbedienza civile arricchisce una concezione puramente legalista della democrazia costituzionale e, quindi, fa parte della teoria del libero governo.<sup>203</sup>

Non si può non rilevare, tuttavia, come proprio su questo punto la posizione teorica di Rawls susciti alcuni dubbi.

Per capire perché occorre ribadire e chiarire ulteriormente il ruolo dei due principi di giustizia nel contesto della sua teoria politica complessiva. Come è noto Rawls si iscrive nella tradizione filosofico – politica del contrattualismo, che cerca di risolvere il problema dell’obbligo politico, del perché ed in che senso i membri di una comunità politica sono tenuti, appunto, ad osservare regole e norme relative alla struttura del sistema istituzionale condiviso. Il contrattualismo non è altro, al fondo, che una strategia di giustificazione dell’obbligo politico, che consiste nel postulare l’esistenza di uno “stato di natura” (caratterizzato da una certa conflittualità latente tra individui portatori “naturalmente” di interessi contrapposti), il quale, a sua volta, renderebbe necessario il ricorso ad un patto o contratto inteso come strumento di pacificazione sociale. Ovviamente nella versione rawlsiana sia il c. d. stato naturale che il patto sociale presentano un carattere puramente ipotetico, essendo meri esperimenti mentali, e però il riferimento a questa dimensione ipotetica serve a palesare le ragioni sottostanti all’obbligo politico, per le quali ogni singolo cittadino si impegna a rispettare il vincolo dell’obbedienza a sistema politico nel suo complesso. La soluzione proposta dal filosofo americano è che i due

---

<sup>202</sup> J. Rawls, *op. cit.*, p. 365.

<sup>203</sup> Ivi, p. 367.

principi di giustizia sono, al contempo, il miglior esito possibile del patto sociale (qualora si concepisca la società come uno schema di cooperazione tra eguali), ed il fondamento razionale della convivenza politica “quasi – giusta”.

Abbiamo visto che la violazione dei due principi di giustizia (e segnatamente del primo e della seconda parte del secondo) giustifica il ricorso alla disobbedienza civile, e che questa è intesa da Rawls come un vero e proprio meccanismo di stabilizzazione di un sistema costituzionale moderno di tipo liberaldemocratico. Ma proprio qui sta il punto critico che può suscitare alcune incertezze interpretative. Nella costruzione teorica rawlsiana la disobbedienza civile è “per definizione illegale”, cioè tale che viola e non può non violare, evidentemente, il livello delle leggi positive, ma ciò è possibile perché si appella a dei principi di giustizia che, essendo l’esito del contratto sociale appunto, si pongono persino al di sopra dell’ordine giuridico positivo, atteggiandosi, di fatto, a istanze politiche “meta – costituzionali”. Rawls stabilisce chiaramente una equivalenza sostanziale (teorica e fattuale) tra la disobbedienza civile (illegale) e gli istituti formali statuiti manifestamente dalla costituzione democratica positiva, come il sistema delle elezioni libere e regolari e il sistema giudiziario indipendente. Ma affermare questo significa riconoscere che la costituzione democratica non è di per sé sufficiente a garantire la vita democratica, e, inoltre, che al di là e/o al di sopra di essa c’è una sfera “pre – giuridica” o “meta – giuridica”, che fonda, giustifica e garantisce la sua esistenza.

Tutto questo è abbastanza coerente con l’approccio fortemente prescrittivo della teoria politica di Rawls, e rivela un forte debito con la tradizione contrattualista, ma non sembra collidere con la concezione della funzione di una costituzione formale in uno stato democratico

moderno, almeno così come si è andata codificando all'interno di una certa comprensione neo-costituzionalista. Se, infatti, si accoglie l'idea che la costituzione sia un dispositivo giuridico formale che ha anche – se non soprattutto – il compito di stabilire con chiarezza ed evidenza l'esistenza ed i limiti della sfera dei diritti, delle regole e dei principi condivisi e riconosciuti validi (dunque normativi) per tutti i cittadini, nonché delle istituzioni che sono formalmente deputate a garantirli, allora si dovrebbe riconoscere anche che, al di fuori dell'ambito di ciò che è costituzionalmente previsto e stabilito, non può ammettersi null'altro di legalmente valido. Se si accoglie questa prospettiva teorica e questo specifico modo di comprendere la funzione di una carta costituzionale, l'assoluta equipollenza stabilita da Rawls tra istituti formali di garanzia democratica e disobbedienza civile non sembra essere accettabile. Neanche ricorrendo alla giustificazione di principi di giustizia, i quali, essendo dedotti in via ipotetica dall'esistenza di un contratto sociale, si pongono su un piano di trascendenza rispetto all'ordinamento costituzionale positivo, precedendolo logicamente. I due principi di giustizia sono una spiegazione ragionevole dell'obbligo politico, ma non possono sostituirsi alla costituzione formale. Da questo punto di vista i due ordini, quello della costituzione positiva e quello della sua giustificazione teorico – politica, restano nettamente distinti e non vanno confusi. E del resto, anche sul piano meramente logico, se la disobbedienza civile è illegale, non può nello stesso momento svolgere le medesime funzioni degli istituti costituzionali di garanzia, affermare il contrario rischia di ledere il principio di legalità, che contraddistingue le moderne liberal – democrazie, nonché il principio della certezza del diritto, inteso quest'ultimo come la possibilità per ogni cittadino di poter ragionevolmente progettare la sua condotta e gli affari della sua vita,

facendo riferimento a un quadro di punti di riferimento normativi sufficientemente sicuri. Ma, soprattutto, la posizione di Rawls rispetto alla disobbedienza civile pensata come equivalente, sul piano della funzione, agli istituti di garanzia costituzionale, non tiene adeguatamente in considerazione l'intero processo storico di formazione delle carte costituzionali moderne, così come si è andato maturando dopo la Seconda Guerra mondiale, specialmente nel continente europeo (ma non solo, se si pensa al Giappone o ad Israele, ad esempio).

La modernità giuridica si contraddistingue proprio per l'aver mirato alla Costituzione scritta, a cui si ricollegano i caratteri della legittimità e della funzione: "la Costituzione scritta trae la sua legittimità da due elementi: sia dal contenuto stesso delle sue norme, che si impongono per una loro intrinseca razionalità e giustizia, sia per la sua fonte formale, e cioè per emanare dalla diretta volontà sovrana del popolo, attraverso una assemblea costituente e, talvolta, anche un referendum, mentre nel medioevo era il passato, la tradizione, la fonte della legittimità, assieme alla ragione e alla volontà di Dio. [...] Il secondo carattere riguarda la funzione: si vuole una Costituzione scritta non solo per impedire un governo arbitrario e instaurare invece un governo limitato, ma per garantire i diritti dei cittadini e per mettere lo Stato nella condizione di non poterli violare. [...] Proprio per questa finalità, per una reale garanzia di questi diritti, la Costituzione deve essere rigida e inelastica, nel senso che le sue norme non possono essere né modificate, né interpretate dalla normale volontà legislativa, perché gerarchicamente superiori; e per rendere efficace questa supremazia della Costituzione, al potere giudiziario spetta di controllare la giustizia della legge, e cioè la sua conformità alla Costituzione, altrimenti contro una possibile violazione

non si porrebbe alcun rimedio legale.”<sup>204</sup> Un ordinamento costituzionale basato su una Costituzione scritta e rigida, rischia di essere lesa nella sua funzionalità dalla palese violazione delle sue regole e dei suoi principi formali, validamente approvati da quegli organi ed istituti a cui la Costituzione medesima ha affidato tale funzione (anche la Arendt, del resto, ha evidenziato come la trasgressione di leggi positive valide spesso possa preludere a esiti radicali, di tipo rivoluzionario).

Per cogliere il limite della definizione di disobbedienza civile di Rawls è indispensabile capire che, secondo lui, i due principi di giustizia non sono semplicemente parte integrante del tessuto connettivo della Costituzione positiva, ma sono il fondamento giustificativo del patto sociale, che precede logicamente la Costituzione scritta. Infatti, in quanto contrattualista, per Rawls il patto sociale è quel dispositivo (nel suo caso concettuale ed ipotetico e non “reale” in senso materiale) che consente la fuoriuscita degli individui dalla condizione di “natura” di isolamento e competizione regolata solo dalla legge del più forte, verso uno stato di regolazione razionale della convivenza civile, mediante il riconoscimento e l'accettazione volontaria di un complesso organizzato di regole e principi comuni, in una Costituzione positiva, appunto.

In effetti sembrerebbe che l'inquadramento teorico della disobbedienza civile che propone Rawls, non faccia sufficientemente i conti con la realtà del fenomeno della costituzionalizzazione dei diritti e dei principi, tipico della modernità. Rispetto a questo contesto la disobbedienza civile, comunque la si voglia definire o giustificare, rappresenta un momento di rottura, sia pure circoscritta, dell'equilibrio del sistema giuridico garantito. Un momento di lacerazione che non trova

---

<sup>204</sup> Matteucci, N., *Organizzazione del potere e libertà, Storia del costituzionalismo moderno*, Utet, Torino 1976. pp. 2 – 3.

giustificazione in qualche principio “meta – costituzionale” informale, ma, piuttosto, in una concezione evolutiva dell’ordinamento stesso, che può pensarsi come autoriformabile e aperto alle modifiche derivanti dal mutamento stesso del contenuto dell’idea di giustizia. Ciò che può essere pensato come giusto in un certo momento storico, può anche apparire non più tale in un altro momento. Perché la sensibilità e la percezione sociale della giustizia si modifica nel tempo, e nessuna carta scritta può inglobare al suo interno l’elencazione specifica di tutti i diritti possibili. E persino i principi possono essere formulati e declinati in modo tale da non essere più adeguati, nella loro formulazione specifica, alla complessità degli eventi nuovi.

Mi pare si possa affermare, quindi, che la disobbedienza civile sia sempre un momento drammatico per la tenuta dell’ordinamento giuridico e costituzionale, reso però talora necessario dalla perfettibilità e dalla contingente inadeguatezza di quest’ultimo rispetto all’evoluzione della coscienza democratica, intendendo con questa espressione l’insieme dei valori, delle sensibilità e delle concezioni etiche che, generando movimenti collettivi e correnti di opinione attiva, producono consapevolezza civile e politica nuova e costituiscono l’anima delle società democratiche moderne e dei loro processi dinamici.

## 7. Ronald Dworkin

La disobbedienza civile, e molte delle problematiche ad essa relative, occupano una posizione non secondaria anche nella riflessione del filosofo politico e del diritto Ronald Dworkin.

Nella presente analisi mi concentrerò, quindi, su quelle parti della produzione saggistica dworkiniana che più esplicitamente si connettono a questo tema, tralasciando di affrontare altri aspetti non del tutto pertinenti.

Nel suo saggio *Taking Rights Seriously*<sup>205</sup>, Dworkin affronta una serie di problemi, assai complessi, ma tutti articolati intorno ad un nucleo teorico centrale: il rapporto tra diritto e morale, ovvero tra diritti morali e ordinamento giuridico e politico.

Nel lessico dworkiniano tuttavia diritti individuali legali (*individual legal rights*) e diritti morali (*moral rights*) tendono, talora, a sovrapporsi fino a confondersi (anche se non del tutto).

La spiegazione, se non la giustificazione, di questa tendenziale crisi semantica, è data dal fatto che la stessa Costituzione americana è intesa da Dworkin, come un dispositivo concettuale, strutturato in modo tale che fonde insieme problematiche giuridiche e problematiche morali, sintetizzando il linguaggio della morale e quello della politica e del diritto, con le relative istanze, fino al punto di far derivare la validità di una legge dalla risposta a questioni morali (come, ad esempio, la complessa decisione se una legge rispetti o meno il principio di uguaglianza di tutti gli uomini).

---

<sup>205</sup> Tr. it. Dworkin, R., *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna 1982.

Questa parziale sovrapposizione di diritto e morale ha ripercussioni e conseguenze circa il problema della disobbedienza civile<sup>206</sup>.

Infatti, se realmente le cose stanno come dice Dworkin, si rende ancora più indeterminata la linea di confine fra sfera della scelta morale e della scelta strettamente giuridica, cosa tutt'altro che irrilevante, se si considera che, mentre una decisione giudiziale (anche se emanata, ad esempio, dalla Corte Suprema degli Stati Uniti) non può mai aspirare, di per sé, ad incarnare la verità assoluta, e deve necessariamente tenere conto di ragioni e connessioni istituzionali (come la relazione fra la Corte e il Congresso) e di politica giudiziale, oltre che dei precedenti giurisprudenziali e del contesto interpretativo di questi, i principi morali, al contrario, tendono ad affermarsi talora anche indipendentemente dal contesto politico e giuridico dominante in un certo momento storico.

In definitiva, secondo Dworkin, sebbene il sistema costituzionale rappresenti una garanzia necessaria della protezione dei diritti morali nei confronti dello stato, non è però una garanzia sufficiente, perché non dice se riconosce tutti i diritti morali dei cittadini o soltanto alcuni di essi, e nemmeno se i cittadini abbiano o meno il potere di disobbedire ad una legge, anche se questa viola i loro diritti morali. Resta irrisolto insomma, il problema della esatta individuazione della qualità e quantità dei diritti medesimi.

La questione è ulteriormente complicata dalla confusione concettuale tra due diversi modi di intendere la parola diritto (*right*).

Secondo la ricostruzione che fa Dworkin, è possibile individuarne almeno due accezioni. Per la prima accezione, caratterizzata da una

---

<sup>206</sup> Come sarà chiarito meglio in appresso, proprio da questa concezione generale deriva la tendenziale indistinzione in Dworkin, tra disobbedienza civile e obiezione di coscienza, differenziazione che occupa, al contrario, un posto non del tutto irrilevante nella teoria rawlsiana.

maggiore forza semantica (*strong sense*), con l'espressione 'diritto' ci si riferisce ad un tipo di comportamento libero, e rispetto al quale sarebbe sbagliato, per chiunque, interferire (ad esempio, chi possiede del denaro onestamente guadagnato ha diritto di giocarselo tutto come meglio crede, anche se ciò potrebbe essere disdicevole sotto il profilo morale).

Secondo l'altra accezione, invece, con l'espressione "diritto" s'intende il fatto che un individuo ritiene giusto agire in un certo modo, ad esempio perché segue la sua coscienza morale. In questo secondo caso, tuttavia, la convinzione di qualcuno di agire correttamente non impedisce che altri (ad esempio l'autorità statale) interferisca con l'azione per motivi opposti ai suoi.

Nel senso forte della parola diritto, insomma, prevale la componente oggettiva, per cui a esso corrisponde un obbligo, da parte degli altri, di non violare in alcun modo la sfera della scelta individuale; nell'uso meno forte della medesima parola, invece, prevale l'aspetto soggettivo, l'elemento del convincimento intimo, che, come tale, viene riconosciuto plausibile, lecito addirittura, ma non vincolante per gli altri (siano questi 'altri' tutti i restanti membri della medesima comunità di cui fa parte il titolare del diritto, o lo stesso Stato impersonale, o altre entità ancora): la convinzione morale di essere nel giusto non sarebbe di per sé una condizione sufficiente ad impedire una eventuale interferenza nello spazio dell'azione compiuta (od omessa).

Per Dworkin esiste una risposta tradizionale (che lui definisce: *orthodox position*) alla domanda circa la legittimità della disobbedienza alla legge<sup>207</sup>. Secondo questa dottrina gli individui sono titolari,

---

<sup>207</sup>Va notato e ribadito che Dworkin, nel saggio *Taking Rights Seriously*, così come in altri suoi interventi sull'argomento, pare non rimarcare la differenza tra

contemporaneamente, di un dovere (*duty*) di obbedienza alla legge, e di un diritto di seguire la loro coscienza, anche quando questa confligge con il suddetto dovere. Tuttavia se i cittadini decidono di seguire i loro principi etici, piuttosto che obbedire alle leggi positive, allora devono pagarne le conseguenze, subendo una sanzione (es. un cittadino ha il diritto di obiettare al servizio militare, ma ha il dovere di accettare l'eventuale condanna al carcere previsto dalla legge). Questa posizione teorica tradizionale, afferma Dworkin, è in realtà comprensibile soltanto alla luce dell'accezione seconda e meno forte della parola diritto, sopra definita.

Infatti, solo se si pensa il diritto come la facoltà che un cittadino ha di fare ciò che ritiene moralmente giusto, subendo, eventualmente, le conseguenze negative previste dalla legge, si può affermare, senza contraddirsi, che il disobbediente civile ha, al tempo stesso, ragione di seguire i principi della sua coscienza, e l'obbligo di sottostare alle punizioni previste dall'ordinamento giuridico per la sua disobbedienza.

