

Guglielmo Ciaccio<sup>1</sup>

*Diritto e violenza nella filosofia di Eligio Resta. Studio dei paradossi e della differenziazione*

ABSTRACT

Elegio Resta's philosophical work has been characterized by the attention devoted to the relationship that law has with violence. The study of the philosopher's pathways, his reflections and the paradoxes arising from them, offers an opportunity to reflect on a classic theme in the philosophy of law. Starting from the critique made of the relationship between violence and law and the proposal put forward by Resta for a partially different law, the following work aims to emphasize the ambiguities that remain if one assumes conflictuality as the prevailing anthropological datum.

KEYWORDS

Violence, Law, Ambiguity, Conflict, Peace

INDICE

1. L'insostenibile paradosso dell'inconsapevolezza – 2. Diritto e violenza: un legame profondo – 3. Schmitt tra Hobbes e Locke. Ancora sull'ambiguità del diritto – 4. Le tracce della violenza – 5. La proposta *debole* del diritto fraterno – 6. Un'*ambiguità* di fondo: considerazioni sull'antropologia restiana

1. L'insostenibile paradosso dell'inconsapevolezza

Quando Quasimodo, con amarezza, constata che l'essere umano è ancora fermo all'epoca della violenza – “Sei ancora quello della pietra e della fionda, / uomo del mio tempo.”<sup>2</sup> – è appena terminata la Seconda Guerra mondiale. È il fenomeno della violenza, quella che l'essere umano esercita sui suoi simili, a provocare il rammarico del poeta siciliano. Che si stupisce. L'uomo è, ancora, quello degli albori: un essere violento che non esita ad alzare la mano contro l'altro. Lo stupore è lo stesso che investe De Maistre quando si rende conto che l'essere umano, benché capace di gesti d'amore e naturalmente compassionevole, è pronto in un attimo a “spogliarsi di questo carattere sacro per andare senza resistenze [...] a ferire e massacrare sul campo di battaglia il fratello che non lo ha mai offeso”<sup>3</sup>.

Che la violenza sia un elemento doloroso della storia umana è fuor di dubbio. Che sia, invece, un'eccezione che possa provocare stupore non è per nulla ovvio. Piuttosto, la storia dell'oppressione, del dominio, sembra essere dotata di una certa persistenza e continuità. Il tempo dell'oppressione non è un tempo momentaneo o provvisorio, sostiene Benjamin nella sua ottava *Tesi di filosofia della storia*<sup>4</sup>. È una condizione storica. Lo stupore per il fatto della violenza, per il suo essere ancora possibile, è ingiustificato. Così come l'inconsapevolezza dell'intimo legame che sussiste tra essa e il diritto.

---

<sup>1</sup> Dottorando presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Pisa, [guglielmo.ciaccio@phd.unipi.it](mailto:guglielmo.ciaccio@phd.unipi.it)

<sup>2</sup> Quasimodo (1995: 146).

<sup>3</sup> De Maistre (1971: 376).

<sup>4</sup> Benjamin (2014: 79).

Del medesimo avviso è Eligio Resta. Ridurre l'oppressione ad accidente del corso storico moderno rischia di produrre risposte inadeguate e consolatorie. Bisogna avere, invece, il coraggio di guardare in volto le ambiguità e i paradossi generati dal rapporto tra il diritto e la violenza. Osservare il sistema giuridico per coglierne gli auto-inganni<sup>5</sup>.

È la vista il senso al quale affidarsi per cogliere le trame della relazione tra diritto e violenza. Solo uno sguardo attento può cogliere la violenza quand'è più radicata, quand'è invisibile. Di misconoscimento parla Girard: la società deve assimilare il suo rapporto con la violenza, deve occultare le tracce del passaggio dalla violenza diffusa alla violenza esclusiva detenuta dallo Stato. In questo misconoscimento sta il sottile equilibrio che permette alla società di non crollare sotto il peso di un paradosso enorme: essa è, allo stesso tempo, il luogo dove si produce la violenza e dove se ne sperimentano i rimedi<sup>6</sup>. Ridurre questo paradosso, “deparadossizzare auto-osservandosi”<sup>7</sup>, è il compito che per Resta spetta alla modernità.

## 2. Diritto e violenza: un legame profondo

Il diritto è simbioticamente legato al fenomeno della violenza. In questo inestricabile legame risiede il paradosso fondativo del diritto, la dominante ambiguità che lo connota nella critica di Walter Benjamin, cui il pensiero di Resta deve molto. L'intuizione è nota: il diritto si presenta profondamente compromesso con la violenza in quanto essa è capace, oltre che di conservare il diritto, di crearlo. Per questa ragione il diritto è costretto a privare i singoli dell'uso della violenza: non per salvaguardare i fini giuridici, ma per salvare se stesso. La violenza rappresenta una minaccia perché essa stessa è creatrice di diritto: “ogni violenza è, come mezzo, potere che pone o che conserva il diritto”<sup>8</sup>. L'ambiguità è profonda. Il diritto teme la violenza in quanto capace di porre diritto, ma al contempo la usa come mezzo privilegiato di produzione giuridica<sup>9</sup>, al punto che un istituto giuridico decade se “vien meno la consapevolezza della presenza latente della violenza”<sup>10</sup>.

Proviamo a gettare uno sguardo sull'origine di questo legame, non in vista di una ricostruzione della genesi storica, la cui possibilità è quantomeno dubbia, ma alla ricerca dei meccanismi di composizione e decomposizione che potrebbero essere in grado di svelare una sorprendente continuità. Nelle società che si definiscono primitive le misure per arginare l'escalation di violenza, suppone Girard, erano a carattere preventivo, ossia puntavano ad arginare l'esplosione incontrollata della violenza attraverso il meccanismo del sacrificio, capace di interrompere il circolo della vendetta<sup>11</sup>. Quando la vendetta compare, in un qualunque punto della società, rischia di travolgere l'intero corpo sociale, di “moltiplicarsi [...] mette[ndo] in giuoco l'esistenza stessa della società”<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> “Lo stupore circa l'esistenza della violenza non è né candido né ingenuo: è effetto di «ridondanza», potremmo dire, prodotto di una complice cecità. Chi si meraviglia della violenza pensa che la violenza sia un fatto episodico, eccezionale, destinato a essere superato dall'illuminismo del progresso”. Resta (2008: 171).

<sup>6</sup> Resta (2007: 11 e ss.).

<sup>7</sup> Ivi, p. 18.

<sup>8</sup> Benjamin (2014: 16).

<sup>9</sup> E. Resta (1984).

<sup>10</sup> Benjamin (2014: 17).

<sup>11</sup> Girard (1980: 34 e ss.).

<sup>12</sup> Ivi, p. 31.

Successivamente al sistema preventivo del sacrifico, di evidente carattere religioso, le società aprontano modelli curativi della violenza: la vendetta viene neutralizzata attraverso il suo incanalamento in procedure codificate. Nasce il monopolio della violenza<sup>13</sup>. La vendetta viene razionalizzata, il sistema che la detiene non si sforza di eluderla o di impedirla, la manipola deliberatamente, la rende una efficace tecnica di guarigione e prevenzione della violenza<sup>14</sup>. E al tempo stesso, come intuito da Benjamin, si difende dalla creazione di un nuovo diritto.

Nelle *Eumenidi*, l'ultima tragedia della trilogia *Oresteia* di Eschilo<sup>15</sup>, Oreste viene sottratto alla violenza terribile delle Erinni<sup>16</sup> dalla dea Atena, che ferma la mano della vendetta istituendo un tribunale<sup>17</sup>. La violenza viene razionalizzata attraverso l'appropriazione dell'esclusivo diritto di compierla. Essa, nel modello sacrificale, viene indirizzata su una porzione della società, separata dal resto, per preservare la comunità dal contagio; nel sistema giuridico moderno, diversamente, il corpo collettivo viene immunizzato per mezzo dell'inoculazione di quantità non letali di veleno<sup>18</sup>. La sua amministrazione esclusiva funge da terapia per la comunità afflitta dal morbo.

Il modello curativo, di cui il sistema moderno rappresenta l'espressione più compiuta, non sopprime la vendetta: la regolarizza. Il suo uso viene delegato ad un sistema altamente specializzato – la magistratura, i magistrati – che è legittimato dalla legge – dall'universalismo della legge scaturita dal patto contratto da tutti – e le cui decisioni sono dotate di una forza capace di imporsi sul resto<sup>19</sup>. Tale modello espropria il singolo della possibilità di contraccambiare l'atto di violenza subito. La punizione del colpevole non è più un fatto dell'offeso, uno strumento della sua soddisfazione. Risponde, invece, alle esigenze del diritto stesso. Volendo dirla con il Nietzsche della *Genealogia della morale*, “il diritto rappresenta sulla terra [...] la lotta contro i sentimenti di reazione”<sup>20</sup>.

Il moderno, inoltre, concentrando la regolazione della vendetta in una parte definita, è capace di espellerla da sé. Esso “nega la vendetta appropriandosene”<sup>21</sup>. Questo processo di differenziazione è necessario alla società per curare la sua violenza. Il diritto non può ammetterne dei residui nel suo linguaggio. Deve necessariamente misconoscerla. La neutralizzazione della violenza poggia su una potente dissimulazione: i procedimenti per interrompere la violenza hanno le loro radici in questa. La legge, per realizzarsi, “prende qualcosa in prestito dalla violenza che intende combattere”<sup>22</sup>.

Il sistema giuridico deve comporre la differenza tra la violenza prodotta dalla società e quella che esso stesso utilizza per controllare le perturbazioni prodotte al suo interno<sup>23</sup>. Da quest'ultima dipende

<sup>13</sup> Weber (2004); Weber (1974).

<sup>14</sup> Cfr.: Girard (1980: 38 e ss.).

<sup>15</sup> La mole degli studi dedicati all'*Oresteia* è pressoché sterminata. Con intento puramente illustrativo si rinvia a: M. Cacciari (2014); Celano (2021); Jellamo (2005); Lo Giudice (2023); Nicolai (2011); Ost (2007).

<sup>16</sup> “Le vergini maledette, le vecchie fanciulle nate in un tempo remoto alle quali non si congiunge nessuno degli dèi, né uomo, né fiera”. Eschilo (1995: 441).

