



**UNIVERSITÀ  
DI PAVIA**

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE E SOCIALI

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN GOVERNO E POLITICHE PUBBLICHE

**DEMOCRAZIE LIBERALI E DISSENSO: IL RUOLO DELL'OBIEZIONE DI  
COSCIENZA E DELLA DISOBEDIENZA CIVILE NELL'ERA DIGITALE**

Relatore:

Chiar.ma Prof.ssa Federica Liveriero

Correlatori:

Chiar.mo Prof. Ian Carter

Chiar.mo Prof. Eugenio Salvati

Tesi di laurea di Cristiana De Matteis

Matricola n. 509492

ANNO ACCADEMICO 2023/2024



*Dedico questa tesi alla bambina che sono stata,  
a quella piccola sognatrice che, seduta alla  
scrivania della sua cameretta, studiava e si  
lasciava trasportare da ogni pagina, nutrendo un  
entusiasmo puro e sincero per la conoscenza.*

*Che possa continuare, come allora, a guardare il  
mondo con gli stessi occhi, a custodire la  
meraviglia, a tener vivo il desiderio di imparare e  
la gioia di scoprire, trovando sempre nuove pagine  
da sfogliare.*

# INDICE

<b>INTRODUZIONE</b>	<b>3</b>
<b>1. LA LEGITTIMITÀ LIBERALE</b>	<b>7</b>
1.1. LA LEGITTIMITÀ IN CONTESTO LIBERALE	7
1.2. IL CONCETTO DI EQUITÀ E LE BASI DELL'EGUALITARISMO	18
1.3. PLURALISMO E CONFLITTI DI VALORI	33
<b>2. TRA DOVERI E CONVINZIONI: OBIEZIONE DI COSCIENZA E DISOBEDIENZA CIVILE</b>	<b>43</b>
2.1. CONTESTO GIURIDICO E POLITICO DELLE PRATICHE DI OBIEZIONE DI COSCIENZA E DISOBEDIENZA CIVILE	43
2.2. LE RAGIONI NORMATIVE SOTTESE A QUESTE FORME DI DISSENSO	60
2.3. LE CRITICHE ALL'OBIEZIONE DI COSCIENZA E ALLA DISOBEDIENZA CIVILE	66
<b>3. DISSENSO DIGITALE: L'ATTIVITÀ DEGLI HACKER TRA OBIEZIONE E DISOBEDIENZA</b>	<b>72</b>
3.1. L'HACKER TRA ABILITÀ, CRIMINE ED ETICA NELL'ERA DELLA TECNOLOGIA INFORMATICA	72
3.2. L'ATTIVITÀ DEGLI HACKER COME MANIFESTAZIONE DI DISSENSO	81
3.3. LA DISOBEDIENZA CIVILE E L'OBIEZIONE DI COSCIENZA NELL'EPOCA DELL'HACKING	92
<b>CONCLUSIONE</b>	<b>100</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>104</b>
<b>SITOGRAFIA</b>	<b>113</b>
<b>RINGRAZIAMENTI</b>	<b>114</b>



## INTRODUZIONE

Quando si pensa alle democrazie liberali e al loro percorso storico, la possibilità per i cittadini di manifestare il proprio dissenso rispetto alle leggi e alle politiche messe in atto dai loro rappresentanti figura senz'altro tra le caratteristiche fondamentali di questi regimi<sup>1</sup>. Anche dal punto di vista storico, d'altra parte, si potrebbe affermare che questo tipo di organizzazione politica sia figlia del dissenso, in quanto la disobbedienza civile di Henry David Thoreau e le proteste pacifiche di movimenti rivoluzionari come quelli cui diedero vita leader come Gandhi, Martin Luther King e Nelson Mandela possono essere lette come momenti fondamentali per il consolidarsi della democrazia moderna e contemporanea<sup>2</sup>. Proprio la natura dinamica del dissenso – che sembra costituire quasi un ponte tra una situazione che al dissenziente non risulta condivisibile, legittima e giusta e una situazione di maggiore giustizia ed equità – dovrebbe però indurre una riflessione: come il dissenso è (pro)motore di un cambiamento, o nella forma di un provvedimento di carattere normativo o nella forma di un rinnovamento sociale e morale che conduca a un più ampio ripensamento di una o più leggi nel complesso, così esso stesso si deve adattare alle circostanze, al contesto e al periodo storico che la democrazia sta attraversando. Un dissenso efficace, infatti, per essere tale deve poter anzitutto essere espresso: non solo senza che si subisca violenza per averlo fatto (non ci si troverebbe, del resto, in un regime liberale in questo caso, ma in un regime repressivo e autoritario), ma trovando ascolto presso l'opinione pubblica e presso le istituzioni, cioè avendo la possibilità di chiarire in merito a cosa si dissente, perché, e negoziando le conseguenze di tale dissenso<sup>3</sup>.

Ci si potrebbe chiedere, insomma, quali forme assumerebbe oggi l'azione dei dissenzienti che hanno fatto la storia del dissenso e della democrazia come obiettori di coscienza o come disobbedienti civili. A questa domanda non sembra possibile rispondere senza fare riferimento in qualche misura al panorama digitale: infatti, tutti i più recenti movimenti rivendicativi e di protesta, tanto nelle democrazie liberali quanto sotto i regimi autoritari, hanno condiviso la caratteristica di una mobilitazione in rete, nonché dell'utilizzo delle nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione per condividere informazioni, contro-narrazioni e dati, per coordinarsi e attuare forme di

---

<sup>1</sup> Pinckney J.C. *From dissent to democracy: The promise and perils of civil resistance transitions*, Oxford University Press, Oxford, 2020, pp. 5-7.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 27-29.

<sup>3</sup> Tamás G., *The legacy of dissent*, in Id. (ed.), *The Revolutions of 1989*, Routledge, London, 2005, pp. 187-202.

protesta simbolica, per costituire gruppi di pressione tali da chiedere un cambiamento significativo ai decisori politici, per mettere in atto strategie di resistenza<sup>4</sup>.

In questa tesi di laurea si è voluto provare a mettere in relazione la tradizione del dissenso nelle democrazie liberali con la rivoluzione digitale e le nuove tecnologie, concentrandosi in particolar modo sulle pratiche dell'obiezione di coscienza e della disobbedienza civile. Si è scelto questo tema, oltre che per interesse personale, per il fatto che, analizzando le banche dati accademiche e le pubblicazioni più recenti, si è individuato nel panorama italiano una lacuna nelle ricerche su questi temi che si è qui voluto, almeno preliminarmente, provare a colmare. È sembrato di notare, infatti, che di disobbedienza civile e di obiezione di coscienza, nonché più genericamente di dissenso, si parli in Italia specialmente nel solco della tradizione, considerando in misura molto esigua (a differenza di quanto avviene già da diversi decenni in ambito anglosassone) i fenomeni relativi al contesto digitale<sup>5</sup>.

Per provare a superare questa cesura, si è scelto di dedicarsi nel primo capitolo a un esame dei capisaldi delle democrazie liberali, e cioè alla definizione della legittimità nel contesto liberale, all'esame del concetto di equità e alle basi dell'egualitarismo, al fenomeno del pluralismo e dei conflitti di valori e di come questi siano gestiti all'interno dei contesti democratici. Nel secondo capitolo, invece, si sono messe esplicitamente a tema l'obiezione di coscienza e la disobbedienza civile come manifestazioni del dissenso nelle democrazie liberali: se ne è esaminato anzitutto il contesto giuridico e politico, considerando le basi normative e le condizioni di possibilità di queste manifestazioni di dissenso in democrazia, per poi problematizzarne la dimensione etica, dedicandosi anche a una discussione delle critiche mosse a queste forme di dissenso in filosofia morale e politica. Infine, nel terzo capitolo si è scelto di dedicarsi al contesto digitale prendendo in considerazione un fenomeno molto specifico, che a chi scrive è sembrato particolarmente interessante per provare a comprendere come cambi il dissenso nell'era delle tecnologie della comunicazione e dell'informazione: quello degli *hacker*. Poiché quella dell'*hacker* è una figura controversa, molto presente nell'informazione e nell'industria

---

<sup>4</sup> Si pensi, ad esempio, a movimenti quali *Occupy Wall Street* e *Black Lives Matter* negli Stati Uniti, ma anche alle proteste ecologiste a cavallo tra l'America e l'Europa, nonché alla Primavera Araba e alle rivolte messe in atto a Hong Kong: il dissenso manifestato entro le democrazie liberali e la dissidenza sotto i regimi autoritari sembrano condividere oggi la caratteristica fondamentale di passare attraverso la rete e le nuove tecnologie. Cfr. Melgaço L., Monaghan J., *Protests in the information age: social movements, digital practices and surveillance*, Routledge, London, 2018, pp. 68-76.

<sup>5</sup> Fanno eccezione in questo senso gli studi di Gabriele Giacomini, e in particolare Giacomini G., *Potere digitale. Come Internet sta cambiando la sfera pubblica e la democrazia*, Meltemi, Sesto San Giovanni, 2018, che tuttavia non si concentra esclusivamente sul fenomeno del dissenso.

dell'intrattenimento ma intorno alla quale esistono numerosi equivoci, ci si è dedicati in primo luogo a una breve ricostruzione della storia dell'*hacking*, tracciandone le origini e le linee di sviluppo fino alla contemporaneità, allo scopo di mostrare chiaramente la complessità del fenomeno. In secondo luogo, avendo fatto emergere in precedenza le forti istanze etiche che motivano numerosi *hacker*, si è posto il problema se e in che misura alcune forme di *hacking* possano configurarsi come obiezioni di coscienza o atti di disobbedienza civile: per affrontare questo problema, si è in primo luogo delineato uno scenario ipotetico, basato sulle definizioni di "obiezione di coscienza" e "disobbedienza civile" e sulle pratiche di *hacking* etico, *hacktivism*, passando poi a considerare casi reali e documentati in cui è sembrato di riscontrare esempi pertinenti. Infine, la sezione conclusiva è stata dedicata a un esame di come il fenomeno dell'*hacking* possa aiutare a problematizzare e ri-concettualizzare oggi il dissenso nelle democrazie liberali, mostrando come gli *hacker* abbiano alimentato e promuovano ancora oggi un serio dibattito su principi fondamentali quali la giustizia distributiva e l'equo accesso a risorse e informazioni, la tutela dei diritti fondamentali del cittadino, la necessità di far fronte in modo efficace alle asimmetrie di potere che le nuove tecnologie inevitabilmente ingenerano all'interno della collettività.





# 1. LA LEGITTIMITÀ LIBERALE

Poiché questa tesi verte intorno al tema del dissenso con l'intento di esaminarne i limiti e le forme, nonché ciò che avalla il dissentire sul piano giuridico ed etico, sembra importante in prima istanza prendere in considerazione il contesto specifico nel quale il dissenso si esercita. In questo elaborato si intende analizzare il fenomeno del dissenso in particolar modo nel contesto dello Stato *liberale e democratico*: in un tipo di organizzazione politica e giuridica, cioè, dove sono riconosciuti i diritti fondamentali degli individui soggetti all'autorità del potere statale, esercitato da figure elette dai cittadini nel contesto di libere elezioni, e che nella quale è prevista la divisione dei poteri (legislativo, esecutivo e giudiziario) allo scopo di limitare e supervisionare l'esercizio del potere e impedire derive autoritarie<sup>6</sup>. Per comprendere adeguatamente il dissenso, a parere di chi scrive è necessario anzitutto introdurre alcuni concetti fondamentali che fanno capo all'organizzazione descritta, ragionando sui temi di *legittimità, equità e pluralismo dei valori* per comprendere intorno a che cosa, su quali basi o per giungere a quale obiettivo possa sorgere un dissenso all'interno dello Stato.

## 1.1. La legittimità in contesto liberale

Quando si ragiona nel contesto di un assetto liberale, è importante distinguere il concetto di *legittimità* da quello di *legalità*<sup>7</sup>. Mentre per "legalità", infatti, si intende una modalità di operare di un potere sovrano nel quadro normativo-giuridico definito nel contesto dell'organizzazione statale, per "legittimità" s'intende la percezione nei governati che il potere costituito sia precisamente l'istituzione titolata del diritto di governare<sup>8</sup>. In altri termini, il potere è potere legittimo, cioè autorità, in quanto pubblicamente riconosciuto: è questo pubblico riconoscimento a legittimarlo in quanto tale.

In filosofia e nella storia delle dottrine del diritto e della politica, è stata molto discussa la natura di questa legittimazione: ci si è chiesti, nello specifico, se un potere sia definito "legittimo" in base ad argomenti morali, giuridici o di altra natura, tanto da chi

---

<sup>6</sup> Portinaro P. P., *Stato*, Laterza, Roma-Bari, 2015, pp. 7-8.

<sup>7</sup> Pellicani L., *Legittimità*, in A.A.V.V., *Dizionario del liberalismo italiano*, vol. 2, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011, p. 234.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

ne è soggetto quanto da enti esterni che però in qualche modo sono chiamati a riconoscerlo come tale<sup>9</sup>. Secondo Norberto Bobbio, in particolare, la categoria stessa di “legittimità” ha consentito nella storia della riflessione sullo Stato di mettere a tema un interrogativo fondamentale, e cioè:

Qual è la ragione ultima per cui in ogni società stabile e organizzata vi sono governanti e governati, e il rapporto fra gli uni e gli altri si stabilisce non come un rapporto di fatto ma come un rapporto fra il diritto da parte dei primi di comandare e il dovere da parte dei secondi di obbedire?<sup>10</sup>

Questo interrogativo, del resto, si può porre anche in chiave politologica, domandandosi quale sia il fondamento del consenso e della disponibilità a obbedire che sono requisiti necessari per ogni potere politico duraturo: essendo sempre minori nel numero i governanti dei governati, è implausibile che i primi impongano con la violenza il proprio volere ai secondi ottenendo obbedienza in ogni circostanza.

Come chiarisce Bobbio, le risposte storicamente fornite a questo interrogativo sono catalogabili in tre gruppi: secondo il modello del diritto naturale antico, per esempio, la risposta risiederebbe nella natura, e più precisamente nel fatto che alcuni uomini “per natura” sarebbero più adatti a comandare e altri a obbedire; nel modello teologico medievale, l’assetto politico dipenderebbe dalla volontà e dalla legge divina; nel modello contrattualista moderno, infine, il rapporto tra governanti e governati dipenderebbe da un consenso fornito dal basso da parte di tutti i membri della collettività assoggettati al potere. Anche se questa schematizzazione non è frutto di eccessive forzature, però, essa rischia di semplificare eccessivamente la complessità del tema che si sta prendendo in considerazione, che si presenta articolato, stratificato, culturalmente e temporalmente variabile: proprio per questo, a parere di chi scrive, sembra doverosa una ricostruzione storica minimale dell’origine e dello sviluppo della categoria di “legittimità”. Per prima cosa occorre notare che, anche se l’aggettivo “*legitimus*” (equivalente, secondo Portinaro, a “*legibus ac aequitati consentaneum*”) ha avuto origine nella cultura latina, la riflessione sulla legittimità affonda le proprie radici nel pensiero greco più antico<sup>11</sup>. Nel legislatore ateniese Solone (VII secolo a. C.), per esempio, il diritto positivo aveva un fondamento

---

<sup>9</sup> Portinaro P. P., “Legittimità”, *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. 5, 1996.

<sup>10</sup> Bobbio N., *La teoria dello Stato e del potere*, in Rossi P. (a cura di), *Max Weber e l’analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino, 1981, p. 226.

<sup>11</sup> Portinaro P. P., “Legittimità”, op. cit.

religioso: il buon ordinamento della *polis* veniva garantito non dalle leggi stabilite dagli uomini in prima istanza, ma dalla forza soverchiante della norma divina; due secoli dopo, nel V a. C., il filosofo Eraclito riproponeva una posizione analoga, asserendo che le leggi umane poggiassero su una legge naturale, che era espressione di un ordinamento divino immanente alla realtà<sup>12</sup>. A questa concezione arcaica venne progressivamente sostituendosi in epoca classica (fine del V secolo a.C. – IV secolo a. C.) una visione che, attraverso un processo di desacralizzazione del campo della riflessione politica, metteva a tema il diritto sancito dalla forza: al cuore della riflessione dei sofisti, questa visione si trova espressa anche in Platone e Aristotele, che la problematizzano pur senza abbandonare alcuni tratti della concettualizzazione arcaica della legittimità su base religiosa<sup>13</sup>. Sempre nel mondo greco, del resto, emerse una terza interpretazione possibile della legittimità, che in questa prospettiva si presentava come un accordo o una convenzione basata sul giusto o sull'utile: essa, come rileva Portinaro, si proponeva come terza via, cioè come una prospettiva intermedia e mediatrice tra il diritto sacrale, che poneva al servizio di un ordinamento divino la possibilità di un'azione violenta, e il diritto profano, che vincolava la legittimità al volere del più forte<sup>14</sup>.

Ora, i nuclei di pensiero emersi nel mondo greco si ripresentarono poi sistematicamente nella riflessione moderna occidentale sulla legittimità, arricchiti degli apporti del pensiero prima latino e poi medievale. La riflessione giuridica e politica romana, in particolare, diede il proprio contributo allo sviluppo del concetto enfatizzando tre aspetti: anzitutto, “*legitimus*” per i romani era in modo specifico ciò che era conforme a un ordinamento pubblico stabilito e riconosciuto, cioè a una *lex publica populi Romani*; in secondo luogo, nella cultura giuridica romana ampio spazio trovano la tradizione e la consuetudine: si inizia a pensare, cioè, che la sopravvivenza di una norma o di una istituzione nel tempo sia fonte di autorevolezza e affidabilità, e che dunque ciò che è oggetto di tradizione possa meritare di essere preservato da una messa in discussione inopinata e repentina; infine, è presso i romani che per la prima volta si afferma, quantomeno in età repubblicana, l'idea che sia il popolo la fonte ultima del diritto e

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*. In particolare, il ragionamento di Portinaro si appunta intorno al racconto che il personaggio di Glaucone compie nel secondo libro della *Repubblica* di Platone sull'origine della giustizia: il filosofo ateniese, per bocca del suo personaggio, ipotizza infatti che gli uomini, rilevato che capitava più spesso di subire che di commettere ingiustizia, e che chi la commetteva spesso non ne pagava il fio, si accordarono a un certo punto per non danneggiarsi a vicenda. Perciò, secondo il mito esposto da Glaucone, “legittimo” e “giusto” sarebbero ciò che la legge ordina in base ad accordi presi per prevenire uno stato di costante contesa e tensione sociale.

dell'autorità nel contesto dello Stato<sup>15</sup>. I germi della riflessione greca e romana, del resto, vennero sistematizzati e sviluppati in epoca medievale, in cui si assistette a una profonda maturazione della riflessione politica in generale e della riflessione sulla legittimità in particolare. Molto rilevante, per esempio, è l'opera *De regimine principum* (XIII-XIV secolo) di Tolomeo da Lucca, una dottrina sistematica della costituzione nella quale sono individuati come principi cardine della legittimità (*dominium legitimum*) tre atteggiamenti di chiunque si trovi a governare al fine di garantire stabilità all'organizzazione politica: *amor patriae, zelum iustitiae, zelum civilis benevolentiae*<sup>16</sup>. Anche più interessante è la posizione sostenuta da Guglielmo da Occam, che nel *Breviloquium de principatu tyrannico* (1342) recupera la concettualizzazione romana di epoca repubblicana sul popolo come fonte dell'autorità dei governanti asserendo che, dato che ogni potere discende da Dio alle sue creature, il popolo può investirne il principe; in modo non dissimile, Marsilio da Padova nel *Defensor pacis* aveva sostenuto che il principe governa in delega del legislatore umano, che sarebbe poi la comunità politica tutta o la parte migliore di essa (1324)<sup>17</sup>. In ogni caso, per valersi di un'efficace sintesi di Portinaro, è possibile affermare che in epoca medievale «a dominare il pensiero [politico] è comunque l'idea che la legittimità di un potere vada ricercata nella sua sottomissione alla legge naturale come legge divina e legittimo possa dirsi solo quel potere che si accorda all'ordine voluto da Dio»<sup>18</sup>. Nondimeno, pur coesistendo con un impulso notevolissimo impresso alla consuetudine come elemento legittimante del potere politico, sarebbe senz'altro errato affermare che la riflessione politica medievale non presenti elementi di novità in materia: al contrario, non ne mancano di potenzialmente eversivi. Un vero e proprio topos della riflessione sulla legittimità in questo periodo, infatti, è la contrapposizione tra regime legittimo e tirannia: il criterio distintivo tra questi due paradigmi viene individuato nella connotazione etica del potere. Secondo Norberto Bobbio, in particolare, è attraverso una distinzione che emerge nel contesto di questa riflessione che viene definendosi per il pensiero occidentale sullo Stato la possibilità di distinguere tra legalità e legittimità: quella tra tiranno “ex defectu tituli” e tiranno “ex

---

<sup>15</sup> *Ibidem*. Non a caso, come rileva Portinaro, gli studiosi parlano di “costituzionalismo romano” nel descrivere l'individuazione in quest'epoca (509 a.C. – 31 a.C.) del popolo romano come fonte della legittimità dell'assetto istituzionale; tale aspetto sarebbe venuto meno, del resto, in età imperiale, con la svolta in senso volontaristico e teologico della legittimità, vincolata maggiormente alla natura divina dell'imperatore.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

parte exercitii”<sup>19</sup>. Tale distinzione venne introdotta nel XIV secolo dal giurista Bartolo da Sassoferrato nel suo *De tyranno*: secondo lo studioso, il tiranno “ex defectu tituli” è il principe illegittimo che governa senza averne i titoli, violando la successione, mentre il tiranno “ex parte exercitii” è il principe che governa illegalmente, facendo un uso arbitrario della forza<sup>20</sup>. Il frutto più fecondo di questa distinzione, secondo Bobbio, discende dal dibattito (che prefigura le questioni centrali sulla legittimità dell’epoca moderna) tra i giuristi medievali se fosse lecito o meno ai sudditi resistere o ribellarsi a un governo tirannico e se un governo illegittimo potesse col tempo finire per essere legittimato dalla stabilità e dal buon governo. Bartolo da Sassoferrato, per esempio, in polemica con un più conservatore Tommaso d’Aquino (che riteneva ribellione e tirannicidio linee d’azione contrarie all’insegnamento cristiano), definiva legittima la resistenza al tiranno quando non fosse possibile appellarsi a un’autorità terrena superiore, nonché quando l’azione fosse motivata nei sudditi da una giusta causa e da un interesse collettivo superiore; Guglielmo da Occam, d’altro canto, negava precisamente che un potere usurpato potesse mai diventare legittimo, mentre Roberto Bellarmino riteneva che il popolo potesse alla fine legittimarlo con il consenso, qualora il governante avesse dato prova delle proprie capacità di governo garantendo pace e stabilità all’organizzazione politica: a parere di quest’ultimo, anzi, la stabilizzazione del potere nel tempo costituiva una garanzia già di per sé di legittimità<sup>21</sup>.