Ma questo ragionamento lascia irrisolto l'altro corno del dilemma della disobbedienza civile: un cittadino ha il diritto di fare qualcosa contro la legge, senza che lo stato debba interferire con la sua scelta e punirlo? Ha un diritto in senso forte a disobbedire alla legge? Secondo Dworkin la risposta è affermativa, poiché: “quei diritti costituzionali che chiamiamo fondamentali, come il diritto alla libertà di parola, rappresentano i nostri diritti verso lo Stato, nel significato forte [...]. Nella nostra società un uomo talvolta ha il diritto, nel significato forte di disobbedire alla legge. Egli ha questo diritto ogni qual volta la legge erroneamente si intromette nei suoi diritti contro lo Stato. Se egli ha il diritto morale alla libertà di

---

disobbedienza civile e obiezione di coscienza, preferendo discutere della non obbedienza alla legge in generale e in modo relativamente indifferenziato.

parola, allora ha anche il diritto morale di infrangere qualunque legge lo Stato non ha il diritto di adottare. Il diritto a disobbedire alla legge non è un diritto staccato ed aggiuntivo, rispetto agli altri diritti verso lo Stato. È semplicemente una caratteristica di tutti i diritti verso lo Stato; e non può essere teoricamente negato senza negare l'esistenza di questi diritti.”<sup>208</sup>

Quindi, secondo Dworkin, se un individuo ha un diritto morale nei confronti dello Stato, questa sua pretesa resta valida anche in presenza di una legge o di una decisione giurisprudenziale che afferma il contrario.

Del resto, “se lo Stato non prende i diritti sul serio allora non può neanche prendere il diritto sul serio”<sup>209</sup>, e, conseguentemente, deve rinunciare alla pretesa che i cittadini non abbiano mai il diritto d'infrangere la legge.

Come si è visto, quindi, in *I diritti presi sul serio*, Dworkin affronta il problema della ammissibilità del dissenso in una società democratica e liberale in una prospettiva di giustificazione generale. Tuttavia, l'autore evidentemente non considera del tutto esaurito l'argomento, e torna ancora a riflettere sul tema della disobbedienza civile in un saggio successivo intitolato *Disobbedienza civile e protesta nucleare*<sup>210</sup>, che ha però un taglio espositivo e concettuale più centrato e focalizzato.

In quest'opera, innanzitutto, Dworkin ribadisce la tesi, già consolidata nella letteratura scientifica che si occupa dell'argomento, secondo cui la disobbedienza civile va nettamente distinta dall'attività criminosa ordinaria, che è motivata dall'egoismo o dall'ira o dalla crudeltà o dalla

---

<sup>208</sup> Dworkin, op. cit., pp. 234 e ss.

<sup>209</sup> Ivi, p. 292.

<sup>210</sup> Il saggio *Disobbedienza civile e protesta nucleare* è contenuto in *Questioni di principio*, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 129 – 144. *Civil Disobedience and Nuclear Protest* ed è l'adattamento di un intervento tenuto da Dworkin durante un convegno organizzato da J. Habermas, a Bonn nel 1983, dunque cronologicamente posteriore alla pubblicazione di *Taking Rights Seriously*, avvenuta nel 1977.

folia; ed è differente anche dalla guerra civile e dal terrorismo eversivo, che sfidano il governo in modo radicale e totale: “la disobbedienza civile coinvolge solo quelli che non sfidano l’autorità in modo così radicale. Essi non pensano a se stessi – e non chiedono agli altri di pensare a loro – come chi cerca una rottura radicale o una riorganizzazione costituzionale. Essi accettano la fondamentale legittimità sia del governo sia della comunità; agiscono per assolvere piuttosto che per mettere in dubbio il loro dovere come cittadini.”<sup>211</sup>

Secondo Dworkin, la disobbedienza civile è un aspetto ormai consolidato e comunemente accettato nella cultura politica moderna democratica<sup>212</sup>, perché è un tratto proprio della modernità (liberale e sensibile ai diritti individuali) contemplare la possibilità di dissenso intorno a questioni anche molto rilevanti di moralità politica e di strategia.

Il presupposto della disobbedienza civile, quindi, non è l’idea che sia giusto disobbedire a leggi malvagie o sciocche, quasi che la giustificazione della disobbedienza derivi direttamente dal fatto che la legge è ingiusta, bensì è che i membri di una stessa comunità politica possono trovarsi in disaccordo tra loro proprio sulla valutazione di una legge: alcuni la giudicheranno iniqua, altri invece la giudicheranno giusta.

Per Dworkin, quindi, occorre elaborare una teoria della disobbedienza civile, che possa imporre l’accordo su che cosa le persone dovrebbero fare effettivamente, anche di fronte a un disaccordo sostanziale sulla

---

<sup>211</sup> Dworkin, *op. cit.*, pp. 130-131.

<sup>212</sup> Va tuttavia precisato che Dworkin nel suo saggio, ma più in generale nelle sue opere, fa esplicito riferimento alla cultura politica prevalente negli Stati Uniti e, in parte, delle maggiori democrazie occidentali (specialmente Regno Unito e Germania), tralasciando di riferirsi ad altri contesti culturali politici forse più problematici.

giustizia o meno della legge contestata. Per cui si dovrebbe: “far dipendere i nostri giudizi dal genere di convinzioni che ogni parte ha, piuttosto che dalla validità di queste convinzioni. Una teoria di questo tipo potremmo chiamarla una teoria *funzionante* (*working theory*) della disobbedienza civile.”<sup>213</sup>

Quando ci si pone il problema di ciò che è giusto che faccia il cittadino che ritiene delle leggi ingiuste, si deve prendere in considerazione lo specifico tipo di disobbedienza civile.

Infatti, gli atti di disobbedienza civile possono essere ispirati da motivi e circostanze diverse.

Un primo tipo di disobbedienza civile è quella fondata sull'integrità morale: per cui si viola la legge per rispetto della propria coscienza<sup>214</sup>.

Un esempio di questa forma di dissenso, secondo Dworkin, è il caso dei soldati che rifiutano di combattere una guerra che giudicano sbagliata, oppure è stato storicamente il comportamento di coloro che (ai tempi dello schiavismo nordamericano) si rifiutavano di obbedire al *Fugitive Slave Act*, non consegnando alle autorità eventuali schiavi fuggiti dai loro padroni legali.

Tutti costoro, secondo Dworkin, agiscono mossi essenzialmente dalla loro coscienza, e sorretti da un ideale di integrità morale.

Un tipo di disobbedienza civile differente da quella basata sull'integrità morale è quella fondata sulla giustizia.

---

<sup>213</sup> Ivi, p. 132.

<sup>214</sup> Appare qui ancora più chiaro come Dworkin non fa sua la distinzione di Rawls tra obiezione di coscienza fondata su istanze etiche individuali o religiose e disobbedienza civile basata su considerazione politiche. Probabilmente questa “crasi” concettuale discende dalla concezione generale dworkiniana, che tende a sovrapporre e interconnettere strettamente la dimensione morale e quella dei principi giuridici.

Rientra in quest'ultima tipologia la battaglia per i diritti civili di coloro che lottarono contro le discriminazioni dei neri negli stati del Sud negli anni Cinquanta del Novecento, ad esempio.

In questo caso, secondo l'analisi dworkiniana, gli aderenti al movimento per i diritti civili americano non agivano per ragioni esclusivamente etiche, ma si opponevano ad "un programma di oppressione da parte di una maggioranza nei confronti di una minoranza"<sup>215</sup>, un programma che ritenevano ingiusto, appunto, poiché la maggioranza stava perseguendo i propri interessi e scopi, violando i diritti di altri.

Secondo Dworkin: "questi primi due generi di disobbedienza civile comportano, sebbene in modi differenti, convinzioni di principio. Vi è un terzo genere, che invece comporta giudizi basati su politiche. Qualche volta le persone trasgrediscono la legge non perché ritengono che il programma a cui si oppongono sia immorale o ingiusto, nei modi descritti, ma perché lo ritengono molto imprudente, sciocco e pericoloso sia per la maggioranza sia per qualsiasi minoranza."<sup>216</sup>

Questo tipo di disobbedienza civile è fondato, quindi, su politiche, e un esempio ne è stata la protesta contro il dispiegamento dei missili americani in Europa durante il periodo della c.d. "Guerra Fredda"<sup>217</sup>.

Questa forma di disobbedienza, basata su ragioni squisitamente politiche, critica le scelte assunte dalla maggioranza perché dannose non solo per una parte politica o per una minoranza civile, ma per la totalità dei membri della comunità politica, e quindi ha come scopo quello di far rinsavire la maggioranza.

---

<sup>215</sup> Ivi, p. 133.

<sup>216</sup> Ibidem.

<sup>217</sup> Proprio questo movimento antimissilistico nucleare, ha offerto il pretesto a Dworkin per scrivere il saggio in oggetto.

Naturalmente, nella concretezza dell'esperienza politica, le cose sono caratterizzate da vari livelli di complessità, e può darsi che i diversi tipi di disobbedienza non siano così nettamente distinguibili sul piano pratico, come invece lo sono sul piano teorico: "ciò nonostante, la distinzione tra tipi di disobbedienza civile è utile ed importante, poiché ci permette di porre questioni ipotetiche pressappoco nel modo seguente. Possiamo tentare di identificare a quali condizioni gli atti di disobbedienza civile sarebbero giustificati se le credenze e i motivi di chi agisce fossero quelli associati a ogni tipo di disobbedienza."<sup>218</sup>

Per quanto concerne il primo tipo di disobbedienza civile, quella fondata sull'integrità morale, sembra abbastanza condivisibile e di buon senso ritenere che chi si trovi in questa posizione eticamente sensibile faccia la cosa più giusta a trasgredire la legge che ripugna alla sua coscienza.

È però altrettanto evidente e di buon senso affermare che la violenza fisica e il terrorismo non possono essere giustificate in base a queste ragioni, poiché: "se la coscienza di qualcuno non gli permetterà di obbedire a una certa legge, neppure dovrebbe permettergli di uccidere o danneggiare persone innocenti."<sup>219</sup>

Tuttavia le questioni di coscienza sono tali che, generalmente, non tollerano ritardi o dilazioni: "la disobbedienza fondata sull'integrità è tipicamente una questione di urgenza"<sup>220</sup>.

Infatti, chi si trova davanti ad una situazione concreta che mette in gioco la sua convinzione morale non può aspettare la revoca della legge ingiusta, e subisce una perdita definitiva se obbedisce, che non è successivamente sanabile. Si pensi al caso del cittadino statunitense a cui

---

<sup>218</sup> Ivi, p. 134.

<sup>219</sup> Ivi, p. 134.

<sup>220</sup> Ibidem.

era imposto di consegnare uno schiavo al cacciatore di schiavi (vigenti le leggi schiaviste), o al caso di un testimone di Geova a cui è imposto di salutare la bandiera<sup>221</sup>, o di un medico antiabortista a cui si richiede di praticare un aborto e simili. In queste ipotesi, spesso, la decisione deve essere presa immediatamente nell'urgenza del caso concreto, e non ha senso pretendere che l'esercizio della disobbedienza sia subordinato al previo esperimento delle vie ordinarie di modifica della legge ingiusta.

Diverso è, invece, il caso della disobbedienza fondata sulla giustizia (del tipo di quella esercitata dal movimento per i diritti civili, ad esempio). Infatti, in questa ipotesi: "i cittadini devono esaurire il normale processo politico, facendo in modo che il programma per il quale provano avversione sia revocato attraverso mezzi costituzionali; non devono, quindi, trasgredire la legge fino a quando questi mezzi politici normali non offrono più speranza di riuscire."<sup>222</sup>

Inoltre, devono tenere conto anche delle conseguenze della loro azione di protesta, ed evitare di trasgredire la legge quando il risultato probabile sarà di rendere la situazione non migliore, ma peggiore. Come dice Dworkin: "qualcuno la cui sola giustificazione per trasgredire la legge è: 'Ma io lo faccio per revocare una politica immorale', non ha alcuna valida risposta all'obiezione: 'A causa di ciò che fai stai semplicemente promuovendo proprio questa politica'."<sup>223</sup>

Queste due condizioni definiscono una importante differenza tra i primi due tipi di disobbedienza civile.

Infatti, la disobbedienza fondata sull'integrità morale è prevalentemente difensiva, mirando a fare in modo che chi agisce non violenti la propria

---

<sup>221</sup> La religione dei Testimoni di Geova proibisce il saluto alla bandiera, che invece è praticato in molte cerimonie pubbliche americane.

<sup>222</sup> Ivi, p. 135.

<sup>223</sup> Ibidem.

coscienza. La disobbedienza basata sul senso di giustizia, invece, è strumentale e strategica, avendo per obiettivo generale la revoca di un programma politico iniquo. Per questo motivo la condizione consequenzialista è posta da Dworkin per il secondo tipo di disobbedienza civile ed è esclusa per il primo tipo.

Un'ulteriore distinzione tra i due tipi di disobbedienza civile appena considerati, inoltre, attiene proprio al profilo strategico.

La disobbedienza fondata sul senso di giustizia può raggiungere i suoi obiettivi utilizzando due strategie: la prima è una strategia basata sulla persuasione politica, la seconda mira invece a rendere più difficoltoso e costoso per la maggioranza (al potere) attuare il suo programma. Mentre con la persuasione il dissidente cerca di fare opera di convincimento democratico della maggioranza che ha il potere decisionale; utilizzando la seconda strategia cerca di rendere più difficile, in termini di convenienza anche politica, il proseguimento della politica legislativa considerata ingiusta.

Come dice Dworkin: “ci sono molte forme differenti di strategie non basate sulla persuasione – molti modi differenti di far aumentare il prezzo – e alcune di esse sono più attraenti, quando sono accessibili, delle altre. Una minoranza può fare aumentare il prezzo, per esempio, obbligando la maggioranza a scegliere tra abbandonare il programma e mandare gli appartenenti a tale minoranza in prigione. [...] All'altro estremo stanno le strategie non basate sulla persuasione della intimidazione, della paura, e della inquietudine, e in mezzo stanno le strategie basate sul disturbo e sull'imposizione di spese: bloccare il traffico oppure interrompere le importazioni oppure impedire agli enti

ufficiali o agli uffici di funzionare efficacemente o di funzionare del tutto.”<sup>224</sup>

Infatti, perché le strategie basate sulla semplice forza della persuasione funzionino, occorre che ci siano condizioni favorevoli: ad esempio negli anni Sessanta il movimento per i diritti civili americano fu avvantaggiato dalla diffusione di una retorica politica dell’uguaglianza che, per ragioni storiche (la Seconda Guerra Mondiale aveva contribuito a sensibilizzare l’opinione pubblica occidentale contro il razzismo) ha sostenuto un lessico della democrazia dei diritti.

Talvolta però il contesto può essere talmente ostile al cambiamento da rendere necessario ricorrere a mezzi di dissenso più forti ed efficaci, in questo caso: “se qualcuno ritiene che il programma ufficiale sia profondamente ingiusto, se il processo politico non offre nessuna realistica speranza di revocare presto quel programma, se non c’è alcuna possibilità di una efficace disobbedienza civile basata sulla persuasione, se sono disponibili tecniche non violente non basate sulla persuasione che offrono una ragionevole speranza di successo, e se queste tecniche non minacciano di essere controproducenti, allora quella persona fa la cosa giusta, date le sue convinzioni, ricorrendo a quei mezzi non basati sulla persuasione.”<sup>225</sup>

Secondo Dworkin ognuna delle condizioni elencate sembra necessaria.

Per quanto concerne il terzo tipo di disobbedienza civile, quello basato su concezioni politiche, e che contesta l’adozione di prassi politiche specifiche, perché le ritiene insensate per tutti i cittadini e non solo per una minoranza, anch’esso prevede la possibilità di ricorrere a diverse strategie di lotta.

---

<sup>224</sup> Ivi, p. 136.

<sup>225</sup> Ivi, p. 137.

Tuttavia per essa il ricorso a mezzi non persuasivi è più problematico che per i primi due tipi di disobbedienza (quello fondato sull'integrità morale e quello fondato sul senso di giustizia), e per capirlo occorre fare delle riflessioni un po' più ampie.

In generale, qualsiasi forma di dissenso politico attuato nel contesto dei moderni ordinamenti costituzionali mette in questione il valore, la portata e l'eventuale limite della regola di maggioranza, che è un cardine del sistema democratico.

La disobbedienza civile ha un rapporto complesso con l'idea che la legge, una volta stabilita attraverso l'opinione dei rappresentanti della maggioranza, deve essere necessariamente obbedita anche dalla minoranza.

Essa non rifiuta completamente la regola della maggioranza, come invece fa il rivoluzionario radicale: "ma rivendica una condizione oppure una eccezione di qualche genere"<sup>226</sup> rispetto al principio generale, e questo pone il problema di capire se ha senso esigere questa eccezione e, nel contempo, rivendicare "la fedeltà al principio come un tutto"<sup>227</sup>.