<sup>17</sup> “Ma poiché la situazione è precipitata a tal punto, io sceglierò per gli omicidi giudici giurati e fonderò un istituto di giustizia che resterà saldo per sempre. Voi intanto invocate testimonianze e prove, ausili alla giustizia consacrati da giuramento. Io ritornerò dopo aver scelto i migliori fra i miei concittadini, perché decidano rettamente questa causa, senza violare, con animo iniquo, giuramento alcuno”.

Ivi, p. 477.

<sup>18</sup> Sul punto, tra i molti possibili, è imprescindibile il riferimento alle teorie di Roberto Esposito. Cfr.: Esposito (1998); Esposito (2002); Esposito (2022).

<sup>19</sup> Cfr. Resta (2007: 21); Resta (1996: 303 e ss.).

<sup>20</sup> Nietzsche (2008: 64).

<sup>21</sup> Resta (2007: 21).

<sup>22</sup> Ost (2007: 88).

<sup>23</sup> Sul punto Cfr.: Luhmann (1990: 58 e ss.).

l'efficacia dell'ordinamento. Non potrà eccedere certe quantità, pena il rischio della sovrapposizione alla violenza cui intende porre rimedio. A tal proposito, osserva Resta, risulta centrale non solo la positivizzazione normativa della violenza legittima, bensì anche la sua economizzazione<sup>24</sup>. La critica di Beccaria all'atrocità e all'inutilità dei supplizi è funzionale alla fondazione di un sistema giudiziario depurato dall'imprevedibilità e dall'arbitrarietà; l'eccessiva violenza della punizione dev'essere evitata per scongiurare il rischio della mimesi, dell'imitazione della violenza trasgressiva e incontrollata: "una violenza eccedente non è l'antidoto, ma è il meccanismo di accelerazione e di contagio dell'avvelenamento"<sup>25</sup>. La legittimità della violenza sovrana risiede anche in questa misura, nello scarto che essa crea e conserva con la violenza diffusa nella società<sup>26</sup>.

Un simile processo è possibile solo se si accetta il paradosso di fondo e si presuppone un'origine comune che al contempo si ripropone simbolicamente. Il paradosso è forse fin troppo palese: il diritto necessita del monopolio della violenza per esistere, ma al contempo questa violenza – che si celebra legittima – non può esser tale senza che vi sia un diritto che la differenzi dalle altre forme di violenza. Parallelamente, il monopolio statale della violenza può giustificarsi come indispensabile solo presupponendo un'unanimità originaria del patto, che si ripropone costantemente nella sua necessità. Il diritto può sostenere il peso di questo intreccio solo se riesce a "rendere valida la differenza della propria identità"<sup>27</sup>, a prendere sul serio la sua differenza dalla violenza.

### 3. Schmitt tra Hobbes e Locke. Ancora sull'ambiguità del diritto

Volendo cercare ulteriori segnali dell'ambiguità profonda del diritto, della sua intima correlazione – o compromissione, se si vuole – con la violenza, possiamo volgere lo sguardo alle riflessioni etimologiche di Carl Schmitt. Con una preliminare doppia precisazione: epistemologicamente, gli spunti etimologici hanno valore per quel che sono in grado di svelare agli occhi di chi compie un'indagine storico-filosofica, e non, invece, per essere assunti come verità determinanti; metodologicamente, andare alla ricerca delle tracce lasciate dal rapporto tra il diritto e la violenza non implica un'accettazione necessaria di questo rapporto, né, tantomeno, una rassegnazione passiva verso un preteso stato di fatto.

Schmitt muove dalla determinazione dei – presunti – significati originari del termine *nomos*<sup>28</sup>. Individuando la sua derivazione dal verbo *nemein*, sono tre i significati del *nomos* inteso come azione e processo: appropriazione, distribuzione, produzione. Questi tre essenziali significati rappresentano, nella loro semplicità, tre modalità originarie presenti in qualunque stadio dell'organizzazione della convivenza umana<sup>29</sup>. Per Schmitt, l'atto dell'appropriazione ha una precedenza fondamentale sull'atto di dividere e su quello di produrre, ancorché sia caduto in

<sup>24</sup> Resta (2007: 47 e ss).

<sup>25</sup> Ivi, p. 49.

<sup>26</sup> M. Foucault ha sottolineato l'importanza della fioritura della "tecnologia politica della punizione", della sostituzione della spettacolarità delle punizioni con la funzionalità delle pene, anche nell'ottica di un contenimento della propagazione della violenza, della sua imitazione all'interno della società. Foucault (1993).

<sup>27</sup> Resta (2007: 55).

<sup>28</sup> Schmitt (1972: 295-312).

<sup>29</sup> Per un'approfondita analisi della tripartizione schmittiana e sulle sue prospettive di sviluppo, cfr.: Portinaro (1983).

abbandono nella scienza giuridica a favore della distribuzione<sup>30</sup>. Non sorprende, in questo senso, il richiamo a Hobbes – di cui, com'è noto, Schmitt fu un autorevole interprete. Chiarissimo è il passo del *Leviatano* cui lo stesso si rivolge: “questo ben sapevano gli antichi, i quali chiamavano *nomos* (vale a dire, distribuzione) ciò che noi chiamiamo legge, e definivano la giustizia, come la distribuzione a ciascuno del proprio”<sup>31</sup>. Si ponga l'attenzione alle accezioni di appropriazione e distribuzione, in particolar modo nelle teorie di Hobbes e Locke.

Hobbes era un perfetto conoscitore della lingua greca, come testimonia la sua traduzione de *La guerra del Peloponneso* di Tucidide, la prima in lingua inglese. È probabile, quindi, che fosse pienamente consapevole della polivalenza semantica del termine *nomos*. La scelta di attribuire ad esso il significato di “distribuzione” trova ragione nella sua teoria politica. Nello stato di natura hobbesiano<sup>32</sup>, luogo del conflitto perenne tra gli uomini, a dominare è il principio dell'appropriazione. Si danno una molteplicità di appropriazioni individuali che si limitano e si annullano vicendevolmente<sup>33</sup>. Nessuno può dirsi garantito nel proprio possesso in una situazione di *jus in omnia*, dove gli uomini, dominati da passioni egoistiche, patiscono le conseguenze negative della lotta continua per la sopravvivenza. E sono insufficienti, in questa prospettiva, le prescrizioni della legge naturale che vietano la parzialità nella distribuzione, o comandano di usare in comune “le cose che non si possono dividere [...] e nella misura che ciascuno vuole”<sup>34</sup>, dal momento che non possiedono l'efficacia necessaria per imporsi sullo stato di guerra generalizzato: esse sono “dettami della retta ragione”<sup>35</sup> che “obbliga[no] sempre e dovunque nel foro interno, cioè in coscienza, ma non sempre nel foro esterno, bensì soltanto quando lo si possa fare in sicurezza”<sup>36</sup>. Il ché, va da sé, non è possibile in una condizione di guerra permanente. Una distribuzione della terra, di conseguenza, è impossibile fintanto che non vi sarà la sottomissione di tutti ad un'autorità suprema<sup>37</sup>. La subordinazione al sovrano permette agli uomini di uscire dal caos dell'appropriazione sregolata per entrare nella dimensione della distribuzione centralizzata dello Stato, vero e proprio atto costitutivo del nascente ordinamento giuridico<sup>38</sup>.

<sup>30</sup> Si è detto della parziale inattendibilità, filologica, della ricostruzione schmittiana. Gianfranco Miglio, in una lettera pubblicata in appendice nel testo di Portinaro dedicato alla teoria del *nomos* (Portinaro 1983) rileva l'inesattezza della successione proposta. In particolare, filologicamente, il verbo greco *nemein* avrebbe il significato principale di “distribuire”. Ne deriverebbe la secondarietà del significato “appropriazione”, germinato come “conseguenza passiva” – sostiene Miglio – dal “distribuire”. In questa prospettiva, l'atto dell'appropriazione non è un'autonoma acquisizione del soggetto, ma la ricezione di un atto altrui, di divisione. La questione – ancorché non essenziale per lo svolgimento dei nostri scopi – è suggestiva. Si pensi, a titolo meramente esemplificativo, alle innumerevoli implicazioni che discendono dall'interpretazione dell'idea dell'ordinamento giuridico come derivato da un atto di appropriazione pura, e a quelle che invece potrebbero discendere da una sua derivazione da un atto di appropriazione derivata dall'altrui distribuzione. Per la ricerca filologica, tra i molti possibili: Cfr.: Laroche (1949); Benveniste (1976).

<sup>31</sup> Hobbes (2016: 263).

<sup>32</sup> La letteratura su Hobbes è pressoché sterminata. A titolo meramente esemplificativo circa il tema di nostro interesse, cfr.: Bobbio (1989); Ferrarin (2001); Lo Giudice (2015); Lo Giudice (2022); Machperson (1973); Magri (2011); Strauss (2011); Zarka (2002).

<sup>33</sup> Per una interessante lettura, che offre una prospettiva parzialmente divergente sullo stato di natura hobbesiano e sulle ragioni del conflitto tra gli uomini cfr.: Gazzolo (2020).

<sup>34</sup> Hobbes (2014: 107).

<sup>35</sup> Ivi, p. 89

<sup>36</sup> Ivi, p. 110

<sup>37</sup> Si legge nel *Leviatano*: “la distribuzione dei materiali di questo nutrimento è la costituzione del *mio*, del *tuo* e del *suo*, vale a dire, in una parola, della *proprietà*; in ogni genere di stato appartiene al potere sovrano. Infatti (come è già stato dimostrato) dove non c'è stato, c'è la guerra perpetua di ogni uomo contro il vicino e perciò ogni cosa è di chi l'acquista e la tiene con la forza e ciò non è né *proprietà*, né *comunità*, ma *incertezza*”. Hobbes (2016: 262).