Tale dibattito, del resto, trova terreno fertile in epoca moderna, in particolar modo in seguito alla Riforma: con lo scisma all’interno del cristianesimo, infatti, si pone il problema di ridefinire la legittimità, dal momento che il richiamo alle scritture o alla legge divina per consacrare come “legittimi” i governanti palesemente si scontrava con l’appello alla legge naturale come legge divina da parte degli avversari, ora cattolici e ora protestanti, delle diverse dinastie<sup>22</sup>. Secondo Portinaro, in particolare, lo sviluppo della nozione di legittimità nel periodo moderno si pone sotto il segno di un duplice paradosso. In primo luogo, osserva lo studioso, mentre la monarchia assolutistica riesce a espropriare i ceti della loro giurisdizione in ambito fiscale e militare, ponendo fine a una lotta secolare con l’edificazione di uno Stato centralizzato fondato sul monopolio del sovrano, sul piano della legittimità la monarchia stessa risulta sconfitta, dato che prevale quel criterio di

---

<sup>19</sup> Bobbio N., *La teoria dello Stato...*, op. cit., p. 216.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 217-218.

<sup>22</sup> Portinaro P. P., “Legittimità”, op. cit.

legittimità popolare che già nel Medioevo era stato introdotto come strumento teorico per limitare le pretese di sovranità dei principi<sup>23</sup>. In secondo luogo, in questo periodo la monarchia mette in atto un'azione erosiva del potere ierocratico della Chiesa, sottraendole non soltanto beni materiali ma anche risorse culturali e spirituali, quali il controllo del sapere e le procedure normative per determinare inclusione ed esclusione e definire i nemici: questo, se da una parte consolida l'autorità del sovrano e la sua autonomia dal potere papale, al tempo stesso erode la legittimità del suo potere, perché si tratta di una dinamica che porta avanti un processo di secolarizzazione destinato a minare in ceti politicamente decisivi la fede nell'investitura per grazia divina del sovrano stesso<sup>24</sup>. Detto in altri termini, il processo di espropriazione del potere da parte della monarchia ai ceti e alla Chiesa ha, secondo Portinaro, come logica (anche se paradossale) conseguenza l'espropriazione del sovrano medesimo, che proprio al cuore dell'epoca moderna viene soppiantato dallo Stato razionale e legale, traguardo e utopia della modernità<sup>25</sup>.

Lo studioso, del resto, segue una linea di analisi già di Bobbio, secondo il quale il contrattualismo moderno (nelle sue diverse varianti) racchiude in sé, allorché chiarisce l'origine e l'assetto dello Stato, tanto un'illustrazione dei processi citati quanto dei loro esiti<sup>26</sup>. In particolare, dal punto di vista di Bobbio il contrattualismo, proprio mentre offre un fondamento alla legittimità che è basato su un patto, ne fornisce anche un'interpretazione monistica, poiché considera il patto tra entità politica e sovrano come un patto tra singoli individui e non come l'esito di una negoziazione all'interno di uno dei due contraenti (i sudditi), che rappresenta un soggetto collettivo<sup>27</sup>. Come precisa Portinaro, questa dinamica risulta particolarmente evidente nella concettualizzazione di uno dei principali teorizzatori del contrattualismo moderno, il filosofo inglese Thomas Hobbes, identificabile come l'artefice «di questa svolta, il cui esito si sarebbe rivelato letale proprio per il principio di legittimità delle monarchie tradizionali»: la svolta cui lo studioso si riferisce è l'aver fuso due patti diversi tradizionalmente tenuti separati dalla tradizione politica e giuridica, cioè il *pactum societatis*, con il quale gli individui si costituiscono in comunità politica, e il *pactum subjectionis*, con il quale gli individui affidano parte del proprio arbitrio al sovrano, investendolo del potere e

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Bobbio N., *La teoria dello Stato...*, op. cit., p. 220.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 222.

sottomettendoglisi<sup>28</sup>. Nella lettura di Portinaro, la mossa di Hobbes consente al filosofo di affermare la sovranità del popolo, anticipando l'affermazione relativa all'incondizionata sovranità popolare espressa nella teoria del "contratto sociale" di Rousseau, pietra miliare nella tradizione democratica<sup>29</sup>. Dunque, conclude Portinaro,

Con il contrattualismo moderno prende dunque corpo il disegno di fondare non solo uno Stato razionale come Stato di leggi, uno Stato legale, ma anche uno Stato legittimo, facendo poggiare la legittimità del potere sul consenso anziché sulla natura 'protettiva' (la generazione) o sulla forza 'punitiva' (il delitto).<sup>30</sup>

In quest'epoca, quindi, come testimoniano le riflessioni di John Locke e di Jean-Jacques Rousseau, il concetto di legittimità si lega a quello di consenso, venendo la prima a dipendere dalla volontà generale. Tale processo, però, non si presenta privo di problemi. Infatti, come è stato notato, la prospettiva del diritto naturale è efficace nel muovere una critica letale all'assolutismo monarchico, permettendo di portare avanti la legalizzazione dello Stato e la razionalizzazione del potere, ma lascia completamente scoperto il problema della giustificazione e della legittimazione<sup>31</sup>. Detto in altri termini, in questo orizzonte vengono minate le basi della sacralità delle dinastie e dunque deve essere la ragione umana a determinare un criterio che sia giuridicamente obbligante e al tempo stesso anche persuasivo; inoltre, sostituendo la legge alla consuetudine, il risultato è che alla razionalità materiale delle sentenze si sostituisca la razionalità astratta della normatività giustificante, facendo venir meno il diritto (e il portato conoscitivo e di saggezza pratica in situazione insito nelle sentenze) dei giudici<sup>32</sup>. Inoltre, riducendo la legge naturale a fondamento di validità della legge positiva e vincolando i contraenti all'obbedienza, il risultato è ancora una volta l'assicurare il potere nelle mani del sovrano, con esiti che si potrebbero definire addirittura "imperativistici"<sup>33</sup>. Già nel 1922, in effetti, il sociologo Max Weber segnalava gli esiti aporetici di questo processo, prendendo le mosse dall'osservazione che il diritto statutario dipende nella sua validità al momento della fondazione o da una libera stipulazione o da un'imposizione. Una imposizione, però, lascerebbe del tutto aperto il problema della legittimità, dato che il fatto che il sovrano

---

<sup>28</sup> Portinaro P. P., "Legittimità", op. cit.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*.



obblighi i sudditi con la forza non rende il suo potere più legittimo, nell'accezione liberale. D'altro canto, la libera stipulazione risulta una formulazione illusoria, in quanto essa presuppone un accordo unanime e ipotizza l'esistenza di un'entità quantomeno astratta come la "volontà generale": si potrebbe senz'altro far valere il principio di maggioranza, ma questa sarebbe una risposta tecnica, procedurale, per spiegare come si giunga a un accordo, mentre resterebbe esclusa la legittimazione dell'ordinamento in questione, per incompatibilità del dissenso della minoranza con il criterio proposto<sup>34</sup>. Da questo iato, secondo Portinaro, avrebbe origine la contrapposizione tra legalità e legittimità che, specialmente nei periodi di crisi, ricorre nella storia del pensiero politico occidentale almeno dalla Rivoluzione Francese in poi<sup>35</sup>.

Per fare ordine nella complessità di una concettualizzazione storicamente via via più densa e articolata, è utile fare riferimento al lavoro di sistematizzazione e analisi e alla proposta teorica del già citato Max Weber, il cui lavoro sulla legittimità rimane ad oggi ancora insuperato nel contesto della sociologia politica. Weber distingue tre forme di legittimità del potere (*tradizionale*, *carismatico* e *legale*) basandosi non sulle relazioni e sulle forme universali della vita sociale, ma sulla credenza nella validità del potere nutrita da parte di chi è chiamato a obbedire<sup>36</sup>. Il potere detto "tradizionale" è quello basato sulla consuetudine: il principio di reverenza, consolidato attraverso la tradizione, sancisce la dignità della persona del signore, cui conseguentemente si deve obbedienza<sup>37</sup>. Il potere "carismatico", invece, è caratterizzato dall'obbedienza a un capo (un profeta, un condottiero, un demagogo) in virtù del riconoscimento di una sua superiore missione o di sue qualità straordinarie di un qualche tipo (carisma)<sup>38</sup>. Infine, il potere "legale" (o "razionale") è quello del funzionario moderno, quello di una burocrazia razionale istituita dalla legge e alla legge obbediente, impersonale e mirante alla neutralizzazione dei conflitti e alla valorizzazione plurale degli interessi, che si concretizza in un sistema nel quale anche la produzione stessa delle leggi è minuziosamente regolata<sup>39</sup>. Come rileva Furio Ferraresi nel ripercorrere la teorizzazione weberiana, sotto il profilo della legittimità le due forme di potere più interessanti sono quella carismatica e quella legale. Il potere carismatico si pone come un potere moralmente e politicamente rivoluzionario: esso,

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Ferraresi F., "Genealogie della legittimità. Città e Stato in Max Weber", *Società Mutamento Politica*, vol. 9, n. 5 (2014), pp. 143-144.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

infatti, tende non solo a far saltare gli assetti preesistenti, ma nella figura del leader carismatico riesce a cercare e trovare la possibilità di costruire nuovi assetti condivisibili pur nell'infrazione di ogni norma precedente<sup>40</sup>. Il potere razionale, d'altro canto, reca in sé tutto il potenziale illuministico del termine "ragione", ma rischia altresì a ogni passo di rendere evidente il potenziale di deterioramento di un sistema che pecchi di eccesso di razionalità<sup>41</sup>.

Ora, dopo la Riforma, il secondo evento cruciale dell'epoca moderna nella definizione della categoria di "legittimità" fu la Rivoluzione Francese. Secondo Portinaro, la Rivoluzione del 1789 fu decisiva perché

[condusse] insieme al governo della legge, alla dittatura di Robespierre (il demagogo "illuminato carismaticamente dalla ragione") e poi al Consolato e all'Impero di Napoleone (l'eroe militare investito della missione di esportare la Rivoluzione). La crisi della monarchia di luglio e i moti del 1848 spianano la via al Secondo Impero e a un intenso dibattito su bonapartismo e cesarismo, al centro del quale sta ormai la consapevolezza che la semplice affermazione di un trapasso dal principio di legittimità monarchica a quello di legittimità democratica non offre una spiegazione adeguata delle ragioni dell'obbedienza in una società arrivata alle soglie del suffragio universale.<sup>42</sup>

D'altra parte, osserva ancora Portinaro, l'epoca iniziata con la Rivoluzione Francese, oltre a evidenziare i contrasti tra i principi di legittimità, ne produceva nel contesto dello Stato nazionale una possibile (precaria) sintesi: questa organizzazione politica, infatti, prevedeva un potere legale, in quanto era organizzata e amministrata burocraticamente; il potere carismatico era presente nei leader formati e distinti nella lotta per l'emancipazione, mentre la nazione veniva altresì identificandosi come una comunità emotiva con valori e narrazioni di riferimento; si conservavano comunque le tradizioni come riserve di legittimità politica<sup>43</sup>. Non va sottovalutata, tuttavia, l'importanza di

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 147.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 148-149.

<sup>42</sup> Portinaro P. P., "Legittimità", op. cit.

<sup>43</sup> *Ibidem*. Secondo Portinaro, peraltro, dal periodo rivoluzionario e dai suoi esiti emerge anche una figura nuova, il monarca parlamentare, che a sua volta rappresenta una sintesi tra le tre forme di legittimità: questa figura, infatti, è dotata di un carisma "d'ufficio" ed è erede della tradizione consolidata, ma limita anche le aspirazioni dei politici, rivestendo già la più alta carica dello Stato e avendo una più o meno ampia discrezionalità di azione. Del resto, come osservato da Robert De Lamennais in *Progrès de la révolution et de la guerre contre l'église* (1829), il fatto che la monarchia non risultasse più divina nella sua consacrazione

questo periodo e delle sue dinamiche anche per un altro aspetto: quello della definizione e della contrapposizione di legalità e legittimità nello sforzo di giustificare il potere. Per averne la misura, basti pensare che, in chiave fortemente antimonarchica, l'Assemblea del 1789 si definiva *légitime*, con ciò intendendo che la legge costituzionale si poneva in continuità con la volontà popolare, mentre la pubblicistica anti-rivoluzionaria contrapponeva la *loi* alla *légitimité* delle dinastie tradizionali. In altri termini, nella confusione concettuale, i due termini divennero progressivamente (e via via più manifestamente) strumenti di polemica politica: per i fautori del progetto rivoluzionario, la legalità s'identificava con la forma moderna della legittimità, mentre per i detrattori di questo progetto, specialmente durante la Restaurazione, la legalità consisteva nell'opposto e nella specifica negazione della legittimità<sup>44</sup>.

A ottenere la vittoria in questa contesa, come è noto, fu il punto di vista rivoluzionario: tale vittoria, però, ebbe l'esito imprevisto di innescare una positivizzazione del diritto, consistente in un progressivo e sostanziale allontanamento dalla sua sostanza etica, proseguito per tutto il XIX secolo<sup>45</sup>. Tale processo, in effetti, poteva dirsi compiuto all'indomani della fine del primo conflitto mondiale: in seguito a questo, infatti, appariva ormai insostenibile l'idea di un ordine internazionale fondato sulla legittimità delle grandi dinastie (non ultimo perché durante il conflitto stesso si era assistito al crollo dei grandi imperi orientali), ma parimenti in crisi era la prospettiva giusnaturalistica, che individuava un fondamento razionale nella sovranità popolare e si nutriva della fede nella naturale connessione tra giustizia e diritto<sup>46</sup>. Gli esiti aporetici della riflessione sulla legittimità già evidenziati dal filosofo Carl Schmidt prima della Seconda Guerra Mondiale, in particolar modo con una critica tagliente alla burocratizzazione dello Stato e alla sovrapposizione tra legalità procedurale e legittimità (con totale espulsione dell'etica dal campo del politico), risultarono brutalmente evidenti all'indomani della fine del nuovo conflitto, offrendo l'impulso per una riapertura del dibattito sulla legittimità: in particolare, risultava chiarissimo come dovessero esserci dei valori non negoziabili e non a disposizione della maggioranza, e dunque si era ormai propensi a escludere che la sola procedura maggioritaria potesse bastare di per sé a

---

ma semplicemente legale induceva a ritenere che avesse avuto avvio un processo di legittimazione della rivoluzione come atto sovrano di produzione di un ordine legale completamente diverso.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

produrre la legittimità<sup>47</sup>. Gli stravolgimenti dittatoriali cui si era assistito, in altre parole, avevano palesato la necessità di valorizzare la formazione democratica del consenso e l'inviolabilità dei diritti come elementi a fondamento della legittimità dell'ordinamento dello Stato, in quanto dotati di una validità capace in qualche modo di sottrarsi alla contingenza storica<sup>48</sup>.

Come notato da Ferraresi, d'altra parte, ancora oggi che il dibattito sulla legittimità sembra tutt'altro che esaurito, le categorie weberiane possono essere utili per orientarsi negli scenari offerti dal nuovo millennio in questo campo problematico<sup>49</sup>. In particolare modo, riflette lo studioso, è interessante notare come i giovani regimi, quelli rivoluzionari, debbano la propria sopravvivenza non solo all'esercizio efficace di un potere carismatico da parte del/dei leader (che si concretizza anche nel soddisfacimento delle aspettative al benessere e alla promozione dello sviluppo nella comunità), ma anche alla capacità di stabilizzare il consenso in una legittimità attraverso un'operazione non soltanto procedurale, ma in grado di venire a patti o con i poteri tradizionali (per esempio attraverso clientelismo e scambi di favori) oppure con la burocrazia razionale, unico sistema di organizzazione e amministrazione in qualche modo efficiente nella società di massa<sup>50</sup>. Inoltre, venendo meno l'entusiasmo della lotta rivoluzionaria, il leader in questi contesti tende a dover compensare il raffreddamento emotivo vissuto tra i fedelissimi con una più generale ritualizzazione del potere, che permetta di ricrearne l'epica e il portato sul piano inconscio: il carisma, dunque, apre a espressioni non più personali bensì plebiscitarie nel contesto del rapporto leader-popolo<sup>51</sup>. D'altra parte, con Portinaro, è bene tenere presente che

la forza legittimante di fattori quali la legalità o la tradizione appare scossa dall'urto di eventi traumatici come guerre internazionali e civili, crolli economici e catastrofi ecologiche, genocidi ed epurazioni. In un mondo caratterizzato da crescente instabilità e dal rafforzarsi delle spinte centrifughe, sempre più spesso la legittimità di un ordinamento viene a dipendere non già dalle qualità del detentore del potere, ma dalla semplice circostanza d'essersi insediato subentrando a un regime corrotto, illegale, arbitrario, che si reggeva sulla forza e sulla frode. È il fenomeno che si potrebbe definire della "legittimità parassitaria", in quanto il consenso di cui un

---

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Ferraresi F., "Genealogie della legittimità", op. cit., p. 155.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

regime gode viene a poggiare non sui meriti propri ma sui demeriti e sulle colpe altrui.<sup>52</sup>

Né si dovrebbe pensare, del resto, che questo sia un problema estraneo al contesto contemporaneo degli Stati liberali e democratici. Come fa notare Luciano Pellicani, infatti,

se è vero che il potere legittimo è l'esercizio normale dell'autorità e che questo si fonda sempre sull'opinione pubblica, ne consegue un drammatico corollario: che la frammentazione dell'opinione pubblica fa evaporare il consenso sui principi che regolano l'esercizio della sovranità. Allora, inevitabilmente, il potere diventa nuda forza e, assumendo le forme di un apparato ortopedico, si converte in pura esigenza di fronte ai governati.<sup>53</sup>

Un punto sul quale, come afferma lo studioso, oggi nel contesto dei sistemi liberali e democratici occidentali sembra particolarmente importante continuare a riflettere, anche allo scopo di mantenere in salute la legittimità medesima di queste organizzazioni statali.

## **1.2. Il concetto di equità e le basi dell'egualitarismo**

Come si è avuto modo di argomentare nella sezione precedente, la legittimità di uno Stato liberale ha a che vedere con la percezione che i suoi cittadini hanno del potere che le istituzioni statali sono autorizzate a esercitare: la legittimità, in altri termini, si lega al consenso. Perché si dia consenso, però, una condizione necessaria nel modello liberale sembra essere la sussistenza del requisito dell'equità. Tale concetto, come fa notare Nicola Riva, è al cuore della riflessione della filosofia politica contemporanea, in particolar modo a partire dalla teorizzazione di John Rawls della giustizia come equità, eppure paradossalmente intorno a esso esiste ancora una certa confusione, tale che rende non semplice definirlo in modo preciso<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Portinaro P. P., "Legittimità", op. cit.

<sup>53</sup> Pellicani L., "Legittimità", op. cit., p. 236.

<sup>54</sup> Riva N., "L'eguaglianza delle opportunità nella teoria della giustizia come equità", *Dianoia*, vol. 33, n. 2 (2021), pp. 201-202.

Sul tema dell'*equità*, in effetti, si discute fin dall'antichità. Questo concetto si ritrova per esempio in Aristotele, che nell'*Etica Nicomachea* definisce l'*equità* (*epieikèia*) come la «rettificazione della legge là dove questa si rivela insufficiente per il suo carattere universale»<sup>55</sup>. Con ciò il filosofo intende dire che l'*equità* interviene a correggere i possibili errori che la legge, essendo universale, potrebbe produrre nella sua applicazione se non si guardasse alle circostanze particolari del caso concreto, che devono avere un peso nella valutazione dell'efficacia delle norme; di conseguenza, si può osservare con Riva che l'*equità* interviene a realizzare la giustizia grazie all'apporto del giudizio morale calato nella situazione, scavalcando l'astrattezza del giusto formulato nella legge<sup>56</sup>. Presso i Romani, del resto, l'*equità* appare una fonte autonoma del diritto e sembra riferirsi tanto alla dimensione già suggerita da Aristotele, quanto a una dimensione più generale e astratta: essa, infatti, serve *adiuvandi vel supplendi vel corrigendi utris civilis gratia*<sup>57</sup>. In entrambi i casi, comunque, sembra di poter affermare che l'*equità* intervenga a correggere un potenziale errore, a riportare in condizioni di parità qualcosa che inizialmente non lo è: in questo senso, essa si lega concettualmente all'*eguaglianza*, concetto che storicamente le si è sovrapposto nella riflessione filosofica e giuridica, rendendo particolarmente complicato il lavoro di chiarificazione concettuale. Si potrebbe, in effetti, pensare all'*equità* come a una distribuzione di risorse e opportunità basata su criteri di bisogno e/o merito, mentre l'*eguaglianza* fa riferimento a una generica parità di condizioni e di opportunità per tutti<sup>58</sup>. Di certo però, come fa notare ancora Riva, a partire almeno dalla Rivoluzione Francese il concetto di *equità* si riconnette a quello di *uguaglianza*; un nesso rinsaldato definitivamente dalla teorizzazione rawlsiana<sup>59</sup>. Pertanto, sembra impossibile ragionare dell'*equità* in contesto contemporaneo senza prendere in esame l'*eguaglianza* e le teorie correlate che vanno sotto il nome di "egualitarismo".

Quando ci si trova a dover definire il concetto di "eguaglianza" e ad analizzarlo, in effetti, non ci si trova in condizioni migliori rispetto al concetto precedentemente attenzionato: infatti, come fa notare Stefan Gosepath, ad oggi non risulta controversa soltanto la nozione in sé, ma sussiste un vivace dibattito sul rapporto tra giustizia ed

---

<sup>55</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 14, 1137 b 26, citato ivi, p. 202.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Ivi, p. 203.

<sup>58</sup> Levi G., "Aequitas vs fairness. Reciprocità ed equità fra età moderna ed età contemporanea", *Rivista di storia economica*, vol. 19, n. 2 (2003), pp. 195-196.

<sup>59</sup> Riva N., "L'eguaglianza delle opportunità...", op. cit., p. 205.

eguaglianza (e dunque su quali siano i principi di giustizia atti a garantire l'eguaglianza), sui requisiti materiali e sul modo di accertare l'eguaglianza (ossia, sull'eguaglianza di che cosa ci si trovi a discutere), sulla sua estensione (ossia tra quali individui e gruppi essa sussista o meno) e sul suo valore all'interno di una teoria della giustizia di matrice liberale<sup>60</sup>.

Per prima cosa, osserva Gosepath, occorre rilevare come l'eguaglianza faccia riferimento a una corrispondenza o a una somiglianza tra individui o gruppi che condividono un certo numero di caratteristiche specifiche e che, tuttavia, differiscono per altri elementi: in questo senso, è possibile affermare che l'eguaglianza sia anzitutto una relazione qualitativa. Secondo lo studioso, il tema della riflessione politica e filosofica sull'eguaglianza così interpretata ruota intorno all'interrogativo: "quale eguaglianza, ammesso che ve ne sia una, si dovrebbe cercare di realizzare, quando e tra chi?". Nel contesto di questa riflessione, in cui pure le controversie sono numerose e accese, esiste un accordo rispetto al fatto che il concetto di "eguaglianza" è complesso e multifaccettato e richiama in qualche modo la comune umanità degli individui e dei gruppi a dispetto delle differenze; l'egualitarismo, perciò, seppur nelle sue diverse forme, si può interpretare come una dottrina normativa coerente che integra un insieme di principi e prospettive sull'eguaglianza. Scandagliando più a fondo quest'ultimo concetto, è possibile osservare anzitutto come l'eguaglianza appaia strettamente connessa con la moralità e con la giustizia, e in modo particolare con la giustizia distributiva: in particolare, nota Gosepath, storicamente ci si è battuti contro le diseguaglianze facendo riferimento al concetto di giustizia nella stragrande maggioranza dei casi<sup>61</sup>. Risulta opportuno, dunque, interrogarsi sul ruolo giocato dal concetto di eguaglianza all'interno di una teoria della giustizia.