Le strategie fondate sulla persuasione non sfidano la regola della maggioranza, e chiedono semplicemente che la maggioranza di governo prenda in considerazione gli argomenti che potrebbero mutare la sua opinione.

Le strategie non basate sulla persuasione, invece, mancano di questo tipo di spiegazione e dunque sono, in una democrazia, sempre inferiori dal punto di vista morale<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup> Ivi, p. 138.

<sup>227</sup> Ibidem.

<sup>228</sup> Per Dworkin, la dimensione etica concerne convinzioni relative ai tipi di vita che un individuo farebbe bene o male a condurre, mentre la moralità include principi

Tuttavia, se rispettano le condizioni elencate sopra, relative alla disobbedienza fondata sulla giustizia, anche queste strategie “possono per lo meno fare appello ad una sempre valida e ben conosciuta eccezione al principio della regola di maggioranza (non soltanto negli Stati Uniti ma anche in Germania e in molti altri paesi). Mi riferisco all’eccezione presupposta dal potere costituzionale dei giudici di ritenere nulli gli atti dei rappresentanti della maggioranza quando, a giudizio dei giudici stessi, queste decisioni violano i principi di giustizia incorporati nella costituzione.”<sup>229</sup>

L’esistenza di questa facoltà dei giudici costituzionali implica il riconoscimento che, in una moderna società politica democratica, le maggioranze al potere in un certo momento storico, non possono abusare della loro posizione di vantaggio momentaneo per conculcare i diritti delle minoranze.

Dworkin tiene a precisare che non sostiene affatto che il controllo di costituzionalità (*judicial review*) sia una qualche forma di trasgressione alla legge ordinaria (una simile affermazione sarebbe infatti illogica dato anche il sistema delle fonti del diritto e la loro gerarchia), “ma soltanto che il controllo di costituzionalità poggia su una limitazione del principio della regola di maggioranza – la limitazione in base alla quale la maggioranza può essere costretta ad essere giusta contro la sua volontà – alla quale le strategie non basate sulla persuasione potrebbero anche fare appello allo scopo di spiegare perché la loro sfida alla regola di maggioranza è diversa dal completo rifiuto di essa.”<sup>230</sup>

---

relativi al modo in cui una persona dovrebbe trattare gli altri. Sul punto cfr. R. Dworkin, *Virtù sovrana*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 229, n. 1.

<sup>229</sup> Dworkin, op. cit., p.138.

<sup>230</sup> Ivi, p. 139.

La disobbedienza basata su diversità di concezioni politiche non può appellarsi neanche a questo argomento giustificativo, proprio perché una volta ammesso che il problema in questione è il bene comune (e non i diritti di una qualche minoranza oppressa), e quindi le politiche migliori per realizzarlo, l'eventuale ricorso ad una istanza giurisdizionale costituzionale è generalmente esclusa. Nessuna giurisdizione costituzionale è tenuta a pronunciarsi sulle concrete scelte politiche assunte di volta in volta dal potere.

E però, chi non spera di persuadere la maggioranza a cambiare opinione, ma punta a obbligarla usando mezzi che le facciano considerare la prosecuzione del suo programma come troppo costosa, in qualche modo, per cui essa sarà costretta a capitolare senza essere effettivamente convinta, “deve necessariamente fare appello a una qualche forma di elitarismo o di paternalismo per giustificare quello che fa”<sup>231</sup>.

Proprio qualsiasi appello a questo atteggiamento culturale politico paternalistico, lede alla radice la regola di maggioranza, secondo cui è la maggioranza<sup>232</sup> (e non qualche “élite illuminata”) che deve decidere alla fine che cosa è nell'interesse comune e che cosa non lo è, assumendosene ovviamente tutta la responsabilità politica. E quindi, secondo Dworkin: “i mezzi di tipo non persuasivo usati nella disobbedienza fondata su politiche sembrano essere i meno verosimilmente giustificati in una teoria generale funzionante.”<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> Ibidem.

<sup>232</sup> Dworkin intende l'espressione “maggioranza” in un senso specifico: per designare coloro che hanno il controllo al momento attuale della organizzazione politica di un sistema adeguatamente democratico. Questi soggetti possono anche non coincidere con la maggioranza in senso meramente numerico, ma hanno garantito il loro potere attraverso elezioni effettuate secondo regole e procedure che sono, “per lo meno grosso modo”, democratiche.

<sup>233</sup> Ibidem.

Quanto fin qui detto è il tentativo dworkiniano di trovare delle giustificazioni agli atti di disobbedienza civile, dal punto di vista soggettivo di coloro che trasgrediscono la legge.

Altra questione è il problema di come dovrebbe reagire il governo a questi atti di disobbedienza.

Secondo Dworkin bisogna evitare due errori grossolani: sia di dire che se qualcuno è giustificato nel trasgredire le leggi, per una qualsiasi delle ragioni sopra esposte, il governo non dovrebbe mai punirlo, sia affermare, all'opposto, che deve essere sempre punito, perché la legge positiva valida e vigente, per principio, non ammette mai violazioni.

Un buon rimedio a questi estremi potrebbe essere ammettere il principio della discrezionalità nell'esercizio dell'azione penale (*prosecutorial discretion*), come parte integrante della teoria giuridica moderna.

Quindi Dworkin adotta una prospettiva parzialmente utilitarista affermando che: “nessuno dovrebbe mai essere punito tranne quando il farlo produrrà, a lungo andare, un vantaggio nel complesso”<sup>234</sup>.

Questa è, una condizione non sufficiente per l'applicazione della pena, ma tuttavia necessaria e, qualche volta, potrà implicare di non punire l'atto di disobbedienza civile. In determinate circostanze l'autorità fa bene, secondo Dworkin, a non perseguire formalmente gli atti illegali di protesta civile, quando arrestare i dissidenti e dare corso all'azione penale potrebbe produrre più danno che bene.

In verità, non si può non rilevare che Dworkin non chiarisce sufficientemente questo punto, e cioè quali debbano essere in concreto i criteri in base ai quali, di volta in volta, le autorità sono tenute a

---

<sup>234</sup> Ivi. P. 142. Dworkin nello stesso contesto dice che: “l'utilitarismo può essere una teoria generale della giustizia insufficiente, ma stabilisce un'ottima condizione necessaria per la giusta pena.”

perseguire gli atti di disobbedienza e quando invece sarebbe più opportuno che non lo facessero, e si limita a riferirsi alle cause di giustificazione generali già esposte, e a considerazioni vagamente utilitaristiche (ma forse si potrebbero definire “pragmatiche” in senso generico).

Tuttavia, Dworkin ammette che anche quando il test utilitarista è soddisfatto, e cioè appare più conveniente per il governo perseguire il dissidente, ad esempio, perché a conti fatti è più utile scoraggiare azioni di disobbedienza alla legge, per rendere la vita più serena ed efficiente alla maggioranza, occorre considerare un ulteriore fattore.

Se si ammette che qualcuno può trasgredire la legge vigente perché è convinto che sia ingiusta, allora si deve ammettere “anche questa come una ragione che chi è preposto all’azione penale (*prosecutors*) può e dovrebbe tenere conto nel decidere se perseguire. [...]. È una ragione, cioè, che può correttamente figurare nella valutazione, insieme con le concorrenti ragioni utilitariste sulla opportunità della pena.”<sup>235</sup>

Infine Dworkin affronta altre due questioni. La prima concerne il problema se il disobbediente civile deve o meno accettare la pena stabilita dalla legge per la trasgressione e debba addirittura chiedere lui stesso di essere punito.

Su questo punto Dworkin è categorico, e afferma che Socrate era in errore nel ritenere l’accettazione della sanzione una dimostrazione necessaria, che testimoniarebbe la rettitudine della sua coscienza e l’accettazione dell’ordinamento giuridico nel suo complesso. Questa tesi socratica non può essere accettata per esempio quando si considera la disobbedienza civile fondata sull’integrità morale, infatti chi ha rifiutato di aiutare i cacciatori di schiavi o di combattere una guerra che considera

---

<sup>235</sup> Ivi, p. 143.

ingiusta raggiunge più efficacemente i suoi scopi quando il suo atto è nascosto e non viene scoperto immediatamente<sup>236</sup>.

Il dissidente politico può anche decidere di subire volontariamente la pena stabilita dalla legge per la sua trasgressione, ma per fini strumentali e strategici, cioè quando intende mettere la comunità politica davanti alla necessità di arrestarlo per dimostrarle la sua stessa ingiustizia, e costringerla così a prendere atto che dovrà imprigionare altre persone come lui se vuole continuare a perseguire il suo programma: “ma non dovremmo confondere questo argomento strumentale per accettare la pena con un requisito morale o concettuale di sottomissione ad essa. Se un atto di disobbedienza civile può raggiungere il suo scopo senza il bisogno della pena, allora questo è generalmente meglio per tutti gli interessati.”<sup>237</sup>

L'ultima precisazione di Dworkin, è relativa al problema della relazione tra disobbedienza civile e potere giudiziario.

Secondo il filosofo infatti, anche se un atto di dissenso è giudicato da un giudice come non giustificabile e dunque sanzionabile, questo non significa che non sia ammissibile in assoluto.

L'idea che il diritto sia, soprattutto, ciò che i giudici proclamano nelle loro sentenze è suscettibile di due interpretazioni.

Secondo la prima interpretazione, letteralista, questo potrebbe significare che i tribunali hanno sempre ragione su ciò che il diritto è, nel senso quindi che le loro decisioni creano diritto: “così che, una volta che i tribunali hanno interpretato la costituzione in un modo particolare,

---

<sup>236</sup> In questo punto Dworkin sembra non considerare quello che per Rawls, (ma anche per altri pensatori, come la Arendt ad esempio), è un carattere essenziale della disobbedienza civile: la sua pubblicità.

<sup>237</sup> Ibidem.

questo è necessariamente il modo corretto di interpretarla per il futuro.”<sup>238</sup>

Questo sarebbe il punto di vista del positivismo giuridico secondo Dworkin, il quale però, rifiutando questo tipo di approccio ermeneutico, preferisce una interpretazione meno rigida. Secondo lui quindi: “dobbiamo necessariamente obbedire alle decisioni dei tribunali, per lo meno di solito, per ragioni pratiche, sebbene ci riserviamo il diritto di sostenere che il diritto non è sempre ciò che i tribunali hanno detto sia.”<sup>239</sup>

Infatti, per Dworkin, l’ordinamento giuridico può tollerare la disobbedienza civile solo se, respingendo questo aspetto del positivismo, si sostiene che: “sebbene i tribunali possano avere l’ultima parola in qualsiasi caso particolare su ciò che il diritto è, l’ultima parola non è per questa sola ragione la parola giusta.”<sup>240</sup>

Data questa posizione teorica di Dworkin resta tuttavia, a mio avviso, irrisolta una questione fondamentale, e cioè: che cosa è realmente e definitivamente dirimente in caso di conflitto tra disobbedienza civile e legge. Se non lo è la decisione della maggioranza, se non lo è nemmeno la decisione del giudice che si pronuncia sulla conformità ai principi costituzionali, cosa può esserlo? Dworkin non fornisce una risposta diretta ed esplicita a questa domanda. Si può solo cercare di trovare una soluzione riferendosi alla sua idea dei principi morali che innerverebbero di sé l’intero ordinamento costituzionale e dovrebbero ispirare anche la vita delle istituzioni democratiche. Tuttavia la natura di questi principi e la loro esatta relazione con l’ordinamento giuridico restano segnati da

---

<sup>238</sup> Ivi, p. 144.

<sup>239</sup> Ibidem.

<sup>240</sup> Ibidem.

una forte ambiguità, perché essi appaiono, nella riflessione dworkiniana relativa alla disobbedienza civile, al tempo stesso, esterni ed interni alla struttura delle leggi. In parte i diritti morali sono inglobati nella legge positiva ed in parte ne restano autonomi: al punto che si può affermare che, per Dworkin, il processo di positivizzazione normativa non esaurisce in sé la totalità dei diritti morali, che rimangono, in qualche misura, trascendenti rispetto alle leggi. Questa impostazione teorica parrebbe alludere ad un approccio filosofico di tipo giusnaturalistico che attribuisca un ruolo anche concettuale essenziale ai diritti morali intesi in senso forte come contrassegnati da un contenuto morale, che dipende da “bisogni umani fondamentali e, dunque, in ultima analisi, da una qualche interpretazione della natura umana”<sup>241</sup>. E tuttavia Dworkin rifiuta questo esito, evitando così di sciogliere la contraddizione di fondo e l’ambiguità dello statuto dei principi morali in relazione all’ordinamento giuridico positivo.

Sembra potersi affermare che Dworkin disegni una architettura del sistema giuridico in cui l’intera struttura del diritto positivo è come sospesa, in modo perennemente precario, sopra il rischio dell’abisso dell’ingiustizia, e vi precipiti dentro tutte le volte che si distacchi dai rami fondamentali dei principi morali soprastanti; ma tutto ciò è argomentato da Dworkin forse in modo non del tutto soddisfacente, e comunque senza alcun ancoraggio coerente e convincente né ad una

---

<sup>241</sup> Cfr. Mackie, J. L., *La terza teoria del diritto*, ora in Schiavello, A., Velluzzi, V., *Il positivismo giuridico contemporaneo. Una antologia*, Giappichelli, Torino 2005, pp. 249 – 259; e l’interessante commento di Schiavello, A., *ivi*, pp. 216 – 220; cfr. anche Mangini, M., Viola, F., *Diritto naturale e liberalismo, Dialogo o conflitto?* Giappichelli, Torino, p. 82.

prospettiva filosofica di tipo giusnaturalistico<sup>242</sup>, né ad una prospettiva chiaramente giuspositivistica<sup>243</sup>.

Ciononostante, nel contesto teorico della concezione dworkiniana, la disobbedienza civile appare trovare la sua giustificazione ultima e la sua ragion d'essere nell'appello a questi principi morali, anche per la parte in cui non sono stati formalizzati in leggi positive (e dunque restino trascendenti rispetto ad esse), e questo argomento è da lui ritenuto sufficiente a spiegare come mai anche le decisioni del giudice costituzionale non siano totalmente dirimenti del conflitto sempre possibile e latente tra legge e giustizia.

---

<sup>242</sup> La problematicità della relazione tra Dworkin e la tradizione giusnaturalistica è stata evidenziata – tra gli altri – anche da Mangini, il quale ha osservato che: “nonostante la sua dichiarata antipatia per un diritto naturale costruito su fondamenta religiose o metafisiche, Dworkin accetta l’idea di appartenere all’area del giusnaturalismo, purché questo si interpreti come teoria secondo la quale il contenuto del diritto dipende dalla risposta corretta ad alcuni quesiti morali. L’autoinclusione di Dworkin nel giusnaturalismo, tuttavia, è ben lungi dal risolvere il problema di un preciso inquadramento della sua *rights theory* in termini di diritti morali”. Ivi, p 86.

<sup>243</sup> Sembra potersi dire che un elemento di forte discontinuità di Dworkin dal giuspositivismo sia, ad esempio, nell’opzione radicale a favore di una concezione interpretativa del diritto, secondo la quale il diritto non è un oggetto da descrivere in modo asettico e astratto ma è anche una ragione di azione, come dice Schiavello, A.: “l’aspetto di maggiore novità delle teorie del diritto interpretative è rappresentato dalla presa di coscienza che tra l’attività del descrivere e l’oggetto del descrivere – cioè il diritto – non vi è soluzione di continuità [...]. Purtroppo, il positivismo giuridico più recente non ha colto la centralità di questo aspetto delle critiche di Dworkin e, in linea di massima, ha preferito non mettere in questione il dogma della neutralità della scienza giuridica.” in *op. cit.*, p. 20.

## 8. La disobbedienza civile elettronica

Le analisi fin qui condotte sulla disobbedienza civile appartengono tutte ad un tempo antecedente alla diffusione di massa delle moderne tecnologie virtuali e di Internet.

Non è questa una semplice constatazione cronologica, perché almeno Ronald Dworkin, per esempio, ha conosciuto l'uso di queste tecnologie, ma, ad oggi, non ne ha minimamente tenuto conto sul piano dell'eventuale impatto che queste possono avere o meno sul fenomeno della disobbedienza civile.

In effetti, da almeno alcuni decenni si è data avvio ad una riflessione circa la relazione tra dimensione politica, le nuove tecnologie e, in particolare, la Rete.

Ad esempio, lo scienziato politico David Resnick distingue fra tre forme di politica in Internet: “la politica nella Rete, la politica che condiziona la Rete e l'uso politico della Rete”<sup>244</sup>.