<sup>38</sup> A questo punto si propone la questione, di grande importanza, sull'origine del possesso da parte del sovrano. Il tema, notoriamente, rappresenta uno dei più controversi dell'intera filosofia politica hobbesiana. Sembra chiaro, difatti, come al principio non possa che porsi un atto di appropriazione. Il sovrano hobbesiano effettua una distribuzione a carattere

Diametralmente opposta è la teorizzazione di Locke<sup>39</sup>. In essa il momento distributivo perde la sua centralità a favore di quello acquisitivo, ancorché declinato peculiarmente. La terra e i suoi frutti sono in comune tra gli esseri umani, i quali hanno il diritto di servirsene per la propria conservazione e il proprio benessere. Per goderne, perciò, è necessario che l'essere umano se ne appropri e che la cosa gli appartenga "in un modo che nessun altro possa avervi più diritto"<sup>40</sup>. Sono celebri i passi in cui viene esposta la concezione lockiana della proprietà: partendo dal possesso che ognuno ha delle proprie membra, Locke ricava il possesso del lavoro che queste compiono, e di conseguenza dell'oggetto trasformato per mezzo del proprio lavoro. Ogni cosa è comune a tutti finché non viene lavorata, sottomessa alle fatiche di un uomo che, così, se ne appropria: "togliendo quell'oggetto dalla condizione comune in cui la natura lo ha posto", argomenta Locke nel *Secondo trattato sul governo*, l'uomo "vi ha aggiunto qualcosa che esclude il comune diritto degli altri uomini"<sup>41</sup>. È il concetto dell'individuazione, della *specificatio*<sup>42</sup>.

---

materiale e formale che non può che presupporre il possesso effettivo di ciò che distribuisce. Il rischio è quello di scivolare in un gioco di rimandi senza fine tra gruppi politici che a loro volta si giustificano con il rimando al contratto. Hobbes, d'altro canto, è perfettamente conscio di questa difficoltà. Nella realtà storica valgono due principi: quello del diritto di guerra, cioè di chi strappa con la forza a qualcun altro, acquisendo così la titolarità del bene, e il diritto del primo occupante, se il bene non è d'altri. Nella sua costruzione filosofica, il potere sovrano si consegue in due modi: per acquisizione (*Commonwealth by Acquisition*) o per istituzione (*Commonwealth by Institution*). Si ha uno Stato per acquisizione nel caso di un potere patriarcale o, soprattutto, di un potere dispotico derivante da una conquista bellica. In entrambi i casi, il principio dell'acquisizione originaria trova la sua collocazione. Problematica, invece, appare l'acquisizione per istituzione, che si ha "quando gli uomini si accordano fra di loro per sottomettersi a qualche uomo o a qualche assemblea di uomini, volontariamente, confidando così di essere protetti contro tutti gli altri" (Hobbes 2016: 182). La difficoltà sorge in ragione dell'impossibilità di collocare l'alienazione operata dagli uomini in occasione del patto sociale all'origine del potere del sovrano di distribuire, se è vero che l'appropriazione di questi era, come visto, un *apprehensio* contingente e temporanea. In sostanza, non potendo sorgere alcun ordine provvisorio tra gli uomini nello stato di natura, ne consegue che il sovrano si trova a distribuire terre e proprietà di cui non è titolare, creando un'aporìa che sembra risolvibile solo attraverso il ricorso ad un'istituzione per acquisizione, il ché, però, rischia di pregiudicare profondamente l'intero impianto hobbesiano. Non solo perché è Hobbes stesso ad indicare, quale risultato del patto sociale, lo Stato per istituzione e non quello per acquisizione, ma anche perché – e forse soprattutto – l'elemento propriamente moderno della teoria politica di Hobbes consiste nella concezione artificiale dello Stato, che non si può in alcun modo comporre con il *nomos* dell'occupazione originaria della terra.

<sup>39</sup> Anche per Locke la produzione critica è amplissima. Rispetto alla teoria politica cfr.: Ashcraft (1987); Bobbio (1963); Dunn (1992); Macpherson (1973); Vaughn (1980); Viano (1960, 1997).

<sup>40</sup> Locke (1974: 71).

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Lunghe riflessioni critiche sono state dedicate al tema del lavoro nella costruzione lockiana del diritto di proprietà. In particolare, l'analisi dei limiti che lo stesso Locke aveva previsto, e il loro contestuale superamento, determina la complessiva interpretazione della teoria politica del filosofo inglese. In tal senso, una certa considerazione del rapporto tra il lavoro e la proprietà può determinare in un senso o nell'altro la relazione tra la politica e l'economia all'interno dell'opera lockiana. Infatti, se di Locke si è potuto fare un alfiere del nascente capitalismo borghese per aver "giustificato l'appropriazione specificamente capitalistica di terra e denaro" (Macpherson, 1973: 240), ciò è dovuto proprio al modo nel quale si è considerato il principio del lavoro quale fondamento della proprietà. Vale la pena, brevemente, di soffermarvisi. I limiti di cui tener conto sono quattro, come sostiene Bobbio (1963: 229-39) che ne aggiunse uno a quelli individuati da Macpherson (1973: 234-53). Due di essi sono correlati alla ragione stessa del diritto di proprietà: la conservazione e la sopravvivenza. Ciò significa che il diritto di proprietà è, per un verso, limitato dal dover permettere che anche gli altri si servano della proprietà per garantirsi la sopravvivenza; per un altro verso, la proprietà delle cose incontra un limite nell'effettività del loro utilizzo e del loro godimento, essendo vietato l'accumulo di beni deteriorabili. Se il primo di questi limiti non sembra costituire un effettivo ostacolo in sé, essendovi "terra bastante per sostenere un numero d'abitanti doppio dell'attuale" (Locke, 1974: 78), il secondo limite, invece, viene superato dall'introduzione della moneta, che consente di accumulare evitando lo sperpero dei beni. A ben vedere, il loro superamento si regge proprio sulla loro connessione: se vi sono terra e beni in abbondanza, l'accumulo consentito

Evidenti appaiono le differenze con la dottrina hobbesiana. Se per Hobbes è impensabile qualunque forma di ordine sociale al di fuori dello stato civile, per Locke, diversamente, la genesi della proprietà si situa anteriormente alla formazione dello Stato<sup>43</sup>. Ciò dipende, principalmente, dalla forza che viene attribuita all'appropriazione. Se la si considera, come fa Hobbes, nella sua forma più precaria di *apprehensio* – un'appropriazione temporanea e contingente – risulta difficile costruire su di essa un ordine sociale che preceda la costituzione dell'autorità sovrana. Inversamente, attribuire ad essa il significato forte della trasformazione, della *specificatio* quale forma stabile di appropriazione di un bene, rende possibile teorizzare una preesistenza dell'ordine sociale naturale su quello statale<sup>44</sup>. Chiaramente, ciò dipende dalla differente visione della condizione naturale, che per Locke non è quella di un conflitto permanente, ma di uno stato complessivamente pacifico e laborioso, in cui l'esigenza del patto sociale deriva dal bisogno di potersi affidare a un terzo per risolvere le controversie in materia di proprietà<sup>45</sup>.

È bene chiarire la ragione di quest'immersione nel contrattualismo moderno. Le posizioni di Hobbes e Locke esemplificano – sia chiaro, quali poli opposti di un campo ricchissimo di sfumature – i due prevalenti modi di guardare all'ordine sociale. Se, con Hobbes, s'immaginano le relazioni sociali come un gioco di interminabile conflitto, l'ordine sociale non può che essere il prodotto di un'azione coercitiva, la cui titolarità è in possesso di una struttura gerarchicamente sovraordinata e dominante. Se, invece, le relazioni sociali sono pensate come un gioco di convivenza pacifica, l'ordine sociale può essere figurato in un'ottica di collaborazione e integrazione.

Ora, nella prospettiva della lotta generalizzata hobbesiana, l'ordinamento giuridico è evidentemente legato a doppio filo con la violenza. Nasce, inevitabilmente, un diritto profondamente ambiguo. Tuttavia, un legame con la forza, con il potere coattivo, permane anche qualora si offra una visione pacificata delle relazioni sociali. Vi è sempre la necessità di un terzo, di un giudice, cui affidare il potere di dirimere una controversia e applicare la forza per rendere

---

dall'invenzione della moneta non pregiudicherà il diritto di alcuno alla propria conservazione. Il terzo limite proviene propriamente dal lavoro in quanto origine della proprietà. Volendo attenersi alla stretta lettera, sembrerebbe che la proprietà non possa che limitarsi alla quantità di terra che un essere umano è capace di lavorare. Eppure, l'introduzione del denaro e l'accumulazione delle proprietà sembrerebbero indicare un superamento, di fatto, del limite dovuto alla capacità lavorativa. Significa, dunque, che il lavoro può essere alienato. È un punto cruciale. Come ha sostenuto Machperson (1973: 247-48), è lo stesso Locke a reputare inevitabile che il lavoro possa essere alienato, avendo sempre ammesso il lavoro salariato, nonché, a maggior ragione, avendolo considerato alla stregua della proprietà, della quale si usufruisce anche attraverso la vendita o lo scambio, e più in generale, l'alienazione. A conferma della possibilità di diventare proprietari anche oltre il proprio effettivo lavoro, sta anche il superamento del quarto limite. A rigore, la proprietà dovrebbe cessare al momento della morte del proprietario, se, come si diceva, essa trova il suo fondamento nel lavoro, e tornare nella disponibilità di tutti. In realtà, lo stesso Locke riconosce il diritto dei discendenti di partecipare alla proprietà dei genitori e di ereditarne le proprietà, come indicato da Bobbio (1963: 237-8), che rinviene nel *Primo Trattato* indicazioni chiare in tal senso. Seguendo questa linea interpretativa, Locke conferirebbe al piano economico dei rapporti umani un carattere di naturalità, attribuendo loro un primato rispetto al piano politico. Ai nostri fini, ciò rileva perché marca significativamente la distanza rispetto al modello hobbesiano. Avendo individuato nella proprietà un fondamento originario e naturale, Locke ha potuto "attribuire alla volontà del sovrano (teoria politica) o di tutti gli altri (teoria convenzionalistica) un valore non già costitutivo del diritto di proprietà, ma soltanto dichiarativo, cioè il valore di un riconoscimento successivo di un diritto già costituito" (Bobbio, 1963: 223). Si deve segnalare, nondimeno, che esistono interpretazioni difformi sul punto. In particolare, si veda Dunn (1992: 247-63).

<sup>43</sup> La ragione principale per cui Locke scartò la teoria dell'occupazione, come sostiene Bobbio, è da individuarsi nella sua corrispondenza ad una società agricola, statica, ben diversa dalla società inglese dell'epoca lockiana, caratterizzata dal contrasto tra la nascente borghesia e l'aristocrazia tradizionale terriera. Cfr.: Bobbio (1963: 224).

<sup>44</sup> Cfr.: Portinaro (1983: 86 e ss.).