Secondo Gosepath, la riflessione filosofica ha individuato quattro concezioni possibili dell'eguaglianza, offrendo altrettante possibili configurazioni del suo rapporto con la giustizia. Storicamente, il primo modello di questa relazione teorizzato in filosofia politica è stato quello dell'*eguaglianza formale*: elaborato da Aristotele rifacendosi a Platone, esso prescrive di considerare eguali, e trattare allo stesso modo in relazione a quel contesto e a quella dimensione specifica, due individui che abbiano lo stesso status in relazione a un aspetto normativamente rilevante. Detto in altri termini, l'eguaglianza

---

<sup>60</sup> Gosepath S., *Equality*, in Zalta E. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 26/04/2021, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/equality/>, data ultimo accesso 18/06/2024.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

formale consisterebbe nel trattare i casi simili in maniera analoga. Il problema, però, è che non è così semplice, come è stato rilevato, capire quali aspetti siano “normativamente rilevanti” ai fini di istituire un’eguaglianza giuridica o morale tra due individui: il trattamento analogo o differente, peraltro, dovrebbe poter essere giustificato alle parti in causa sulla base delle caratteristiche oggettive della situazione<sup>62</sup>. Un secondo modello di eguaglianza, che vede ancora una volta in Aristotele il proprio capostipite, è quello dell’*eguaglianza proporzionale*: essa, infatti, offre una formulazione più comprensiva e più precisa del modello platonico, chiarendo che cosa produrrebbe un risultato effettivamente equo in termini di distribuzione di risorse. La riflessione aristotelica qui prende le mosse dalla considerazione che l’eguaglianza può essere numerica o proporzionale: la numerica prevede di trattare tutti gli attori coinvolti come indistinguibili, mentre la proporzionale prevede di dare a ciascuno quanto gli è dovuto. L’eguaglianza numerica, riflette Aristotele, da sola non è sempre giusta: lo è quando gli attori coinvolti si trovano nelle stesse circostanze e a partire dalle medesime condizioni; al contrario, il criterio proporzionale si propone di far fronte in modo efficace alle eventuali disparità, prevenendo una ingiusta allocazione di risorse e opportunità<sup>63</sup>. Anche in questo caso, però, il modello proposto resta schematico: come nel caso dell’eguaglianza formale, anche quella proporzionale necessita di precisare a quali condizioni determinati casi vadano trattati come analoghi e altri come differenti, e in particolare in che senso qualcosa sia “dovuto” a qualcuno<sup>64</sup>.

Per dare un contenuto più specifico a questi schemi fu necessario, come rileva Gosepath, attendere il XVIII secolo, quando si fece strada l’idea di “diritto naturale”, che presupponeva un ordine naturale nel quale gli esseri umani erano uguali per natura<sup>65</sup>. Questa visione, nell’ambito della quale per trattare da eguali gli individui è necessario riconoscere a ciascuno il medesimo rispetto e la medesima dignità, ha preso il nome di *eguaglianza morale*. Le sue radici, per la verità, sono antiche: essa iniziò a svilupparsi già nel contesto della riflessione stoica, che enfatizzava la sostanziale eguaglianza di tutti gli esseri razionali, e del primo cristianesimo, che insisteva sull’eguaglianza di tutti gli

---

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> A riprova di questo, Mario Vegetti ha enfatizzato come, dal punto di vista aristotelico, paradossalmente sia possibile l’equità anche in assenza di eguaglianza: lo studioso, infatti, ha ricordato come il punto di vista aristotelico sia quello di un aristocratico, ossia di un pensatore per il quale è normale e pienamente legittima l’esistenza di specifiche gerarchie all’interno della società che determinano meriti e bisogni. Cfr. Vegetti M., *Equità senza eguaglianza. Un rompicapo aristotelico*, in Mantovani D., Veca S., *Quante equità?*, Istituto Lombardo - Accademia Di Scienze E Lettere, Pavia, 2017, pp. 22-35.

<sup>65</sup> Gosepath S., *Equality*, op. cit.



individui di fronte a Dio in quanto sue creature<sup>66</sup>. Tale prospettiva trovò rinnovato vigore nel periodo moderno, legandosi alle riflessioni sul contratto sociale e sulla legge di natura. Hobbes (1651), per esempio, postulava un'eguaglianza degli individui nello stato di natura sulla base del fatto che essi, nel tempo, avessero la capacità di danneggiarsi a vicenda e la forza per farsi valere senza che alcuno potesse stabilmente prendere il sopravvento; Locke (1690), invece, sulla base di una antropologia razionale e cristiana, sosteneva che gli umani godessero per natura tutti del diritto alla libertà, alla proprietà e al possesso di sé<sup>67</sup>. Secondo Rosseau (1755, 1762), le ineguaglianze sociali che affliggevano la società coeva sarebbero state da ascrivere a un deterioramento dell'eguaglianza naturale caratterizzante lo stato di natura, accelerato dalla brama di potere e ricchezza umani: dal punto di vista del filosofo francese, dallo stato di violenza in cui si era caduti in conseguenza di questo si poteva uscire unicamente attraverso l'istituzione della società civile, atto con il quale ciascun individuo vincolava la propria soggettività a un'esistenza collettiva politicamente e giuridicamente regolata<sup>68</sup>. Anche nella filosofia morale kantiana (1785) si trova un riferimento all'eguaglianza, della quale l'imperativo categorico offre il fondamento attraverso il postulato della dignità universale umana: la sua riflessione sull'autonomia, in particolare, conduce al riconoscimento che è la medesima libertà in tutti gli esseri razionali a fungere da principio per la sussistenza dei diritti umani<sup>69</sup>. A tutto questo dibattito, del resto, oggi si guarda come alla radice e al catalizzatore di molti dei movimenti sociali e delle grandi rivoluzioni dell'epoca: non è un caso, d'altra parte, che nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* stilata all'indomani della Rivoluzione Francese accanto a "libertà" e "fraternità" comparisse proprio l'eguaglianza come principio fondamentale per il nuovo corso<sup>70</sup>. Come esito di questo processo storico, filosofico e politico, del resto, ad oggi l'idea di un uguale rispetto per tutte le persone umane, del pari valore e della pari dignità di tutti gli individui è largamente accettata e costituisce quello che si potrebbe definire il "plateau egualitario" di tutte le teorie politiche contemporanee<sup>71</sup>. È importante notare, tuttavia, che l'ideale dell'eguaglianza morale continua a lasciare molte questioni irrisolte. Infatti, pur valendo

---

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*. A questo proposito, Gosepath è inequivocabile: «In a period in which there is not agreement across the members of a complex society to any one metaphysical, religious, or traditional view it appears impossible to peacefully reach a general agreement on common political aims without accepting that persons must be treated as equals».

il principio del riconoscimento dell'eguale dignità in ogni dimensione umana, permangono differenze di stima, merito, risorse e via discorrendo: ciò implica che, ferma restando l'eguale dignità, l'istanza a un trattamento assolutamente identico non è ugualmente valida in tutti gli ambiti al di fuori della morale. È oggetto di discussione, però, l'oggetto e l'estensione di queste istanze e come dovrebbero essere affrontate e risolte: in particolare, il dibattito verte su che tipo di eguale trattamento sia normativamente richiesto nel momento in cui ci si riconosce a vicenda pari dignità<sup>72</sup>.

Un ultimo modello di eguaglianza elaborato dagli studiosi è quello della *presunzione in favore dell'eguaglianza*: questo, a differenza di modelli etici e procedurali che si sforzano di individuare criteri concreti e linee d'azioni basate su principi distributivi, è un modello formale e procedurale che si colloca all'interno di una costruzione argomentativa maggiormente astratta<sup>73</sup>. La presunzione in favore dell'eguaglianza è il principio di equa distribuzione per tutti i beni politicamente adatti al processo di distribuzione pubblica che è possibile seguire nel provare a costruire una teoria materiale della giustizia, qualora si ritenga che le tipologie precedenti di eguaglianza risultino inadeguate<sup>74</sup>. La presunzione in favore dell'eguaglianza, peraltro, consiste di analizzare a livello teorico la distribuzione di risorse e opportunità nei diversi ambiti della vita civile e politica di una comunità. Per esempio, una eguaglianza in senso stretto è considerata un requisito fondamentale nell'ambito delle libertà civili, in quanto (se si tralascia la limitazione della libertà come pena commisurata a un reato) non risulta ammissibile alcuna eccezione all'eguaglianza in questo contesto. Detto altrimenti, perché un sistema risulti legittimo deve essere garantita tanto l'eguaglianza legale quanto la pari libertà per tutti gli individui di strutturare la propria vita: questo appare irrinunciabile per il mantenimento dell'ordine sociale. Nella sfera politica, invece, le possibilità di partecipazione nei sistemi liberali appaiono egualmente distribuite: tutti i cittadini, cioè, devono avere eguale accesso alla formazione dell'opinione pubblica, nonché all'esercizio e al controllo del potere politico. Ciò comporta, affinché sia eguale l'opportunità, che le

---

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ibidem*. Si tratta, essenzialmente, della proposta rawlsiana e delle sue successive riproposizioni: «In the domain of political justice, all members of a given community, taken together as a collective body, have to decide centrally on the fair distribution of social goods, as well as on the distribution's fair realization. Any claim to a particular distribution, including any existing distributive scheme, has to be impartially justified [...]. Applied to this political domain, the presumption of equality requires that everyone should get an equal share in the distribution unless certain types of differences are relevant and justify, through universally acceptable reasons, unequal shares. [...] A strict principle of equal distribution is not required, but it is morally necessary to justify impartially any unequal distribution. The burden of proof lies on the side of those who favor any form of unequal distribution».

istituzioni sociali siano disegnate in modo tale da garantire a chi si trovi in condizioni di svantaggio di aver voce in capitolo sulle scelte pubbliche e poter comunque pienamente partecipare al processo democratico. In campo sociale, d'altra parte, l'eguaglianza prevista dai sistemi liberali e democratici dovrebbe garantire un pari accesso a tutti i cittadini motivati e dotati a carriere e incarichi in linea, a prescindere dalle condizioni di partenza quali che siano l'estrazione sociale e le risorse familiari. Più delicata, infine, la questione nel campo strettamente economico, dal momento che questo costituisce lo scenario nel quale è possibile che, per fare salva l'eguaglianza, si diano casi di trattamento ineguale per i diversi cittadini. Questo può succedere per diverse ragioni, che gli studiosi hanno riconosciuto principalmente nelle seguenti: un trattamento ineguale può scaturire dalla necessità di far fronte a svantaggi inevitabili di partenza, come una disabilità; un fattore possono essere le legittime istanze e i diritti che un cittadino può vantare su un bene, come il diritto di proprietà; le differenze possono scaturire da servizi ed esigenze speciali, ma anche da esigenze di compensazione di ineguaglianze strutturali e discriminazioni dirette o indirette<sup>75</sup>.

Come risulta evidente da questi punti, nonché più in generale dai modelli presi in esame, l'eguaglianza è sempre eguaglianza in merito a qualche dimensione moralmente rilevante; occorre chiedersi, pertanto, quale essa sia e quali siano i parametri che definiscono l'eguaglianza di conseguenza. Alla domanda "eguaglianza di che cosa?", nel contesto della riflessione filosofica sull'eguaglianza si sono offerte numerose risposte. Una prima posizione è quella dell'*eguaglianza semplice*, che sostiene che ogni individuo dovrebbe essere dotato a livello materiale degli stessi beni e servizi dei quali sono dotati tutti gli altri<sup>76</sup>. Tale posizione, tuttavia, oggi è rigettata come insostenibile. Anzitutto, infatti, non è possibile misurare l'effettiva eguaglianza dei beni materiali da distribuire: come fa notare Gosepath, basta pensare all'esempio del denaro per comprendere come a beni identici possa corrispondere un grado di soddisfazione molto diverso; come se non bastasse, ci sarebbe da chiedersi se l'eguale distribuzione dei beni tra individui dovrebbe riguardare l'intero arco di vita nel complesso, oppure segmentare i periodi della vita dei singoli, eventualmente individuando periodi particolarmente critici per la distribuzione<sup>77</sup>. Un punto ancor più spinoso, è stato notato, riguarderebbe il campo economico: in che

---

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Come fa notare Gosepath, spesso l'eguaglianza semplice e l'*eguaglianza dei risultati* sono accostate, anche se si tratta di due concetti diversi.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

modo, infatti, si potrebbero bilanciare eguaglianza ed efficienza, promuovendo attraverso incentivi l'ottenimento di certi risultati ed evitando sprechi nella redistribuzione<sup>78</sup>? Inoltre, va tenuta in considerazione un'obiezione morale piuttosto decisiva: l'eguaglianza pura non sembra in grado di tenere in adeguata considerazione le differenze tra individui sul piano dei desideri, dei progetti, delle specifiche esigenze. Perché, infatti, individui con bisogni diversi sul piano soggettivo dovrebbero ricevere i medesimi beni? L'esempio più lampante proposto da chi muove questa critica è quello del confronto tra salute e malattia: è evidente, infatti, che un sano e un ammalato hanno bisogno di beni e servizi diversi e ciò che è necessario all'uno può essere superfluo o, al contrario, insufficiente per l'altro<sup>79</sup>. Spingendo questa obiezione più oltre, è stato notato che l'eguaglianza pura rischia di condurre all'uniformità, ossia a un appiattimento che è esattamente il contrario del pluralismo che tende a svilupparsi in contesti di libertà di coscienza quali le democrazie contemporanee.

D'altra parte, diversi teorici fanno anche notare come alcune diseguaglianze siano frutto della libera scelta degli individui, argomentando che (al di là di situazioni di emergenza e altre condizioni che ostacolano il godimento delle libertà e della dignità) non dovrebbe esserci una compensazione per queste diseguaglianze. La compensazione politica e sociale dovrebbe esistere, invece, qualora le diseguaglianze non siano frutto delle scelte individuali ma di circostanze esterne: per questo motivo, secondo molti egualitaristi risulta più appropriata una visione incentrata non sull'eguaglianza semplice, ma sulla *eguaglianza delle condizioni di vita*<sup>80</sup>. Detto altrimenti, secondo questi teorici non dovrebbe essere eguale il risultato, bensì l'accesso alle opportunità: dato che gli individui dovrebbero essere considerati responsabili delle proprie azioni e scelte e che oggetti di eguaglianza dovrebbero essere i beni che corrispondono ai reali interessi dei soggetti morali, a dover essere rese eguali tra le persone dovrebbero essere le possibilità di accesso alle risorse, al benessere o alle condizioni che permettano di soddisfare una preferenza<sup>81</sup>. Non mancano, del resto, le posizioni su questo versante che criticano il monismo relativo alle sfere della vita pubblica, invocando un concetto di "eguaglianza" che sia più complesso e sfaccettato e che sia in grado di tenere conto di diverse prospettive e posizioni. Questa argomentazione, per esempio, è provenuta sia da studiosi femministe

---

<sup>78</sup> *Ibidem.*

<sup>79</sup> *Ibidem.*

<sup>80</sup> *Ibidem.*

<sup>81</sup> *Ibidem.*

che da teorici dei *post-colonial studies*, che hanno rilevato come l'eguaglianza pura possa facilmente condurre agli esiti deteriori di uniformazione forzata cui si è già accennato sopra, senza riuscire a cogliere la complessità delle dinamiche sociali e della vita pubblica, nonché la diversità dei bisogni e delle aspirazioni che possono derivare da genere ed etnia e che richiedono l'accesso a opportunità diverse<sup>82</sup>.

Chiaramente, il tipo di eguaglianza che è possibile realizzare dipende anche dai presupposti del contesto politico in cui ci si colloca. Per esempio, nel contesto di un liberismo economico e di un liberalismo politico il diritto costitutivo alla libertà e alla proprietà avalla il libero mercato ma può ostacolare la redistribuzione e la promozione dei diritti sociali: questa criticità si incontra, per esempio, negli Stati Uniti, mentre l'apparato redistributivo degli assetti social-liberali europei, con la loro tassazione medio-alta, consentono di fornire una vasta gamma di servizi (si vedano istruzione e sanità) finanziati pubblicamente<sup>83</sup>.

Anche in un contesto utilitarista, del resto, è possibile calare una ricerca dell'eguaglianza tra i cittadini: particolarmente importante, da questo punto di vista, è l'eguaglianza di trattamento di ciascun cittadino come portatore di un interesse legittimo, a prescindere dal contenuto specifico dell'interesse e dalla situazione materiale di partenza<sup>84</sup>. A questa prospettiva, tuttavia, si è obiettato di non tenere conto a sufficienza dell'effettivo funzionamento dell'umano: è difficile che qualcuno possa davvero aspettarsi che gli altri antepongano i suoi desideri ai propri, o che accettino che i loro bisogni facciano le spese di quelli di un'altra persona<sup>85</sup>. Come fatto notare da Rawls già nel 1971, la maggior parte delle versioni dell'utilitarismo sembrano non riuscire a portare avanti una condizione di eguaglianza tra i cittadini perché non riescono a concepire gli individui nella loro separatezza e non come meri numeri: un eguale trattamento, infatti, dovrebbe consistere nel fatto che ciascuno possa esigere per sé una porzione equa di risorse od opportunità, non nel fatto che tutti gli interessi possano avere un pari peso rispetto alla porzione del singolo, una aporia che sembra non poter essere risolta a causa del fatto che gli utilitaristi non prevedono una limitazione degli interessi per motivi di etica o di giustizia, considerando come criterio solo il calcolo utilitarista<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> *Ibidem.*

<sup>83</sup> *Ibidem.*

<sup>84</sup> *Ibidem.*

<sup>85</sup> *Ibidem.*

<sup>86</sup> *Ibidem.*

Queste considerazioni, d'altra parte, portano inevitabilmente a domandarsi quali aspetti debba riguardare eminentemente l'eguaglianza: in altri termini, la costruzione di una teoria della giustizia non può prescindere dalla domanda "eguaglianza *di che cosa?*"<sup>87</sup>. La ragione dell'imprescindibilità di questa domanda è chiarita in modo adamantino da Ian Carter, che scrive: «if one surveys the above list of candidate *equalizanda*, one immediately realizes that not all of them can be jointly equalized. Given human nature, to equalize one of those goods is necessarily to accept that other goods must be unequal»<sup>88</sup>. Per esempio, un governo che miri al perseguimento di un eguale benessere per tutti i cittadini per forza di cose non potrà rispettare in massimo grado il diritto di proprietà, pur essendo questo un principio cardine dell'assetto liberale, perché dovrà attuare provvedimenti redistributivi. Si tratta, dunque, come afferma Carter facendo eco a una posizione già espressa da Sen all'inizio degli anni '90, di stabilire la *currency* dell'eguaglianza che si intende prescrivere, rispondendo all'interrogativo che si è menzionato prima senza ambiguità e giustificando sia l'equalizzazione di uno specifico bene sia le ineguaglianze in merito ad altri beni che ne derivano<sup>89</sup>.

Una prima risposta possibile concerne il benessere individuale, considerato al centro della riflessione etica in politica: essa dà forma a quella che è nota come *eguaglianza del welfare*. In questo modello, a dover essere reso eguale ai fini della giustizia è il livello di benessere della popolazione: ciò, tuttavia, fa sorgere difficoltà simili a quelle in cui incorreva l'utilitarismo. Infatti, il benessere soggettivo può essere identificato con la soddisfazione delle preferenze, ma questa linea è poco plausibile, dal momento che è difficile contare ogni preferenza individuale come eguale<sup>90</sup>. Inoltre, questa risposta, maturata in contesto utilitarista (dove sull'eguaglianza si fa prevalere però il criterio dell'efficienza nella distribuzione delle risorse), presenta il difetto di interpretare

---

<sup>87</sup> Si veda anche, a questo riguardo, quanto affermato da Ian Carter, che scrive: « It is often claimed or assumed that justice requires people to have equal amounts of something. The 'something' in question needn't necessarily be income or wealth; it might be liberty, or basic constitutional rights, or indeed something less immediately tangible, such as happiness or respect for persons or consideration on the part of others. Saying which of these things ought to be equalized, and why, is one important part of the activity of constructing an egalitarian theory of justice». Carter I., *Equality*, in Besussi A., *A Companion to Political Philosophy. Methods, Tools, Topics*, Routledge, 2016, p. 1.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>90</sup> Come fa notare Gosepath, il problema si palesa come evidente quando si pensa a preferenze che offendono la moralità, ad esempio il desiderio di fare del male agli altri, oppure quando alcune preferenze per essere soddisfatte richiederebbero un dispendio di risorse maggiore rispetto a uno standard comune (Gosepath S., *Equality*, op. cit.). Su questo punto, si veda anche Carter I., *Equality*, op. cit., p. 9.

gli individui non come soggetti attivi e separati gli uni dagli altri e diversi per preferenze e progetti di vita ma come contenitori indistinti di utilità<sup>91</sup>.

Questo problema viene evitato in un modello, sviluppato principalmente da Rawls e Dworkin, che si concentra invece sul rendere eguali le risorse per individui considerati come soggetti agenti che cercano di perseguire una vita buona e soddisfacente: proprio per questo esso prende il nome di *eguaglianza delle risorse*. Questo modello, in particolare, vincola gli individui alla responsabilità delle proprie decisioni e azioni, ma non alle circostanze al di là del loro controllo come l'etnia, il sesso, le doti naturali e la posizione sociale, che sono ritenuti criteri distributivi non accettabili: in particolare, configurando un contesto di libero mercato del lavoro, si prevede che a ciascuno sia assegnato un pari livello iniziale di risorse, che gli uffici e le iniziative economiche siano parimenti aperti a tutti secondo meriti e competenze e che i più svantaggiati godano di un quantitativo di tutele e vantaggi adeguato a creare un bilanciamento<sup>92</sup>. Nemmeno l'eguaglianza delle risorse, tuttavia, va esente da critiche e obiezioni importanti. Il principio di responsabilità, è vero, offre un criterio normativo importante per determinare quali ineguaglianze all'interno del sistema possano essere giustificate: nella sua formulazione positiva, questo principio richiede l'assunzione di responsabilità personale da parte degli individui e tiene fermo che le diseguaglianze frutto di opzioni liberamente scelte sono giuste, vincolando così le persone ai costi delle loro decisioni<sup>93</sup>. Nella formulazione negativa, questo principio specifica come inique quelle diseguaglianze che non sono frutto di una scelta: in base a questo principio, esse vanno rigettate, fornendo una compensazione a chi si trova senza colpa in condizioni di svantaggio. Detto in altri termini, dunque, un certo ordine sociale si configura come giusto nel momento in cui rende eguali quanto possibile (e in un modo normativamente sostenibile) tutti gli strumenti compensativi per far fronte agli svantaggi individuali di cui le persone non

---

<sup>91</sup> Ivi, p. 10.

<sup>92</sup> Si noti, peraltro, come questo approccio si spinga oltre l'*eguaglianza delle opportunità*: questa, infatti, a parere di questi teorici non tutela sufficientemente dalle ingiustizie ingenerate dalla presenza nella società di una disparità nelle doti naturali, che risultano non meno arbitrarie dei fattori citati al di là del controllo individuale. Inoltre, merita di essere rilevato come l'approccio di Rawls, ormai classico, sia considerabile come egualitario in almeno cinque diversi sensi. Come ricorda Gosepath, infatti, «First, Rawls upholds a natural basis for equal human worth: a minimal capacity for having a conception of the good and a sense of justice. Second, through the device of the “veil of ignorance,” people are conceived as equals in the “original position.” Third, the idea of sharing this “original position” presupposes the parties having political equality, as equal participants in the process of choosing the principles by which they would be governed. Fourth, Rawls proposes fair equality of opportunity. Fifth, he maintains that all desert must be institutionally defined, depending on the goals of the society» (Gosepath S., *Equality*, op. cit.).