La prima concerne la politica che si svolge all'interno della cosiddetta comunità della Rete e le dinamiche sociali dell'interazione testuale, attraverso cui i partecipanti creano un'identità di gruppo e ne definiscono i confini: “è la micro-politica delle e-mail, delle mailing list, dei gruppi di discussione, più che del web. È la politica del *free software* e dell'etica hacker, per la quale *'information wants to be free'*. Riguarda la cultura cyber della prima ora [...]”<sup>245</sup>

La politica che condiziona la Rete, invece, è quella che, prodotta nel mondo reale e secondo le modalità tradizionali, la influenza: ad esempio circa le questioni dell'accesso alla Rete stessa, della sua proprietà, della

---

<sup>244</sup> Resnick, D., “Politics on the Internet: the Normalization of the Cyberspace”, *New Political Science* (1997), n. 41 – 42.

<sup>245</sup> Meikle, G., *Disobbedienza civile elettronica*, Apogeo, Trento 2004, p. 3.

censura dei suoi contenuti, della regolamentazione, dei diritti d'autore, ecc.

La terza categoria di Resnick, riguarda l'utilizzazione esplicitamente politica di computer in network, finalizzata a produrre un cambiamento sociale o culturale nel mondo reale (*offline*): "una politica che usa le potenzialità grafiche e multimediali del web tanto quanto le applicazioni text-based quali le e-mail."<sup>246</sup> È il cosiddetto attivismo su Internet o anche NetAttivismo.

I soggetti di questa modalità della politica sono eterogenei, come gli hacker, i *culture jammer*<sup>247</sup>, i sabotatori anti-corporate, ma anche i partiti politici istituzionali e i movimenti di dissenso politico e civile.

Proprio l'azione di questi ultimi ha dato modo di poter tematizzare la disobbedienza civile elettronica.

"Disobbedienza civile elettronica" è una espressione che è stata coniata da un gruppo nato negli anni Ottanta, e che si occupa di teoria e arte digitale, il *Critical Art Ensemble* (CAE)<sup>248</sup>.

Uno dei membri di questo gruppo, Steve Kurtz, ha spiegato che nello svolgimento di diverse campagne di sensibilizzazione civile, è andata maturando la consapevolezza che: "resistenza politica e resistenza culturale potessero integrarsi fra loro, con un'ala politica a occuparsi di elaborazione politica e un'ala culturale a concentrarsi sulla rappresentazione." Inoltre si sono compresi sempre più chiaramente "i limiti dell'azione di strada. Verso la fine degli anni Ottanta a New York i poliziotti adottarono la tecnica di lasciarti fare tutti gli atti di

---

<sup>246</sup> Ivi, p. 4.

<sup>247</sup> Con l'espressione *culture jammer* si intende tutti coloro che usano modalità definite di interferenza culturale come: la contraffazione, l'alterazione e il plagio satirico della comunicazione ufficiale (istituzionale o aziendale), con precisi scopi politici appunto.

<sup>248</sup> Da adesso solo CAE nel testo.

disobbedienza che volevi. Iniziavi una dimostrazione in una strada? Loro chiudevano l'accesso e aspettavano che ti stancassi e te ne andassi a casa. I manifestanti non venivano nemmeno più arrestati. Lì capimmo che c'era qualcosa nel modo tradizionale di protestare che non funzionava più.”<sup>249</sup>

Proprio per ripensare l'efficacia dell'azione di protesta, nel 1991 CAE si ripropose di avviare anche una riflessione più generale sulla disobbedienza civile. Il gruppo decise allora di focalizzare l'attenzione sulla pratica degli hacker: l'*hacking* appunto.

*Hacking* è un termine controverso. Fece la sua prima comparsa intorno agli anni Cinquanta nel mondo dei radioamatori indicando l'attività di modifica e rettifica degli apparecchi radio per aumentarne le prestazioni. Da qui il significato originario del termine applicato ai computer, ma nel senso dell'attività dello smontare e quindi comprendere a fondo un sistema di hardware o software, per rielaborarlo e ottenerne nuove funzionalità e/o applicazioni. Osserva Meikle che: “chi opera con questo obiettivo non ha alcun interesse nel danneggiare o inabilitare l'oggetto del suo studio.”<sup>250</sup>

Nel 1995 il CAE pubblicò una serie di saggi intitolata proprio *Electronic Civil Disobedience*, in cui si teorizzava che la discesa fisica nelle piazze reali era un pratica civile ormai superata. La strada da perseguire, invece, doveva necessariamente passare per l'adozione di tecniche di *hacking* da usare nel cyberspazio, contro istituzioni e strutture di potere oppressive. Quindi: “l'alternativa alle tattiche ormai inutili della mobilitazione fisica era cementare l'alleanza fra gli hacker e gli attivisti – ovvero intraprendere la via della disobbedienza civile elettronica, che comunque

---

<sup>249</sup> Ivi, p. 142.

<sup>250</sup> Ivi, p. 207, n. 19.

doveva mantenere al centro delle proprie azioni le tattiche tipiche della disobbedienza civile tradizionale: l'accesso abusivo e il blocco.”<sup>251</sup>

In realtà le tattiche utilizzabili in rete sono molteplici ed eterogenee, Meikle ne descrive alcune.

La più classica è il c.d. *sit-in* virtuale. Il quale, analogamente al *sit-in* reale, consiste nel blocco di uno spazio, solo che in questo caso è uno spazio virtuale, appunto: “quello spazio virtuale interconnesso che si viene creando fra i partecipanti all'iniziativa e il loro target. In un *sit-in* virtuale, il sito web da colpire viene inondato da finte richieste di ‘reload’ della pagina, con lo scopo di ‘mandar giù’ il server sotto il peso del volume di traffico generato dall'attacco. Ne consegue il blocco del sito, anche per i visitatori non partecipanti all'iniziativa.”<sup>252</sup>

Nel corso della sperimentazione pratica di questo mezzo di lotta sono stati elaborati anche programmi capaci di realizzare in automatico il blocco dell'accesso a un sito, come FloodNet utilizzato nel 1999 da *Electronic Disturbance Theater* (EDT), un gruppo dissenziente che ha operato in favore delle comunità zapatiste, e quindi contro il Governo messicano.

Già nel 1998 EDT aveva usato lo stesso mezzo per bloccare il Pentagono degli Stati Uniti.

In relazione a questo evento John Arquilla<sup>253</sup> ha coniato il termine “netwar”, che interpreta il dissenso come una forma emergente di “conflitto condotto al macro-livello di nazioni o di società, incentrato sull'informazione. Nel dettaglio significa cercare d'interrompere, danneggiare o modificare quello che la popolazione ‘target’ sa o pensa di

---

<sup>251</sup> Ivi, p. 143.

<sup>252</sup> Ivi, p. 139.

<sup>253</sup> Arquilla, J., è stato un membro accademico della *US Naval Postgraduate School* in cui ha insegnato *Information Warfare*.

sapere di se stessa o del mondo che la circonda. Può comprendere propaganda, iniziative di pressione psicologica o di sovversione politica e culturale, il raggiro o l'interferenza dei media locali, l'infiltrazione dei network e negli archivi informatici e azioni svolte a sostenere movimenti dissidenti o di opposizione attraverso l'uso di network informatici.”<sup>254</sup>

La specificità della “netwar” consisterebbe nel suo strutturarsi attraverso forme organizzative a network, per cui gruppi anche isolati di pochi individui, possono adesso collegarsi tra loro realizzando azioni coordinate in modo efficace, in passato impossibili o estremamente difficili.

L'uso del concetto di ‘netwar’ tuttavia, è stata fortemente contestata da alcuni attivisti civili, proprio perché tende a trasporre la lotta ed il dissenso dal piano della disobbedienza civile a quella del conflitto militare e della guerriglia para-militare, inducendo subdolamente presso l'opinione pubblica una rappresentazione negativa e violenta delle azioni di dissenso civile, e legittimando quindi le autorità governative ad intervenire in senso repressivo per limitarle.

Al contrario, secondo Ricardo Dominguez, membro di EDT, il *sit-in* virtuale non è eccessivamente aggressivo e “sostanzialmente si configura come un blocco dell'accesso: è come avere migliaia di persone dinanzi alla porta – la cosa non recherà danni né alla porta né all'edificio. Semplicemente renderà estremamente difficile passare per quella porta. Non stiamo ‘crackando’ il sistema, non stiamo prendendo il controllo dell'indice del database né cambiando il sito o danneggiando dati. Tutto

---

<sup>254</sup> Ivi, p. 153 – 154.

ciò che facciamo è ‘creare’ per via digitale l’insopportabile peso dell’essere umano.”<sup>255</sup>

Naturalmente, come per la disobbedienza civile non elettronica tradizionale, anche il ricorso al *sit-in* virtuale può comportare reazioni da parte delle autorità governative: ad esempio l’indirizzo IP da cui ci si collega può essere schedato dal governo, e i computer usati potrebbero venire danneggiati. Del resto l’azione su vasta scala di FloodNet può avere effetti negativi sulla disponibilità di banda ed impedire ad altri di usufruire del servizio occupato. Ma tutto questo è in perfetta similitudine con le azioni di disobbedienza del mondo non virtuale, perché anche nei *sit-in* tradizionali si limita il diritto alla libertà di circolazione dei passanti.

Un'altra forma di disobbedienza civile elettronica è la cosiddetta *e-mail bomb*, una espressione forse poco felice per il carattere gratuitamente militaresco, ma con cui si indica in realtà una sorta di incrocio fra la petizione ed il *sit-in* virtuale, e che consiste concretamente nell’inondare di e-mail il server del sistema oggetto dell’attacco, per dimostrare la grandezza dell’interesse dell’opinione pubblica alla causa per cui ci si mobilita. I primi ad usare questa tattica furono i dissidenti Tamil nel 1998, contro le ambasciate dello Sri Lanka, provocando la crisi del loro sistema di posta elettronica.

Un'altra tattica è il *defacement*, che consiste nell’introdursi in un sito per cancellarne o modificarne il contenuto, inserendo messaggi a sfondo sociale o politico o di denigrazione.

---

<sup>255</sup> Ivi, p. 139. L’espressione “crackare” è termine tecnico e gergale, con cui s’intendono le pratiche d’intrusione nei sistemi informatici, con il fine di recare deliberatamente danno o sottrarre dati e rubare informazioni.

Ci sono poi tattiche anche più aggressive, come quella del sabotaggio elettronico che manda in *black out* l'intero sistema di comunicazione, o quella che comporta l'ingresso in un server per cancellare completamente il contenuto dell'*hard disk*. Per non parlare dell'uso, a scopi politici, di virus e *worms*<sup>256</sup>.

Tuttavia, sarebbe illusorio pretendere di fare la descrizione analitica, dettagliata e definitiva di tutte le tecniche utilizzate, o utilizzabili in futuro, per attuare la disobbedienza civile elettronica, dato che Internet e le tecnologie ad essa connesse sono in continua evoluzione.

Il punto fondamentale è piuttosto cercare di capire se tutte queste tattiche, complessivamente intese, sono soltanto l'espressione nuova e tecnologicamente più evoluta del tradizionale concetto di disobbedienza civile, che quindi rimarrebbe sostanzialmente sempre lo stesso, o se, invece, l'esperienza di Internet e della Rete ha inciso su di esso modificandolo in qualche modo.

Per rispondere a questa domanda bisogna analizzare se esistono e quali eventualmente siano, gli elementi di discontinuità che differenziano la disobbedienza civile elettronica da quella non elettronica.

Un primo elemento che caratterizza la disobbedienza civile elettronica è sicuramente la sua maggiore coerenza e omogeneità culturale rispetto all'evoluzione della società dei media. In una realtà culturale e sociale in cui un ruolo sempre più centrale e preponderante hanno la comunicazione e il flusso delle informazioni, e che è caratterizzata dal dominio e dalla incidenza dei media ad ogni livello, l'appello della

---

<sup>256</sup> Un *worm* (verme) è un programma che si auto-replica. Mentre il *virus* per operare diventa parte di un altro programma, il *worm* agisce da solo e non necessita di altri programmi per propagarsi. Ciò che qui preme evidenziare non è tanto l'aspetto tecnologico di questi strumenti, ma il loro possibile utilizzo anche per fini politici e di lotta civile.

disobbedienza civile non può più essere finalizzato al coinvolgimento di settori limitati dell'opinione pubblica locale, ma deve rivolgersi, per una maggiore efficacia di lotta, all'intera opinione pubblica mondiale (almeno potenzialmente), e sensibilizzare a favore dell'obiettivo perseguito il numero più grande possibile di soggetti.

La disobbedienza civile elettronica non ha più come referente e destinatario esclusivo l'opinione pubblica nazionale, quindi, ma quella globale.

Questo implica anche un mutamento di strategia (e non solo di tattica), perché mentre la disobbedienza civile tradizionale non virtuale ha come scopo diretto e immediato, fare pressione sul governo e sulla maggioranza che detiene il potere decisionale, per indurla a un cambiamento di programma, la disobbedienza civile elettronica ha come obiettivo diretto guadagnarsi l'attenzione dei media (non soltanto di Internet, quindi, ma anche di quelli tradizionali: giornali, radio e televisioni: l'intero circuito informativo, insomma).

Il suo scopo immediato è agire il più efficacemente possibile sul piano della comunicazione mediatica, e solo indirettamente e di riflesso agire sui governi.

Per questo motivo, anche una azione di disobbedienza elettronica falsa o presunta, può essere altrettanto efficace di una realmente accaduta se raggiunge il fine di attrarre l'attenzione dei media e la loro pubblicità.<sup>257</sup>

Questo porta a considerare anche un altro aspetto della disobbedienza civile elettronica, che è realmente efficace se riesce ad inserirsi in una

---

<sup>257</sup> Ad esempio, parrebbe che sia stato un hacker israeliano a distruggere un sito del governo iracheno durante una delle guerre del Golfo. Questo episodio è riportato da Meikle, *op. cit.*, p. 160, in cui lo stesso autore riconosce che la veridicità storica del fatto è irrilevante, perché: “i falsi o presunti allarmi in tema di virus informatici sono peraltro, quanto a capacità di attrarre pubblicità, tanto efficaci quanto i veri attacchi informatici.”

strategia complessa di lotta civile che integra l'uso contemporaneo di più mezzi: tradizionali e non.

La disobbedienza civile elettronica è, infatti, estremamente utile quando si ha a che fare con una organizzazione soltanto virtuale, ma siccome questo ancora è raro, occorre anche il coinvolgimento dei media convenzionali e, talora, persino il ricorso ad azioni fisiche condotte nel mondo reale (*offline*): “I movimenti sociali, però, non esistono solo su Internet. [...] Lo spazio dei nuovi movimenti sociali dell'era digitale, dunque, non è solo virtuale; si tratta, al contrario, di un connubio di ‘spazio dei flussi’ e ‘spazio dei luoghi’ [...] I movimenti sociali hanno scelto di non restare relegati nel frammentario spazio dei luoghi, e di conquistare lo spazio globale dei flussi, pur senza arrivare ad una eccessiva virtualizzazione, bensì conservando la propria esperienza locale”<sup>258</sup>.

Tuttavia: “poiché andiamo verso un futuro che ci renderà progressivamente sempre più virtuali, è possibile che la disobbedienza civile elettronica possa divenire uno strumento sempre più utile. Non solo di efficacia simbolica, ma capace di dare concretezza alle istanze NetAttiviste.”<sup>259</sup>

Indubbiamente l'approccio della disobbedienza civile elettronica è sempre globale, sia perché il mezzo utilizzato è potenzialmente universalmente accessibile, e sia perché si rivolge esplicitamente e intenzionalmente all'opinione pubblica globale. Ciò comporta che ogni singola azione concreta di disobbedienza civile elettronica ha, da sola, l'efficacia potenziale di espandersi a livello globale. Questo accade

---

<sup>258</sup> Cfr. Castells, M., *Comunicazione, potere e contropotere nella network society*, Internationale Journal of Communication, 2007.

<sup>259</sup> Meikle, *op. cit.*, p. 167.

perché la rete consente una visibilità totale, ma anche perché è il mezzo che permette a individui altrimenti isolati ed a gruppi altrimenti marginali di inter-connettersi e condurre azioni coordinate (fare *network*, appunto).

In tal modo la disobbedienza civile non è più, come in epoca pre-elettronica, uno strumento di lotta e di dissenso circoscritto e limitato, ma dilata a dismisura il raggio d'azione della sua efficacia, occupando aree che, altrimenti, sarebbero state occupate da altre tecniche di lotta, anche molto più radicali ed aggressive.

Il ricorso alla disobbedienza civile elettronica consente uno spostamento dello scontro e del conflitto (civile, politico, economico, sociale), dal livello materiale a quello virtuale, senza spargimenti di sangue e con un minore violenza.