<sup>45</sup> "Il grande e fondamentale intento per cui dunque gli uomini si uniscono in Stati e si assoggettano a un governo è la salvaguardia della loro proprietà. A tal fine lo stato di natura è per molti rispetti inefficiente". Locke (1974: 141).

esecutive le decisioni, in luogo dei singoli individui che ne sono privati<sup>46</sup>. L'ambiguità del diritto permane. L'intuizione schmittiana sui diversi significati del *nomos* offre un'occasione preziosa per riflettere sulle possibili sfumature della relazione tra diritto e violenza. Esiste, evidentemente, uno scarto profondo tra l'idea dello stato di natura come il luogo di un conflitto permanente e la percezione di questo come un luogo di convivenza possibile. Partendo da questa differenza e sviscerando le possibilità offerte dall'idea di una natura umana predisposta alla convivenza si può immaginare un possibile diritto depurato – almeno in parte – dalle scorie della violenza e ridefinire i rapporti tra ordine e disordine, tra guerra e pace. Tenendo presente che, in ogni caso, il “rischio della sovranità”<sup>47</sup> rimane: la scommessa della rinuncia al potere di ciascuno di usare la violenza in favore di un suo accentramento sta tutta nella capacità o meno dell'ordinamento di sapersi differenziare. Ciò significa che, benché sia altamente significativa la distinzione tra i diversi modi di immaginare il momento originario, la possibilità di uno scivolamento del diritto nel campo della violenza è sempre possibile. Guardare ai significati del *nomos* produce un doppio risultato: disvela quella distanza che intercorre tra le diverse antropologie filosofiche, sulla quale è necessario insistere per individuare una forma “altra” del nostro stare insieme; sottolinea la presenza – inevitabile ancorché di portata e importanza diversa tra le antropologie – del momento coattivo. Nella prospettiva relazionale questa presenza vive una condizione di perenne equilibrio precario, in cui la rinuncia all'uso della forza del singolo si accompagna alla capacità dell'ordinamento di dosare la forza che gli viene conferita. Ma questa differenza che l'ordinamento introduce vacilla ogni qual volta si contrasta la violenza con altra violenza. Richiedendo, tutte le volte, una nuova scommessa.

#### 4. Le tracce della violenza

A questo punto conviene seguire le tracce<sup>48</sup>. Non della violenza fondatrice, cancellate dalla tradizione occidentale, ma, come suggerisce Resta, quelle lasciate nel tentativo di rimuovere le tracce della violenza. Il terreno più fertile dove cercare è la sovranità. In particolare, nella ricerca del fondamento del potere e del nuovo rapporto tra il sovrano e i sudditi. Nella figura del sovrano confluiscono i tentativi di cancellare le tracce dell'unanimità della violenza. È noto il processo: lo strumento del contratto sociale, tramite l'accordo fra tutti e di ciascuno con tutti, produce un soggetto terzo – una differenza – investito del compito di garantire la pace. Il mezzo a sua disposizione è, ovviamente, la forza.

L'interruzione della violenza diffusa è stata operata attraverso la sua monopolizzazione da parte del diritto, e da qui la creazione di quella differenza che è stata consegnata alle istituzioni. Il percorso, però, non è così lineare. Il moderno porta con sé i segni della complessità dell'operazione, fatta di molti tentativi e sbandamenti.

<sup>46</sup> Nella costruzione lockiana l'uomo ha due poteri nello stato di natura: fare ciò che ritiene opportuno per la propria conservazione entro i limiti della legge naturale; punire le trasgressioni della legge naturale. Di entrambi questi poteri egli si priva con la contrattazione sociale in favore dello Stato. Cfr.: Locke (1974: 143-4).

<sup>47</sup> Resta (2007: 163).

<sup>48</sup> Così Ricoeur: “anche le operazioni più civilizzate della giustizia, in particolare nella sfera penale, mantengono ancora il segno visibile di quella violenza originale che è la vendetta”. Ricoeur (1998: 163).



Guardiamo al rapporto tra ordine e disordine, tra pace e guerra, e alla relazione che con essi intrattiene il diritto. L'associazione tra diritto e ordine appare immediata, anche – forse soprattutto – nel linguaggio comune: il diritto come l'insieme di regole che presiedono ai rapporti in una società<sup>49</sup>.

È nota a tutti i giuristi la formula latina *ne cives ad arma ruant*, che indica – dono pungente quello della sintesi nei latini – il bisogno di impedire, attraverso l'attività legislativa, il ricorso alla violenza da parte dei singoli. In essa si esprime perfettamente quella che sembra essere la principale caratteristica del diritto: mettere ordine. Ma non spiega quali siano le ragioni di questa funzione ordopoietica. Sempre che, ed è questo il punto, si tratti di una formula descrittiva. Il principio *ne cives ad arma ruant* esplicita una qualità del diritto ma non fornisce spiegazioni circa l'origine o il fondamento. Resta, giustamente, si pone una domanda: se il diritto ha una funzione sostanzialmente regolatrice, diventa importante interrogarsi sulla natura e sulle caratteristiche della regola. Ciò vuole dire non solo, come fa il Nostro, distinguere tra chi intende le regole come un meccanismo spontaneo e naturale e chi invece pensa alle regole nei termini di un comando imposto da chi detiene il potere sovrano. La fondamentale domanda sulla natura dell'ordine che il diritto produce non è di certo esauribile nella dicotomia tra giusnaturalismo e giuspositivismo. Essa offre una prospettiva privilegiata per guardare a quale tipo di ordine derivi dal diritto. In particolare, la funzione ordopoietica del diritto cambia radicalmente a seconda che si pensi al principio del *ne cives ad arma ruant* in termini descrittivi o prescrittivi. In altre parole, la necessità di proibire l'uso della violenza diffusa passa dall'essere una caratteristica del diritto quale insieme di regole che producono un ordine all'essere una condizione necessaria che, a monte, determina "l'essere diritto" di un insieme di regole. È, di nuovo, necessario riflettere su quale condizione si assume all'origine. Se immaginiamo un'ipotetica situazione originaria, pre-giuridica, come il luogo del disordine generalizzato, il diritto non potrà che presentarsi legato, irrimediabilmente, alla situazione da cui proviene. Sarà inseparabile dal conflitto in cui origina e non potrà che produrre conflitto nel momento in cui istaura l'ordine. In questa prospettiva il monopolio della forza non è una caratteristica del diritto: è la condizione da cui origina il diritto.

Un atto di violenza ne genera un altro. Il diritto, si diceva, si appropria della reazione alla violenza, imponendo una risposta regolata, prevedibile. Uno dei testi più significativi di Resta sul tema, *La certezza e la speranza*, conserva con cura un'intuizione profonda, da cui discende il titolo stesso. La certezza è quella della violenza regolata, limitata, del diritto. La speranza è quella del caso imprevedibile della violenza non regolata, non ingabbiata. Ciò che si conosce in contrapposizione a ciò che si sconosce<sup>50</sup>.

Di fronte a questo rapporto, le istituzioni politiche moderne si propongono come unica possibilità curativa rispetto alla violenza, come unica via per "ingabbiare la speranza e sostituirvi una volta per tutte la certezza"<sup>51</sup>. Il diritto argina il timore dell'imprevedibile. Per farlo legittima alcune aspettative, e forma, inevitabilmente, i contenuti delle attese sul futuro. Riduce la complessità, rende sostenibili

<sup>49</sup> Cfr.: Resta (1984: 33).

<sup>50</sup> L'idea è di provenienza sartriana. Nei suoi *Quaderni per una morale*, Sartre contrappone alla speranza della violenza la certezza della legge: "l'azione che osserva delle leggi è composta, l'azione che non le osserva si scompone. Affermare con forza significa restare composti. Affermare con violenza significa abbandonare il proprio contegno. Il che è naturale perché qualsiasi violenza, cominciando là dove la forza si è arrestata, implica una certa fiducia nel caso". Questa distinzione tra forza e violenza è accolta da Resta, che la contrappone alla nota concezione bobbiana per la quale la violenza, per esser tale, dev'essere illegittima e illegale. Diversamente, d'accordo con Sartre, la violenza si distingue dalla forza perché si affida al caso, allo sconosciuto. La forza è violenza organizzata, la violenza è un uso della forza casuale, disorganizzato. Cfr.: Sartre (1991: 99); Resta 2007.

<sup>51</sup> Resta (2007: 81).

l'incertezza e il disordine<sup>52</sup>. Legittimando alcune aspettative a scapito di altre, opera una riduzione selettiva che produce conflitto: il diritto così pensato origina dalla conflittualità del disordine e in una nuova – per alcuni aspetti diversa – conflittualità sembra risolversi. Il punto è cruciale. Quando il diritto riduce l'incertezza e l'instabilità, lo fa operando una scelta tra possibilità diverse, mortificando delle aspettative a vantaggio di altre. E l'ordine che ne risulta non può che derivare da quest'atto di arbitrarità con cui si riducono le scelte possibili. Un atto di forza che si pone all'origine dell'ordine prodotto dal diritto.

In qualche misura, stabilendo quali sono le attese legittime e quali opzioni sono portate ad esistenza per ridurre l'imprevedibilità, il diritto produce la realtà. L'anticipa e perciò la determina. È per tale ragione che diventa estremamente importante la maniera in cui viene reso l'ordine. La riduzione della complessità può essere operata in molti modi, e c'è differenza tra una forma di riduzione della complessità che guarda al diritto come un sistema di controllo e un'altra che veda nel diritto un modello di allocazione e distribuzione delle risorse.

## 5. La proposta *debole* del diritto fraterno

Nella tradizione filosofica c'è una scommessa molto nota. È quella con cui Pascal invita il peccatore a redimersi, utilizzando l'argomento della convenienza e dell'interesse. La sfida, il cui carattere è chiaramente retorico, è mossa al soggetto libertino sul piano dell'interesse personale e dell'egoismo. Il rischio vale la pena di esser corso dato che l'individuo ha ben più da guadagnare che da perdere: vincendo, conquisterebbe un bene di gran lunga superiore a quello sacrificato; perdendo, si priverebbe di un bene insignificante rispetto a quello che avrebbe potuto ottenere<sup>53</sup>. Ad un'esortazione analoga ricorre Resta. L'oggetto della scommessa è il codice della fraternità. Tra le pieghe del diritto moderno, figlio della tradizione contrattualistica e costretto dai suoi profondi paradossi, rimane uno spazio per una proposta. Uno spiraglio in cui Resta si affaccia con la prospettiva di un'etica debole, svincolata dal mondo della necessità, che si esponga alle contraddizioni e al rischio di essere sconfitta: una scommessa<sup>54</sup>.