<sup>93</sup> *Ibidem*.

possano essere considerate responsabili, e al tempo stesso accorda ai suoi membri la capacità di sopportare le conseguenze delle proprie decisioni e azioni, riconoscendoli come soggetti autonomi<sup>94</sup>. Le obiezioni a questa proposta vengono sostanzialmente da due versanti. Un primo gruppo di obiezioni, nello specifico, riguarda il merito: questo modello di egualitarismo, infatti, viene considerato come eccessivamente radicale nel rifiutare il valore del merito, così minando alla base l'identità personale, in quanto agli individui si negherebbero le basi per accreditarsi le proprie capacità e successi<sup>95</sup>. Il secondo gruppo, invece, problematizza il criterio della responsabilità come eccessivamente forte, ritenendolo quasi brutale nei suoi esiti: lasciare gli individui che siano responsabili delle proprie sventure alla loro miseria, infatti, è qualcosa che sembra andare contro le comuni intuizioni morali. A questa obiezione gli egualitaristi pluralisti, in particolare, rispondono che le situazioni dovrebbero essere valutate caso per caso, ammettendo la possibilità di aiutare chi si trovi in difficoltà non senza colpa. D'altra parte, il problema più spinoso sorge con chi si trovi in una situazione di grave svantaggio senza colpa, ad esempio un disabile dalla nascita: in questo caso, gli egualitaristi sembrano proporre un principio redistributivo basato sulla pietà; dunque, un criterio che nei fatti risulta stigmatizzante<sup>96</sup>. Calando l'esempio in un contesto politico e istituzionale concreto, risulta evidente come, per procedere alla compensazione, le istituzioni stesse e i loro organi dovrebbero classificare la difficoltà esperita dall'individuo e raccogliere informazioni rilevanti sul suo conto: contro una procedura di questo genere, però, si potrebbe rivendicare il diritto del cittadino alla privacy e al non essere soggetto alla tutela paternalistica da parte dello Stato<sup>97</sup>.

Per far fronte a queste difficoltà, si è provato a elaborare degli approcci basati sull'*eguaglianza delle opportunità e dell'accesso al vantaggio* che permettessero di fare salva l'importanza dell'intuizione della responsabilità e il ruolo delle scelte; all'interno di queste prospettive, d'altra parte, si è cercato di lasciare spazio alle preferenze individuali, considerandole come un elemento rilevante per preservare l'identità e l'unicità del

---

<sup>94</sup> Seguendo la ricostruzione di Carter, è possibile rilevare come questa prospettiva sia emersa soprattutto negli ultimi due decenni nella riflessione politica in seguito a una influenza non piccola del liberismo e del liberalismo. Oggi, in particolare, più di quanto non avvenisse alla fine del XX secolo, si tende a considerare in modo diverso lo svantaggio di cui l'individuo è in qualche misura responsabile da quello derivante dal caso puro e semplice: si tende, cioè, a conferire un peso maggiore all'individuo in quanto soggetto attivo libero e responsabile dell'evoluzione della propria vita. Cfr. Carter I., *Equality*, op. cit., p. 17.

<sup>95</sup> Gosepath S., *Equality*, op. cit.

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

<sup>97</sup> *Ibidem*.



soggetto morale<sup>98</sup>. Un'altra delle strategie utilizzate è stata, d'altro canto, il provare a passare da un approccio statico a uno dinamico dell'eguaglianza, passando dalla concezione delle risorse come beni statici alle risorse come strumenti al servizio di capacità umane. È il caso, per esempio, dell'*eguaglianza delle capacità* di Amartya Sen, che propone di orientare i criteri di distribuzione delle risorse in base alle cose che un individuo può fare o essere nella vita fruendone<sup>99</sup>. In particolare, occorre notare come per Sen ragionare sulla distribuzione delle risorse espone la teorizzazione al rischio di considerare gli individui come soggetti passivi, da dotare di beni che in realtà non possono, da soli, portare all'autorealizzazione e alla vita buona. Più corretto, dunque, per lo studioso risulta pensare in termini di "possibilità di funzionamento" e di "possibilità di essere", cioè di *capacità*, che sono ciò che va effettivamente reso uguale affinché viga la giustizia<sup>100</sup>. Sen, peraltro, porta diverse argomentazioni a favore dell'approccio basato sulle capacità: una tra le più convincenti si basa sul fatto che non tutti gli individui hanno la stessa capacità di convertire determinate risorse in opportunità – per esempio, una persona priva di handicap e un tetraplegico non possono convertire in eguale mobilità la libertà di spostarsi, il cibo e la presenza di mezzi di trasporto<sup>101</sup>. Il problema con questo approccio, tuttavia, risiede nel fatto che il concetto di "capacità" che fa da metro all'eguaglianza rischia di risultare troppo vago, mentre è già connesso a un'implicita valutazione morale: sembra, cioè, che a un certo punto non si possa evitare di fornire una prospettiva specifica sulla vita buona e una lista di mezzi necessaria a raggiungerla, escludendo per forza di cose altre possibili visioni, o comunque non trattandole in modo imparziale<sup>102</sup>. Nussbaum, per esempio, lo rileva, scegliendo di sostenere questo approccio collegandolo a una visione neo-aristotelica ed essenzialistica della vita buona, che tuttavia rischia di risultare non neutrale nel definire la scala su cui i beni potrebbero essere effettivamente comparabili, entrando così in un possibile contrasto con uno dei criteri cardine del liberalismo<sup>103</sup>.

A partire dagli anni '90, infine, sulla scena del dibattito sull'egualitarismo è emerso un ulteriore modello, quello dell'*eguaglianza delle relazioni sociali*: critico nei

---

<sup>98</sup> *Ibidem*. Tra le prospettive più interessanti in questo contesto è da segnalare quella di Cohen, che nel concetto di *eguaglianza di accesso al vantaggio* si sforza di integrare l'eguaglianza del welfare e quella delle risorse, ritenendo questi due aspetti irriducibili e parimenti irrinunciabili per il raggiungimento di una situazione di equità. Si veda, a questo riguardo, anche Carter I., *Equality*, op. cit., p. 15.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> Carter I., *Equality*, op. cit., p. 12.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>103</sup> Gosepath S., *Equality*, op. cit.

confronti della prospettiva distributiva della giustizia, questo modello considera giusta una società se e solo se i suoi membri si relazionano l'uno all'altro come eguali<sup>104</sup>. Pertanto, all'interno di questa prospettiva, il contesto di applicazione della giustizia non è la distribuzione delle risorse, ma l'insieme delle relazioni sociali: ecco perché secondo numerosi teorici questo modello risulta particolarmente adatto a descrivere le dinamiche democratiche della vita pubblica.

Un aspetto interessante da rilevare, del resto, viene fatto emergere ancora una volta da Carter quando nota che c'è una questione di enorme rilevanza che è stata trascurata dalla maggior parte dei filosofi politici che si sono occupati del tema dell'eguaglianza: quella del significato morale dell'eguaglianza degli individui<sup>105</sup>. In che senso, infatti, le persone andrebbero considerate eguali? Se esse non sono moralmente eguali, non esiste infatti ragione rilevante sul piano normativo per riconoscere loro un diritto individuale a una qualsiasi porzione di bene, anche se resistono considerazioni di carattere logistico o utilitaristico, come ad esempio il fatto che un'equa distribuzione delle risorse potrebbe ingenerare un maggiore benessere collettivo o un più solido assetto sociale. Ora, riprendendo la teorizzazione di Dworkin, Carter fa notare come esista una fondamentale differenza tra il *trattare le persone ugualmente* e *trattare le persone come eguali*. Nel primo caso, infatti, si tratta di un'uguaglianza uno-a-uno: ne è un esempio la procedura democratica di voto per la quale a ogni persona spetta uno e un solo voto; nel secondo, invece, è in gioco il considerare le persone con eguale preoccupazione e rispetto, accettando di produrre temporanee e giustificate diseguaglianze per venire incontro alle difficoltà di chi ha bisogno di un supporto da parte della collettività<sup>106</sup>. Il “trattare le persone come eguali”, secondo Carter, diventa possibile allorché si riconoscano le basi morali dell'eguaglianza, in particolar modo individuando quella caratteristica moralmente rilevante che le persone possiedono in egual misura<sup>107</sup>. Questa linea di ricerca, tuttavia, si rivela estremamente problematica, perché nel contesto di una teorizzazione della giustizia che sia pubblicamente giustificabile porta inevitabilmente a un dilemma:

either we look to metaphysical properties, in which case we may well find a basis for equality, but that basis will be one that most contemporary theorists of justice

---

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> Carter I., *Equality*, op. cit., p. 3.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 3.

will feel they must reject; or else we look to empirical properties of persons, in which case we run the risk of failing in our endeavour to find any property that is possessed equally.<sup>108</sup>

Una possibile soluzione, secondo Carter, può essere intravvista seguendo la teorizzazione di Rawls, e in particolar modo facendo riferimento alla nozione di “rispetto per le persone”:

one can think of a person as a bundle of empirical agential capacities – capacities to make rational choices, to form and pursue life plans, to develop and express a sense of justice. It might be thought that such agential capacities make their possessors worthy of respect. In addition, it might be claimed that respect for persons involves refusing to make assessments of the variable agential capacities in which they consist – refusing, that is, to judge their variable abilities to make rational choices, to form and pursue life plans, to develop and express a sense of justice, and so on.<sup>109</sup>

In altri termini, le basi per l’eguaglianza potrebbero essere offerte dal fatto che tutti gli individui si configurano come soggetti attivi, ossia come dotati di capacità agitive sufficienti a compiere scelte razionali, progettare la propria vita, sviluppare un senso di giustizia e così via. Sarebbe, in questo caso, proprio la capacità di agire e pensarsi come soggetti morali a rendere gli individui meritevoli di essere trattati come eguali.

Le prospettive egualitarie ripercorse in questa sezione, comunque, per quanto diverse negli esiti e negli approcci sembrano condividere almeno un punto fondamentale: il fatto di considerare l’eguaglianza come un valore intrinseco non negoziabile, che può fondare il concetto di giustizia problematizzando la distribuzione delle risorse e le condizioni e le opportunità a disposizione dei membri della collettività, riconnettendo la politica e il vivere civile a una dimensione morale forte<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> Ivi, p. 6.

<sup>109</sup> Ivi, p. 8.

<sup>110</sup> Non sfugga, peraltro, la conclusione cui Carter arriva ragionando sulla natura dell’eguaglianza. Lo studioso, infatti, nell’auspicare una più approfondita analisi del concetto di “eguale rispetto” per la concettualizzazione future, scrive: «the tension is an ineliminable aspect of the very idea of equality, and that any attempt to construct a harmonious set of egalitarian norms is therefore doomed to failure. This conclusion might be true, but jumping to it without further ado would be a sign of mental laziness» (ivi, p. 22).

### 1.3. Pluralismo e conflitti di valori

Un ultimo elemento da prendere attentamente in considerazione nella panoramica tracciata in questo capitolo è il concetto di “pluralismo”, che è al cuore dei sistemi liberali e democratici contemporanei. Per approcciare questo tema, è necessario anzitutto rilevare, come fa ad esempio Elinor Mason, che per *pluralismo* è possibile intendere (oltre alla pluralità di visioni del mondo, di prospettive scientifiche e religiose e via discorrendo, a proposito delle quali si può parimenti parlare di “pluralismo”) almeno due fenomeni diversi: il *pluralismo dei valori* e il *pluralismo politico*<sup>111</sup>. Per “pluralismo politico”, in particolare, si intende una visione associata al liberalismo politico: esso comporta il riconoscimento della legittimità politica e giuridica all’interno dello Stato di una pluralità di gruppi sociali e ne sostiene la partecipazione alla vita pubblica<sup>112</sup>. Dal punto di vista della riflessione teorica, il problema difficile del pluralismo riguarda il tipo e l’estensione delle restrizioni che uno Stato può imporre alla libertà degli individui di agire in accordo con i propri valori. Ora, per quanto, come nota Mason, il liberalismo politico non si fonda necessariamente sul pluralismo dei valori, la versione di questa teoria che prevede questa fondazione ha dato esito a riflessioni che a chi scrive sembrano particolarmente interessanti e preziose per comprendere il tema oggetto di questa tesi. Si tratta della versione del pluralismo politico che si basa sul pluralismo dei valori argomentando come i valori morali siano plurali e irriducibili, almeno in una certa misura, e questo dato di fatto in sé giustifichi la strutturazione e il mantenimento di un sistema politico di carattere liberale. Per illustrare questo punto, sembra opportuno in primo luogo chiarire cosa s’intenda per “pluralismo dei valori” in campo morale, soffermandosi poi sulla teorizzazione di Isaiah Berlin, che ha tematizzato nel modo forse più felice e influente il nesso tra pluralismo e liberalismo.

Anzitutto, è importante rilevare come il pluralismo dei valori non rimandi necessariamente al relativismo: affermare che esiste una pluralità di valori morali irriducibili non significa che tutti i sistemi di valori e i valori siano equivalenti o sussistenti<sup>113</sup>. Precisato questo, è opportuno rilevare anche come esistano due tipi di pluralismo dei valori: quello fondazionale e quello non-fondazionale. Il primo sostiene

---

<sup>111</sup> Mason E., *Value Pluralism*, in Zalta E., Nodelman U. (eds.), *The Stanford Encyclopedia*, 04/06/2023, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/value-pluralism>, data ultimo accesso 18/06/2024.

<sup>112</sup> Veca S., *Etica e politica: dilemmi del pluralismo: democrazia reale e democrazia possibile*, Mimesis, Milano, 2021, p. 8.

<sup>113</sup> Mason E., *Value Pluralism*, op. cit.

che la pluralità dei valori sia una caratteristica del contesto morale e sociale al livello più basilare e che, di conseguenza, i valori nella loro molteplicità non sono riducibili a un valore superiore unificante; al contrario, il secondo propone che i valori siano sì molteplici al livello della scelta, ma che tale pluralità sia in sostanza apparente, in quanto i valori possono essere ricompresi tutti nel contributo che apportano a un unico valore superiore e fondamentale. Come rileva Mason, si può notare che il pluralismo non-fondazionale risulta meno radicale, in quanto pone non una pluralità di valori ma una pluralità di portatori di valori e di istanze, che tuttavia resta compatibile con l'idea che ci sia un solo valore ultimo<sup>114</sup>.

In ogni caso, l'attrattiva della posizione pluralista in campo morale appare evidente: l'esistenza di una pluralità di valori, infatti, permette di rendere conto dell'effettiva complessità delle scelte morali e dei conseguenti conflitti che si affrontano nella vita di ogni giorno. In particolare, il pluralismo dei valori consente di rendere conto della discontinuità e delle differenze di grado tra i valori, permettendo di comprendere come elementi quali il piacere e il giusto, per esempio, possano essere visti come priorità ma posizionati in modo diverso nell'economia delle opzioni valoriali dai diversi individui<sup>115</sup>. Teorici come Bernard Williams e Michael Stocker, del resto, hanno evidenziato come il pluralismo dei valori permetta di comprendere la razionalità del rimpianto e del rimorso rispetto agli effetti di un'azione pur moralmente corretta. Se, infatti, la posizione monista sussistesse, a loro parere risulterebbe inspiegabile come si possa rimpiangere di non aver compiuto una scelta in direzione di un valore che, pur meno buono in sé o in relazione agli esiti dell'azione, aveva una sua attrattiva: questo perché, come si è ricordato, dal punto di vista del monismo tutti i valori confluiscono in un unico super-valore di livello superiore<sup>116</sup>. Martha Nussbaum, del resto, si spinge ancora oltre, mostrando come il pluralismo possa spiegare quella che in greco antico si definiva *akrasia*, e che nel linguaggio moderno si chiama “debolezza di giudizio” o “debolezza della volontà”, cioè la scelta in direzione di un'opzione evidentemente peggiore. Secondo

---

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ibidem*. Va notato, comunque, che i teorici pluralisti non ascrivono tutti i conflitti morali alla pluralità dei valori: essi, infatti, ammettono anche i casi in cui il rimpianto o il rimorso possono derivare dall'irrazionalità dell'agente o dall'ignoranza rispetto ad aspetti contestuali. Stocker, in particolare, ritiene che il pluralismo dei valori possa rendere conto delle situazioni di conflittualità morale in due casi in particolare. Il primo riguarda le azioni in contesti storici o in archi temporali differenti: dato che i beni e le loro concezioni variano attraverso il tempo, può variare il profilo stesso dell'azione – un dato di fatto di cui peraltro il monismo fatica a rendere conto. Il secondo riguarda la scelta tra cose che presentano vantaggi e svantaggi: l'opzione migliore può essere tale di fatto, ma nella scelta a suo favore può comunque andar perso un valore non recuperabile.

Nussbaum, infatti, nell'opzione peggiore sarebbe insito un valore cui l'agente, pur riconoscendolo assiologicamente inferiore a quello dell'opzione migliore, si sente maggiormente vincolato<sup>117</sup>. Va anche notato, d'altro canto, che (al netto delle opzioni migliori o peggiori) possono esistere diverse risposte al valore tutte ugualmente appropriate: il pluralismo dei valori secondo i teorici contemporanei consente di rendere conto anche di questo fenomeno.

Tra le più serie obiezioni mosse al pluralismo dei valori, come ricorda Mason, c'è quella che, se i valori sono effettivamente incommensurabili, non risulta possibile compiere scelte razionali tra essi<sup>118</sup>. Già a metà degli anni '80, tuttavia, Bernard Williams respingeva questa critica, argomentando che la prospettiva pluralista in campo morale non implica necessariamente che le comparazioni tra i valori siano di per sé impossibili. A parere del filosofo, in particolare, l'idea che valori differenti siano per sé incommensurabili sarebbe frutto di un errore di stampo riduzionista: tipicamente riduzionista, infatti, risulta a suo dire la strategia di accostare due ordini di considerazioni, anche afferenti a campi diversi, forzandole a fare riferimento a un termine comune, e, in assenza di questo termine in comune, tacciarle di assoluta incommensurabilità, con esiti aporetici<sup>119</sup>. Più di recente, del resto, Ruth Chang ha approfondito l'argomento di Williams specificando come l'obiezione monista compia una precisa mossa di carattere linguistico, dando per scontato che due valori "incommensurabili" (tali possono essere i valori nel contesto pluralista) siano anche "incomparabili"<sup>120</sup>. In effetti, nel campo del pluralismo dei valori la riflessione teorica ha dedicato molto spazio al mostrare come siano possibili delle scelte razionali tra valori molteplici e irriducibili. Una prima strategia in questo campo è stata l'appello alla saggezza pratica, la *phrònesis* teorizzata da Aristotele: la capacità, cioè, di vedere, in modo intuitivo ma razionale, il corretto corso d'azione nella specifica situazione, operando una felice sintesi tra principi morali e dati contestuali<sup>121</sup>. Questa soluzione, non priva di fascino in quanto particolarmente felice nel

---

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> Williams, in particolare, si esprimeva in questi termini: «There is one motive for reductivism that does not operate simply on the ethical, or on the non-ethical, but tends to reduce every consideration to one basic kind. This rests on an assumption about rationality, to the effect that two considerations cannot be rationally weighed against each other unless there is a common consideration in terms of which they can be compared. This assumption is at once very powerful and utterly baseless. Quite apart from the ethical, aesthetic considerations can be weighed against economic ones (for instance) without being an application of them, and without their both being an example of a third kind of consideration» (Williams, 1985, p. 17, citato *ibidem*).

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

rendere conto dell'operare secondo esperienza che è proprio del saggio, presenta tuttavia un evidente problema: arrivare a definire in modo sufficientemente preciso e soddisfacente che cosa debba intendersi per "saggezza pratica", cioè che cosa sia e come funzioni tale facoltà<sup>122</sup>. Una seconda strategia, invece, consiste nell'argomentare a favore dell'esistenza di una scala tra i valori. Tale scala, tuttavia, non si baserebbe su qualcosa in comune tra i valori (perché questo ricondurrebbe alla posizione monista), bensì su qualcosa di superiore e ulteriore rispetto ai valori stessi (e dunque non un super-valore): Griffith, per esempio, fa riferimento a una "strategia di prudenza" per la classificazione dei valori e la loro gerarchizzazione, mentre Stocker propone una sorta di "categoria sintetizzante" per raccogliere le opzioni disponibili per l'individuo e calarle nel contesto<sup>123</sup>. Una terza strategia, portata avanti ad esempio da Raz, si concentra più sulla natura dell'agente che su quella del valore, concentrandosi sulla nozione di "preferenze di base" per spiegare come l'agente nel contesto situazionale concreto operi le proprie scelte.

Un'ultima strategia, infine, consiste nell'accettare l'elemento dell'incomparabilità e incorporarlo nella propria teoria morale: questa è stata, tra gli altri, la linea di Isaiah Berlin. Secondo il filosofo, non è possibile compiere scelte razionali ponderate tra beni come, per esempio, la libertà e l'eguaglianza: questo fatto, tuttavia, come è stato evidenziato da numerosi teorici morali (come Williams, Stocker e Kekes), anziché evidenziare la fallibilità e la fragilità della riflessione morale, ne evidenzia l'imprescindibilità nei rapporti personali e pubblici<sup>124</sup>. La fiducia nell'esistenza di una pluralità di valori irriducibili, infatti, consente di dialogare da punti di vista opposti senza arrivare a ritenere errata o in mala fede la prospettiva dell'interlocutore con cui ci si confronta.

Nella prima elaborazione di questa posizione, sviluppata nel contesto della filosofia politica, Berlin faceva notare proprio come esista un legame tra pluralismo e liberalismo: questo, nello specifico, consiste nella centralità che entrambi attribuiscono alla scelta<sup>125</sup>. Secondo il filosofo, infatti, pressoché quotidianamente s'incontrano conflitti tra valori e modi di vita che richiedono di compiere delle scelte: tali scelte sono della massima importanza, in quanto intuitivamente chiamano in causa le più basilari questioni

---

<sup>122</sup> *Ibidem.*

<sup>123</sup> *Ibidem.*

<sup>124</sup> *Ibidem.*

<sup>125</sup> Myers E., "From Pluralism to Liberalism: Rereading Isaiah Berlin", *The Review of Politics*, vol. 72, n. 4 (2010), pp. 599-600.

per l'umano, cioè chi si vuole essere e cosa è giusto fare; proprio per questo, chi deve compiere queste scelte ha un forte interesse morale in esse e vuole esserne l'autore, anziché subirle passivamente<sup>126</sup>. Spesso, nel negare a qualcuno il diritto o l'opportunità di scegliere per sé (o nel tentare o proporre di farlo), si sostiene che gli individui potrebbero compiere delle scelte sbagliate e che, quindi, è necessario costringerli o convincerli a compiere la scelta corretta: si tratta della strategia, si noti, di molti sistemi autoritari e regimi illiberali<sup>127</sup>. Come antidoto a questa tentazione, una posizione pluralista ammette che potrebbe non esserci una sola scelta giusta in caso di un conflitto tra valori: più di una scelta, in certi casi, potrebbe adeguatamente corrispondere ad autentici valori e interessi umani legittimi, anche se questi dovessero implicare il sacrificio di altri valori e interessi, che potrebbero non essere né più e né meno importanti e autentici; una prospettiva pluralista, del resto, esclude l'esistenza di un singolo modello di comportamento e di un singolo ideale di vita cui le persone dovrebbero conformarsi<sup>128</sup>. L'unico limite fissato da Berlin, in effetti, è la presenza di un orizzonte morale, un insieme di valori fondanti universalmente condivisi: le opzioni che si collocano in conflitto con questi vengono istintivamente rigettate, perché in contrasto con il concetto stesso di "essere umano" come soggetto e come portatore di una intrinseca e inalienabile dignità. Tuttavia, tali limiti non vanno confusi con quelli di una possibile prospettiva: essi configurano come inaccettabile soltanto ciò che è contrario a questo nucleo morale centrale. Pertanto, il pluralismo secondo Berlin corrobora il liberalismo con il minare l'argomento a favore delle violazioni della libertà di scelta<sup>129</sup>.