Come scrive CAE: “la disobbedienza civile elettronica è un’attività intrinsecamente non violenta poiché le forze contrapposte non entrano mai in contatto fisico.”<sup>260</sup> Anzi: “nella ‘infowar’ non ci sono morti ammazzati, non ci sono cadaveri putrescenti, non ci sono teste maciullate.”<sup>261</sup>

La violenza di cui qui si parla non è, ovviamente, tanto quella esercitata eventualmente dai dissenzienti, quanto quella che loro spesso hanno subito nel corso della storia da parte delle autorità legittime. Si da infatti per ovvio e scontato che la disobbedienza civile, anche non virtuale, sia non violenta dal punto di vista di chi la esprime, ma la reazione dei governi e delle autorità, storicamente, spesso non lo è stata altrettanto. L’uso regolato della forza e della violenza fisica rientra infatti tra le prerogative dello Stato sovrano (anche quando si mette occasionalmente

---

<sup>260</sup> Ivi, p. 155.

<sup>261</sup> Ibidem.

al servizio di qualche interesse oscuro e non democratico), giacché come afferma Max Weber il problema dello Stato è anche che è: “una relazione di uomini che dominano uomini, una relazione sostenuta per mezzo della violenza legittima. Se si vuole che lo Stato esista, i dominati devono obbedire all’ autorità che i poteri costituiti rivendicano... Il mezzo decisivo per la politica è la violenza”<sup>262</sup>; ma proprio questo aspetto salta e può venire neutralizzato dal ricorso alla disobbedienza civile elettronica.

Un esempio di quanto appena detto è offerto da Manuel Castells, che, in relazione alla battaglia condotta dai zapatisti contro il governo del Messico, definisce i dissidenti come: “il primo *movimento di guerriglia informativa*, che ha creato un evento mediatico per diffondere il proprio messaggio ed evitare così di essere trascinato in una guerriglia sanguinosa”<sup>263</sup>.

Come è chiarito nell’esempio riportato, l’alternativa all’esercizio della azione di disobbedienza civile elettronica, sarebbe stato probabilmente il ricorso ad azioni più radicali di guerriglia tradizionale, con ineluttabili conseguenze fisiche.

Questo significa che la disobbedienza civile diventando elettronica ha acquisito, rispetto agli altri strumenti di dissenso, una attrattiva (*appeal*) maggiore che in passato, come conseguenza della sua accresciuta efficacia comunicativa nella società globalizzata.

---

<sup>262</sup> Weber, M., (1919), *Politics as vocation*, in Gerth, H. H., Wright, M., (a cura di), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1946.

<sup>263</sup> Ivi, p. 141.

Un altro aspetto interessante della disobbedienza civile elettronica, emerge dal dibattito che si è venuto a creare tra due gruppi di dissenzienti già conosciuti: CAE e EDT<sup>264</sup>.

Infatti: “come per ogni concetto sulla disobbedienza civile, anche il nuovo modello ipotizzato da CAE si ispirava a Thoreau, in particolare alla sua frase secondo cui ‘ Il rispetto è dovuto non tanto alla legge quanto al diritto ’<sup>265</sup>. Nel caso dell’attacco lanciato da EDT al Pentagono [...] lo spirito di Thoreau si concretizzava nel puro e semplice disconoscimento dell’autorità del Pentagono stesso, nel rifiuto di concedere deferenza all’interlocutore. Un principio – quello che è moralmente giusto rifiutarsi di ubbidire ad una legge iniqua – che ha avuto per altro notevole influenza su leader come Gandhi e Martin Luther King. Ma CAE faceva un’importante variazione: la disubbidienza civile elettronica doveva essere, secondo la tradizione *hacker*, surrettizia. Questa era un cambiamento importante – addirittura un’inversione – rispetto alla tradizione della disobbedienza civile ‘pre-elettronica’.”<sup>266</sup>

In pratica secondo il gruppo disobbediente CAE, la disobbedienza civile proprio per poter essere efficace, ed utilizzare le tecniche operative degli *hackers*, il cui comportamento è considerato il più delle volte illegale, “deve essere tenuta fuori della sfera pubblica (come vuole la tradizione *hacker*) e lontana dagli occhi dei media.”<sup>267</sup>

Indubbiamente l’idea che la disobbedienza civile elettronica debba essere necessariamente clandestina e surrettizia, rompe con la tradizione

---

<sup>264</sup> Vedi sopra.

<sup>265</sup> Verosimilmente, la distinzione tra “*law*” e “*right*” in questo contesto culturale deve essere intesa nel senso di una contrapposizione, sempre latente, tra legge positiva e “giustizia” (ovvero il sentimento e l’idea di ciò che si considera “idealmente” giusto).

<sup>266</sup> Ivi, p. 144.

<sup>267</sup> Ivi, pp. 144 – 145.

classica che, da Gandhi a Rawls, insiste, invece, sul suo carattere pubblico. Tuttavia, nonostante questo, l'utilizzo dell'espressione disobbedienza civile, appare ancora giustificato dal fatto che, come dice Kurtz: “anche il nostro modello fa uso tattico del blocco e dell'inerzia, e anche noi crediamo nell'azione pacifica, [...] quindi i due approcci hanno delle similarità indiscusse. Per di più – è la sua conclusione – ‘il concetto di disobbedienza civile è percepito positivamente, e noi abbiamo bisogno di allontanarci dalla percezione convenzionale – negativa – che si ha dell'*hacking*’.”<sup>268</sup>

Secondo questo approccio CAE, quindi, la disobbedienza civile elettronica mantiene con quella pre-elettronica, sia un rapporto di continuità che di discontinuità. La continuità sarebbe rappresentata dall'uso di determinate tattiche operative come “il blocco” e “l'inerzia”, e dal carattere della non violenza, mentre l'elemento di differenziazione consiste nella carenza del carattere della pubblicità, e dalla clandestinità. Probabilmente il superamento dell'elemento della pubblicità della disubbidienza civile, deriva dal fatto che, nel contesto della comunicazione globalizzata, il vero scopo primario dell'azione di dissenso è la sensibilizzazione dell'opinione pubblica mondiale, e solo secondariamente l'eventuale persuasione delle autorità contestate: e quindi l'efficacia nel raggiungimento di questo obiettivo prevale su altri tipi di considerazione (come potrebbe essere il valore morale della testimonianza che gioca invece un ruolo essenziale nell'approccio classico alla disobbedienza civile e alla obiezione di coscienza, come in Gandhi ad esempio).

Inoltre, e questo è un aspetto essenziale, il vero interlocutore e referente politico della disobbedienza civile elettronica non è più la maggioranza

---

<sup>268</sup> Ibidem.

di una comunità nazionale politicamente (sufficientemente) omogenea, che condivide chiari e coerenti principi fondativi (come sono nel pensiero di Rawls i *due principi di giustizia*, almeno così come spiegato in *Una teoria della giustizia*), ma – come più volte evidenziato – una opinione pubblica mondiale, che però è globalizzata sul piano della comunicazione ma non (ancora, ammesso che lo sarà mai) sul piano dei principi di giustizia e dei valori morali. Il disobbediente civile elettronico è consapevole che non si rivolge semplicemente alla comunità politica nazionale di uno Stato liberal-democratico, postulata da Rawls<sup>269</sup>, ad esempio, ma ad uno scenario inedito, eterogeneo e complesso, più simile a quella che è stata definita *network society* o “società in rete”: “caratterizzata dalla diffusione delle reti di comunicazione in un ipertesto multimodale”<sup>270</sup>.

Tuttavia, una disobbedienza civile non pubblica, rischia di attenuare, se non di perdere del tutto, il carattere della democraticità: essendo organizzata solo da gruppi clandestini, detentori di conoscenze tecniche specialistiche, rischia di diventare un’azione esoterica, non soltanto nel suo momento formativo e progettuale ma anche nei suoi effetti, risultando incapace di coinvolgere pienamente soggetti democratici, e quindi perdendo proprio quella efficacia a cui ambirebbe. L’opposto della trasparenza è sempre l’opacità, e l’opacità dei processi decisionali

---

<sup>269</sup> In effetti Rawls affronta nell’ultima parte della sua vita il problema dello scenario internazionale, in particolare in *The Law of Peoples*, ma è costretto realisticamente a riconoscere che non è possibile rinvenire facilmente una vera unitarietà e coerenza della c. d. comunità internazionale, la quale, a differenza dello Stato nazionale liberal-democratico, infatti, non conosce “un’autorità centrale liberale in grado di far valere la legge e tutelare le minoranze e gli oppressi”. In definitiva lo scenario politico globale non può avere una “struttura di base” sufficientemente omogenea. Sul punto cfr. Maffettone, S., *op. cit.*, pp. 137 – 160 e, naturalmente, Rawls, J., *Il diritto dei popoli*, Torino, Comunità 2001.

<sup>270</sup> Cfr. Castells, M., *op.cit.*

(ad ogni livello ed in ogni ambito) contrae gli spazi del confronto democratico partecipativo. Questo ragionamento si applica, ovviamente, anche alla sfera del dissenso civile espresso in forma elettronica.

Anche per questi motivi, un altro gruppo disobbediente, EDT propone un recupero della pubblicità della disobbedienza civile elettronica, per allinearla il più possibile col modello pre-elettronico, ma, soprattutto, per espandere il più possibile la sua forza pubblicitaria: e ciò perché nella società dello spettacolo<sup>271</sup> e della comunicazione, la pubblicizzazione di una impresa e dei suoi autori può solo rafforzarne l'efficacia comunicativa.

Anche quando si ripropongono il recupero della pubblicità del dissenso, insomma, i moderni disobbedienti civili elettronici, lo auspicano non tanto per considerazioni di carattere morale, ma per ragioni di mera efficacia operativa<sup>272</sup>.

In definitiva, si può ragionevolmente affermare che la disobbedienza civile elettronica non è soltanto una prosecuzione del tradizionale concetto di disobbedienza in un'altra forma tecnologicamente più sofisticata, ma implica una rimodulazione più profonda della sua stessa concezione.

---

<sup>271</sup> Cfr. Debord, G., *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano 2008.

<sup>272</sup> Va precisato, per maggiore chiarezza, che, nel contesto della presente analisi, con lo stesso termine "pubblicità" si fa riferimento, in realtà, a due momenti concettualmente distinti: quello progettuale, in cui si elabora e si costruisce l'azione della disobbedienza civile, e che appunto può avvenire secondo modalità operative palesi od occulte e surrettizie, e quello logicamente e cronologicamente successivo della manifestazione del risultato del processo di costruzione dell'azione di disobbedienza, cioè dell'atto di disobbedienza civile così come appare all'esterno una volta prodotto. La controversia sopra ricordata, se attuare la pubblicità o meno, riguarda la prima fase, quella della progettazione e della costruzione dell'azione disobbediente, ma non è mai messa in discussione, ovviamente, la pubblicizzazione dell'evento di protesta una volta prodotto (che se non fosse conosciuto e conoscibile non sarebbe efficace).

La disobbedienza civile elettronica comporta, infatti, un ripensamento della strategia del dissenso civile (e del progetto di società aperta e democratica che questo implica) in funzione di un nuovo modo di rappresentazione del potere: non più lo Stato sovrano centralizzato e regolatore di conflitti interni e internazionali, ma la realtà di un potere decentrato, deterritorializzato, il cui orizzonte decisionale è globalizzato, dinamico e sempre più immateriale (virtuale).

Questo tipo nuovo di disobbedienza civile, quindi, non prende di mira necessariamente i governi tradizionali, ormai spesso svuotati di vero potere decisionale, ma anche organizzazioni che agiscono a livello sia globale che locale, e che condizionano le condizioni materiali (e immateriali) di vita di milioni di esseri umani (ad esempio: le multinazionali economiche, che hanno più capacità di influenza sulle politiche sociali ed economiche degli stati economicamente emergenti di quanto non ne abbiano organizzazioni politiche democratiche, piuttosto che organismi internazionali come la *World Trade Organization* (WTO), o la c.d. Banca Mondiale e simili).

La disobbedienza civile diventa “elettronica” cioè virtuale, per poter meglio combattere contro quelle che sono percepite come forme di ingiustizia e violazione dei diritti umani e civili, allineandosi alle nuove forme assunte dal potere globale, plasmandosi, in un certo senso, a sua immagine e riposizionandosi sulle sue strategie.

Ben si adattano alla comprensione del fenomeno in oggetto alcune categorie elaborate da Gilles Deleuze e Félix Guattari: in particolare l’idea che il potere sia sempre più rizomatico e definibile in termini di territorializzazione/deterritorializzazione/riterritorializzazione.

I due filosofi francesi, infatti, hanno lavorato molto sull’elaborazione di uno strumentario concettuale complesso, che può aiutare anche a

comprendere il tipo di strategia attuata dai disobbedienti civili elettronici.

Ad esempio, il concetto di “rizoma” serve a superare l’idea del potere come una struttura unica e compatta anche se ramificata (analogamente ad un albero appunto), in cui ogni ramo è connesso al fusto in uno specifico punto. Mentre la “struttura ad albero” o “a radice” riesce a pensare la molteplicità solo come riflesso dell’unità, il “rizoma”<sup>273</sup> concepisce le varie parti della molteplicità come interconnesse direttamente tra loro, senza che una linea tracciata predeterminata decida delle possibili intersezioni.

Questo è un modello concettuale che si adatta perfettamente alla realtà globalizzata del potere.

Del resto, anche Internet e la Rete funzionano esattamente in questo modo: per libere interconnessioni fluttuanti.

In tal senso con l’espressione “rete” non si intende adesso soltanto lo strumento tecnico del *web*, ma un concetto-paradigma molto più ampio, secondo il quale una rete è una dimensione complessa ed è un modo di strutturarsi della realtà, in una serie di nodi interconnessi, senza centro, basata sull’interattività, sull’autonomia di ciascun nodo, e sulla variabilità di scala. Una rete può dilatarsi o contrarsi, mediante la sua stessa riconfigurazione, purchè essa resti centrata sulla realizzazione dell’obiettivo per cui è stata programmata. Una rete è fluida, adattabile, e può resistere ed espandersi finché le si forniscono energia e risorse; è una struttura sociale decentrata. Ed è pura morfologia, priva di una

---

<sup>273</sup> Il rizoma è un tubero, un fusto orizzontale simile ad una radice: come quello della patata e della gramigna, ma a differenza della radice vera e propria non ha una struttura centralizzata. Il suo proliferare non è riducibile ad un qualsiasi centro, il suo divenire è fatto di incontri e connessioni singolari e trasversali. Il paradigma del rizoma è la rete, appunto. Sul punto cfr. Deleuze, G., e Guattari, F., *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 1997.

ideologia specifica, neutra rispetto alla dimensione valoriale, dipendendo unicamente dal suo programma. Una comunità, invece, si basa su valori condivisi e sulla relativa stabilità delle sue componenti. Una comunità infatti si definisce mediante i suoi confini, mentre le reti sono prive di confini<sup>274</sup>.

Coloro che si connettono alla Rete, infatti, non si collegano ad una autorità centrale, ma tra loro, e si spostano per *link* tendenzialmente orizzontali e non gerarchizzati.

Analogamente, i gruppi e i movimenti che portano avanti le azioni di disobbedienza civile elettronica, non fanno capo ad una struttura sovraordinata, ma si fondano su una connessione orizzontale dei partecipanti. Agiscono secondo un sistema operativo *grassroot*, cioè letteralmente come le “radici dell’erba”, espressione con cui si indicano, appunto, soggetti e comportamenti sociali che prendono forma dal basso. È l’antitesi di un *modus operandi* “istituzionalizzato”, “verticistico” e “centralistico”: è quindi *bottom-up* (il contrario di *top-bottom*).

Come ha spiegato Franco Berardi: “il pensiero moderno ha elaborato sistemi di riduzione. Per un lungo periodo di tempo questi sistemi hanno saputo funzionare, hanno tenuto insieme la comprensione scientifica, l’azione politica. Ora non più. Ora siamo trascinati in questa corrente che corrode ogni punto fermo, ogni norma, ogni centro, ogni principio fondativo. Il metodo arborescente è travolto. L’albero, questo sistema simmetrico e regolato, stabilito su radici, non funziona più come modello della conoscenza. Indeterminazione, probabilità, caos sono i concetti su

---

<sup>274</sup> Cfr. Castells, M., *Comunicazione e potere*, Università Bocconi Editore, Milano 2009, pp. 13 – 19.

cui si rimodella la fisica subatomica, ma anche i concetti che spiegano il divenire culturale del nostro tempo.”<sup>275</sup>

La categoria (metafora) del rizoma sembra più adeguata a descrivere il nuovo contesto, inducendo a pensare in termini di inter-connessione di elementi eterogenei.

Inoltre, la lotta del disobbediente civile elettronico non è condotta contro un soggetto territoriale stabile (lo Stato nazionale sovrano), ma contro flussi di informazione e di conoscenza che si strutturano e destrutturano continuamente non su base territoriale, appunto, ma su altre logiche (convergenze di interessi politici, economici, strategici)<sup>276</sup>.

Si assiste quindi sia alla deterritorializzazione (concettuale e operativa) della disobbedienza civile dal piano tradizionale a quello virtuale (elettronico, appunto), che alla deterritorializzazione del potere contro cui lotta il dissidente elettronico, che si smaterializza e si allinea a strategie globalizzate.