Lontana da intenti ecumenici, la fraternità teorizzata da Resta consiste nella consapevolezza della necessità di dover prendere le distanze dalle logiche dell'inimicizia e del bisogno di condivisione degli spazi comuni<sup>55</sup>. La proposta trova articolazione in una serie di punti che sono rivolti alla composizione, almeno parziale, dei paradossi del diritto, e che presuppongono l'emancipazione dall'idea della politica come luogo di neutralizzazione dei conflitti.

L'idea trova terreno fertile nella tradizione moderna, nella convinzione che in essa vi sia ancora molto da attingere. Il diritto fraterno è, infatti, un diritto giurato insieme, con-giurato, contro il diritto paterno, che invece si impone. Simbolicamente, è il passaggio dal giuramento che si compie su una legge elargita dal padre, o dal sovrano, al giuramento che si effettua insieme, da fratelli, su

<sup>52</sup> “Per anime timide che interiorizzano l'angoscia della contingenza – e del relativo disordine – il diritto è uno degli strumenti di riduzione del complesso attraverso decisioni”. Resta (1984: 35).

<sup>53</sup> Così Pascal: “qui c'è effettivamente un'infinità di vita infinitamente beata da guadagnare, una probabilità di vincita contro un numero finito di probabilità di perdita, e quel che rischiate è qualcosa di finito. Questo tronca ogni incertezza: dovunque ci sia l'infinito, e non ci sia un'infinità di probabilità di perdere contro quella di vincere, non c'è da esitare: bisogna dar tutto”. Pascal (1973: 127).

<sup>54</sup> Cfr.: Resta (2007: 213).

<sup>55</sup> Resta (2016: VII).

una legge in base alla quale non vi potranno essere più tiranni<sup>56</sup>. È un diritto da giurare contro il vecchio ordinamento in nome di una nuova uguaglianza.

Storicamente esso avrebbe trovato una sua collocazione nelle Dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo e nei successivi processi di costituzionalizzazione. Invero, intuisce Resta, il rapporto tra fraternità e uguaglianza viene messo a dura prova dal tema dell'universalismo. Il diritto fraterno impone la necessità di allargare lo sguardo oltre i confini nazionali, e richiede la revoca di quel concetto di cittadinanza che troppo spesso pratica l'esclusione sulla base di un *ethos*. Un richiamo al cosmopolitismo, all'umanità come luogo comune nel quale le differenze sono una risorsa e non un ostacolo. Pensare una *civitas maxima* da sostituire al conflitto – questo sì permanente – tra gli Stati, superando il dogma della sovranità. Da Kant<sup>57</sup> a Kelsen<sup>58</sup>, c'è una corposa tradizione che richiama il giurista verso questo compito infinito.

Un modello di diritto, perciò, capace di scardinare il vizio d'origine della modernità, di rimediare a quell'art. 3 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, per il quale il principio di ogni sovranità risiede nella nazione. E che ricordi il compito dei diritti: salvaguardare sfere di intangibilità degli uomini contro gli altri uomini, ma soprattutto contro gli Stati e il potere<sup>59</sup>.

La declinazione dei diritti fondamentali nella prospettiva del diritto fraterno merita qualche attenzione. Resta conviene con la tesi per cui i diritti fondamentali sono dei processi storici<sup>60</sup>, inseparabili dal contesto nel quale sorgono. I diritti sono “il frutto di conflitti, talora secolari, e sono stati conquistati con rivoluzioni e rotture, a prezzo di trasgressioni, sacrifici”<sup>61</sup>. Nessun diritto può sopravvivere se non costantemente agito dai titolari, così come nessun sistema giuridico, per quanto perfetto, può garantire qualcosa solo in quanto tale. Quest'esercizio necessario dei diritti deve coincidere con la convinzione della loro inclusività: i diritti fondamentali sono quelli che, per essere goduti, necessitano di un godimento generalizzato, e che trovano il loro fondamento nel riconoscimento positivo dei diritti degli altri. Si ribalta il paradigma della reciprocità negativa, dell'ammissione dell'altrui diritto al fine di proteggere il proprio. Volendo usare un'espressione fortunata, possiamo parlare di funzione altruistica dei diritti<sup>62</sup>. Ora, il diritto fraterno è inclusivo perché “sceglie diritti fondamentali e definisce l'accesso universalmente condiviso a beni inclusivi”<sup>63</sup>.

Il diritto fraterno è, lo si è detto, una scommessa. Una proposta debole che non può includere nella sua grammatica alcun imperativo – Resta, fine conoscitore di Nietzsche, ricorda la “puzza di crudeltà”<sup>64</sup> dell'imperativo categorico. È la scommessa di una differenza che mette in discussione la polarità amico-nemico, che salva il diritto dalla tentazione di eccedere nella misura, di trasformarsi da antidoto a veleno; che richiama ciascuno alle sue responsabilità, ricordando che una comunità eguale non può costruirsi attraverso l'affidamento fideistico al diritto; che investe sulla possibilità di un diritto non-violento, che dimentica l'idea di nemico e ne impedisce la riproduzione in qualsivoglia forma.

<sup>56</sup> Cfr.: Resta (2016: 132); Resta (1996: 82); Resta (2007: 163-5).

<sup>57</sup> Per Kant bastino alcuni pochi e ovvi rimandi ai suoi scritti *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e *Per la pace perpetua*. Cfr.: Kant 2010.

<sup>58</sup> Cfr.: Kelsen 1960; Kelsen 1989.

<sup>59</sup> Cfr.: E. Resta, *Poteri e diritti*, op.cit.: 22-5.

<sup>60</sup> Immediato è il riferimento alla tesi bobbiana della storicità dei diritti. Cfr.: Bobbio 1990

<sup>61</sup> Ferrajoli (1992: 990).

<sup>62</sup> Cfr.: Calamandrei 2018.

<sup>63</sup> Resta (2016: 133); Rispetto ai beni inclusivi sono interessanti alcune considerazioni di Lombardi Vallauri, per il quale al diritto e alla forza possono ricondursi tutti i comportamenti esclusivi, sul piano fattuale (forza) e sul piano morale o normativo (diritto). Cfr.: Lombardi Vallauri (2012: 444-69).

<sup>64</sup> Resta (2016: 133).

## 6. Un'ambiguità di fondo: considerazioni sull'antropologia restiana

“Paradosso” è, probabilmente, il lemma che meglio di altri è capace di riassumere la lezione di Resta<sup>65</sup>. Come ha scritto di recente, “tutte le volte in cui una comunità fraterna arriva a misurarsi con la questione dell'universalismo, il tema della fraternità giunge alla soglia massima della sua esperibilità e dei suoi paradossi”<sup>66</sup>. Un vicolo cieco, una circolarità dolorosa: è l'umanità che compie i crimini contro l'umanità.

Il suo impegno filosofico è ben più ampio di quanto si sia qui ricostruito. In questa sede si è voluto tracciare una linea all'interno della sua produzione, evidenziando due momenti fondamentali: la critica del rapporto tra diritto e violenza e la proposta che viene avanzata per un diritto, almeno parzialmente, diverso.

Resta, analizzando a fondo il rapporto del diritto con la violenza, conferma l'inevitabilità della relazione. L'accusa di cecità mossa verso chi si stupisce dell'esistenza della violenza implica una consapevolezza tutt'altro che secondaria: la violenza, in particolar modo “la nostra”, esiste e il “suo luogo deputato è la vita quotidiana”<sup>67</sup>. Allontanarla collocandola nell'ambito dell'eccezionale, del patologico, vorrebbe dire perpetuare una finzione colpevole che si mostra fallimentare nel suo tentativo di esorcizzazione della violenza. Essa è un fatto ordinario, banale si potrebbe dire, presente anche nei più semplici gesti quotidiani. A partire da questa consapevolezza Resta trae il “carattere intrinseco, [...] antropologico”<sup>68</sup> della violenza. Ed è proprio questo il punto. La forma vincente, nella ricostruzione di Resta, è quella del contrattualismo hobbesiano<sup>69</sup>. Il modello dovrebbe essere quello di una reciprocità negativa, ove gli individui rispettano la libertà altrui solo in quanto condizione del rispetto della propria e in ragione del timore che provano. Al centro, il meccanismo dell'invidia<sup>70</sup>, per cui qualcosa rappresenta un valore se posseduto, un disvalore altrimenti. In quest'ottica, la risposta moderna al problema dell'ordine è un contratto sociale alla cui base sta la consapevolezza dell'impossibilità di una convivenza che presupponga un'etica del bene comune. La ragione del diritto e della politica, sostiene Resta, è costituita dal conflitto e dalla guerra, che, lungi dall'essere pensati come l'altro luogo della società, finiscono per esservi internalizzati<sup>71</sup>. Una forma politica moderna in cui la società è costituita da uomini che, consapevoli della loro debolezza, hanno su di essa speculato creando una sicurezza convenzionale.

<sup>65</sup> Emblematico è il titolo scelto da P. Gonnella e S. Anastasia per i saggi dedicati a Resta: *I paradossi del diritto. Saggi in omaggio a Eligio Resta*.

<sup>66</sup> Resta (2016[2]: 120).

<sup>67</sup> Resta (2008: 172).

<sup>68</sup> Ivi.

<sup>69</sup> Cfr.: Resta (1996: 315); Resta (2007: 181).

<sup>70</sup> Il modello dell'invidia, per cui si desidera qualcosa solo perché in possesso di qualcun altro, ha il suo archetipo nella guerra. Infatti, chi ricorre alla guerra disconosce le ragioni altrui e ritiene legittime solo le proprie. È tristemente attuale la constatazione per cui, spesso se non sempre, uno Stato reputa i propri armamenti legittimi strumenti di difesa, mentre vede in quelli altrui uno strumento di aggressione e una fonte di pericolo. C'è questa doppiezza di fondo nella guerra, la stessa che sta alla radice del concetto di *pharmakon*, ossia veleno e antidoto, malattia e guarigione insieme. È la condanna della violenza della guerra altrui che, al contempo, si combatte con la medesima violenza della guerra. Cfr.: Resta (2016: 39).

<sup>71</sup> Resta (2007: 184).