In particolare, Berlin ammette che la libertà può, in certi casi, confliggere con l'eguaglianza, o con la giustizia, o con l'ordine pubblico, o con la sicurezza, o addirittura con la felicità: talvolta, perciò, può essere necessario controbilanciare questi valori, o addirittura sacrificarne alcuni a favore di altri. Il liberalismo del filosofo, pertanto, include sia il versante pragmatico di un possibile bilanciamento tra i diversi valori sia l'apprezzamento della necessità, in certe circostanze, di restringere il raggio della libertà individuale: questo, per Berlin, può diventare necessario per promuovere l'eguaglianza o la giustizia, ad esempio evitando che i più forti o avvantaggiati possano vittimizzare chi si trova in condizioni peggiori<sup>130</sup>. Tuttavia, il liberalismo viene fatto salvo dal fatto che,

---

<sup>126</sup> Ivi, p. 602.

<sup>127</sup> Ivi, p. 603.

<sup>128</sup> Ivi, p. 605.

<sup>129</sup> Ivi, pp. 606-607.

<sup>130</sup> Ivi, p. 615.



nell'ottica del filosofo, il riuscire a mantenere un grado minimale di libertà individuale sia una priorità politica: facendo appello all'intuizione empirica dell'esistenza di certi diritti naturali costitutivi, infatti, Berlin argomenta che limitare in toto desideri, bisogni e aspirazioni equivale a disumanizzare gli umani, operazione a valle della quale la comunità stessa sarebbe un conglomerato privo di stabilità e di senso<sup>131</sup>. Pertanto, anche se la libertà individuale non può essere l'unico valore perseguito dalla società (e non deve necessariamente sempre trionfare su altri valori), nella teorizzazione di Berlin a questo valore spetta un ruolo importante sul piano tanto morale quanto politico: infatti, gli individui devono essere liberi per poter riconoscere e perseguire tutti i possibili valori umani autentici. Detto altrimenti, secondo Berlin è solo a partire dalla libertà individuale che è possibile tanto il perpetuarsi della società sia il suo evolvere, grazie alla varietà individuale e collettiva, che è frutto di infiniti esperimenti nel campo del vivere<sup>132</sup>.

A conclusione di questa riflessione sul pluralismo, ai fini del ragionamento che si vuole affrontare nei capitoli successivi di questo elaborato, sembra opportuno interrogarsi brevemente sul rapporto tra conflitto di valori e scelte politiche, interrogandosi in particolar modo sulle variabili e i rischi che il decisore politico e la comunità dovrebbero tenere presente allorché si verifichi un conflitto tra i valori che tocca il piano normativo. In primo luogo, seguendo Emanuela Ceva, è possibile offrire una descrizione del contesto in cui il conflitto di valori si verifica come un contesto che configura una rawlsiana "circostanza di giustizia"<sup>133</sup>: più nello specifico, in questa circostanza la sovrabbondanza di valori adottati da agenti differenti genera una domanda di giustizia relativa ai principi in base ai quali il disaccordo sui valori possa essere gestito nel modo corretto<sup>134</sup>. Scendendo più nello specifico, Ceva nota come i conflitti di valori possano caratterizzarsi in modo differente. Il disaccordo, infatti, può non essere semplicemente un generale disaccordo tra i valori di cui i diversi agenti sono portatori (per esempio, agente 1 dà valore ad A mentre agente 2 valuta positivamente B e così via), ma può riguardare invece le interpretazioni dei valori, e in particolare l'interpretazione da dare allo stesso valore (che cosa si debba intendere per eguaglianza, ad esempio, se sul piano dei principi o di quello degli esiti)<sup>135</sup>. Un ulteriore caso di disaccordo, del resto, è quello in cui gli agenti

---

<sup>131</sup> Ivi, p. 616.

<sup>132</sup> Ivi, pp. 619-620.

<sup>133</sup> E cioè un «insieme di condizioni normali in cui la cooperazione tra gli uomini è possibile e necessaria», Ceva E., *Giustizia e conflitti di valori. Una proposta procedurale*, Mondadori, Milano, 2008, p. 15.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> Ivi, p. 38.

si trovano concordi su valori e interpretazioni, ma non sulle strategie per realizzarli; infine, un ultimo caso può sorgere quando gli agenti ammettono contemporaneamente diversi valori, cui danno la stessa interpretazione, ma divergono sull'ordine di priorità da accordare a ciascun valore<sup>136</sup>. Queste condizioni tratteggiano un conflitto potenziale, che ha luogo quando i valori sono logicamente impossibili (per esempio la castità e il perseguimento della liberazione sessuale) o praticamente impossibili (la massimizzazione del profitto sul piano medico e l'accesso per tutti i cittadini a un sistema sanitario pubblico e gratuito)<sup>137</sup>. Il conflitto, in particolare, raggiunge una situazione di stallo in due casi: quando non esiste una ragione superiore o un'autorità universalmente riconosciuta come valida cui appellarsi per determinare la preminenza di un valore sugli altri; quando manca una procedura accettata da tutti gli attori coinvolti per affrontare e risolvere il conflitto<sup>138</sup>.

Un aspetto interessante del ragionamento di Ceva è che la studiosa rifiuta tanto il pluralismo ontologico di Berlin, che configura una teoria del bene, quanto il pluralismo ragionevole di Rawls, che invece descrive uno stato del mondo<sup>139</sup>. Rawls, in particolare, nel suo *Liberalismo politico* (1993), aveva attribuito il fatto del pluralismo agli “oneri del giudizio”, ossia ai fraintendimenti e alle difficoltà che gli agenti possono incontrare nell'uso ordinario della propria ragione, pur riconoscendo come genuino e non frutto di irragionevolezza il disaccordo tra gli agenti<sup>140</sup>. Per affrontarlo, il filosofo aveva proposto in merito alla necessità di coordinare interessi differenti un passaggio dalla virtù della *razionalità* a quello della *ragionevolezza*: la prima è la virtù che consente di adeguare ai fini i mezzi, e porta l'agente a valutare gli interessi degli altri attori sulla scena comunitaria come fattori esterni che influiscono sulla sua possibilità di raggiungere gli scopi che si prefigge; la seconda, invece, è quella dell'agente che riconosce come valide le rivendicazioni altrui in un contesto di mutuo riconoscimento dell'eguale diritto per tutti gli attori di far valere i propri diritti e preferenze<sup>141</sup>. Occorre notare come la virtù della ragionevolezza presenti una duplice dimensione, morale ed epistemica: la prima si palesa nel riconoscimento da parte degli agenti ragionevoli di un vincolo di reciprocità che li obbliga a discutere principi e criteri per un'equa cooperazione in base a un senso di

---

<sup>136</sup> Ivi, p. 39.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> Ivi, pp. 39-40.

<sup>139</sup> Ivi, pp. 18-19.

<sup>140</sup> Ivi, p. 19.

<sup>141</sup> Ivi, p. 20.

giustizia soggiacente, che li porta anche a riconoscersi a vicenda come individui liberi ed eguali; la seconda, invece, si esprime nel rispetto della ragione pubblica e dell'autorità epistemica degli altri agenti coinvolti nella deliberazione pubblica, oltre che nel riconoscere gli oneri del giudizio come elementi che rispecchiano la limitatezza delle procedure epistemiche individuali<sup>142</sup>. In un quadro così delineato, il conflitto di valori si configura come un "disaccordo ragionevole", nell'ambito del quale i cittadini riconoscono di confliggere con altri circa un valore ma sono comunque disposti a trattarli come individui liberi ed eguali e a rispettare gli esiti delle procedure decisionali pubbliche<sup>143</sup>. È possibile concludere, quindi, che nel modello proposto da Rawls la ragionevolezza figura come una virtù civile fatta di moderazione e modestia intellettuale: essa consente ai cittadini di moderare le proprie pretese nell'interazione con la collettività e di riconoscersi gli uni gli altri come pari epistemicamente e come co-autori delle leggi anche quando si trovano in disaccordo su questioni morali e/o politiche. L'obiezione che Ceva solleva rispetto a questo resoconto è che esso risulta poco plausibile negli scenari reali: gli agenti in disaccordo, osserva la studiosa, non si comportano affatto come interlocutori razionali e cooperativi, tanto che non di rado il conflitto sul piano ideologico si traduce in uno scontro verbale o addirittura in aggressioni e altre forme di violenza<sup>144</sup>. Inoltre, la motivazione che porta a tentare di risolvere lo stallo non è basata su una valutazione morale positiva della gestione del conflitto efficace: essa ha un carattere eminentemente pragmatico, in quanto lo stallo conflittuale ostacola gli individui nel perseguimento dei propri scopi<sup>145</sup>. Un accordo, via consenso o via compromesso, si rende insomma comunque necessario per non paralizzare la vita pubblica.

Nondimeno, il resoconto di Rawls permette di prendere in esame un aspetto centrale per questa tesi, e cioè il rischio che alcuni individui possano essere minacciati nella loro integrità dall'obbligo di rispettare una legge per la quale non riconoscano valide ragioni a favore della coercizione. Esso, in altri termini, permette ancora una volta di capire come le norme, le leggi e tutte le decisioni di rilevanza pubblica debbano poter essere accettate o giustificate da coloro che vi devono sottostare, avendo a fondamento ragioni pubbliche almeno fino a un certo punto (idealmente, in certa misura) condivisibili. Peraltro, è necessario notare come nella proposta di Rawls più che di "consenso" abbia

---

<sup>142</sup> Ivi, pp. 21-22.

<sup>143</sup> Ivi, p. 22.

<sup>144</sup> Ivi, pp. 40-41.

<sup>145</sup> Ivi, p. 42.

senso parlare di “convergenza”: non è necessario, infatti, che i cittadini condividano le ragioni a sostegno di una specifica decisione, che hanno a che fare con concezioni metafisiche, morali e religiose, ma soltanto che possano ragionevolmente confidare che la decisione presa sia prodotto di un processo capace di generare decisioni legittime<sup>146</sup>. In altre parole, in questa proposta la giustificazione dell’azione coercitiva dello Stato si fonda su ragioni pubbliche che sono accessibili a tutti i cittadini, in quanto derivanti dalla cultura politica di base della società in cui la decisione è presa; i cittadini medesimi, inoltre, sono a conoscenza del set di valori politici fondamentali sui quali ci si aspetta il consenso, pur essendo possibile dissentire sul piano etico, religioso o filosofico<sup>147</sup>. Il “consenso per intersezione” proposto da Rawls, di conseguenza, diviene lo strumento per garantire la stabilità a una società liberale e plurale, che funziona se e solo se si riesce a motivare gli agenti ad aderire a questo sistema fornendo ragioni pubbliche compatibili con i sistemi di credenze individuali e private; le ragioni discordi, in questa visione, trovano un punto d’incontro nel riferimento a valori politici condivisi a prescindere dal sistema di credenze<sup>148</sup>. Gli agenti, cioè, vengono a convergere sulla validità di certi valori normativi pur giustificandoli secondo argomenti diversi: infatti, è sui principi e non sulle ragioni che ci si accorda, senza che perciò la coerenza e l’integrità personale e morale del cittadino sia messa in discussione<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> Vallier K. “Convergence and consensus in public reason”, *Public Affairs Quarterly*, vol. 25, n. 4 (2011), pp. 263-265.

<sup>147</sup> Ivi, p. 266.

<sup>148</sup> Ivi, pp. 267-268.

<sup>149</sup> Ivi, p. 269.



## **2. TRA DOVERI E CONVINZIONI: OBIEZIONE DI COSCIENZA E DISOBBEDIENZA CIVILE**

Avendo caratterizzato nel primo capitolo le società liberali e democratiche come società caratterizzate da una particolare forma di legittimità, che si correla all'egualitarismo sul piano dei diritti e al pluralismo sul piano dei valori, in questo capitolo ci si concentrerà sulle forme che può assumere il dissenso in questi contesti: in particolar modo, la disamina si concentrerà sui fenomeni dell'obiezione di coscienza e della disobbedienza civile.

### **2.1. Contesto giuridico e politico delle pratiche di obiezione di coscienza e disobbedienza civile**

Come argomenta Emanuela Ceva, il dissenso pubblicamente manifestato all'interno di un regime democratico per modificarne l'assetto o le politiche può assumere tre forme: la rivoluzione, l'obiezione di coscienza e la disobbedienza civile<sup>150</sup>. La prima manifestazione è naturalmente la più estrema e radicale, che si verificherebbe allorché il processo decisionale venisse violato, per esempio qualora il governo esautorasse il Parlamento: in quel caso, i cittadini potrebbero fare appello agli standard democratici generali e agire per ripristinare la legittimità destituendo il governo e mettendo il potere nelle mani di nuovi rappresentanti<sup>151</sup>. In questa tesi, tuttavia, non s'intende occuparsi di questo processo, che prevede comunque un momento di profonda crisi, bensì delle manifestazioni di minore portata, che sorgono dal conflitto tra il dovere di rispettare le leggi e le proprie convinzioni in materia di moralità o di giustizia.

La prima forma di dissenso, l'obiezione di coscienza, può essere descritta come «la pretesa di chi rifiuta in nome della propria coscienza di obbedire ad un precetto giuridico, alla cui osservanza è tenuto in quanto destinatario delle norme di un determinato ordinamento giuridico»<sup>152</sup>. Come chiarisce Francesco Viola, l'obiezione di coscienza mette in tensione il principio del dovere di obbedienza, che scaturisce dalla natura stessa del diritto, con la libertà fondamentale individuale di obbedire alla propria

---

<sup>150</sup> Ceva E., "L'obiezione di coscienza *contra legem* come una rivendicazione di rispetto", *Politeia*, vol. 27, n. 101 (2011), pp. 113-114.

<sup>151</sup> Ivi, p. 114.

<sup>152</sup> Viola F., "L'obiezione di coscienza come diritto", *Persona y Derecho*, vol. 61, 2009, p. 53.

coscienza<sup>153</sup>. Inoltre, è importante notare come l'obiezione di coscienza tenda a configurarsi come un atto negativo, cioè come un rifiuto di fare qualcosa. È stato ipotizzato, infatti, che essa possa configurarsi anche in positivo, come un fare rispetto al dovere giuridico di non fare, ma tale ipotesi non sembra convincente. Il problema, come rilevato da Pierluigi Chiassoni, è che una simile obiezione di coscienza "attiva" risulterebbe gravemente destabilizzante rispetto all'ordinamento giuridico e politico in cui avrebbe luogo; inoltre, diventerebbe difficile da distinguere dalla disobbedienza civile<sup>154</sup>. Questo rifiuto, si può notare ancora con Viola, non investe tutto l'ordinamento giuridico, ma è circoscritto a una singola norma o a un insieme ristretto di norme: in altri termini, l'obietto di coscienza non mette in discussione l'intero corpus dei principi di giustizia comunemente accettati dalla società di riferimento<sup>155</sup>. Esso è un atto eminentemente individuale e ha una funzione e una logica ben specifiche:

tale diritto [di esercitare l'obiezione di coscienza] è fondamentalmente una tutela nei confronti della ingerenza del potere statale o, più in generale, politico nella sfera intima della persona. Si tratta di una difesa nei confronti dello Stato etico e delle leggi aventi un contenuto etico o connesso con l'etica. [...] La logica del diritto all'obiezione di coscienza è quella di proteggere l'intimità della singola persona dalle agenzie di protezione a cui ha dato fiducia.<sup>156</sup>

In questo senso, seguendo Viola è possibile distinguere l'obiezione di coscienza dalla disobbedienza civile notando che la seconda è «una prassi collettiva, pubblica e non violenta»<sup>157</sup> che tendenzialmente non fa appello a convinzioni personali o a dottrine religiose<sup>158</sup>, ma a una concezione della giustizia comunemente condivisa che sottostà

---

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> Chiassoni P., "Libertà e obiezione di coscienza nello stato costituzionale", *Diritto & questioni pubbliche*, vol. 9, 2009, pp. 75-76. Per proporre un esempio concreto al di fuori della riflessione del costituzionalista, è possibile pensare al contesto spinoso del fine vita, che in Italia risulta oggi molto dibattuto. Se si pensasse a una "obiezione di coscienza" positiva, si potrebbe immaginare un medico che, in contrasto con la legislazione italiana e con le normative professionali ed etiche che regolano l'esercizio della pratica medica, decidesse di aiutare un paziente terminale o in una condizione al di là di ogni speranza di miglioramento a mettere fine alle sue sofferenze praticando l'eutanasia. Tale atto, in base alle normative vigenti, si configurerebbe irrimediabilmente come reato penale.

<sup>155</sup> Viola F., "L'obiezione di coscienza come diritto", op. cit., p. 54.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> È importante rilevare, come del resto fa lo stesso Viola, che tale distinzione è valida in linea di massima, ma non è assoluta. Infatti, possono darsi casi in cui principi di moralità individuale siano condivisi da un ampio gruppo di persone, che scelgono di tutelare il loro diritto attraverso azioni congiunte. Similmente, possono darsi anche casi di singoli che diano avvio ad azioni di disobbedienza civile individuale (che può

all'ordinamento politico: questo naturalmente, precisa lo studioso, se, come nel quadro proposto ad esempio da Rawls, «si presuppone che in un regime democratico ragionevolmente giusto esista una concezione pubblica della giustizia in riferimento alla quale i cittadini regolano i propri affari politici e interpretano la costituzione»<sup>159</sup>.

Ora, è possibile rilevare che l'obiezione di coscienza in relazione ad alcuni temi specifici, come il servizio militare o la pratica dell'aborto, è un diritto positivo tutelato dalla legge dello Stato, quantomeno in Europa<sup>160</sup>. Interessante, tuttavia, può essere chiedersi in base a cosa l'obiezione di coscienza in questi ambiti sia venuta configurandosi come diritto<sup>161</sup> e come ciò dipenda dalle specifiche materie su cui si esercita; inoltre, ci si può anche chiedere, per esempio con Viola, se sia possibile che le ragioni giuridiche e politiche a supporto dell'obiezione di coscienza in particolari contesti prefigurino un diritto generale all'obiezione di coscienza. Quello che ci si potrebbe chiedere, cioè, è se il diritto all'obiezione di coscienza potrebbe e dovrebbe essere incluso quale diritto generale all'interno della legislazione dello Stato liberale<sup>162</sup>. Questi interrogativi scaturiscono direttamente dalla compresenza di tre dottrine nel panorama della riflessione giuridica in merito all'obiezione di coscienza. Una prima dottrina nega che il diritto all'obiezione di coscienza andrebbe ammesso in una società multiculturale e pluralistica, in quanto essa è distruttiva per l'ordinamento stesso della comunità: quest'ultimo, infatti, si regge sul principio dell'obbligatorietà della norma giuridica<sup>163</sup>. A questa prospettiva, tuttavia, si può obiettare che l'obiettivo delle norme giuridiche è in ultima istanza difendere le libertà individuali e preservarle al possibile: un imperativo morale non finirebbe per paralizzare il sistema giuridico, perché questi due fenomeni nascono in un dialogo costitutivo e ineludibile<sup>164</sup>. Una seconda dottrina, che è quella maggioritaria al momento, riconosce l'obiezione di coscienza come elemento essenziale della dialettica democratica. Questo perché si ritiene che l'essenza stessa della

---

guadagnare o meno un ampio seguito) per far cambiare una legge ingiusta e progredire la società sul piano civile e morale, anziché semplicemente per sottrarsi all'obbedienza di questa legge.

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

<sup>160</sup> Vida S., "Il dissenso preso sul serio", op. cit., p. 5.

<sup>161</sup> È doveroso far presente, però, che gli studiosi non sono unanimi nel considerare l'obiezione di coscienza come un diritto. Mentre viola lo concettualizza così, Emanuela Ceva per esempio pone l'enfasi sull'atteggiamento dello Stato, vedendo l'obiezione di coscienza piuttosto come un accoglimento da parte delle istituzioni della richiesta di essere esentati da compiti specifici per motivazioni etiche, dunque come una manifestazione di rispetto dello Stato per le intime convinzioni del cittadino. Cfr. Ceva E., "L'obiezione di coscienza *contra legem*", op. cit., pp. 116-117.

<sup>162</sup> Viola F., "L'obiezione di coscienza come diritto", op. cit., p. 55.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>164</sup> *Ibidem*.



democrazia sia il consenso dei cittadini sul contenuto della legge: il consenso può esistere solo là dove sia possibile anche il dissenso, che potrebbe consentire un miglioramento o un progresso nell'ordinamento medesimo<sup>165</sup>. In questo caso, però, occorre considerare il ruolo del legislatore: costui, in quanto garante della stabilità dell'ordinamento giuridico, è anche chi deve in concreto valutare di volta in volta la legittimità dell'obiezione di coscienza. Quando il legislatore riconosce come legittima l'obiezione, può altresì intervenire sull'ordinamento per recepire le ragioni dell'obiettore: è quanto avvenuto in concreto riguardo l'obbligo del servizio militare, la pratica dell'interruzione di gravidanza, la sperimentazione sugli animali, i trattamenti sanitari obbligatori e molti altri ambiti eticamente problematici per la coscienza degli attori coinvolti<sup>166</sup>. Questa dottrina, però, presenta un problema: essendo l'obiezione di coscienza indirizzata contro l'operato del legislatore ed essendo il legislatore un giudice non necessariamente imparziale, c'è il rischio che l'obiettore si trovi ad essere non sufficientemente tutelato<sup>167</sup>. Proprio per questo sorge l'interrogativo se il diritto all'obiezione di coscienza non dovrebbe configurarsi come un diritto costituzionale direttamente azionabile: in questo caso non sarebbe più l'obiettore a dover giustificare l'obiezione, ma l'autorità che si trovasse a dover restringere questo diritto per controbilanciare valori costituzionali e il rispetto dei diritti di tutti i cittadini<sup>168</sup>. In ogni caso, è opportuno precisare che, anche quando non ci fosse una specifica legge ad avallare l'obiezione di coscienza, ma semplicemente il giudice dovesse valutare caso per caso, un intervento legislativo specifico da parte del legislatore sarebbe opportuno

---

<sup>165</sup> Ivi, p. 68. Ai fini del discorso che si sta conducendo in questa tesi, peraltro, Viola formula una considerazione molto interessante, che lega il diritto all'obiezione di coscienza al pluralismo e ai conflitti di valori, spiegandone la dialettica nello Stato liberale: «uno Stato costituzionale che metta al centro la persona non può che avere un carattere pluralistico e conflittuale. [...] Le persone, infatti, hanno due caratteristiche: da una parte una struttura relazionale, per cui il rapportarsi agli altri è necessario per la stessa costituzione del sé, e, dall'altra, ognuna di essa è irripetibile e manifesta un'individualità unica non riconducibile all'imprinting di una specie. Per la prima caratteristica le persone vivono di valori comuni, ma per la seconda spesso hanno o possono avere visioni diverse dei valori comuni. Il conflitto interno ai valori comuni è proprio di un mondo abitato da persone. Per questo la comunanza, che è richiesta dall'essere delle persone è al tempo stesso la sede del conflitto più profondo e la composizione di esso è sempre provvisoria. [...] Lo Stato personalistico è insieme comunitario e conflittuale». Il modo in cui uno Stato di questo tipo gestisce e attraversa tale conflitto, prosegue lo studioso, è dotarsi di una costituzione la cui etica sia una meta-etica, ossia in cui si enunci un modo di parlare dei valori, di concettualizzarli, di negoziarli, di problematizzarli e dare loro diritto di cittadinanza (ivi, pp. 60-61).