Entrambi, potere globalizzato e disobbedienza civile elettronica, si muovono specularmente, riterritorializzandosi nella dimensione virtuale e nella logica a rete (rizomatica) della globalizzazione.

In definitiva, sembra potersi ragionevolmente affermare che la disobbedienza civile elettronica segna una nuova fase della storia del dissenso ed una soluzione di continuità rispetto alla tradizione della disobbedienza civile classica sia dal punto di vista operativo che teorico.

---

<sup>275</sup> Ivi, p. 5.

<sup>276</sup> Sulla nuova configurazione del potere nella realtà della globalizzazione cfr. anche Castells, M., *op.cit.*, Università Bocconi Editore, Milano 2009, pp. 9 – 57; Habermas, J., *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano 1999; Sassen, S., *Territorio, autorità, diritti*, Mondadori, Milano 2008; Beck, U., *Potere e contropotere nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2010.

## **9. Riflessioni conclusive**

Alla fine di questa ricostruzione critica di alcuni dei molteplici tentativi di definizione del dissenso giuspolitico è possibile, forse, tentare un bilancio di carattere generale dell'argomento trattato, sia pure senza alcuna pretesa di definitività.

Lo scopo di questa ricerca è stato quello di cercare di capire se è possibile individuare una definizione unitaria e chiara del concetto di dissenso giuspolitico, e segnatamente di quelle sue espressioni specifiche che consistono nella disobbedienza civile e nella obiezione di coscienza non legalizzata, meno della protesta legale, in quanto questa offre minori resistenze alla giusticiabilità teorico-giuridica, almeno rispetto al problema dell'obbedienza alla legge, per le ovvie ragioni che essendo autorizzata e regolamentata normativamente accade e si sviluppa nell'ambito del legislativamente lecito e consentito dall'autorità.

Il problema del dissenso giuspolitico, in effetti, pone sia la questione della sua definizione che della sua giustificazione. E, del resto, spesso l'una può influire sull'altra.

Sono state, quindi, prese in analisi le riflessioni di alcuni dei principali filosofi del diritto e della politica (ma non solo) che hanno messo a fuoco in modo specifico e diretto il tema in oggetto, tralasciandone altri che possono aver detto qualcosa di inerente ma in modo obliquo ed indiretto. Naturalmente la scelta degli autori è stata effettuata senza pretesa di oggettività assoluta, ma, come ogni scelta selettiva del resto, è stata operata in base ad un criterio o parametro di selezione che, in questo caso, è stato quello della paradigmaticità. Sono stati scelti, cioè, quei pensatori che, probabilmente, possono esemplificare meglio di altri gli approcci prevalenti, non tanto nella sterminata letteratura secondaria

dedicata all'argomento, quanto nella storia effettiva della pratica del dissenso giuspolitico.

Si è dedicata dunque un ampio spazio all'indagine della storia dell'idea del dissenso giuspolitico. Per questo si è scelto un approccio che tiene conto del fatto che i concetti e le idee interagiscono non soltanto tra loro, ma anche e soprattutto con i contesti, con l'ambiente culturale, politico, storico in cui nascono e si sviluppano. Esiste una genealogia dell'idea di dissenso giuspolitico di cui è opportuno tenere conto per poterne cogliere lo spessore e la complessità. I contesti naturalmente cambiano e le idee, che hanno una portata a volte secolare, si trasformano con essi.

Questo rende estremamente difficile proprio quella definizione unitaria del fenomeno che originariamente si cercava. L'indagine scientifica non può procedere che per approssimazioni, scarti, progressivi slittamenti semantici, a volte così tenui e sottili da trarre in inganno anche pensatori e studiosi altrimenti notevolissimi.

Valga per tutti il caso realmente paradigmatico di Thoreau. Il quale, come si è cercato di dimostrare nel corso di una lunga analisi, sembra essere stato oggetto di un vero e proprio fraintendimento sia da parte della Arendt che di Rawls. Entrambi hanno infatti, a mio avviso, commesso analogo errore di prospettiva metodologica, interpretando Thoreau in modo avulso dal suo contesto storico-culturale specifico, che è quello del Trascendentalismo americano appunto, e per ricostruire il quale mi sono soffermato (operando una digressione solo apparentemente eccentrica, ma in effetti finalizzata ad argomentare la tesi), nello sforzo di definire proprio l'ambiente politico-culturale e filosofico che restituisce senso a quello che, a torto o a ragione, è di fatto considerato il "padre" se non della teoria forse, certamente della pratica della disobbedienza civile moderna. A Thoreau si sono richiamati, in

contesti molto differenti tra loro, soggetti che hanno agito politicamente il dissenso giuspolitico (da Gandhi e Martin Luther King fino ai disobbedienti civili elettronici, per esempio). Con ciò non si è voluto sostenere affatto che il dissenso giuspolitico sia rimasto univoco e coerente nella sua concezione, ma piuttosto che, nella storia della pratica della disobbedienza civile e della obiezione di coscienza non legalizzata, di fatto, spesso i riferimenti a Thoreau, ad esempio, sono quasi sempre rimasti imprescindibili (e persino nelle riflessioni sulle esperienze più avanzate tecnologicamente, come si è visto nel capitolo dedicato espressamente alla disobbedienza elettronica).

Al di là della portata teorica e del valore di questo o quel pensatore, infatti, nella pratica dell'agire politico, e anche del dissenso dunque, i richiami simbolico-culturali non sono meno rilevanti di quelli filosofici ai fini dell'impegno attivo concreto (anzi ai fini della motivazione psicologica e del coinvolgimento nell'impegno politico attivo di individui, gruppi e "masse", per così dire, spesso le mitopoiesi e le mitologie hanno avuto, nella vicenda storica reale, una efficacia maggiore dei ragionamenti complessi). Questo ovviamente non implica un giudizio di valore, ma è una semplice constatazione fattuale. E però, pensare che tutto ciò non influisca anche con l'analisi del concetto di disobbedienza civile dal punto di vista teorico potrebbe essere ingenuo, e rischia di portare ad errori di comprensione dei fenomeni, come si è visto nel caso di Rawls, ad esempio, relativamente alla sua classificazione ed interpretazione del ruolo di Thoreau nella vicenda della disobbedienza civile.

Nello studio di un fenomeno complesso come quello del dissenso giuspolitico (e segnatamente della disobbedienza civile), emerge chiaramente l'interazione tra azione politica e ambiente culturale, e

l'imprescindibilità della interconnessione tra dimensione teorica e dimensione pratica: l'una influenza l'altra e la modifica, secondo uno schema di *feedback* circolare.

Anche per questo ha senso accostare filosofi e teorici c. d. "puri" come la Arendt, Rawls e Dworkin a soggetti meno significativi dal punto di visto teorico ma più rilevanti dalla prospettiva dell'osservazione concreta del fenomeno, perché più compromessi con la sfera della lotta politica materiale come Thoreau, Gandhi ed i disobbedienti civili elettronici. I primi dialogano idealmente con i secondi e viceversa, nel comune sforzo di comprensione del valore, del senso e della giustificazione del dissenso giuspolitico nel contesto delle società moderne.

Naturalmente l'analisi dei diversi mondi politico-culturali implica il confronto con una molteplicità di categorie anche contraddittorie (ma la storia umana, pure delle idee, è intrisa di ambiguità e compromessi), e costringe a ricorrere ad uno strumentario concettuale a volte eterogeneo, che può correre il pericolo di un certo eclettismo culturale, e tuttavia ritengo che questo rischio sia necessario quando si intende comprendere fenomeni che si atteggiavano in diversi contesti e, al contempo, si vuole rispettarne la peculiarità culturale, senza voler imporre violentemente una prospettiva specifica a priori, proprio per evitare l'errore di cui sopra.

Le parole e le idee permangono, ma il loro senso e significato subisce smottamenti semantici e logici col mutare dei contesti discorsivi, e questi, a loro volta, interagiscono con i più ampi ambienti culturali e politici.

Ogni tentativo di individuare un idealtipo della disobbedienza civile, ad esempio, si scontra anche con questa difficile impresa ricostruttiva.

Da una prospettiva storico-culturale il dissenso giuspolitico è un fenomeno complesso e magmatico, un *continuum* nel quale è arduo enucleare idealtipi astratti specifici come quello della disobbedienza civile e della obiezione di coscienza non legalizzata. A parte il carattere della non-violenza, intesa come rifiuto del ricorso alla azione fisica violenta<sup>277</sup>, infatti, sembra non ci sia concordanza assoluta tra i diversi pensatori presi in considerazione, nell'individuazione di altri tratti ed elementi salienti che possono aiutare ad una determinazione e classificazione certa. Per esempio il carattere della *pubblicità* che è considerato essenziale da Rawls e dalla Arendt, perde centralità nella concezione di Dworkin (che pure non lo nega mai formalmente) e non è giudicato fondamentale da alcuni esponenti dei movimenti della disobbedienza civile elettronica.

In generale, quello che da un punto di vista più strettamente concettuale sembra potersi dire è che la disobbedienza civile e l'obiezione di coscienza non legalizzata si configurano come una peculiare declinazione dell'agire politico, ponendosi prima o comunque al di fuori della sfera della legge in senso giuridico-formale, e adempiono la funzione di mediare tra la dimensione strettamente morale e quella giuridica.

In questo senso, a monte di tale definizione ci sta proprio l'idea che la sfera giuridica svolga, appunto, un ruolo soprattutto strumentale di affermazione di direttive e regole destinate ai membri di una società, selezionando tra sistemi alternativi di coordinazione dell'azione sociale. Esiste una forte interconnessione tra diritto e morale (che pure rimangono nettamente differenziati) e anzi una delle funzioni del diritto

---

<sup>277</sup> Sul concetto di non-violenza nell'azione politica cfr. ad es. Bobbio, N., *Elementi di politica*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 197-200.

è quella di rafforzare le considerazioni morali<sup>278</sup>. Tuttavia a me pare che tra la dimensione morale e quella giuridica emerga, a sua volta, la necessaria mediazione della dimensione politica.

È, infatti, la politica che ha la funzione di selezionare tra i molteplici principi e valori morali radicati nella coscienza individuale, quelli che possono avere anche una proiezione pubblica, cioè rispondere ad esigenze collettive, di gruppo.

La locuzione “politica” qui è intesa nell’accezione dell’espressione anglofona *politics*<sup>279</sup>, cioè come l’insieme delle dinamiche attuate da gruppi di pressione (che possono essere formali, come i partiti ed i sindacati o informali, come i c. d. movimenti liberi della società civile) organizzati per condizionare il potere politico.

Accogliendo la distinzione weberiana tra “etica della convinzione” ed “etica della responsabilità”, secondo la quale morale e politica rispondono a principi razionali diversi e contrapposti, si può affermare che la prima serve a giudicare azioni meramente individuali (adottando come criterio di valutazione la coerenza), mentre la seconda è impiegata per giudicare azioni di gruppo (e adotta quale criterio di valutazione il risultato), e quindi ciò che è obbligatorio per l’individuo non è detto, ovviamente, che sia automaticamente obbligatorio anche per la comunità politica nel suo insieme. Così, a mero titolo esemplificativo, l’uso della violenza fisica può non essere ammissibile per il singolo individuo

---

<sup>278</sup> Il diritto ricopre questo ruolo in tre modi: a) consentendo di concretizzare considerazioni morali di carattere generale; b) attribuendo alla morale una forma pubblica; c) facilitando il raggiungimento di obiettivi e condizioni che sono considerate moralmente rilevanti ed apprezzabili. Sul punto cfr. Schiavello, A., *op. cit.*, pp. 182 – 184.

<sup>279</sup> La cultura politica anglofona conosce anche l’espressione *policy*, con cui si riferisce specialmente alle leggi attuate dal potere per gestire la cosa pubblica, e *polity*, che invece si riferisce al consenso da parte della collettività al potere politico e alla coesione all’interno del sistema sociale.

(salvo casi eccezionali come la legittima difesa), mentre è giustificabile per la comunità (nelle forme e modalità stabilite collettivamente dalla legge appunto)<sup>280</sup>, ed anzi proprio la giustificazione della violenza collettiva rende inammissibile quella privata (se ci sono forze di pubblica sicurezza che tutelano l'ordine pubblico non occorre l'autodifesa dei singoli cittadini, almeno in linea di principio).

Dunque la sfera politica differenzia in base alla sua peculiare etica della responsabilità (orientata alla realizzazione del risultato) quei principi morali che, superando la prova dell'utilità potenziale per l'intera comunità, possono avere una proiezione ed una valenza pubblica. Una volta effettuata questa selezione, sarà la dimensione politica e le sue dinamiche che porteranno ad una affermazione anche sul piano giuridico di quei valori che, a questo punto, possono essere definiti non strettamente morali, ma "etico-politici".

La disobbedienza civile e l'obiezione di coscienza non legalizzata sono, a pieno titolo, forme dell'agire politico, cioè di quell'agire che ha come soggetto e/o oggetto la vita della *pólis*, e costituiscono strumenti, possibili, della lotta politica democratica, che precede la legge formale e che però mira a determinarla e plasmarla. In questo senso la disobbedienza civile (ma lo stesso vale per l'obiezione di coscienza non legalizzata) è quel dispositivo politico che rivela la connessione ineludibile tra diritto e giustizia (intesa come principio generale etico-politico, appunto): quando una legge positiva, pur perfettamente valida e normativa non corrisponde ad un contenuto di giustizia sostanziale rivendicato da un gruppo minoritario, allora nel gioco democratico può

---

<sup>280</sup> Cfr. Bobbio, N., Matteucci N., Pasquino, G., voce « *Politica* », in *Dizionario di Politica*, Utet, Torino 2004.

intervenire la disobbedienza civile come strumento di pressione. A differenza dell'azione rivoluzionaria, tuttavia, la disobbedienza civile non nega il vincolo dell'obbligatorietà della legge in generale, ma lo sospende in relazione ad una norma specifica (o ad un gruppo di norme specifiche), per ragioni strumentali. La disobbedienza civile genera una situazione in cui la legge è violata, per finalità e scopi che sono esterni ad essa.

Il presupposto teorico politico e giuridico implicito nel ricorso alla disobbedienza civile è che nessun ordinamento giuridico è un assoluto autoreferenziale intangibile, ma che può (anzi talora deve) essere messo in discussione, quando non sappia riconoscere, includere ed integrare al suo interno determinate pretese di giustizia.

Queste “pretese di giustizia”, che rappresentano la giustificazione del dissenso, sono state pensate lungo la storia della sua pratica, o come espressione di principi morali trascendenti e atemporali (Thoreau, Ghandi, Luther King) in linea sostanzialmente con un approccio giusnaturalistico di tipo tradizionale, o come manifestazioni di principi etico-politici immanenti se non al sistema giuridico in senso stretto, almeno al sistema politico che lo istituisce e precede logicamente (Arendt, Rawls, Dworkin), e quindi essi stessi prodotti del processo storico in senso evolutivo.

Del resto l'esperienza giuridica è, forse, pensabile globalmente come una dimensione in cui si gioca con una struttura (tendenzialmente) aperta, nel senso che se gli *standard* giuridici sono considerati defettibili per ragioni morali (o meglio etico-politiche), allora queste ragioni acquistano un valore tale da imprimere un carattere di tipo strutturale al diritto stesso.

Questo sembra confermato dalle riflessioni teorico-giuridiche che prendono il nome di particolarismo<sup>281</sup>. Il particolarismo afferma – all’ingrosso – che “ogni generalizzazione riguardo a che cosa valga come ragione (sia anche una ragione *pro tanto*) per qualcosa è sempre esposta a revisione, alla luce delle caratteristiche del caso presente e concreto. Proiezioni ed estrapolazioni, dal presente al futuro, o dall’attuale al possibile, possono sempre essere deluse da esperienze recalcitranti.”<sup>282</sup> Per esperienza recalcitrante si intende quella tipologia di evento che può indurre ad emendare una regola per motivi morali (o etico-polici, appunto); sono dunque definibili recalcitranti quelle esperienze che tendono a resistere alla prevedibilità della norma generale, rivelandone il limite e la portata rispetto al caso particolare specifico imprevisto ed imprevedibile a priori.

In tal senso anche la rivendicazione etico-politica di un diritto nuovo (cioè non ancora codificato e normato), può configurarsi come una forma di resistenza alla pretesa di esaustività e coerente compattezza di un ordinamento giuspolitico: una esperienza recalcitrante, appunto.

Il dato teorico che va rimarcato è che questo carattere “particolaristico” (nel senso tecnico adesso richiamato) sembra essere un elemento strutturale del diritto (della singola norma giuridica e del complesso delle norme giuridiche), perché esso non è mai immunizzabile da ulteriori considerazioni morali (etico-politiche) nuove e possibili. Si potrebbe negare questa conclusione soltanto ammettendo che possa esistere (almeno in via ipotetica) una formula (giuridica) capace di specificare in modo esaustivo, definitivo, tutti gli insiemi di proprietà, tutti gli insiemi

---

<sup>281</sup> Vedi Celano, B., *Ragionamento giuridico: tre questioni chiave, e cosa (non) può fare la filosofia a riguardo*, in D&Q, n. 6/06.