L'ordine cui il diritto presiede è, perciò, quello della visione hobbesiana, in cui, nell'assenza del sovrano, le relazioni sono caratterizzate da uno stato di disordine e di guerra. Il bisogno impellente è quello di interrompere una condizione di vita "solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve"<sup>72</sup>. La comunità dev'essere artificiale; l'ordine civile deve differenziarsi da quello naturale, duplicando al suo interno questa stessa differenza<sup>73</sup>. È il pensiero della necessità che genera la sovranità moderna, il bisogno di sentirsi protetti da un mondo crudele e ostile che conduce alla creazione di un sovrano chiamato a regolare la violenza da cui genera. Nasce così lo Stato post-virtuoso, privo di un'etica del bene comune, in cui gli uomini soffrono enormemente ogni sacrificio personale e non sono in grado di guardare ad un più ampio orizzonte collettivo<sup>74</sup>. Si assiste alla proceduralizzazione del bene comune, all'emancipazione del diritto dai valori.

La reciprocità negativa non sarebbe stata una scelta, ma una necessità storica. La tesi di Resta è che il sistema giuridico si fondi sulla consapevolezza dell'impossibilità di una società regolata da virtù. Il diritto, nato per arginare la violenza, sarebbe superfluo se gli uomini fossero *agathoi*. I diritti, non essendo spontaneamente riconosciuti, vengono imposti, creando i presupposti per lo scivolamento nell'ambiguità del diritto per cui si producono gli anticorpi all'uso della violenza attraverso la coercizione normativa. Icasticamente, per Resta quest'ambivalenza non può che essere custodita dalla razionalità delle istituzioni giuridiche, che deve porsi "come rimedio della violenza che le sta all'esterno ma è costretta a giocare in maniera forse più sottile, con la sua stessa violenza, in un confine incerto, difficile, che la stessa legge crea ma che è anche l'unico luogo dove la sua identità può validamente affermarsi in quanto differenza"<sup>75</sup>. È l'ambivalenza del *pharmakon*, rimedio che comprende il veleno.

In un fortunato scritto dedicato alla fiducia, Resta indaga il rapporto tra questa e il diritto in una direzione che non sconfessa – semmai conferma – la relazione tra il diritto e la violenza. Il diritto interverrebbe nel momento in cui la fiducia cessa di essere sopportabile, ossia quando il rischio del fidarsi diventa insostenibile. Infatti, con l'ingresso nel diritto, ossia nel linguaggio dell'ordine, della prevedibilità, la fiducia muta radicalmente: il diritto non sarebbe capace di incorporare l'affidamento che questa richiede, ma solo la delusione che ne potrebbe scaturire<sup>76</sup>. Ciò vuol dire che il diritto si assume su di sé la possibilità del tradimento dell'affidamento fiduciario prevedendo la coercibilità della prestazione promessa e non mantenuta. Il diritto viene separato radicalmente da tutti quei rapporti che non includano la possibilità della coercizione. Con ciò non solo non esisterebbe spazio nel diritto per un rapporto nel quale non vengano già predisposti degli strumenti di soddisfazione della delusione, ma, ancor più significativamente, si assumerebbe una generalizzata ancorché silente conflittualità nei rapporti umani. Sul punto Resta è inequivocabile: "non c'è bisogno di nulla fin quando, a mediare, è la fiducia e questo spiega l'assenza del diritto: dove c'è amicizia [...] non c'è bisogno di giustizia!"<sup>77</sup>. Il diritto, pertanto, risulterebbe inscindibile dal momento coercitivo, il quale assurgerebbe a vero e proprio elemento fondamentale del fenomeno giuridico<sup>78</sup>. In questa prospettiva,

<sup>72</sup> Hobbes (2016: 131).

<sup>73</sup> Resta 2007.

<sup>74</sup> Emblematico il passo di Hobbes cui Resta si richiama, che merita di essere qui riportato per esteso: "Tutti gli uomini sono infatti per natura provvisti di notevoli lenti di ingrandimento (cioè le loro passioni e l'amor proprio) attraverso le quali ogni piccolo pagamento appare un grande gravame, ma sono privi di quei cannocchiali (cioè la scienza morale e civile) per vedere a distanza le miserie che sono sospese sopra di loro e che non si possono evitare senza pagare".

Hobbes (2016: 196); Resta (2007: 190).

<sup>75</sup> Resta (2007: 91).

<sup>76</sup> Resta (2009: 8).

<sup>77</sup> Ivi: 59.

<sup>78</sup> In un'ottica diametralmente opposta a quella di Resta si è recentemente espresso Tommaso Greco nel suo *La legge della fiducia*. L'idea, infatti, è che la fiducia abbia un posto fondamentale all'interno del fenomeno giuridico. Contro

la scommessa sulla capacità dell'ordinamento di differenziarsi, di non scivolare nella violenza che è chiamato a regolare, appare di difficile riuscita. Tuttavia, nella riflessione di Resta sono contenute delle sollecitazioni che sarebbe meglio non sottovalutare. A partire dal concetto stesso di fraternità. Etimologicamente, il termine deriva dal greco *frater*, che indica il membro di una *fratria*, cioè del sodalizio di famiglie che si riconosce in un capo comune<sup>79</sup>. Il legame richiamato è di carattere mistico, non necessariamente consanguineo, e rimarca una provenienza comune<sup>80</sup>.

Storicamente, il principio di fraternità nasce insieme a quelli di uguaglianza e libertà<sup>81</sup>. La fraternità, tuttavia, è rimasta quella promessa mancata che rischia di compromettere l'esercizio degli stessi diritti di libertà e di uguaglianza. Basti pensare che la Corte costituzionale francese ha riconosciuto per la prima volta il principio di fraternità solo pochi anni addietro<sup>82</sup>, e con esso l'illegittimità del reato di solidarietà. È in questa direzione che la proposta di Resta acquisisce tutta la sua forza e attualità: contro quelle legislazioni sull'immigrazione dove compare, paurosamente, il volto dell'inimicizia, per un modello di diritto capace di valorizzare quelle diverse possibilità senza che si tratti di "un'ingenuità destinata a soccombere nella lotta impari col realismo"<sup>83</sup>. Una nuova identità, aperta, che sia il luogo della valorizzazione delle differenze in quanto fondata sul carattere di inclusività dei diritti umani, e cioè sulla fraternità.

Giunti a questo punto c'è un aspetto che dev'essere sottolineato, e che ci permette di agganciarci nuovamente al discorso sulla violenza per avanzare qualche riflessione. Nel tentativo di proporre un diritto fraterno, Resta sembra operare diversamente rispetto alle categorie del nemico e dello straniero. Se quest'ultima è espressamente non contemplata, incompatibile con una prospettiva che possiamo, in questo senso, definire apertamente solidaristica, la categoria del nemico, invece, sembra permanere e fondersi con quella dell'amico<sup>84</sup>. L'impressione è che Resta, pur dichiarando la volontà di superare la relazione amico-nemico, la reimmetta nel circolo del discorso.

---

quello che viene definito il modello sfiduciario, che ha le sue origini nella teoria hobbesiana e nel machiavellismo giuridico, Greco insiste sulla dimensione relazionale del diritto e sulla centralità della fiducia: "il diritto", scrive, "ci chiede di fidarci l'uno dell'altro, e lo fa nel momento in cui stabilisce quali sono i diritti e i doveri reciproci all'interno di una qualsiasi relazione da esso regolata" (p. IX). Diversamente da un paradigma che poggia, esplicitamente o meno, sul carattere conflittuale dell'essere umano e che concepisce il diritto come indissolubilmente legato alla forza, la proposta teorica di Greco evidenzia il *fatto* della fiducia. Ciò implica una scelta di campo ben precisa, una diversa antropologia. La solidarietà, ossia la fiducia reciproca, non è un elemento che deve essere prodotto o imposto ad un essere umano recalcitrante, ma è, invece, un aspetto che "richiede di essere riconosciuto e favorito" (p. 73) e che si colloca alla radice della relazione giuridica, la quale non potrebbe esistere senza il riconoscimento reciproco tra i soggetti (p. 71). Cfr.: Greco 2021.

<sup>79</sup> La *fratria* è un organismo la cui origine si perde nella storia arcaica greca, di carattere prevalentemente sacrale. Essa viveva un'esistenza parallela alla polis, eleggendo le sue magistrature ed esercitando il potere di prescrivere norme per i suoi membri e punire le eventuali trasgressioni. È interessante notare che l'iscrizione alla *fratria*, fondata su legami di parentela, era prova di legittimità di nascita o di adozione di fronte alle contestazioni che potevano essere sollevate dal demo. Cfr.: Poma (2015: 58-62).

<sup>80</sup> Cfr.: Benveniste (1976: 164).

<sup>81</sup> Con una semplificazione, potremmo dire che nel secolo XX si è assistito alla contrapposizione tra i Paesi che privilegiavano i diritti di libertà, a discapito – alle volte – dei diritti di uguaglianza, e i Paesi che, in nome di uno sviluppo pieno dei diritti di uguaglianza, ritenevano comprimibili alcuni diritti di libertà. Cfr.: Ferrajoli 2018.

<sup>82</sup> Con la *Décision* n° 2018-717/718 QPC del 6 luglio 2018 la Corte costituzionale francese ha riconosciuto il valore del principio di fraternità e la sua forza giuridica, che si esplica nella libertà di aiutare gli altri secondo un fine umanitario che non deve tener conto della regolarità o meno del soggiorno di uno straniero.

<sup>83</sup> Resta (2016: XIV).

<sup>84</sup> Sul punto cfr.: Lo Giudice (2003: 759-65).

Una delle caratteristiche del diritto fraterno è il ridimensionamento del ruolo del giudice nella risoluzione delle controversie. Questa giurisdizione minima serve alla realizzazione di un'auto-osservazione del sistema sociale, che deve responsabilizzarsi. In questo quadro, la fraternità sembra essere quella categoria che permette una "risocializzazione dei conflitti"<sup>85</sup>, il cui scopo è di coinvolgere i litiganti nella stessa risoluzione della controversia. Ciò significa, in qualche misura, internalizzare il discorso antropologico hobbesiano, assumere la dimensione della conflittualità come inevitabile e depotenziarne gli effetti sottoponendola ad una dimensione di confronto. Ora, se da un lato quest'opzione si dirige verso una maggiore responsabilità del corpo sociale che si assume il compito di elaborare la sua intrinseca conflittualità, d'altro lato si presuppone una natura inevitabilmente conflittuale. Il che ci riconduce al discorso sulla violenza.