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> Ivi, p. 69.

soprattutto nei casi in cui una determinata obiezione di coscienza abbia un ampio spettro di diffusione e quando tale obiezione interessa persone che ricoprono funzioni pubbliche e sono, pertanto, in linea di principio legati da doveri di ruolo, poiché in tali casi bisogna assicurare non solo la tutela della coscienza individuale ma anche che ciò non si risolva in un danno nei confronti di terzi.<sup>169</sup>

Dato che il fondamento dell'obiezione di coscienza è «difendere la possibilità di vivere e di agire secondo le proprie convinzioni personali quand'esse non sono in contrasto con i valori costituzionali e lo sono solo con le loro particolari e contingenti concretizzazioni politiche», risulta interessante prendere in considerazione le ragioni per cui da almeno un decennio si valuta se includerlo tra i diritti costituzionali della persona in contesto liberale<sup>170</sup>. In prima istanza, si può notare che l'obiezione di coscienza si trova in continuità con la logica dei diritti umani fondamentali, e in particolare con la libertà religiosa e di coscienza, sanciti dalla *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, in particolar modo all'articolo 18; negli ordinamenti dell'Unione Europea, questa norma si trova codificata nell'articolo 9 della *Convenzione europea dei diritti dell'uomo* e nell'articolo 10 della *Carta fondamentale dei diritti dell'Unione Europea*<sup>171</sup>. Se si guarda all'obiezione di coscienza come manifestazione della libertà di coscienza, è possibile concettualizzarla anche come segue:

l'obiezione di coscienza non contesta la legittimità del potere, ma il suo esercizio in specifici casi. Tuttavia ha anche una funzione di testimonianza volta a spingere il legislatore ad esercitare i suoi poteri secondo giustizia. [...] Di conseguenza [dato che non si pone come alternativa della coscienza civile], l'obiezione di coscienza pone direttamente il problema dei limiti dell'obbligo giuridico, ma anche indirettamente [...] quello dei limiti dell'obbligo politico.<sup>172</sup>

Come osserva Viola, dunque, l'obiezione di coscienza solleva questioni di carattere politico, sociale e giuridico (oltre che morale, che si tratterà nel prossimo paragrafo) nel contesto della vita associata. Per comprendere meglio questo complesso problema, è utile ricordare che, quando è stata emanata da un potere legittimo e nelle forme procedurali

---

<sup>169</sup> Ivi, p. 71.

<sup>170</sup> Ivi, p. 70.

<sup>171</sup> Ivi, p. 55.

<sup>172</sup> Ivi, p. 56.

costituzionalmente previste, una norma giuridica ha valore di obbligo per i cittadini in senso etico-politico in quanto espressione di un ordinamento della vita sociale che è stato liberamente accettato dai membri della comunità<sup>173</sup>. Se si fruiscono i vantaggi dell'ordine, della sicurezza e della protezione dei diritti, bisogni e aspettative, in altri termini, allora si è tenuti al rispetto delle norme che in questo ordine si inseriscono secondo le modalità pubblicamente concordate. Qualora il legislatore, a parere dei cittadini, emani una norma che non è in accordo ai principi e ai valori costituzionali, in uno Stato di diritto dovrebbe sempre essere possibile l'appello a una autorità garante, che valuti la costituzionalità della norma stessa. Se, però, questa norma viene riconosciuta legittima, ai cittadini non resta che obbedire, in luce della legittimità che riconoscono all'ordinamento, o compiere la scelta della disobbedienza civile, per indurre un cambiamento rispetto a una norma ritenuta iniqua (come si avrà modo di argomentare più approfonditamente in seguito, esaminando questa forma di dissenso). Il problema da cui sorge l'obiezione di coscienza è di tipo diverso: non si tratta di un contrasto sulla base della legittimità o della costituzionalità, ma del fatto che la norma collide con particolari convinzioni morali o valoriali dell'obiettore<sup>174</sup>. Questo fenomeno peraltro, fa notare lo studioso, rappresenta una novità del costituzionalismo contemporaneo e una sfida complessa, in quanto mai come a partire dall'inizio del nuovo millennio si è cercato di costituzionalizzare la dignità della persona: includere il rispetto della libertà di coscienza negli ordinamenti giuridici, però, comporta sfide inedite, poiché insieme alla coscienza delle persone vengono importate nel ragionamento normativo componenti di soggettività altamente imprevedibili<sup>175</sup>.

Peraltro è importante notare che sarebbe un errore identificare la coscienza con la preferenza individuale: quando si parla di coscienza, infatti, non si fa riferimento a un interesse privato o a una idiosincrasia, ma a una visione del bene comune che aspira a una dimensione di universalità<sup>176</sup>. Ecco perché, argomenta Viola, nella questione dell'obiezione di coscienza, morale e diritto tendono a incontrarsi e anche a scontrarsi, configurando una vera e propria sfida democratica:

La persona in quanto tale non è volta in primo luogo al bene per sé, ma guarda al bene in sé. E tuttavia, spesso, proprio su questo piano le persone sono in disaccordo

---

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> Chiassoni P., "Libertà e obiezione di coscienza...", op. cit., p. 66.

tra loro. Come si può conciliare il rispetto delle coscienze individuali con le determinazioni di una comunità politica concernenti il bene comune?<sup>177</sup>

Non deve sfuggire, d'altro canto, che porsi una domanda del genere ha senso solo se si ammette in linea generale il diritto di disobbedire a una legge dello Stato seguendo la propria coscienza. Se, invece, si ritiene che l'obiezione di coscienza sia legittima solo quando è prevista dalla legge, è il legislatore stesso a dover compiere una armonizzazione, circoscrivendo gli ambiti possibili dell'esercizio dell'obiezione di coscienza e limitandone gli effetti destabilizzanti<sup>178</sup>: al momento, in Italia e in Europa, è questa la soluzione prevalente.

Se, invece, si vuole considerare l'obiezione di coscienza come un diritto generale da includere nel set dei diritti dei cittadini delle società liberali, la questione risulta più complessa. Per Viola è possibile e auspicabile farlo, tornando a ragionare sui concetti di "comunità politica" e di "determinazione del bene comune" a partire da una particolare interpretazione del costituzionalismo. Secondo lo studioso, nello specifico, in epoca contemporanea «la costituzione legittima il dissenso e, al contempo, cerca di amministrarlo» applicando a esso un ragionamento morale: proprio questa dinamica dà forma alla realtà complessa che è lo Stato liberale e democratico<sup>179</sup>. All'interno di tale realtà, l'assetto della comunità politica presenta due componenti, che lo studioso interpreta come segue per descrivere le dinamiche democratiche:

La parte stabile è costituita dai valori fondamentali, così come sono espressi dai principi costituzionali. Questi principi devono essere formulati in forma vaga e altamente indeterminata, sia perché solo in tal modo una costituzione può ricevere quell'ampio consenso che le è necessario, sia perché solo così è possibile quella molteplicità d'interpretazioni che è una garanzia di pluralismo. La concretizzazione dei valori costituzionali è affidata al processo e al dibattito democratico, nei quali prendono forma le interpretazioni prevalenti dei valori costituzionali e si configurano le norme che guidano i comportamenti dei cittadini. Questa parte della comunità politica è insieme più specifica e mutevole, perché le decisioni politiche democratiche sono sempre rivedibili, sempre possono essere rimesse in discussione. Questa è l'essenza stessa del regime democratico.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> Viola F., "L'obiezione di coscienza come diritto", op. cit., p. 59.

<sup>178</sup> Ivi, p. 60; Vida S., "Il dissenso preso sul serio", op. cit., pp. 13-15.

<sup>179</sup> Viola F., "L'obiezione di coscienza come diritto", op. cit., p. 60.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

Il pluralismo costituzionale in questo assetto garantisce la compresenza e la coesistenza di una pluralità di interpretazioni corrette dei valori costituzionali<sup>181</sup>. Tale caratteristica, che corrobora il diritto alla libertà di coscienza dei cittadini, fa sì che, insieme all'interpretazione ufficiale della comunità politica, anche i giudizi di coscienza dei singoli cittadini abbiano rilevanza pubblica: una società pluralista, infatti, per sua natura deve poter essere ospitale rispetto a tutte le declinazioni dei valori fondamentali, anziché soltanto di quelle ufficiali o maggioritarie<sup>182</sup>.

Dal punto di vista di Viola, la possibilità dell'obiezione di coscienza come diritto costituzionale discende proprio da quest'ultima caratteristica. Nel difendere la sua proposta, lo studioso nota anzitutto che in linea di principio nessuna norma legislativa vincola per il suo contenuto la coscienza dei cittadini. Il principio di maggioranza, infatti, non è di per sé un metodo di ricerca della verità sul piano etico, che è il piano della coscienza individuale; del resto, lo Stato etico o confessionale è per sua natura non compatibile con il pluralismo proprio di uno stato liberale e democratico, dal momento che non propone bensì impone ai cittadini dei contenuti di coscienza morali o religiosi<sup>183</sup>. Che la coscienza sia indipendente dal conteggio dei voti, però, non implica che la norma giuridica non abbia una obbligatorietà etico-politica, come si è già ricordato, quando viene emanata in un contesto di legittimità; d'altra parte, ricorda lo studioso, già Tommaso d'Aquino riconosceva l'obbligatorietà morale di una norma ritenuta ingiusta nell'interesse dell'evitare un maggiore danno all'ordine sociale provocato dalla disobbedienza<sup>184</sup>. Tuttavia, Viola considera anche che

In tal caso si configura un conflitto tra la fedeltà e lealtà nei confronti della comunità politica a cui si appartiene e la coscienza personale. Ora il diritto all'obiezione di coscienza conferisce un rilievo costituzionale alla coscienza personale, trasferendo in una certa qual misura questo conflitto all'interno dell'ordinamento giuridico.<sup>185</sup>

---

<sup>181</sup> Da notare come, secondo Viola, sia proprio il pluralismo a dare alle disposizioni normative contemporanee un carattere di provvisorietà e rivedibilità che non c'era nel passato, quando le determinazioni dell'autorità si fondavano su una base etico-sociale pre-politica ampiamente condivisa; oggi, riflette lo studioso, i caratteri di stabilità sembrerebbero risiedere piuttosto nei valori costituzionali fondanti e universalmente accettati dai membri della comunità (ivi, p. 61; cfr. anche Chiassoni P., "Libertà e obiezione di coscienza...", op. cit., p. 68).

<sup>182</sup> Viola F., "L'obiezione di coscienza come diritto", op. cit., p. 62.

<sup>183</sup> *Ibidem*.

<sup>184</sup> Ivi, p. 63.

<sup>185</sup> Ivi, p. 64.

Nel contemplare il diritto all'obiezione di coscienza come diritto costituzionale generale, d'altra parte, va anche considerato che non si tratterebbe di un diritto nuovo, ma di un diritto che discende in maniera consequenziale dalla libertà di coscienza e religiosa, che sono annoverati come si è visto tra i diritti umani fondamentali<sup>186</sup>. Del resto, l'esercizio di questo diritto in determinati contesti, come la pratica medica o il servizio militare, e il fatto che esso sia tutelato dalla legge statale, configura un fondamento costituzionale per l'obiezione di coscienza come diritto generale: essa, infatti, sembra essere molto di più di una concessione una tantum dell'autorità politica<sup>187</sup>. Il fatto che tale diritto generale all'obiezione di coscienza possa essere costituzionalmente previsto, però, non lo sancisce certo come diritto assoluto e illimitato. A questo proposito Viola è molto chiaro quando nota:

Nessun diritto fondamentale è di per sé assoluto ed illimitato, né è un'istanza valoriale isolata, poiché il compito del processo democratico è quello di realizzare la globalità dei diritti. Quindi, l'affermazione dell'esistenza di un diritto generale costituzionale all'obiezione di coscienza non aggiunge nulla alla previsione costituzionale della libertà di coscienza e non risolve il problema della sua concretizzazione, cioè della sua costruzione come diritto effettivamente azionabile nei confronti di una legge statale. Resta il problema della sua struttura, delle sue condizioni di esercizio e dei suoi limiti.<sup>188</sup>

Per affrontare questo problema, va anche considerato attentamente il fatto che la nozione di "coscienza" nel ragionamento giuridico ha caratteristiche specifiche abbastanza diverse da quelle che il concetto ha in campo filosofico: si tratta, nello specifico, di una nozione che s'intende come complessa e il più possibile pluralistica, la cui praticabilità giuridica discende dallo sforzo di individuare e tenere presenti gli elementi comuni a tutte le possibili interpretazioni del fenomeno in oggetto<sup>189</sup>. Nel contesto del dibattito giuridico, in altre parole, la coscienza è concepita come un'espansione laica della libertà religiosa, ossia «l'insieme delle convinzioni e delle credenze personali riguardanti una visione del mondo e della vita o il proprio piano di vita o i valori che si ritengono più

---

<sup>186</sup> *Ibidem*.

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> *Ibidem*.

rilevanti e significativi in se stessi o come caratterizzanti la propria identità»<sup>190</sup>. Avendo così caratterizzato la coscienza, l'obiezione di coscienza si configura come un atto di coscienza che scaturisce da due momenti: l'affermazione di un valore e la valutazione se l'azione è conforme o meno al valore che si afferma<sup>191</sup>. Si tratta di un fatto fondamentale in quanto, come osserva Viola, la libertà di coscienza implica anche la libertà stessa di formarsi una coscienza, ipotizzando un valore, esprimendolo, negoziandolo. E quindi va considerato anche quanto segue:

Vi possono essere leggi statali (o altre forme di condizionamento provenienti da poteri non statali), specie nel campo dell'istruzione, che impediscono tale libertà nella formazione della coscienza, che è essa stessa un suo carattere necessario. Pertanto, l'obiezione di coscienza può essere sollevata anche nei confronti di azioni esteriori che impediscono la libera formazione della coscienza, ad esempio quando si prescrive per legge l'insegnamento pubblico di determinati contenuti etici o si limita la pluralità delle agenzie educative.<sup>192</sup>

Secondo Viola, la coscienza in uno Stato di diritto dovrebbe essere libera di formarsi nei limiti dei principi ammessi dalla Costituzione. Per quanto concerne, invece, il diritto di disobbedire a una legge dello Stato che è chiamato in causa dall'obiezione di coscienza, un momento giuridicamente delicato appare quello del giudizio di coscienza. Questo, infatti, deve essere ragionevole: il valore proclamato deve essere ragionevolmente in linea con le possibili applicazioni concrete<sup>193</sup>. Infatti,

Il diritto all'obiezione di coscienza richiede necessariamente non solo che si dichiari il valore che s'intende rispettare, sia per il carattere di testimonianza che esso implica, sia per mostrare che non si tratta di un'istanza futile o anticostituzionale, ma anche che si dimostri il conflitto tra l'azione richiesta dalla legge e il rispetto delle proprie convinzioni personali. Il giudizio su tale conflitto potrebbe essere palesemente irragionevole o infondato. Avremmo così un caso di giudizio di coscienza "erroneo". [...] Tuttavia è bene ribadire che tale irragionevolezza dovrebbe essere palese e

---

<sup>190</sup> Ivi, p. 66.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> *Ibidem*.

<sup>193</sup> Ivi, p. 67.

chiaramente evidente per evitare forme più o meno occulte di restrizione della libertà di coscienza.<sup>194</sup>

Non deve sfuggire, a parere di chi scrive, come l'obiezione di coscienza nel ragionamento normativo venga a costituirsi come un atto posto sotto scrutinio istituzionale e pubblico: se dissentire e manifestare il proprio dissenso sottraendosi individualmente al rispetto di una legge che prescrive un certo atto è possibile, il cittadino in quanto membro della comunità è tenuto a rendere conto delle basi morali della propria scelta. In questo modo, risulta evidente ancora una volta, come nell'obiezione di coscienza si palesa il legame tra dimensione pubblica e privata, tra moralità e politica.

Questo legame, del resto, risulta ancor più evidente nel caso della disobbedienza civile. Avendone offerto una definizione in negativo in apertura di questa sezione, è tempo di provare a definirla in positivo. Per "disobbedienza civile", dunque, si deve intendere una violazione della legge, normalmente effettuata con un atto comunicativo pubblico e non violento circa le proprie intenzioni, che ha lo scopo di produrre un cambiamento nelle leggi o nelle politiche del governo, e che normalmente ha carattere collettivo (o comunque condiviso da più membri della comunità)<sup>195</sup>. Come fa notare Livio Cacace, la disobbedienza civile va distinta tanto dall'atto criminale quanto dalla protesta legale, nonché dal processo rivoluzionario<sup>196</sup>. La disobbedienza civile, infatti, è una violazione della legge pubblica e consapevole: a differenza dei criminali comuni, i disobbedienti sono consapevoli di violare una legge e lo fanno apertamente e con intenzione, accettandone le conseguenze; questo elemento, peraltro, li distingue anche da chi attua una protesta legale che, per definizione stessa, è una forma di protesta attuata nei limiti della legge e senza violazioni, richiedendo cioè i necessari permessi ed evitando di incorrere in sanzioni e provvedimenti da parte dell'autorità<sup>197</sup>. La disobbedienza civile, inoltre, non mira in sé ad avviare un processo rivoluzionario, anche se effettivamente le sue conseguenze possono essere rivoluzionarie: di per sé, questa forma di dissenso non mira a rovesciare il governo ma a riformarlo in direzione di un assetto più equo<sup>198</sup>. Detto in altri termini, con la disobbedienza civile s'intende mettere in discussione una legge o

---

<sup>194</sup> *Ibidem*.

<sup>195</sup> Serra T., *Dissenso e democrazia. La disobbedienza civile*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2010, pp. 7-8.

<sup>196</sup> Cacace L., *La disobbedienza civile tra analisi giuridica ed innovazione della democrazia*, Satura Editrice, Napoli, 2021, pp. 12-13.

<sup>197</sup> *Ivi*, pp. 14-16.

<sup>198</sup> *Ivi*, p. 16.



una politica governativa ma non l'esistenza stessa del governo: pertanto, in questa manifestazione di dissenso resta implicito che, modificato ciò che è soggetto alla critica dei disobbedienti, questi cittadini si impegnano a ritirarsi in buon ordine e tornare a obbedire alle leggi dello Stato, alle quali peraltro non smettono di obbedire in toto ma soltanto per quanto concerne la legge rispetto al quale essi dissentono.

Anche nel caso della disobbedienza civile, come in quello dell'obiezione di coscienza, come si anticipava in precedenza e come del resto risulta evidente, esiste uno stretto legame tra moralità, politica e diritto. D'altra parte, è doveroso notare come intorno alla disobbedienza civile si costituisca una sorta di paradosso giuridico: essa, infatti, a differenza dell'obiezione di coscienza non potrebbe mai essere ammessa dalla legge, perché è proprio nella sua violazione (della legge) che risiederebbe l'essenza della disobbedienza. Se così non fosse, in altre parole, non esisterebbe alcuna distinzione tra la disobbedienza civile e la protesta legale<sup>199</sup>. Questo aspetto risulta particolarmente evidente grazie a un esempio proposto da Cacace, che presenta il caso di un gruppo di persone interessate a protestare contro i rischi ambientali dell'energia nucleare: costoro potrebbero compiere un atto di disobbedienza civile organizzando un sit-in all'interno di una centrale nucleare, in un'area dove per legge sarebbe interdetto l'accesso<sup>200</sup>. L'accesso in un'area interdetta costituisce la violazione della legge cui s'intende disobbedire; se, però, il legislatore decidesse di ammettere come eccezione alla norma l'organizzazione di forme di protesta pacifica e in sicurezza, ecco che il sit-in non si configurerebbe più come un atto di disobbedienza civile, ma come una protesta legale: se coloro che manifestano il proprio dissenso volessero far assurgere la protesta allo status di disobbedienza civile, dovrebbero trovare un'altra legge da violare, come tirare dei sassi contro le finestre della centrale, violando la norma di non ledere l'altrui proprietà<sup>201</sup>.

Anche se la disobbedienza civile per sua natura è sempre illegale, è necessario rilevare come possano essere fatte delle distinzioni, classificando le manifestazioni di dissenso di questo tipo secondo tre parametri per stabilire l'entità della contestazione dell'ordine in vigore: l'impiego o meno della violenza, il nesso tra la protesta e la legge

---

<sup>199</sup> Cacace L., *La disobbedienza civile...*, op. cit., pp. 22-23.

<sup>200</sup> Ivi, p. 24.

<sup>201</sup> Ivi, pp. 25-26. Si noti, per converso, che (anche se normalmente chi mette in atto azioni di disobbedienza civile di norma è disposto ad accettarne le conseguenze) chi fosse portato in giudizio per aver compiuto manifestazioni e altri gesti di dissenso di questo tipo solitamente basa la propria strategia di difesa su cavilli legali e argomentazioni volte a dimostrare che non c'è stata violazione della legge in senso stretto. Cacace stesso segnala che normalmente tentare di dimostrare che l'atto era legalmente giustificato, infatti, conduce a una sentenza di condanna anche da parte di giudici ideologicamente favorevoli alle ragioni della protesta.

o la politica oggetto di dissenso e il comportamento di coloro che protestavano al momento dell'arresto<sup>202</sup>.

Per quanto concerne il grado di violenza impiegato, il punto da tenere presente secondo Cacace è la distinzione tra disobbedienza civile e rivoluzione: la disobbedienza civile non mira a modificare in toto l'assetto politico e giuridico della comunità, ma solo a fare pressione sui decisori affinché una legge o una politica ritenuta iniqua cambi, coinvolgendo altresì altri membri della comunità e mobilitando l'opinione pubblica a questo scopo. Da questo punto di vista, la violazione che la disobbedienza civile comporta è ritenuta un male necessario: essa, pertanto, non dovrebbe arrecare un danno maggiore rispetto all'applicazione della legge o della politica oggetto di dissenso<sup>203</sup>. Tuttavia, va anche notato che il grado di violenza può riguardare non tanto l'impiego diretto ed esplicito di condotte lesive dell'integrità e del diritto altrui, ma di condotte che possono causare un danno indiretto: è il caso, per esempio, di pazienti trasportati in ospedale rimasti bloccati da azioni di protesta che avvengono in mezzo alla strada, paralizzando il traffico. Anche se conseguenze di questo genere sono difficilmente calcolabili in astratto, il giudice incaricato di valutare l'entità della disobbedienza è materialmente tenuto a tenerne conto in sede di giudizio<sup>204</sup>.

Per quanto riguarda il nesso, invece, va osservato che di norma tanto più strettamente l'atto di disobbedienza è correlato alla legge o alla politica oggetto di dissenso, tanto maggiormente esso sarà tollerato dalla comunità, ma anche tanto minore sarà la sua risonanza pubblica<sup>205</sup>. Per esempio, se gli animalisti organizzassero un sit-in di protesta in un laboratorio che pratica la vivisezione, questa protesta sarebbe guardata con favore, ma rischierebbe di avere poca risonanza; diverso sarebbe se bloccassero un intero stabilimento o l'attività di un ateneo in cui il laboratorio si trova, o se paralizzassero il traffico della città sede del laboratorio stesso: in questo caso la cittadinanza avrebbe ben presente la protesta, anche se la labilità del nesso tra l'azione e la legge o politica bersaglio potrebbe alienare ai dimostranti il favore dell'opinione pubblica<sup>206</sup>. A questo riguardo, come nel caso dell'uso o meno di violenza, è opportuno rilevare con Cacace

---

<sup>202</sup> Ivi, p. 27.