<sup>282</sup> Ivi, p. 94.

di caratteristiche delle situazioni possibili, che possono comportare differenze eticamente rilevanti. Questa sarebbe cioè una “ipotesi di rilevanza ultima”. Ma, come dice Celano: “la nozione di un’ipotesi di rilevanza definitiva si rivela concettualmente viziata, e ciò per varie ragioni. Il ragionamento pratico non soggetto a restrizioni – in particolare, il ragionamento morale – è particolarista nella sua stessa struttura. Non si dispone mai di un’ipotesi di rilevanza ultima; nella morale – e, conseguentemente, nel diritto – conviviamo con la costante possibilità di sovvertimenti previamente non specificati e non specificabili delle nostre (precariamente) radicate generalizzazioni prescrittive.”<sup>283</sup>

Se si accetta per valido questo schema di ragionamento, allora basta estenderne la logica e applicarla all’ordinamento giuridico nel suo complesso per comprendere come sia non marginale, ma addirittura strutturale la ammissibilità (almeno ipotetica) della sua riformabilità per ragioni etico-politiche nuove e non prevedibili. Un ordine giuridico che pretendesse di essere perfetto, compiuto e immodificabile (anche solo nei suoi principi fondamentali) si auto-condannerebbe all’entropia formale. Questo mi sembra possa essere considerato un fondamento giustificativo possibile e ragionevole del dissenso giuspolitico (almeno sotto il profilo teorico), anche nel contesto di un ordinamento democratico, e forse può rappresentare addirittura un elemento di equilibrio e compensazione rispetto alla concezione per cui le leggi, emanate in base al principio di maggioranza, sono da esso legittimate e non ammetterebbero dissensi rilevanti. Anche una legge prodotta nel rispetto democratico del principio di maggioranza, infatti, deve fare i conti con la sua struttura tendenzialmente sempre aperta ad esperienze

---

<sup>283</sup> Ibidem.

recalcitranti (incluso in questa categoria anche le istanze etico-politiche innovative) non previste e/o non prevedibili dal legislatore.

## Indicazioni bibliografiche

AA. VV., *Autonomia e diritto di resistenza. Atti del Convegno di Studi Sassaresi*, 12-15 maggio 1971, Milano, Giuffrè, 1973.

Abellàn Gascon, M., *Obediencia al derecho y objecion de conciencia*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1990.

Abellàn Gascon, M., *Lineamenti di un diritto generale alla disobbedienza*, «Analisi e diritto», Torino, Giappichelli, 1996.

Abellàn Gascon, M., *Notas sobre la existencia de un posible derecho general a la desobediencia*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», LXVIII, Milano, Giuffrè, 1991.

Ackerman, P., Du Vall, J., *A Force More Powerful: a Century of Nonviolent Conflict*, New York, Palgrave, 2000.

Agamben G., *Stato di Eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

Agamben, G., *Homo Sacer*, Torino, Einaudi, 2005.

Agamben, G., *Mezzi senza fini*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.

Agamben, G., *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, nottetempo, 2006.

Agamben, G., *Signatura Rerum*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

Arendt, H., *Vita Activa*, Bompiani, 2004.

Arendt, H., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, Giuffrè, 1985.

Arendt, H., *Le origini del totalitarismo*, Torino, Comunità, 1999.

Arendt, H., *Sulla violenza*, Parma, Guanda, 2004.

Arendt, H., *Alcune questioni di filosofia morale*, Torino, Einaudi, 2006.

Alexy, R., *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978, tr. It. Id., *Teoria dell'argomentazione giuridica. La teoria del discorso razionale come teoria della motivazione giuridica*, Milano, Giuffrè, 1998.

Alexy, R., *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg, Munchen, 1992, tr. It., Id., *Concetto e validità del diritto*, Einaudi, Torino, 1997.

Allen, F. A., *Civil disobedience and the legal order*, in «University of Cincinnati Law Review», vol. 36, n. 1/67.

Allen, R. E., *Law and justice in Plato's Crito*, in «Journal of Philosophy», n. 69/72.

Alton, S. R., *In the wake of Thoreau: four legal philosophers and the theory of non violent civil disobedience*, in «Loyola University of Chicago Law Journal», vol. 24, n. 1/92.

Álvarez, N., *La desobediencia civil. Delimitación conceptual*, in «Anuario de Filosofía del Derecho», n. 7/90.

Araujo, J. O., *La objeción de conciencia al servicio militar*, Madrid, Civitas, 1993.

Arquilla, J., Ronfeldt, D., *The Zapatista Social War in Mexico*, da un rapporto della RAND Corporation, 1998, consultabile su <http://www.rand.org/publications/MR/MR994>.

Barbera, A., (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Roma – Bari, Laterza, 1997.

Barker, A., *Why did Socrates refuse to escape?*, in «Phronesis», n. 22/77.

Bayles, M., *The justifiability of civil disobedience*, in «Review of Metaphysics», settembre 1970.

Bedau, H. A., *Civil Disobedience in focus*, London, Routledge, 1991.

Bedau, H. A., *Civil Disobedience: Theory and Practice*, New York, Pegasus Books, 1969.

Beck, U., *Potere e contropotere nell'età globale*, Roma – Bari, Laterza, 2010.

Benasayag, M., e Del Rey, A., *Elogio del conflitto*, Milano, Feltrinelli, 2008.

Benveniste, E., *Il dizionario delle Istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976, vol. II.

Benjamin, W., *Angelus Novus*, Solmi, R. (a cura di), Torino, Einaudi, (1a ed.) 1962.

Berlin, I., *Libertà*, Milano, Feltrinelli, 2010.

Bettinelli, *Diritto di resistenza nella Costituzione*, in *Critica liberale*, n. 22 – 23/83.

- Biondo, F., *La disobbedienza civile tra testimonianza ed efficacia*, in *Ragion Pratica*, n. 24/05.
- Biondo, F., *Tra diritto e morale. Saggio sulla disobbedienza civile*, Torino, Giappichelli, 2008.
- Bloch, E., *Thomas Münzer, teologo della rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 2010.
- Bobbio, N., *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino, Giappichelli, 1969.
- Bobbio, N., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di comunità, 1977.
- Bobbio, N., *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984.
- Bobbio, N., *Il positivismo giuridico*, Giappichelli, 1996.
- Bobbio, N., *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.
- Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 2004.
- Bobbio, N., *Elementi di politica*, Torino, Einaudi, 2010.
- Bobbio, N., Matteucci N., Pasquino, G., voci: « Disobbedienza civile » e « Politica », in *Dizionario di Politica*, Utet.
- Bovero M., Bobbio N., *Società e Stato nella filosofia politica moderna: modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Il Saggiatore, Milano, 1979.
- Bouchard, G., *Spirito protestante e etica del socialismo*, Roma, Cnt, 1991.
- Brown S. M., *Civil Disobedience*, in «The Journal of Philosophy», n. 58/61.
- Caillé, A., *Critica della ragione utilitaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.
- Caillé, A., *Critica dell'uomo economico*, Genova, il Melangolo, 2008.
- Calamandrei, P., *Contro il privilegio dell'istruzione*, in *Costituzione e leggi di Antigone. Scritti e discorsi politici*, La Nuova Italia, Firenze, 1996.
- Camus, A., *L'uomo in rivolta*, Milano, Bompiani, 1998.
- Capra, F., *La rete della vita*, Milano, BUR, 2001.

- Capra, F., *Il punto di svolta*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- Carter, A., *Direct action and democracy*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Casado da Rocha, A., *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Iralka, Irun, 1995.
- Cassese, S., *Lo spazio giuridico globale*, Roma – Bari, Laterza, 2003.
- Castells, M., *The Rise of the Network Society* (2° edizione), Oxford, Blackwell, 2000, tr. it. *La nascita della società in Rete*, Milano, Università Bocconi, 2002.
- Castells, M., *Galassia Internet*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- Castells, M., *Comunicazione e potere*, Milano, Università Bocconi, 2009.
- Castells, M., *Comunicazione, potere e contropotere nella network society*, in *International Journal of Communication*, tr. it. in *Reset*, n. 101.
- Cattelain, J. P., *Obiezione di coscienza all'esercito e allo Stato*, Milano, CELUC, 1976.
- Celano, B., *Come deve essere la disciplina costituzionale dei diritti?*, in *La legge e i diritti*, Pozzolo, S., (a cura di), Torino, Giappichelli, 2002, pp. 89 – 123.
- Celano, B., *Ragionamento giuridico: tre questioni chiave, e cosa (non) può fare la filosofia a riguardo*, in *D&Q*, n. 6/06.
- Celano, B., *Ragione pubblica e ideologia*, in *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, Trujillo, I., e Viola, F., (a cura di), Bologna, il Mulino, 2007.
- Childress, J. F., *Civil disobedience and political obligation: a study in christian social ethics*, New Haven, London, 1971.
- Christie, G. C., *Lawful departure from legal rules: jury nullification and legitimized disobedience*, in «*California Law Review*», n. 62/74.
- Coffin, W. S., Liebman M. I., *Civil Disobedience: aid or hindrance to justice?*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington, 1972.
- Cohen, C., *Civil disobedience and the law*, in «*Rutgers Law Review*», vol. 21, n. 1/66.
- Cohen, C., *Civil disobedience. Conscience, Tactics and Law*, Columbia University, New York, 1971.
- Colby, G. P., *Civil Disobedience: a case for separate treatment*, in «*Wayne Law Review*», vol. 14, n. 4/68.

- Colombo, A. H., *Desobediencia civil y democracia directa*, Madrid, Trama editorial y prometeo libros, 1998.
- Comanducci, P., *Assaggi di metaetica due*, Torino, Giappichelli, 1998.
- Congleton, A., *Two kinds of lawlessness. Plato's Crito*, in «Political Theory», n. 2/74.
- Critical Art Ensemble, *Electronic Civil Disobedience and Other Unpopular Ideas*, New York, Autonomedia, 1995, tr. it. *Disobbedienza civile elettronica e altre idee impopolari*, Roma, Castelvecchi, 1997.
- Day, R. J. F., *Gramsci è morto – Dall'egemonia all'affinità*, Milano, Elèuthera, 2008.
- D'Amato, A., *Obligation to obey the law. A study of the death of Socrates*, in *California Law Review*, n. 49/75-76.
- D'Amato, A., *Disobbedienza Civile*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1993.
- Debord, G., *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini&Castaldi, 2008.
- De Gennaro, A., *I diritti in Occidente*, Bologna, Bononia University Press, 2006.
- Deleuze G., Guattari, F., *Rizoma*, Roma, Castelvecchi, 1997.
- Deleuze, G., *Che cos'è un dispositivo*, Napoli, Cronopio, 2007.
- Derida, J., *Forza di legge*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Dershowitz, A., *Rights From Wrongs*, Torino, Codice edizioni, 2005.
- Dewey, J., *Individualism Old and New*, New York, Capricorn Books, 1962.
- Dewey, J., *The Public and Its Problems* (1927), tr. it. *Comunità e potere*, Firenze, La Nuova Italia, 1971.
- Dewey, J., *Creative Democracy. The Task Before Us*, in Id., *The Later Works, 1925-1953, XIV, 1939-1941*, Carbondale-Edwardswille, Southern Illinois University Press, 1988.
- Dewey, J., *Per una filosofia risanata*, Roma, Armando, 2009.
- Dini, V., (a cura di) *Tolleranza e libertà*, Milano, Elèuthera, 2001.

Dibattito sulla disobbedienza civile, dagli *Atti dell'Assemblea costituente*, seduta del 3 dicembre 1947.

Dunn, J., *Political Obligation in Its Historical Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Dunn J., *Stato nazionale e comunità umana*, Milano, Anabasi, 1994.

Dreier, R., *Recht und Moral*, in Id., *Recht-Moral-Ideologie*, Frankfurt, 1981.

Dreier, R., *Widerstandrecht im Rechtsstaat*, in «Festschrift H. U. Scupin», Berlin, 1983.

Dworkin, R., *On not prosecuting civil disobedience*, in *The New York Review of Books*, vol 10, n. 2/68.

Dworkin, R., *Civil Disobedience: the case against prosecution*, in *The New York Review of Books*, vol. 10, n. 2/68.

Dworkin, R., *A Theory of Civil Disobedience*, in H. E. Kiefer-M. K. Munitz, *Ethics and social justice*, Albany, State University of New York Press, 1970.

Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977, tr. it. *I diritti presi sul serio*, Bologna, il Mulino, 1982.

Dworkin, R., *Law's Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986, tr. it. *L'impero del diritto*, Milano, il Saggiatore, 1989.

Dworkin, R., *A Matter of Principle*, Harvard University Press, 1985, tr. it. *Questioni di principio*, Milano, il Saggiatore, 1990.

Dworkin, R., *Virtù sovrana*, Milano, Feltrinelli, 2002.

Dworkin, R., *Is Democracy Possible Here?*, Princeton, Princeton University Press, 2006, tr. it. *La democrazia possibile*, Milano, Feltrinelli, 2007.

Dworkin, R., *La giustizia in toga*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

Emerson, R. W., *The Transcendentalist*, in *The Complete Writings*, Wise & Co., 1929.

Emerson, R. W., *Cerchi*, in *Natura e altri saggi*, Milano, Rizzoli, 1990.

Emerson, R. W., *Pensa chi sei*, Roma, Donzelli, 2009.

Emerson, R. W., *Fiducia in se stessi, Thoreau*, Salerno, Piano B, 2009.

- Estèvez Araujo, J. A., *El problema de la desobediencia civil*, in «Mientras Tanto», n. 19/84.
- Estèvez Araujo, J. A., *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Trotta, Madrid, 1994.
- Euchner, W., *La filosofia politica di Locke*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- Falcòn y Tella, M. J., *La desobediencia civil*, Madrid, Ediciones jurídicas y sociales, 2000.
- Farrell, D., *Illegal actions, universal maxims, and the duty to obey the law, the case for the civil authority in the Crito*, in «Political Theory», n. 6/78.
- Ferrajoli, L., *La sovranità nel mondo moderno*, Milano, Anabasi, 1995.
- Ferrajoli, L., *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Roma – Bari, Laterza, 2007.
- Ferrajoli, L., *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma – Bari, Laterza, 2008.
- Ferrara, A., *Autenticità riflessiva*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Ferrarese, M. R., *Le istituzioni della globalizzazione*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Flathman, R. E., *Political obligation*, Croom Helm, London, 1972.
- Foucault, M., *L'archeologia del sapere*, Milano, BUR, 1996.
- Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, Milano, feltrinelli, 2009.
- Foucault, M., *Antologia*, Milano, feltrinelli, 2006.
- Foucault, M., *Storia della sessualità 1: La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- Foucault, M., *Storia della sessualità 3: La cura di sé*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- Foucault, M., *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 2007.
- Foucault, M., *Poteri e strategie*, Milano, Mimesis, 1994.
- Foucault, M., *Discorso e verità*, Roma, Donzelli, 1996.

- Foucault, M., *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- Fraenkel, E., *Il doppio Stato*, Torino, Einaudi, 1983.
- Fraenkel, E., *La componente rappresentativa e plebiscitaria nello Stato costituzionale democratico*, Torino, Giappichelli, 1994.
- Fromm, E., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, Mondatori, 1982.
- Gaeta, M. I., (a cura di ) *Hannah Arendt, Filosofia, Politica, Verità*, Roma, Fahrenheit 451, 2001.
- Gandhi, M., K., *Teoria e pratica della non violenza*, Torino, Einaudi, 1996.
- Gandhi, M., K., *La resistenza non violenta*, Roma, Newton Compton, 2000.
- Gandhi, M., K., *Una guerra senza violenza*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 2005.
- García Inda, A. *Estado y desobediencia civil (Notas para una aproximación al tema)*, in R. Macía Manso (a cura di), *Obligatoriedad y Derecho, XII Jornadas de Filosofía Jurídica y Social (28-30 marzo 1990)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1991.
- García Cotarelo, R., *Resistencia y desobediencia civil*, Eudema, Madrid, 1987.
- Garzòn Valdès, E., *Acerca de la desobediencia civil*, in «Sistema», n. 42/81.
- Garzòn Valdès, E., *El problema de la desobediencia civil*, in Id., *Derecho, etica y politica*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1993.
- Gascòn Abellán, M., *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1990.
- Gascòn Abellán, M., *Notas sobre la existencia de un posible derecho general a la desobediencia*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», LXVIII, Giuffré, Milano, 1991.
- Gascòn Abellán, M., *Lineamenti di un diritto generale alla disobbedienza*, «Analisi e diritto», Giappichelli, Torino, 1996.
- Giacon, C., *La seconda scolastica*, Milano, 1950.
- Goisis, E., *Conflitti politici e disobbedienza civile*, Centro Eirene, Bergamo, 1991.
- Greenblatt, D., *Defense of the civilly disobedient*, in «North Carolina Central Law Journal», vol. 13, n. 2/82.