Nel suo rapporto con la violenza, il diritto ha la possibilità di scommettere sulla propria differenza, sulla propria capacità di curare la violenza originale impedendo, al contempo, la mimesi all'interno della società. Quest'ambivalenza ontologica del diritto antidoto alla violenza e quindi, almeno in una certa porzione, esso stesso violento, è, forse, insopprimibile. Tant'è che quando si è parlato di deparadossizzazione, l'intento era quello di ridurre la portata del paradosso, non certo di risolverlo. E il diritto fraterno è, senza dubbio, una proposta che va in questa direzione. Ma al fondo di quest'intuizione rimane inalterato il dato di conflittualità intrinseca dei rapporti umani, un'idea pleonettica della natura umana. E in tal senso possono essere lette anche le posizioni assunte da Resta nei confronti della guerra.

Lo spunto è offerto dal carteggio tra Freud ed Einstein<sup>86</sup>. Alla luce delle atrocità della guerra, il fisico afferma, con pungente lucidità, la necessità di indagare, alla luce dei fallimentari tentativi di pacificazione, le pulsioni auto-distruttive dell'essere umano. La fatalità della guerra espressa da Einstein possiede echi hobbesiani: gli Stati sono portatori di inimicizia e la pace è possibile solo grazie ad un'autorità superiore che ne imponga il rispetto. Di fronte a questa inevitabilità della violenza, di fronte ad una realtà che sembra quella della legge della guerra come legge della terra – dirà Schmitt in quegli stessi anni – l'unica soluzione sembra quella freudiana, cui Resta consente, del pacifismo estetico, dell'indignazione di fronte agli orrori della guerra<sup>87</sup>. Si tratta di soluzioni indirette, di uno sguardo che deve dirigersi verso l'auto-osservazione delle proprie pulsioni. L'unica possibilità è il rifiuto generalizzato per la guerra, l'indignazione al posto dello stupore di cui già parlava Benjamin, reazioni possibili in quanto la guerra, direbbe Freud, è semplicemente aberrante. L'indignazione sarebbe quel punto minimo oltre in quale non si può scendere, quel comune denominatore presente anche quando si adducono giustificazioni per i conflitti.

Il pacifismo estetico permette di non riprodurre la violenza, di scongiurare il rischio della mimesi in cui ricade il pacifismo classico – considerazioni, purtroppo, tremendamente attuali –, e di porre la questione sul piano morale: la guerra "semplicemente non la sopportiamo più"<sup>88</sup>.

Coerentemente con il diritto fraterno, il pacifismo estetico è una proposta debole – deludente, dice lo stesso Freud – che assume rilevanza proprio in virtù di ciò. È nelle pieghe di questa sua incompiutezza che si trova la sua forza. Facendo a meno della risposta violenta alla guerra, il pacifismo estetico è capace di disarmare, di ridurre le possibilità di mimesi interrompendo il circuito, altrimenti infinito, della violenza<sup>89</sup>. Per queste ragioni la proposta è altamente complementare con quella del diritto fraterno.

<sup>85</sup> Ivi: 764.

<sup>86</sup> Cfr.: Freud, Einstein 1997; Sul punto si veda anche: Andronico 2023.

<sup>87</sup> Cfr.: Resta (2016: 24-47); Resta (2008: 200-5).

<sup>88</sup> Resta (2016: 44).

<sup>89</sup> Il fatto che sia controproducente, per interrompere il conflitto, rispondere con violenza ad un'altra violenza era già chiaro al Socrate della *Repubblica* platonica, come dimostra il dialogo del I libro tra questi e Polemarco, figlio di Cefalo,

Sembra permanere, tuttavia, un'incognita di fondo.

Alla radice di questo discorso parrebbe esservi una convinzione per la quale la guerra costituisce il corso regolare della storia e la pace un'eccezione: un termine forte il primo, debole il secondo. Non stupisca che proprio in questi termini si esprime Hobbes, in uno dei passaggi più affascinanti del *Leviatano*. Per guardare al concetto di tempo nella guerra, lo si deve considerare come il tempo atmosferico. Dice dunque Hobbes: “come la natura delle condizioni atmosferiche cattive non sta solo in un rovescio o due di pioggia, ma in un'inclinazione a ciò di parecchi giorni insieme, così la natura della guerra non consiste nel combattimento effettivo, ma nella disposizione verso di esso”<sup>90</sup>. La pace è solo quello che residua, è “ogni altro tempo”<sup>91</sup>. La debolezza del termine pace è sottolineata anche da Norberto Bobbio: a differenza di altre coppie oppostive, essa è definibile solo in relazione alla guerra. La pace è assenza di guerra<sup>92</sup>.

Ora, non si tratta di entrare nel dibattito sul reale rapporto che intercorre tra i due termini. Piuttosto, quel che preme è rilevare la concezione antropologica di fondo. La proposta del pacifismo estetico, così per com'è articolata in Resta, e, soprattutto, quella del diritto fraterno, conservano un'antropologia di carattere hobbesiano. Le relazioni umane hanno in esse radicato il carattere della conflittualità. Per questo ogni proposta non può che elaborare consapevolmente questo dato e, infine, provare a ingannarlo. Il punto è che, al pari di altre, l'adesione ai principi hobbesiani in tema di natura umana non è connotata dal carattere della necessità. Non esistono quei dati fenomenici inequivocabili che ne confermano la verità. Semplicemente, l'essere umano appare capace di qualunque atto, dal più crudele al più compassionevole. *Paradossalmente*, si rischia di ripetere quell'inganno dello stupore di cui parlava Benjamin. Che la violenza sia un fatto di cui non è lecito stupirsi è una considerazione valida se, allo stesso tempo, non si prova stupore per gli atti di solidarietà. Quando sostiene che se gli uomini fossero *agathoi* non avrebbero bisogno del diritto Resta alimenta la dinamica della violenza, la reintroduce nel circolo<sup>93</sup>. Se non si supera l'idea del diritto come limite alle condotte di un uomo conflittuale, non si riuscirà a evitare la compromissione con la violenza. Ciò anche per quanto concerne il rapporto tra l'ordine e il diritto inteso nella sua capacità di arginare il pericolo dell'imprevedibile, di ridurre la complessità. Non si tratta di negare il rapporto con la violenza, quanto di limitare questa compromissione, facendo emergere le tracce di una convivenza non conflittuale. Altrimenti la riduzione della complessità non potrà che esprimere un diritto pensato come controllo di esseri insocietali. Emancipandosi da quest'ancora antropologica diventa possibile pensare un diritto che può posizionarsi in maniera differente rispetto alle esigenze di libertà e d'uguaglianza, nonché di fraternità. Diventa possibile immaginare la pace in senso positivo, come progetto<sup>94</sup>. A patto che si scelga di non partire da una

---

il quale sostiene che la giustizia consiste nel giovare agli amici e nel nuocere ai nemici. Così facendo, nota Socrate, si finisce per esasperare il conflitto anziché pacificarlo, provocando l'esatto contrario di quel che si voleva ottenere: “gli uomini cui si è nuociuto [...] è necessario che diventino più ingiusti”. Cfr.: Platone (2006: 331e-335e).

Rispetto al passo citato, a titolo meramente esemplificativo, cfr.: Vegetti (1989: 109-56).

<sup>90</sup> Hobbes (2016: 130).

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> Cfr.: Bobbio (1979: 161).

<sup>93</sup> Cfr.: Resta (2007: 132).

<sup>94</sup> In uno scritto di poco precedente alla caduta del muro di Berlino, Sergio Cotta conduce una ricerca filosofica sul concetto di pace in una prospettiva antropologica relazionale (Cotta 1989). La posizione del filosofo fiorentino è di estrema importanza. Rovesciando il paradigma dominante della conflittualità antropologica, Cotta riconosce nella pace “la condizione fondamentale della coesistenza umana” (p.9). Questa conclusione, ontologicamente forte, è preceduta da un'attenta analisi delle teorie conflittualiste, che vengono ricondotte a due indirizzi dominanti: l'indirizzo vitalistico-utilitaristico dell'esistenza, cui Cotta ascrive come emblematiche le posizioni di Machiavelli, Hobbes e Spinoza, nel quale



dimensione necessariamente conflittuale. Per dirlo con le parole di Benedetto Croce, “chi pone come originario un momento astrattamente negativo, la divisione e la guerra, non può più riconquistare, a furia di sottigliezze, il momento positivo: dall’egoismo non nascerà mai la moralità”<sup>95</sup>.

Diversamente, solo una proposta forte potrebbe avere ragione della naturale inclinazione al conflitto. Ripetendo, perciò, il circolo infinito della violenza.