<sup>203</sup> Ivi, p. 30.

<sup>204</sup> Ivi, p. 31.

<sup>205</sup> Ivi, p. 33.

<sup>206</sup> Ivi, pp. 34-35.

come le scelte in una direzione o nell'altra sul piano attuativo si radichino in specifiche considerazioni strategiche, spesso ideologicamente connotate<sup>207</sup>.

Un'ultima considerazione, infine, merita l'atteggiamento dei disobbedienti durante e dopo l'arresto e la reazione che questo suscita nell'opinione pubblica e nei rappresentanti delle istituzioni. Essendo la disobbedienza civile un'azione illegale, l'intervento dell'autorità ne è una conseguenza logica e inevitabile: chi la mette in atto può scegliere se cooperare e non resistere all'arresto, mettere in atto una resistenza passiva oppure ingaggiare una resistenza attiva con la polizia, generando il maggiore trambusto possibile; successivamente, inoltre, i disobbedienti possono dichiararsi colpevoli, chiarendo le proprie ragioni, oppure tentare un accomodamento con l'autorità, oppure porsi sotto il patrocinio di un legale. Con Cacace è possibile notare come per i rappresentanti dell'autorità costituita, l'unico atteggiamento corretto e onorevole sia quello che ricade nei primi due casi, cioè non opporre resistenza all'arresto e dichiararsi colpevoli. Un esempio emblematico di questo modo di pensare si ritrovava nel discorso tenuto da Erwin Griswold, rappresentante del Governo degli Stati Uniti presso la Corte Suprema, alla Tulane University nel 1968, quando infuriava la contestazione per la Guerra del Vietnam:

Nello stabilire se e quando esercitare il diritto morale di disobbedire al dettato della legge, bisogna anche tener presente che la società non solo non ammette, ma non può ammettere che questa decisione dia diritto a una deroga. [...] Colui che, sulla base delle proprie convinzioni morali, contempla la possibilità di un atto di disobbedienza civile non deve sorprendersi né lamentarsi se da ciò può conseguire un'incriminazione. E deve anche accettare il fatto che una società organizzata non può sopravvivere su nessun'altra base. Può sperare che il suo atto serva a far modificare la legge. Ma se non vi riesce non può rammaricarsi del fatto che la legge venga applicata contro di lui.<sup>208</sup>

Come nota lo studioso, come in generale i rappresentanti del potere costituito, Griswold adotta un atteggiamento positivista nel ragionare sulle violazioni delle norme in cui consiste la disobbedienza civile: nel fare questo, egli si rifà all'enunciazione originale del positivismo giuridico, secondo cui le leggi sono ordini emanati dal governante che

---

<sup>207</sup> Ivi, p. 36.

<sup>208</sup> *Ibidem*.

prescrivono quali azioni i governati devono e non devono compiere, senza esprimersi sul contenuto degli ordini, che sono in sé validi per il fatto di essere emanazioni della volontà del sovrano (o di chi per esso)<sup>209</sup>. In questa prospettiva, l'autorità emana sia le norme sia le indicazioni su quello che accade in conseguenza della loro violazione: tra lo Stato e il cittadino si innesca una dinamica di azione e reazione tale per cui alla violazione, la punizione segue come diretta e inevitabile conseguenza, senza bisogno di ulteriori considerazioni, in modo quasi meccanico. All'interno di questa logica appare del tutto consequenziale che, se un cittadino compie un atto nei confronti del governo, il governo ne compirà uno conseguente nei confronti del cittadino stesso. Questo perché, riprendendo le parole di Alexander Hamilton, «se alla disobbedienza non è annessa alcuna pena, le risoluzioni o gli ordini che pretendono di essere leggi non saranno in realtà niente altro che consigli o raccomandazioni»<sup>210</sup>. Il punto interessante all'interno di questa logica è che la moralità non vi trova alcuno spazio, alcun diritto di cittadinanza: l'opportunità e le conseguenze di un atto sarebbero calcolate soltanto attraverso un calcolo razionale. Pertanto, per esempio, a buon diritto Griswold poteva sostenere la non liceità dell'indignazione degli studenti di fronte agli arresti in seguito alle proteste per una guerra che ritenevano ingiusta. Tuttavia, oltre quella positivista, è possibile un'altra interpretazione, quella giusnaturalistica: questa, nello specifico, vincola con forza al diritto la moralità, che non risulta affatto in questo quadro un elemento accessorio ma una parte imprescindibile dell'ordinamento<sup>211</sup>. Se si adotta questa ottica, i disobbedienti si troverebbero moralmente autorizzati sia a protestare sia ad opporsi all'arresto, perché starebbero esercitando un proprio diritto umano fondamentale: quello di agire secondo coscienza tenendo una condotta tale da ostacolare una linea d'azione delittuosa da parte del proprio Paese<sup>212</sup>. Come fa notare Cacace, il disaccordo tra la visione dell'ufficiale e quella del dissenziente potrebbe introdurre nel panorama giusnaturalista una componente di relativismo morale, oppure ricondurre la soluzione del contrasto sul piano della forza bruta, in quanto l'ufficiale ha dalla sua parte la forza coercitiva legittima dell'apparato statale; in realtà, però, questo non succede, quantomeno in linea teorica: il dissenso nella forma della disobbedienza civile, al contrario, secondo lo studioso, in un sistema liberale in salute può essere un momento cruciale di confronto e negoziazione morale

---

<sup>209</sup> Ivi, p. 37.

<sup>210</sup> Citato *ibidem*.

<sup>211</sup> Ivi, p. 40.

<sup>212</sup> Ivi, p. 42.

fondamentale, in quanto la testimonianza dei disobbedienti potrebbe indurre gli ufficiali e i rappresentanti dell'autorità a interrogarsi sulla moralità della legge<sup>213</sup>. Che il contesto ideologico e dell'opinione pubblica nella società in cui l'atto di disobbedienza civile ha luogo sia più orientato al giusnaturalismo o al positivismo non è un fatto accessorio. La rilevanza di questo elemento è chiarita dal costituzionalista Anthony D'Amato, che osserva:

Positivismo e giusnaturalismo non sono solo delle astratte teorie della giurisprudenza, ma influiscono sul modo di considerare la legge e gli obblighi legali da parte dei cittadini. Se i funzionari governativi e gran parte dei cittadini credono che il diritto sia costituito da un insieme formalistico di obblighi privo di connessioni intrinseche con la moralità, allora il loro atteggiamento avrà un notevole effetto sulle scelte strategiche di coloro che decidono di compiere un atto di disobbedienza civile.<sup>214</sup>

Se si adotta un'ottica positivista, ecco che il successo della disobbedienza civile nell'eludere le conseguenze del mancato rispetto della legge diviene un elemento eversivo ed estremamente pericoloso per la tenuta dell'intero sistema legale: allorché l'autorità della legge viene messa in discussione, infatti, esiste il rischio in questa prospettiva che crollino progressivamente tutte le strutture che vincolano alla sua osservanza. Per questo, all'interno di una società che veicola una visione positivista delle leggi, senza discriminarne il contenuto morale, la resistenza all'arresto di un disobbediente civile sarà verosimilmente presa in considerazione in proporzione alla violenza della resistenza stessa e giudicata in maniera molto severa: il non riuscire ad arrestare e punire chi protesta violando la legge, infatti, sembra mettere a rischio la sopravvivenza stessa della società<sup>215</sup>. Diverso si presenta lo scenario in una società nella quale la visione del diritto è prevalentemente giusnaturalistica: in questo contesto, infatti, tanto i cittadini quanto i pubblici ufficiali discriminano tra norme giuste e non giuste e si dà la possibilità che i

---

<sup>213</sup> *Ibidem*. È anche possibile rilevare, con Cacace, che solo la prospettiva giusnaturalista riesce a offrire una prospettiva del tutto soddisfacente sul perché i pubblici ufficiali siano tenuti a far rispettare la legge ed effettivamente la rispettino essi stessi. Il positivismo, infatti, mantiene una nozione standard di "dovere" e si limita all'osservazione che le leggi vanno rispettate perché sono leggi, demandando eventualmente a un'autorità superiore il controllo dell'operato dei pubblici ufficiali; questa spiegazione, però, è realistica solo in parte, perché rischia di cadere nel vizio del ricorso all'infinito. Il giusnaturalismo, al contrario, riesce a contemplare una dimensione di normatività intrinseca alla legge, portando all'interno dello scenario anche la complessità portata dalla coscienza del pubblico ufficiale come attore morale.

<sup>214</sup> D'Amato A., *Disobbedienza civile*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. 2, 1993.

<sup>215</sup> Cacace L., *La disobbedienza civile...*, op. cit., p. 49.

pubblici ufficiali non si sentano in dovere di arrestare quei disobbedienti che violano una norma che in coscienza i rappresentanti dell'autorità considerano non giusta<sup>216</sup>. Analizzando a propria volta l'argomento, Vida propone l'esempio particolarmente chiaro di una protesta in cui un gruppo di disobbedienti impedisca l'accesso agli operai in una fabbrica che produce armi batteriologiche<sup>217</sup>: se i cittadini e i rappresentanti dell'autorità adottano un'ottica positivista, la disobbedienza civile e la resistenza all'arresto dei dissenzienti sarà valutata alquanto negativamente, mentre così potrebbe non essere qualora la norma che permette la costruzione di armi batteriologiche nel Paese sia fatta oggetto di scrutinio privato e pubblico e considerata non giusta<sup>218</sup>. Ragionando su questo e simili scenari, è possibile concordare con D'Amato quando osserva:

Positivismo e giusnaturalismo non sono solo delle astratte teorie della giurisprudenza, ma influiscono sul modo di considerare la legge e gli obblighi legali da parte dei cittadini. [...] Così, se in una società di questo tipo [cioè che adotti una prospettiva giusnaturalistica] un atto di disobbedienza civile avesse lo scopo di mettere in discussione una legge ritenuta iniqua dalla polizia e dai pubblici ufficiali, e se questi smettessero di cercar di arrestare i contestatori non appena vi fossero segni da parte di questi ultimi di una resistenza all'arresto, allora la legge in questione potrebbe perdere efficacia. [...] Ma la perdita di quella singola legge non renderebbe instabili le altre leggi del sistema, supponendo che queste fossero generalmente ritenute morali e giuste. L'eliminazione di una legge cattiva determinerebbe casomai un rafforzamento del sistema legale e delle restanti leggi di cui questo è fatto. Pertanto, secondo la strategia della disobbedienza civile, la resistenza all'arresto in un sistema giusnaturalistico potrebbe [...] riuscire a rendere invalida proprio la legge contro la quale si protesta.<sup>219</sup>

Tali considerazioni consentono, a parere di chi scrive, di rilevare la complessa interconnessione della disobbedienza civile non solo con il diritto e la moralità, ma anche

---

<sup>216</sup> Ivi, p. 51.

<sup>217</sup> Vida S., "Il dissenso preso sul serio", pp. 17-18.

<sup>218</sup> A queste considerazioni, così come allo schematismo tra positivismo e giusnaturalismo, si può riconoscere il merito di risultare utili per mettere ordine in una materia complessa e articolata, ma va anche notato come esse propongano una visione quantomeno semplicistica del giusnaturalismo. Va tenuto presente, del resto, che la disobbedienza civile mira a una "conversione" dell'opinione pubblica, quindi la questione dell'interpretazione di partenza può essere importante ma non fondamentale, e resta comunque parziale se non si considerano le conseguenze delle azioni e delle dichiarazioni dei disobbedienti sull'agire degli altri attori coinvolti.

<sup>219</sup> D'Amato A., *La disobbedienza civile*, op. cit.

con la vita civile e l'opinione pubblica all'interno di una comunità: aspetti che, peraltro, differenziano nettamente questa manifestazione di dissenso da quella presa in esame in precedenza. Come illustrato anche da Cacace, infatti, la disobbedienza civile (in modo più aperto, esplicito e deliberato dell'obiezione di coscienza, che è un fatto eminentemente individuale) si configura non solo come manifestazione di dissenso, ma come atto che si colloca entro una strategia esplicita e meditata volta a promuovere un cambiamento all'interno dell'ordinamento in vigore: essa va oltre il rifiutarsi di compiere un atto che va contro la propria coscienza, ma consiste in una violazione con cui si mira a modificare una legge ritenuta ingiusta cercando attivamente alleanze all'interno della propria comunità<sup>220</sup>. Resta comunque vero, tuttavia, che entrambe queste forme di dissenso presentano una dimensione morale non trascurabile, che va presa in considerazione al di fuori dell'inquadramento giuridico di queste due condotte.

## **2.2. Le ragioni normative sottese a queste forme di dissenso**

Come si è avuto modo di argomentare nella sezione precedente, nelle forme di dissenso che si stanno prendendo in esame la dimensione politica e civile e quella morale si trovano strettamente intrecciate. Se, tuttavia, nella sezione precedente si è cercato di concentrarsi prevalentemente su come queste manifestazioni di dissenso siano inquadrare sul piano normativo e politico, e quali problemi esse presentino all'attenzione del legislatore e della collettività, in questa si cercherà di dare spazio agli aspetti più eminentemente morali, cercando di individuare le giustificazioni etiche con cui gli obiettori di coscienza e i disobbedienti civili supportano la propria condotta.

Per quanto concerne l'obiezione di coscienza, le ragioni generalmente portate a suo supporto fanno riferimento sia a principi generali che a specifiche teorie etiche. Il primo principio, come si è avuto modo di vedere anche esaminando la questione dal punto di vista normativo, è quello dell'autonomia individuale sul piano morale come caratteristica dei cittadini all'interno degli stati liberali. Gli obiettori di coscienza, cioè, si appellano al diritto fondamentale della libertà di coscienza riconosciuto tra i diritti umani fondamentali e si appellano al fatto che agli individui non possa, pena ledere la loro dignità di esseri umani, essere sottratta la libertà di compiere scelte in linea con i propri

---

<sup>220</sup> Cacace L., *La disobbedienza civile*, op. cit., pp. 63-64.

convincimenti più profondi<sup>221</sup>. Un secondo principio chiamato in causa, direttamente correlato con il primo, è quello del riconoscimento dell'integrità morale delle persone: gli obiettori, infatti, fanno presente come ogni individuo dovrebbe poter vedersi garantito il diritto a non violare le proprie convinzioni morali, in quanto una loro violazione comporterebbe inevitabilmente una perdita di integrità personale<sup>222</sup>.

Rispetto all'obiezione di coscienza, che si è configurata come tale solo a partire dal XX secolo<sup>223</sup>, la disobbedienza civile come manifestazione di dissenso vanta una tradizione lunga quanto il sistema liberale stesso. Non a caso, del resto, secondo una porzione importante della storiografia filosofica è possibile ravvisare una prima problematizzazione della legittima violazione della legge nel pensiero e nell'opera di uno dei pionieri del liberalismo, il filosofo inglese John Locke. In particolare, nel suo *Secondo trattato sul governo* (1681-83) e nella successiva *Epistola sulla tolleranza* (1685-89) Locke, dopo aver esposto le origini dello Stato e la suddivisione dei poteri in una società di eguali, si poneva il problema dei limiti dell'autorità dei governanti. Secondo il filosofo, tali limiti consistevano nel non mettere lo Stato nell'incapacità di tutelare il diritto alla vita, alla libertà e alla proprietà dei cittadini: per Locke, infatti, la società civile nasceva proprio a questo scopo e a questo servivano le sue istituzioni politiche<sup>224</sup>. Secondo Locke, in altre parole, se il legislatore non è in grado (o non vuole) legiferare nell'interesse collettivo e l'esecutivo è impotente o connivente con questa ingiustizia, lo Stato diventa illegittimo. Legittima, allora, in assenza di istituzioni cui poter fare appello per avere giustizia e ripristinare l'ordine, diventa l'azione dei cittadini nel contrastare un potere non più espressione della volontà generale<sup>225</sup>. È da notare che, a differenza di come si è configurata questa manifestazione del dissenso in precedenza, quando Locke parla di "diritto di resistenza" a un potere non più legittimo, quella che ha in mente è una disobbedienza civile generalizzata e rivoluzionaria: con il disobbedire alle leggi inique, infatti, la cittadinanza mira a riprendersi il mandato precedentemente conferito e riconosciuto ai governanti, ricostituendosi in un corpo politico che affida il mandato a nuovi depositari disposti a rispettare la volontà generale<sup>226</sup>.

---

<sup>221</sup> Saporiti M., *La libertà di obbedire. Verso una teoria generale dell'obiezione di coscienza*, Giappichelli, Torino, 2023, p. 24.

<sup>222</sup> Ivi, pp. 26-27.

<sup>223</sup> Chiassoni P., "Libertà e obiezione di coscienza...", op. cit., p. 65.

<sup>224</sup> Spitz J. F., Rota G., "Locke e i monarcomachi. Problemi storiografici sul diritto di resistenza", *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 50, n. 3, 1995, pp. 557-562.

<sup>225</sup> Ivi, p. 564.

<sup>226</sup> *Ibidem*.



Per vedere teorizzata una disobbedienza civile più circoscritta e di carattere riformatore occorre attendere quasi due secoli e spostarsi oltre l'oceano Atlantico, pur restando comunque nell'ambito della riflessione anglosassone. Tra i pionieri del dibattito sulla disobbedienza civile, infatti, si annovera il filosofo americano Henry David Thoreau, autore del celebre opuscolo *Civil Disobedience* (1848)<sup>227</sup>. All'interno di questo pamphlet il filosofo difendeva la propria scelta di non pagare le tasse come forma di dissenso e di protesta contro la schiavitù del Sud e la guerra intrapresa dal governo statunitense contro il Messico: la sua linea d'azione, chiariva nell'opera, non si configurava come rivoluzionaria, bensì come resistente e non collaborativa nei confronti di politiche da lui ritenute insostenibili<sup>228</sup>. L'argomentazione di Thoreau, in sostanza, è un'argomentazione nella quale la morale prevale sulla politica e sul diritto, nonché una linea di pensiero che privilegia l'intimità della coscienza rispetto alla dimensione pubblica e civile della vita individuale: secondo il filosofo, infatti, la coscienza individuale dovrebbe ergersi come giudice ultimo rispetto alla validità delle leggi, respingendole per dovere morale quando esse non sono in accordo con i suoi principi<sup>229</sup>. Nondimeno, è importante notare che Thoreau non considera l'umano avulso dalla dimensione pubblica e dai suoi doveri nei confronti della collettività: infatti egli considera doveroso scontare le conseguenze del mancato rispetto della legge, quali che siano, come elemento imprescindibile della manifestazione del dissenso; d'altro canto, il filosofo stesso ebbe modo di incarnare il principio che proponeva, venendo incarcerato e non resistendo all'arresto per il suo rifiuto di pagare le tasse<sup>230</sup>.

L'opera e l'esempio di Thoreau risultarono decisivi per la maggior parte delle teorizzazioni successive della disobbedienza civile. In particolare, *Civil Disobedience* fu una lettura capitale per Mohāndās Karamchand Gāndhī, che circa mezzo secolo dopo la

---

<sup>227</sup> Come fa notare Thomas Casadei, occorre tenere presente che Thoreau ideologicamente si potrebbe definire un anarchico libertario: egli, cioè, era convinto che il miglior governo sarà quello che governerà meno, rendendo possibile un naturale e connaturato progresso insito nella natura stessa dell'umanità quando la vita associata non fomenta avidità e odio. Nondimeno, è doveroso rilevare, insieme allo studioso, che quando il testo fu portato all'attenzione del grande pubblico nel 1849, all'interno del corpus degli *Aesthetic Papers* di Elizabeth Peabody, per volontà dell'autore il testo aveva un altro titolo, e cioè *Resistance to Civil Government*: questo colloca la riflessione di Thoreau in una stretta parentela con quella di Locke in merito alla legittimità e ai limiti di un governo civile. Cfr. Casadei T., "Disobbedienza civile e spirito delle istituzioni. Una discussione a più voci negli Stati Uniti del" lungo decennio", *Filosofia politica*, vol. 22, n. 1, 2008, pp. 77-78.

<sup>228</sup> Ivi, p. 78.

<sup>229</sup> Ivi, pp. 84-85.

<sup>230</sup> Ivi, p. 86. È opportuno precisare, tuttavia, che Thoreau scontò (come il filosofo stesso racconta nel saggio) soltanto una notte di prigione: infatti una zia intervenne in suo favore, pagando al suo posto la tassa dovuta, e il filosofo venne scarcerato la mattina seguente.

pubblicazione dell'opuscolo del filosofo americano fece della disobbedienza civile un elemento fondamentale del movimento cui diede vita. Come Thoreau, anche Gandhi metteva al centro della propria riflessione la superiorità morale di chi esercita questa forma di dissenso: se, però, per Thoreau si trattava della constatazione di un fatto, per il Gandhi era invece l'asserzione di una necessità, che trovava risposta in quella che egli definì *satyāgraha*, cioè “forza della verità” o “insistenza sulla verità”, cioè lo sforzo di mantenere una superiorità rispetto agli oppressori che si concretizzava nella lotta nonviolenta<sup>231</sup>. Per Gandhi, in altri termini, dal fatto dell'oppressione da parte dell'autorità discendeva una illegittimità dell'autorità medesima, che tuttavia (a differenza di quanto avveniva, per esempio, in Locke) non legittimava gli oppressi a compiere una resistenza violenta: la violenza stessa, infatti, a parere del pensatore finiva per de-legittimare qualsiasi istanza rivendicativa<sup>232</sup>. L'unico modo per conservare la legittimità della lotta, pertanto, dal punto di vista di Gandhi era l'adozione di un atteggiamento di ferma resistenza che però non sfociasse nell'impiego della violenza: in caso contrario, lo scenario che si sarebbe configurato sarebbe stato quello di due forze contrapposte, nel quale avrebbe trionfato quella maggiormente in grado di dispiegare la propria forza bruta allo scopo di piegare l'avversaria<sup>233</sup>.

Il punto di vista di Gandhi e Thoreau informò moltissimi dei movimenti di protesta del XX secolo. Particolarmente importante si rivelava la loro influenza sul pensiero e sull'azione di Martin Luther King, protagonista e guida del movimento per la fine della segregazione razziale e della discriminazione degli afroamericani negli Stati Uniti negli anni '60<sup>234</sup>. Questa influenza risulta molto evidente, nello specifico, in *Letters from Birmingham Jail* (1963), in cui King configura, come già Thoreau, l'atto di disobbedire alle leggi ingiuste nei termini di una responsabilità morale individuale e collettiva<sup>235</sup>. Del resto, se egli fa propria la linea nonviolenta di Gandhi come componente imprescindibile della disobbedienza civile legittima, attraverso il confronto con Thoreau King risale addirittura a Locke e alla tradizione giusnaturalistica nel dare una definizione di “legge ingiusta”: essa è tale, a suo parere, quando contrasta con i principi della legge naturale insiti nella moralità umana in maniera innata e che si riconnettono al concetto stesso di

---

<sup>231</sup> Steger M., “Mahatma Gandhi and the Anarchist Legacy of Henry David Thoreau”, *Nineteenth-Century Literature Criticism*, n. 411 (1993), pp. 185-186.

<sup>232</sup> Ivi, pp. 187-188.

<sup>233</sup> Ivi, p. 189.

<sup>234</sup> Centeno B., “Civic Engagement, Disobedience and Lasting Democracy: Thoreau, Gandhi and MLK”, *Assemblages*, n. 5 (2017), pp. 97-98.