- Guareschi, M., *Gilles Deleuze popfilosofo*, Milano, Shake, 2001.
- Guastini, R., *La costituzione come limite alla legislazione*, in «Analisi e diritto», Torino, Giappichelli, 1998.
- Guastini, R., *Obbligo*, Estratto dal volume XXI dell'Enciclopedia giuridica, Roma, 1990
- Habermas, J. (a cura di), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, tr. it. Id., *Risposte a Marcuse*, Bari, Laterza, 1969.
- Habermas, J., *Kleine politische Schriften, I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
- Habermas, J., *Moral Bewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, tr. It. Id., *Etica del discorso*, Bari – Roma, Laterza, 1985.
- Habermas, J., *Ziviler Ungehorsam - Testfall für den demokratischen Rechtsstaat*, in Id., *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.
- Habermas, J., *La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho*, in Id., *Ensayos Politicos*, Barcelona, Ediciones península, 1988.
- Habermas, J., *Derecho y Violencia. Un trauma alemán* in Id., *Ensayos Politicos*, Barcelona, Ediciones península, 1988.
- Habermas, J., *La costellazione postnazionale*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Habermas, J., *L'inclusione dell'altro*, Milano, Feltrinelli, 2008.
- Habermas J., Charles Taylor, *Multiculturalismo*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- Hafner, K., Lyon, M., *La storia del futuro. Le origini del futuro*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- Haksar, V., *Civil Disobedience, Threats and Offers : Gandhi and Rawls*, Oxford University, Delhi, 1986.
- Hall, R. T., *The morality of civil disobedience*, Harper & Row, New York, 1971.
- Hall, R. T., *Legal toleration of civil disobedience*, in «Ethics», vol. 81, n. 2/71.
- Harris, P. (a cura di), *Civil disobedience*, University Press of America, Lanham, Maryland, 1989.
- Hampshire, S., *Non c'è giustizia senza conflitto*, Milano, Feltrinelli, 2001.

- Hart., L. A. Herbert, *Il concetto di diritto*, Torino, Einaudi, 1991.
- Herr, W. A., *Thoreau: a civil disobedient?*, in «Ethics», n. 85/74-75.
- Hirschman, A. O., *A propensity to Self-Subversion*, Cambridge (mass.)-London, Harvard University Press, 1995.
- Ibanez, T., *Il libero pensiero*, Milano, Elèuthera, 2007.
- James, G. G., *The Ortodoxy Theory of Civil Disobedience*, in «Social Theory and Practice», 2/73.
- James, G. G., *Socrates on civil disobedience and rebellion*, in «The Southern Journal of Philosophy», vol. 11, n. 1-2/73.
- Jellinek G., *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Bari, Laterza, 2002.
- Johnson, K., *Civil Disobedience as consent*, in «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», Beiheft Neue Folge, n. 12/79.
- Kant, I., *Per la pace perpetua*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- Kant, I., *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari, Laterza, 2009.
- Kateb, G., *The Inner Ocean. Individualism and Democratic Culture*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1992.
- Kaur, H., *Gandhi's concept of civil disobedience: a study with special reference to Thoreau's influence on Gandhi*, South Asia-Books, Columbia, 1986.
- Keeton, M., *The morality of civil disobedience*, in «Texas Law Review», vol. 43/65.
- Kelsen H., *La democrazia*, Bologna , Il Mulino.
- Kelsen H., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 2000.
- La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea costituente, Roma, 1971, VI, Resoconto della Prima Sc., 750 ss..
- Laganà, A., *Henry David Thoreau*, in H.D. Thoreau, *Resistenza al governo civile. Una esperienza americana che precorre Tolstoj e Gandhi*, Procaccini, 1997.
- La Rocca, T., *Es Ist Zeit, Apocalisse e storia*, Bologna, Cappelli, 1988.
- Latouche, S., *L'invenzione dell'economia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.

- Lee, E., *The Labour Movement and the Internet: The New Internationalism*, Londra, Pluto Press, 1996.
- Leoni, B., *Il diritto come pretesa*, Macerata, Liberilibri, 2004.
- Leoni, B., *La libertà e la legge*, Macerata, Liberilibri, 2000.
- Lippman, M., *Civil disobedience: the dictates of conscience versus the rule of law*, in «Washburn Law Journal», vol. 26, n. 2/87.
- Locke., *Due trattati sul Governo*, Torino, UTET, 1960.
- Locke., J., *Saggi sulla legge naturale*, Bari, Laterza, 1973.
- Locke, J., *Sulla tolleranza*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di storia moderna*, Milano, Feltrinelli, 1988.
- Macpherson, C. B. , *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford Clarendon Press, 1962, tr. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Milano, Mondadori, 1982.
- Madden, E. H., *Civil disobedience and moral law in nineteenth-century american philosophy*, University of Washington Press, Seattle, 1968.
- Maffettone, S., *Introduzione a Rawls*, Roma – Bari, Laterza, 2010.
- Malem Seña, J.F., *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Ariel, Barcelona, 1990.
- Mangini, M., e Viola. F., *Diritto naturale e liberalismo, Dialogo o conflitto?* Giappichelli, Torino.
- Martin, R., *Civil disobedience*, in «Ethics», vol. 80, n. 2/70.
- Matteucci, N., (a cura di) *La rivoluzione Americana*, Bologna, Zanichelli, 1968.
- Matteucci, N., *Organizzazione del potere e libertà*, Torino, UTET, 1976.
- Matteucci, N., *Lo Stato moderno*, Bologna, il Mulino, 2011.
- Meikle, G., *Disobbedienza civile elettronica*, Trieste, Apogeo, 2004.
- Mellor, R., *The historian and civil disobedience*, in «Humanities in society», vol. 2, n. 1/79.
- Milgram, S., *Obedience to authority*, Harper and Row, New York, 1974

- Milani, L., *L'obbedienza non è più una virtù*, Firenze, LEF, 1983.
- Mill, J. S., *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Roma, Editori Riuniti, 1997.
- Mill, J. S., *La libertà, L'utilitarismo, L'asservimento delle donne*, Milano, BUR, 1999.
- Murphy, J. G., *Civil Disobedience and Violence*, Belmont California, Wadsworth, 1971.
- Navarro Aznar, F., *Desobediencia civil y sociedad democratica*, Ediciones Myrtia, Murcia, 1990.
- Negroponte, N., *Essere digitali*, Milano, Sperling & Kupfer, 1995.
- Neumann, F., *Sui limiti di una disobbedienza giustificata*, in Id., *Lo Stato democratico e lo stato autoritario*, Il Mulino, Bologna, 1985.
- Nozick, R., *Anarchia, Stato e utopia*, Milano, il Saggiatore, 2005.
- Oakeshott, M., *Introduzione a Hobbes, Leviathan*, Oxford, 1946.
- Oestreich, G., *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Bari, Laterza, 2001.
- Pandolfi, A., *Natura umana*, Bologna, il Mulino, 2006.
- Parotto, G., *Iustus Ordo*, Napoli, Guida, 1993.
- Pasquino, P., *Thomas Hobbes*, Milano, Anabasi, 1994.
- Passerin d'Entrèves, A., *“Legittimità e resistenza”*, Studi Sassaesi, III, Milano, Giuffrè, 1973.
- Passerin d'Entrèves, A., *Scritti politici*, Spiazzi, R., e Perotto, L., A., (a cura di), Milano, Massimo, 1985.
- Passerin d'Entrèves, A., *Potere e libertà politica in una società aperta*, Bologna, il Mulino, 2005.
- Pecora, G., (a cura di) *Potere politico e legittimità*, Milano, Sugarco, 1987.
- Perez Carrello, A., *Derechos humanos, desobediencia civil y delitos politicos*, Instituto Nacional de Ciencias Penales, Mexico, 1992.
- Pontara, G., *L'antibarbarie*, Torino, EGA, 2006.

- Preterossi, G., *Autorità*, Bologna, il Mulino, 2002.
- Prieto Sanchis, P., *La objeción de conciencia como forma de desobediencia al Derecho*, in «Sistema», n. 59/84.
- Puner, N. W., *Civil disobedience: an analysis and rationale*, in «New York University Law Review», vol. 43, n. 4/68, p. 718.
- Quint, P., *Direct Civil Disobedience and the German Court: The Pershing Missile Protests in Comparative Perspective*, Routledge, London, 2008.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, (2a ed. Con revisioni, 1999), trad. it. rivista e curata da Maffettone, S., *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2008.
- Rawls, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia University press, 1993 (2° ed. rivista ed ampliata, 1996), trad. it. a cura di Veca S., *Liberalismo politico*, Milano, Comunità, 1994.
- Rawls, J., *The Law of Peoples*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1999, trad. it. a cura di Maffettone, S., *Il diritto dei popoli*, Torino, Comunità, 2001.
- Rawls, J., *Justice as Fairness. A Restatement*, a cura di E. Kelly, Cambridge, MA., Harvard University press, 2001, trad. it. a cura di Veca, S., *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- Raz, J., *The Authority of Law. Essays of law and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1979.
- Raz, J., *The morality of freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Rheingold, H., *The Virtual Community*, Londra, Minerva. L'intero testo del libro è online su <http://www.rheingold.com/vc/book>.
- Resnick, D., *Politics on the Internet: the Normalization of the Cyberspace*, New Political Science, n. 41 – 42/97.
- Rosenblum, N. L., *Thoreau's Militant Conscience*, in «Political Theory», n. 9/81.
- Ross, A., *Diritto e giustizia*, Torino, Einaudi, 2001.
- Rousseau Jean-Jacques, *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972.
- Ruiz Miguel, A., *Sobre la fundamentación de la objecion de conciencia*, in «Anuario de Derechos Humanos», 1986-1987.
- Sassen, S., *Territorio, autorità, diritti*, Mondadori, Milano, 2008.

- Scarpelli, U., *Cos'è il positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965.
- Schefflin A., Van Dyke J., *Jury nullification. The contours of a controversy*, in «L. & Contemp. Probs», n. 43/80.
- Schiavello, A., Velluzzi, V., *Il positivismo giuridico contemporaneo. Una antologia*, Torino, Giappichelli, 2005.
- Schiavello, A., *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalista ed i suoi limiti*, Pisa, Edizioni ETS, 2010.
- Sen, A. k., in *Giustizia globale*, Milano, Il Saggiatore, 2006.
- Sennett, R., *Autorità*, Milano, Mondadori, 2006.
- Serra, T., *Il disagio del diritto: stato punitivo e disobbedienza civile*, Torino, Giappichelli, 1993.
- Serra, T., *La disobbedienza civile. Una risposta alla crisi della democrazia?*, Torino, Giappichelli, 2002.
- Sette, R., *Criminalità informatica, analisi del fenomeno tra teoria, percezione e comunicazione sociale*, Bologna, Clueb, 2000.
- Sharp, G., *The Politics of Non Violent Action* (in 3 volumi), Boston, Porter Sargent, 1973, tr. it. *Politica dell'azione non violenta*, Torino, EGA, 1985.
- Singer, P., *Disobedience and Democracy*, Oxford, University Press, 1977.
- Soriano, R., *La desobediencia civil*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1991.
- Spooner, L., *La Costituzione senza autorità. No Treason No. 6*, Genova, Il Melangolo, 1997.
- Stone, L., *The causes of the English Revolution 1529 - 1642*, London, 1972, tr. It. Id., *Le cause della rivoluzione inglese, 1529-1642*, Torino, Einaudi, 1982.
- Strauss, L., *On Plato's Apology of Socrates and Crito*, in *Essays in honour of Jacob Klein*, St. John's College Press, Annapolis, Maryland, 1976.
- Tarello, G., *Storia della cultura giuridica moderna*, vol. I, *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, il Mulino, 1976.
- Taylor, C., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Firenze, Sansoni, 1993.
- Taylor, C., *Il disagio della modernità*, Bari, Laterza, 2006.

Tedeschi, G., *Locke e le origini del costituzionalismo*, in Andreatta A. – Baldini. A. E. (a cura di), *Il pensiero politico dell'età moderna*, Torino, UTET, 1999.

Tezanos, J. F., *Los límites de la obediencia. Consideraciones sobre el experimento de Stanley Milgram*, in «Sistema», n. 12/76, pp. 99-114

Thoreau, H. D., *Resistenza al governo civile. Una esperienza americana che precorre Tolstoj e Gandhi*, Procaccini, 1997.

Thoreau, H. D., *A Yankee in Canada with Anti-Slavery and Reform Papers*, Boston, 1866.

Thoreau, H. D., *The Duty of Civil Disobedience*, in *The Writings of Henry David Thoreau*, Boston, 1906.

Thoreau, H. D., *Vita senza principi*, Milano, La vita felice, 2007.

Thoreau, H. D., *L'agire del mondo*, Firenze, Donzelli, 2008.

Van Dusen, Jr. L. H., *Civil disobedience, estroyer of democracy*, in «American Bar Association Journal», vol. 55, febbraio 1969.

Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica*, Domenicani italiani (a cura di), con testo latino dell'edizione leonina, Bologna, Studio Domenicano, 1985 (riedizione di volumi pubblicati dalla Salani, ora in 35 voll., di cui 33 di testo, uno di introduzione e uno per l'indice analitico).

Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica*, Domenicani italiani (a cura di), testo solo italiano, tr. rivista e aggiornata, 6 voll., Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1996-97.

Urbinati, N., *Individualismo democratico*, Firenze, Donzelli, 2009.

Urbinati, N., *Liberi e uguali, contro l'ideologia individualista*, Bari, Anticorpi Laterza, 2011.

Van Den Haag, E., *Political violence and civil disobedience*, New York, Harper & Row, 1972.

Van Dusen, Jr. L. H., *Civil disobedience, estroyer of democracy*, in «American Bar Association Journal», vol. 55, febbraio 1969.

Veca, S., (a cura di) *Giustizia e liberalismo politico*, Milano, Feltrinelli, 1996.

Veca, S., *Cittadinanza*, Milano, Feltrinelli, 2008.

- Velvel, L. R. *Undeclared war and civil disobedience: the american system in crisis*, New York, Dunellen, 1970.
- Ventura, L., *Le Sanzioni costituzionali*, Milano, Giuffrè, 1981.
- Vlastos, G., Socrates on political obedience and disobedience, in «Yale Review», n. 63/73.
- Viola, F., *Ragion pratica e diritto naturale: una difesa analitica del giusnaturalismo*, Ragion Pratica, n. 1/93.
- Viola, F., *Stato e natura*, Milano, Anabasi, 1995.
- Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Torino, UTET, 1964.
- Von Humboldt, W., *Saggio sui limiti dell' autorità dello Stato*, Milano, Giuffrè, 1985.
- Walzer, M., *Obligations, Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1970.
- Walzer, M., *Ragione e passione*, Milano, Feltrinelli, 2001.
- Wardhaugh, B., *Socratic civil disobedience: some reflexions on "morgen taler"*, in «Canadian Journal of Law and Jurisprudence», vol. 2, n. 2/89.
- Wasserstrom, R. E., *The obligation to obey the law*, in «Philosophy and Social Issues», London, 1980.
- Walter, N., *Disobedience and the new pacifism*, in Anarchy, n. 14/62.
- Weber, D. R., *Civil Disobedience in America*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1978.
- Weber, M., (1919), *Politics as vocation*, in Gerth, H. H., Wright, M., (a cura di), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1946.
- Weber, M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Milano, Mondatori, 1980.
- Weber, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, BUR, 2006.
- Weber, M., *Il politeismo dei valori*, Brescia, Morcelliana, 2010.
- Weinrib, E. J., *Obedience to the law in Plato's Crito*, in «The American Journal of Jurisprudence», vol. 27/82.

Whitman, W., *Democratic Vistas* (1871), in Id., *Walt Whitman Selected and with Notes*, (a cura di ) Van Dore M., NewYork-London, Viking press, 1945, tr. it. *Visioni democratiche*, Roma, Atlantide, 1996.

Woodley, A. D., *Civil disobedience and punishment*, in «Ethics», 1976.

Woodley, A. D., *Law and obedience, the argument's of Plato's Crito*, Duckworth, London, 1979.

Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Torino, Einaudi, 1992.

Zancarini, J. – C., (a cura di), *Le Droit de résistance, XII – XX siècle*, Paris, ENS Editions, 2001.

Zashin, E. M., *Civil disobedience and democracy*, New York, The Free Press, 1972.

Zinn, H., *Writings on Disobedience and Democracy*, New York, Seven Stories Press, 2003, tr. it. *Disobbedienza e democrazia*, Milano, Net, 2006.

Zweibach, B., *Civility and Disobedience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.