---

viene affermata la naturalità antropologica del dato conflittuale insieme al valore assiologico della pace; l’indirizzo storicistico-dialettico, nel quale la guerra è prioritaria sia in senso antropologico che in senso etico. L’indirizzo vitalistico-utilitaristico, affermando la priorità antropologica della guerra, non sarebbe in grado, per Cotta, di fornire un fondamento non meramente utilitaristico alla superiorità etica della pace. Questa, infatti, sarebbe scelta come eticamente preferibile solo in base ad un calcolo, non potendo trarre la sua origine in nessuna apertura nella struttura antropologica a carattere bellicoso. Così stando le cose, la pace, artificio razionalistico, potrebbe esistere solo per mezzo della forza: “la condizione d’una reale possibilità della pace”, scrive Cotta, “è data dall’esserci fattuale d’una forza maggiore di quella di cui dispongono singolarmente gli individui” (p.43). Una forza che, dato quanto detto, è quella dello Stato. Ciò vuol dire che, da un lato, la condizione di potenziale conflittualità non può mai scomparire, né internamente allo Stato né, a maggior ragione, nei rapporti interstatali; d’altro lato, la pace appare residuale rispetto alla guerra, sia sul piano concettuale che sul piano esistenziale, essendo legata al mantenimento del monopolio della forza da parte dello Stato. Questa posizione razionalistica – che, come nota giustamente Cotta, ha conosciuto un rinnovato favore odierno a scapito della tesi dialettica, ancorché le sia cronologicamente precedente – genera il dominio della forza sulla giustizia. Ciò determina l’allontanamento del diritto dalla giustizia e la sua caduta nel legame con la forza, dalla quale non riesce più a discostarsi e che, anzi, lo definisce. Perciò, ancorché vi siano stati tentativi di mitigare il legame – Cotta richiama esplicitamente la tesi di Bobbio per cui le norme giuridiche hanno come contenuto l’esercizio della forza (Bobbio, 2012: 101-18) –, questi sortiscono l’effetto di rendere più efficace la forza, ma non sono capaci di renderla giusta. In questa prospettiva, che è ancor oggi dominante, “la *veritas* coesistenziale dell’io [...] è del tutto obliata” (p.88). A questa costruzione antropologica e ai suoi effetti Cotta oppone un’antropologia pacifica, ove “trascendenza e immanenza non si oppongono ed escludono a vicenda, ma rivelano la loro integrazione nella teandrica natura dell’uomo” (p. 91). La riduzione dell’esperienza umana sotto la categoria della conflittualità diventa insostenibile nel momento in cui si alimenta la possibilità della modalità del dialogo: escludere questa possibilità, argomenta Cotta, implica l’assunzione dell’estraneità più assoluta tra i gruppi umani e tra gli stessi individui, che non potrebbero che comunicare attraverso il modo della violenza. Ma questa esclusione della modalità del dialogo è incompatibile con il fenomeno giuridico, il quale è volto alla coesistenza, alla convivenza pacifica. E che, per questo, non può che avere un senso fenomenologico-esistenziale del tutto diverso da quello del conflitto e della guerra. A questa conclusione conduce non solo il capovolgimento radicale del paradigma antropologico, che passa dalla visione conflittuale a quella relazionale, ma un vero e proprio superamento dell’antropologia esistenziale in direzione di un’antropologia strutturale, e cioè di un’ontologia. Attingendo alle considerazioni, tra gli altri, di Agostino, Husserl e Lévinas, Cotta delinea un io relazionale: l’autocomprensione del soggetto, la coscienza di se stesso, è possibile solo con il confronto con ciò che gli si manifesta come altro da sé. In questo incontro con l’altro da sé il soggetto sperimenta la differenza ontologica rispetto agli altri enti, tranne che verso gli altri uomini, rispetto ai quali egli riconosce la sua somiglianza e la sua diversità; riconosce, potremmo dire, un’uguaglianza ontologica cui si accompagna una diversità esistenziale che gli permette di riconoscersi come individuo e di riconoscere al contempo l’altro come individualità. Questa consapevolezza di sé il soggetto l’ottiene solo nel confronto con l’altro: “se l’io è conoscibile come un io-in-relazione, oppure non è conoscibile in quanto uomo e in quanto persona, allora l’essere dell’uomo è relazionale” (p.181). In virtù di questa ontologia, la pace non è più la condizione in cui non vi è la guerra o l’assenza di conflittualità garantita dal monopolio della forza. Essa, invece, appare come la “condizione, originaria e permanente, del vivere umano, che è un vivere con e per l’altro: nella relazione” (p. 173). Riguardo a Cotta si vedano anche: Cotta 1972; Cotta 1978; Cotta 1979; Cotta 1991.

<sup>95</sup> Croce (2016: 13) cit. in Greco (2021: XI).

## BIBLIOGRAFIA

AA. VV. 2019, Gonnella P., Anastasia S. (a cura di), *I paradossi del diritto. Saggi in omaggio a Eligio Resta*, Roma: RomaTre Press.

Andronico A. 2023, *Protect me from what I want. Cinque lezioni sul carteggio tra Einstein e Freud*, Catania: Libreria Editrice Torre.

Ashcraft R. 1987, *Locke's Two Treatises of Government*, London: Routledge.

Benjamin W. 2014, *Per la Critica della violenza*, in *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Torino: Einaudi.

Benjamin W. 2014, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Torino: Einaudi.

Benveniste E. 1976, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino: Einaudi.

Bobbio N. 1963, *Locke e il diritto naturale*, Torino: Giappichelli.

Bobbio N. 1979, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna: Il Mulino.

Bobbio N. 1989, *Thomas Hobbes*, Torino: Einaudi.

Bobbio N. 1990, *L'età dei diritti*, Torino: Einaudi.

Bobbio N. 2012 [1970], *Studi per una teoria generale del diritto*, Torino: Giappichelli.

Calamandrei P. 2018, *L'avvenire dei diritti di libertà*, Teramo: Galaad Edizioni.

Cacciari M. 2014, La doppia Dike. Lettura dell'Oresteia, in *Dionisio*, 4.

Celano B. 2021, *Lezioni di filosofia del diritto* [2. ed.], Torino: Giappichelli.

Cotta S. 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano: Giuffrè.

Cotta S. 2014 [1972], *Itinerari esistenziali del diritto*, Torino: Giappichelli.

Cotta S. 2014 [1979], *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino: Giappichelli.

Cotta S. 2018 [1978], *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica* (1978), Brescia: Morcelliana.

Cotta S. 2018 [1989], *Dalla guerra alla pace*, Brescia: Morcelliana.

- Croce B. 2016, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, Milano: Giuffrè.
- De Maistre J. 1971, *Le serate di Pietroburgo o Colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, trad. it. di L. Fenoglio e A. Rosso Cattabiani, Milano: Rusconi.
- Dunn J. 1992, *Il pensiero politico di John Locke*, trad. it. di B. Fontana e P. Pasquino, Roma-Bari: Laterza.
- Eschilo 1995, *Oresteia*, trad. it. di E. Medda, L. Battezzato, M.P. Pattoni, Milano: Rizzoli.
- Esposito R. 1998, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino: Einaudi.
- Esposito R. 2002, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi.
- Esposito R. 2022, *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Torino: Einaudi.
- Ferrajoli L. 1992, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma- Bari: Laterza.
- Ferrajoli L. 2018, *Manifesto per l'uguaglianza*, Roma-Bari: Laterza.
- Ferrarin A. 2001, *Artificio, desiderio, considerazioni di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa: Edizioni ETS.
- Foucault M. 1993, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Torino: Einaudi.
- Freud S., Einstein A. 1997, *Perché la guerra?*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Gazzolo T. 2020, *IUS/LEX. Hobbes e il diritto naturale*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- Girard R. 1980, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Milano: Adelphi.
- Greco T. 2021, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Roma-Bari: Laterza.
- Hobbes T. 2014, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. di T. Magri, Roma: Editori Riuniti.
- Hobbes T. 2016, *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, Milano: BUR.
- Jellamo A. 2005, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma: Donzelli Editore.
- Kant I. 2010, *Scritti politici*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, Torino: UTET.
- Kelsen H. 1960, *La dottrina pura del diritto*, trad. it. di M.G. Losano, Torino: Einaudi.
- Kelsen H. 1989, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*, trad. it. di A. Carrino, Milano: Giuffrè.

Laroche E. 1949, *Histoire de la racine NEM en Grec ancien*, Paris: Klincksieck.

Lo Giudice A. 2003, Il codice fraterno e la gestione dell'inimicizia, in *Rivista critica del diritto privato*, 4.

Lo Giudice A. 2015, *La democrazia infondata. Dal contratto sociale alla negoziazione degli interessi*, Roma: Carocci.

Lo Giudice A. 2022, Paura e terrore nella teoria del diritto di Hobbes, in *Teoria e Storia del Diritto Privato*, numero speciale 2022, pp. 1-27.

Lo Giudice A. 2023, *Il dramma del giudizio*, Milano: Mimesis.

Locke J. 1974, *Secondo trattato sul governo*, trad. it. di L. Formigari, Roma: Editori Riuniti.

Lombardi Vallauri L. 2012, *Corso di filosofia del diritto*, ed. 2°, Milano: CEDAM.

Luhmann N. 1990, *La differenziazione del diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto*, Bologna: Il Mulino.

Macpherson C. B. 1973, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, trad. it. di S. Borutti, Milano: ISEDI.

Magri T. 1982, *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Milano: Il Saggiatore.

Nicolai R. 2011, Prima del processo: logiche giudiziarie nell'Oresteia, in *Sandalion*, 32-33.

Nietzsche F. 2008, *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, Milano: Adelphi.

Ost F. 2007, *Mosè, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*, Bologna: Il Mulino.

Pascal B. 1973, *Pensieri*, trad. it. di P. Serini, Milano: Mondadori.

Platone 2006, *La Repubblica*, trad. it. di M. Vegetti, Milano: BUR.

Poma G. 2015, *Le istituzioni politiche della Grecia in età classica*, Bologna: Il Mulino.

Portinaro P. P. 1983, *Appropriazione, Distribuzione, Produzione. Materiali per una teoria del "nomos"*, Milano: Franco Angeli.

Quasimodo S. 1995, *Uomo del mio tempo*, in *Tutte le poesie*, a cura di G. Finzi, Milano: Mondadori.

Resta E. 1984, *L'ambiguo diritto*, Milano: Franco Angeli.

- Resta E. 1996, *Poteri e diritti*, Torino: Giappichelli.
- Resta E. 2007, *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Roma-Bari: Laterza.
- Resta E. 2008, *Diritto vivente*, Roma-Bari: Laterza.
- Resta E. 2009, *Le regole della fiducia*, Roma-Bari: Laterza.
- Resta E. 2016 [2], Il racconto della fraternità, in *Costituzionalismo.it*, 1.
- Resta E. 2016, *Il diritto fraterno*, Roma-Bari: Laterza.
- Ricoeur P. 1998, *Il giusto*, Torino: Sei.
- Sartre J. P. 1991, *Quaderni per una morale*, trad. it. di F. Scanzio, Roma: Edizioni associate.
- Schmitt C. 1972, *Appropriazione/divisione/produzione. Un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico sociale, a partire dal "nomos"*, in ID., *Le categorie del politico*, G. Miglio e P. Schiera (a cura di), Bologna: Il Mulino.
- Schmitt C. 2011, *Sul Leviatano di Thomas Hobbes*, Bologna: Il Mulino.
- Strauss L. 2011, *La filosofia politica di Hobbes*, in ID., *Che cos'è la filosofia politica?*, Genova: Il Melangolo.
- Vaughn K. I. 1980, *John Locke. Economist and Social Scientist*, Chicago: University of Chicago Press.
- Vegetti M. 1989, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari: Laterza.
- Viano C. A. 1960, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Torino: Einaudi.
- Viano C. A. 1997, *Il pensiero politico di Locke*, Roma-Bari: Laterza.
- Weber M. 1974, *Economia e società*, I e II vol., a cura di P. Rossi, Milano: Edizioni di Comunità.
- Weber M. 2004, *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino: Einaudi.
- Zarka Y.-Ch. 2002, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, trad. it. di L. Salvati, Bari: Palomar.