<sup>235</sup> Ivi, p. 99.

essere umano quale essere dotato di un'intrinseca e inviolabile dignità quale fulcro di un set di diritti minimali che devono sempre, imprescindibilmente essere garantiti<sup>236</sup>.

L'importanza capitale della disobbedienza civile come fenomeno politico e sociale nel secolo scorso, del resto, ha fatto sì che intorno ad essa si trovassero a interrogarsi non soltanto gli attivisti e i protagonisti delle istanze rivendicative, ma anche i teorici di professione. John Rawls, per esempio, nel suo *Theory of Justice* (1971) presentava una difesa della disobbedienza civile all'interno della società democratica: dal punto di vista del filosofo, in particolare, questa manifestazione del dissenso si configurava quale atto pubblico, contrario alla legge ma in accordo con la coscienza, dall'importantissimo significato politico, in quanto foriero di istanze di cambiamento da negoziare all'interno dell'ordinamento o delle politiche del governo<sup>237</sup>. Più nello specifico, secondo Rawls la disobbedienza civile è giustificata quando il suo scopo è di correggere gravi ingiustizie, ma anche quando i mezzi legali non lasciano ai cittadini altro margine d'azione<sup>238</sup>.

Un altro punto di vista molto rilevante sulla disobbedienza civile è stato espresso parallelamente a Rawls dalla filosofa Hannah Arendt, che nel saggio *Civil Disobedience* (1970), ponendosi in dialogo con il punto di vista espresso da Thoreau, esplorava il fenomeno della disobbedienza civile nel panorama contemporaneo<sup>239</sup>. Come per Rawls, anche per Arendt la disobbedienza civile si configura come una forma di partecipazione attiva capace di mettere in tensione la democrazia: in particolare, dal punto di vista della filosofa alla disobbedienza civile spetta il compito di riaffermare la validità delle leggi a dispetto delle incapacità o della mala fede dei governanti, ribadendo come l'ordinamento normativo sia espressione della volontà del popolo e restaurandone la rappresentatività qualora questa si trovi ad essere inficiata da patologie dei sistemi democratici reali<sup>240</sup>.

Un ultimo contributo importante alla riflessione sulla disobbedienza civile proviene da Ronald Dworkin, che in scritti come *Taking Rights Seriously* (1977) ha riconosciuto la disobbedienza civile come un atto moralmente giustificato e necessario allo scopo di proteggere i diritti fondamentali e promuovere la giustizia, contrapponendo

---

<sup>236</sup> Ivi, pp. 100-101.

<sup>237</sup> Cacace L., *La disobbedienza civile...*, op. cit., pp. 67-73.

<sup>238</sup> Ivi, pp. 74-75.

<sup>239</sup> Ivi, p. 79.

<sup>240</sup> Ivi, pp. 80-83.

le proprie argomentazioni a chi individuava in questa manifestazione di dissenso una possibile minaccia alla salute della democrazia e alla tenuta dell'ordine sociale<sup>241</sup>.

Avendo ripercorso brevemente la concettualizzazione della disobbedienza civile in filosofia politica, sembra opportuno concludere questa sezione enucleando le basi morali di questa manifestazione di dissenso come si è fatto in precedenza per l'obiezione di coscienza. Un primo argomento avanzato a sostegno della scelta della disobbedienza civile, lo si è visto ad esempio in Thoreau, si fonda sul primato della coscienza individuale rispetto all'obbligatorietà della legge. Tale argomento si colloca tendenzialmente nel contesto di prospettive di matrice giusnaturalista, che interpretano il diritto come naturale prosecuzione della moralità e collocano nelle capacità critiche e nella libertà umana di autodeterminazione il vaglio ultimo della validità delle leggi, in quanto le leggi stesse si configurano come emanazioni della moralità<sup>242</sup>.

Un secondo argomento, invece, fa appello ai concetti di “giustizia” e “diritti umani”. È il caso della posizione di Rawls che propone la disobbedienza civile come mezzo per ristabilire la giustizia stessa nel caso in cui esistano ingiustizie gravi e sistemiche<sup>243</sup>. Si noti, peraltro, come questo argomento rientri anche in una considerazione contrattualista: in prospettive come quella rawlsiana, le leggi sono giuste e legittime se godono del consenso razionale; una legge che viola questo consenso o è imposta apre le porte a una disobbedienza civile giustificata, configurando uno scenario non molto diverso dal diritto di resistenza prefigurato da Locke<sup>244</sup>.

Del resto, rientrano nello spettro del precedente argomento anche tutte le prospettive che mettono al centro della propria analisi i diritti umani fondamentali e il concetto stesso di dignità umana, che tuttavia assumono per questo rimando una certa vicinanza con le etiche deontologiche: la disobbedienza civile, da questo punto di vista, diventa un dovere quando la legge o le politiche governative violano la dignità umana insita in ciascun individuo<sup>245</sup>.

La disobbedienza civile, però, può essere difesa anche adottando un'ottica utilitarista: nello specifico, questa manifestazione di dissenso risulterebbe moralmente giustificata qualora portasse a un maggior benessere collettivo. In altre parole, da un punto

---

<sup>241</sup> Ivi, pp. 85-87.

<sup>242</sup> Brownlee K., *Conscience and conviction: The case for civil disobedience*, OUP Press, Oxford, 2012, pp. 27-30.

<sup>243</sup> Cacace L., *La disobbedienza civile*, op. cit., p. 67-68.

<sup>244</sup> Ivi, p. 69.

<sup>245</sup> Delmas C., “Disobedience, civil and otherwise”, op. cit., pp. 207-208.

di vista utilitarista si può sostenere l'appropriatezza della disobbedienza civile sul piano morale se le azioni che essa comporta migliorano la società, per esempio eliminando le ingiustizie e promuovendo il benessere della maggioranza a medio e lungo termine<sup>246</sup>.

Infine, una base morale per la disobbedienza civile può essere facilmente individuata anche richiamandosi alle etiche della virtù di matrice aristotelica. Infatti, questa forma di dissenso si configura chiaramente come un atto virtuoso nella fattispecie del coraggio, del senso di giustizia e dell'integrità morale compiuta come scelta frutto di un giudizio in cui la saggezza pratica prescrive di agire in contrasto con la normativa vigente per restare coerenti con le virtù etiche maturate. Tale scelta, del resto, è da ricollocarsi nella possibilità dell'individuo di vivere una vita in armonia con sé stesso: una possibilità che, si potrebbe argomentare, se non si disobbedisce in alcune specifiche circostanze potrebbe essere preclusa<sup>247</sup>.

### **2.3. Le critiche all'obiezione di coscienza e alla disobbedienza civile**

Data la natura complessa e controversa di queste due forme di dissenso, non deve sorprendere il fatto che nel contesto della riflessione filosofica e giuridica siano sorte numerose critiche al loro esercizio.

Per quanto concerne l'obiezione di coscienza, una prima critica mossa a questa forma di dissenso è che essa potrebbe condurre a un contesto di pluralismo morale estremo, a scapito della coesione sociale: se, infatti, ogni individuo si sente autorizzato ad agire nel contesto pubblico soltanto seguendo le proprie convinzioni personali, anche a discapito di leggi e norme condivise, la coesione sociale e l'ordine giuridico rischiano di uscirne completamente distrutti<sup>248</sup>. In effetti, è inevitabile notare come le ipotesi e i contesti che si richiamano al concetto di "obiezione di coscienza" negli ultimi anni si siano moltiplicati in maniera esponenziale. Nel prendere atto di questo fenomeno, già nel 2009 Carlo Cardia osservava:

Nell'epoca dei diritti umani, e della loro proliferazione, la coscienza si affina e si interroga in modo sempre più esigente sul rapporto tra legge positiva e valori ideali.

Ogni incrinatura di questo rapporto, genera una resistenza che si trasforma in

---

<sup>246</sup> Flathman R., "Rights, Utility, and Civil Disobedience", *NOMOS*, vol. 24 (1982), pp. 194-203.

<sup>247</sup> Prosch H., "Toward an ethics of civil disobedience", *Ethics*, vol. 77, n. 3, 1967, pp. 176-192.

<sup>248</sup> Ainis M., "Dall'obiezione di coscienza all'obiezione di massa", *Quaderni costituzionali*, vol. 29, n. 4 (2009), pp. 903-905.

obiezione ad una o più leggi. [...] L'obiezione di coscienza si è venuta parcellizzando fino a chiedere dignità di resistenza per opinioni e orientamenti di carattere secondario o chiaramente politico [...] In altri termini, [...] ridurre ogni opinione diversa ad obiezione di coscienza vuol dire privare le obiezioni più importanti di quella solennità che dovrebbero mantenere.<sup>249</sup>

Come argomenta lo studioso, in altre parole, la moltiplicazione delle obiezioni sembra facilitare uno scivolamento dal piano dei valori a quello delle opinioni, degli interessi individuali e delle esigenze soggettive: i dissenzienti, in questo caso, potrebbero essere individui interessati a ottenere lo status di obiettore per i vantaggi giuridici e di immagine che ne derivano<sup>250</sup>. In effetti, sembrerebbe che sia questo scivolamento progressivo, insieme all'ampliamento indiscriminato della nozione di "diritto umano fondamentale", ad aprire la porta al relativismo. Una possibile soluzione al problema, secondo Cardia, è rappresentata dalla "prova di coerenza", ossia la procedura istituzionale di verifica della conformità della prassi dell'obiettore al valore dichiarato in coscienza e della compatibilità di questo valore con i principi costituzionali<sup>251</sup>. Secondo Vida, tuttavia, questa procedura rischia di risultare punitiva nei confronti degli obiettori, pur riconoscendo la necessità inderogabile di un confronto tra l'obiettore e la collettività rispetto alla norma sulla quale viene formulata l'obiezione<sup>252</sup>.

Una seconda critica all'obiezione di coscienza è che questa potrebbe ingenerare una incoerenza normativa: se le credenze personali influenzassero l'applicazione delle leggi, infatti, si rischierebbero ineguaglianze e ingiustizie a causa di un sistema legale

---

<sup>249</sup> Cardia C., "Tra il diritto e la morale. Obiezione di coscienza e legge", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 13, 2009, pp. 1-2. Lo studioso, peraltro, formula una diagnosi interessante della parcellizzazione e dello svaporare del significato del concetto stesso di "diritto umano" applicabile anche all'obiezione di coscienza, scrivendo: «dalla bioetica all'ecologia, dallo spazio cosmico all'ambito militare, dalla medicina al turismo, non c'è situazione o condizione sociale nella quale non ci si possa impegnare per individuare quei diritti umani necessari alla crescita del benessere per l'individuo o per la collettività. Però, una volta avviatisi su questa strada praticamente senza fine, si corrono dei rischi. Il primo è che la categoria stessa dei diritti umani perda significanza, e venga a coincidere con lo stesso perimetro dell'ordinamento giuridico nel suo complesso [...]. Ne deriverebbe lo svilimento del concetto stesso di "diritto umano", che si confonderebbe con qualunque "pretesa umana legittima". Anzi, continuando nella enucleazione di infiniti, e insaziabili diritti umani, secondo circostanze e situazioni [...] si finisce per identificare il concetto di "diritto umano" con quello di "bisogno umano". [...] In definitiva, se ogni bisogno si trasforma in un diritto umano è inevitabile poi che si perda il senso di ogni gerarchia di valore, ed è chiaro che l'espansione anomica del repertorio dei diritti fondamentali solleva un'incontestabile aporia: se tutto è fondamentale, niente è fondamentale» (ivi, p. 3). È doveroso precisare, comunque, che Cardia ammette anche la motivazione inversa, osservando come la proliferazione delle obiezioni, per esempio in materia di bioetica, possa derivare da un declassamento dei valori originari nelle dinamiche di evoluzione degli ordinamenti.

<sup>250</sup> Ivi, p. 11.

<sup>251</sup> Ivi, p. 12.

<sup>252</sup> Vida S., "Il dissenso preso sul serio", op. cit., p. 13.

incoerente<sup>253</sup>. A questa obiezione, tuttavia, è possibile rispondere con Michele Saporiti che, in effetti, le credenze personali degli obiettori non influenzano l'applicazione delle leggi in generale, ma pongono in dialogo una norma giuridica e un principio, quello del diritto alla libertà di coscienza. Questa dialettica, in effetti, si trova coinvolta anche in un'ulteriore critica mossa all'obiezione di coscienza, riguardante l'impatto che ha l'obiezione di coscienza sui diritti degli attori coinvolti dalla scelta degli obiettori. Come risulta evidente in ambito medico, infatti, l'obiezione di coscienza dei dottori può restringere l'accesso a cure mediche fondamentali, compromettendo il diritto alla salute e alla corretta informazione dei pazienti. La questione è stata affrontata in modo particolarmente pregnante, tra gli altri, da Bernard Dickens nel contesto del dibattito sull'obiezione di coscienza alle pratiche abortive<sup>254</sup>. Dickens, nello specifico, prende le mosse col riconnettere l'obiezione di coscienza al diritto fondamentale della libertà di coscienza, sottolineando come i medici e i professionisti della sanità non possano e non dovrebbero essere discriminati per i loro convincimenti morali e religiosi. Lo studioso, tuttavia, argomenta che, come la libertà di coscienza e la dignità della persona del medico deve essere rispettata, così deve esserlo anche quella del paziente o del potenziale paziente: ciò, in concreto, comporta che in nessun caso i professionisti della salute possano, senza dichiararlo, mettere i propri fini spirituali al di sopra degli interessi e dei bisogni del paziente. Pertanto, secondo Dickens, un medico obiettore in buona fede è tenuto a compiere in altro modo il proprio dovere nei confronti dei pazienti, esercitando un ruolo di supporto e di collegamento nel contesto della cura. Per esempio, nel caso di una paziente che si trovi nella necessità di abortire (quali che siano le motivazioni), il medico obiettore dovrebbe assisterla indirizzandola alle cure di un medico non obiettore che sia ragionevolmente raggiungibile e disponibile.

Un'ultima critica riguarda il fatto che l'obiezione di coscienza mette a rischio la coesione sociale minando il concetto di "dovere civico". Anche quando fosse in buona fede, d'altra parte, c'è il rischio che essa mini quegli obblighi che gli individui hanno nei confronti della comunità: limitarla, dunque, potrebbe costituire un'iniziativa nell'interesse della tutela del bene pubblico. Questa posizione è sostenuta, per esempio, da Benjamin Zolf che, facendo riferimento all'ambito sanitario, suggerisce come il limite

---

<sup>253</sup> Di Cosimo G., "Quando il legislatore predilige un punto di vista etico/religioso: il caso del divieto di donazione dei gameti", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 21, 2013, pp. 1-18.

<sup>254</sup> Dickens B., "Legal protection and limits of conscientious objection: when conscientious objection is unethical", *Medicine & Law*, n. 28, 2009, pp. 337-347.

sia da intendersi come la necessità di giustificare normativamente il rifiuto a prestare il servizio prescritto<sup>255</sup>. Per quanto possa risultare valida l'osservazione di Viola citata nel primo paragrafo, secondo la quale in questo modo l'obiettore potrebbe non trovarsi tutelato rispetto alla parzialità del legislatore e giudice della legittimità dell'obiezione, nondimeno sembra corretto il ragionamento di Zolf quando afferma che l'"onere della prova" viene a costituire un momento di dialogo e riconciliazione tra l'obiettore e la comunità. Infatti, il suo dissenso può favorire un autentico progresso normativo in direzione di un ordinamento più equo, qualora l'obiezione fosse recepita come legittima. Allo stesso tempo, con il sottoporsi a un esame sulla legittimità e a un eventuale iter di servizio alternativo, l'obiettore sembrerebbe restaurare sul piano sociale quell'obbligatorietà che, sottraendosi al rispetto della norma, rischierebbe altrimenti di andare perduta.

Per quanto concerne, invece, la disobbedienza civile, essa è stata criticata in primo luogo in quanto potenzialmente foriera di una sostanziale erosione del rispetto per la legge. Questa prospettiva, sposata anzitutto in ambito positivistico per quanto concerne il diritto, paventa il fatto che, qualora diventasse legittimo violare le leggi in nome della propria coscienza, si getterebbero le basi per l'anarchia<sup>256</sup>.

Un'ulteriore critica alla disobbedienza civile è venuta, del resto, dalla preoccupazione per la tenuta dell'ordine sociale, minacciata da una *escalation* dello scontro sui valori<sup>257</sup>. Nel contesto di questa critica, inoltre, si tende a conferire un notevole peso agli elementi di violenza che ruotano intorno alla disobbedienza civile: per quanto essa sia non violenta, infatti, innesca un alto tasso di conflittualità nello scenario in cui è calata. Violente, per esempio, possono essere le reazioni degli altri membri della comunità coinvolti indirettamente o direttamente dalla manifestazione del dissenso, come gli automobilisti rimasti bloccati nel traffico paralizzato da un sit-in di protesta o i lavoratori ostacolati nell'accedere al proprio posto di lavoro; altrettanto violente, del resto, possono essere le reazioni dei rappresentanti dell'autorità nel cercare di riportare l'ordine<sup>258</sup>.

---

<sup>255</sup> Zolf B., "No conscientious objection without normative justification: Against conscientious objection in medicine", *Bioethics*, vol. 33, n. 1 (2019), pp. 146-153.

<sup>256</sup> Storing H., *The case against civil disobedience*, in Bedau A. (ed.), *Civil disobedience in focus*, Routledge, London, 2002, pp. 85-102.

<sup>257</sup> Hoag R., *Violent civil disobedience: Defending human rights, rethinking just war*, in id., *Rethinking the Just War Tradition*, SUNY PRESS, New York, 2012, pp. 223-242.

<sup>258</sup> Adams N. P., "Uncivil disobedience: Political commitment and violence", *Res Publica*, vol. 24, n. 4, 2018, pp. 475-491.



Un'ultima critica, infine, si concentra eminentemente sulle conseguenze della disobbedienza civile. Anch'essa enfatizza gli elementi di violenza e di instabilità che questa manifestazione del dissenso può introdurre nello scenario in cui viene praticata; inoltre, prende in considerazione sotto il profilo morale i danni che i cittadini coinvolti potrebbero trovarsi a subire da questa pratica: ciò che si contesta, in concreto, è che la disobbedienza civile in determinate circostanze può portare danni maggiori dei benefici attesi, causando ingiustizie concrete in nome di un ideale<sup>259</sup>. Ampliando il focus delle conseguenze a un più ampio raggio, d'altra parte, chi critica la disobbedienza civile come manifestazione di dissenso sul piano etico le riconosce un possibile vasto impatto sull'assetto dello Stato. È vero, infatti, che questa manifestazione di dissenso non è di per sé rivoluzionaria nelle intenzioni, ma essa può essere vista come una sfida e una messa in discussione della legittimità dei processi democratici e delle istituzioni che hanno dato vita all'ordinamento normativo e che rappresentano la volontà collettiva<sup>260</sup>. Tale sfida, inoltre, potrebbe suggerire che l'opinione di un gruppo di individui possa prevalere su quella della maggioranza a causa di una loro presunta superiorità morale: anche questa dinamica rischierebbe di introdurre elementi di conflittualità in grado di minare la tenuta dell'ordine sociale<sup>261</sup>.

Le riflessioni fin qui condotte, però, si caratterizzano per il fatto di prendere in considerazione il dissenso, e in particolare l'obiezione di coscienza e la disobbedienza civile, all'interno di una sfera pubblica e politica reale, analogica, senza fare riferimento al contesto digitale. Questo, tuttavia, negli ultimi decenni si è attestato come un ambito di crescente importanza per le dinamiche democratiche e per il dibattito pubblico<sup>262</sup>. Proprio per questo nel capitolo seguente s'intende provare a esaminare il dissenso in questo contesto, prendendo in considerazione un fenomeno specifico ed estremamente interessante per impatto e grado di radicalità: quello dell'*hacking*.

---

<sup>259</sup> Candice Delmas, per esempio, propone il caso di quei lavoratori che si trovino penalizzati nella stabilità del posto di lavoro o nel salario orario per non aver potuto accedere al posto di lavoro in quanto impediti da una protesta o da una dimostrazione di altro tipo, e più in generale di tutti coloro che si trovino inibiti nel fruire di un proprio diritto (come, ad esempio, la libertà di movimento) a causa dell'atto dimostrativo. Cfr. Delmas C., "Disobedience, civil and otherwise", *Criminal Law and Philosophy*, vol. 11, n. 3, 2017, pp. 195-211.

<sup>260</sup> Baldini V., "La disobbedienza civile come forma (illegittima?) di resistenza contro la legge ingiusta. La condotta individuale di opposizione tra imperativo etico ed (auto) tutela costituzionale", *Dirittifondamentali. It*, vol. 1, n. 1, 2019, pp. 23-27.

<sup>261</sup> Ivi, pp. 29-30.

<sup>262</sup> Cfr., ad esempio, Kreide R., "Digital spaces, public places and communicative power: In defense of deliberative democracy", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 42, nn. 4-5 (2016), pp. 476-486; Berg S., Hofmann J., "Digital democracy", *Internet Policy Review*, vol. 10, n. 4 (2021), pp. 12-18.



### 3. DISSENSO DIGITALE: L'ATTIVITÀ DEGLI *HACKER* TRA OBIEZIONE E DISOBEDIENZA

Una porzione considerevole della vita pubblica contemporanea, non è un mistero, si svolge online, in un contesto digitale. Basti pensare, per esempio, ai rapporti del cittadino con le istituzioni e i servizi erogati dallo Stato, le procedure di selezione per gli incarichi pubblici, ma anche lo stesso dibattito sui temi salienti per la società civile. Alla luce di questa considerazione, in quest'ultima sezione della tesi si è scelto di concentrarsi su un fenomeno ancora non molto studiato nel contesto italiano ma che sembra di grande rilevanza e interesse per la sua capacità di mettere in tensione e illuminare alcuni aspetti del dibattito relativo a obiezione di coscienza e disobbedienza civile: quello degli *hacker*, e in particolar modo degli *hacker etici*, che portano avanti un insieme di iniziative di rilevanza politica in rete. Illustrato brevemente il fenomeno nei suoi caratteri generali, s'intende interrogarsi se queste forme di attivismo e di rivendicazione possano o meno (e in che misura) rientrare nella fattispecie delle tipologie di dissenso descritte nelle sezioni precedenti. Argomentato a favore di una risposta affermativa, si prenderanno in considerazione i problemi che le pratiche digitali fanno sorgere rispetto all'adeguatezza di concetti elaborati in un contesto pre-digitale, ragionando su quali integrazioni o re-interpretazioni potrebbero risultare opportune.

#### 3.1. L'*hacker* tra abilità, crimine ed etica nell'era della tecnologia informatica

La storia dell'*hacking* e della cultura *hacker* risulta oggi ricca e complessa, essendosi sviluppata per oltre sessant'anni parallelamente alle tecnologie dell'informazione. I termini "hacker" e "hacking" nacquero intorno alla metà degli anni '50 a Cambridge (Mass.), in seno alla comunità accademica del Massachusetts Institute of Technology (MIT) che si occupava di elettronica avanzata: in questo contesto, un *hacker* (dall'inglese *to hack*, "aprirsi un varco a forza", e per traslato *hack*, "soluzione intelligente ed efficace, anche se non ortodossa") era qualcuno che cercava e trovava soluzioni creative per i problemi tecnici o le limitazioni all'interno di determinati circuiti<sup>263</sup>. Queste attività non avevano normalmente luogo nelle aule o nei laboratori

---

<sup>263</sup> Holt T. J., *Computer hacking and the hacker subculture*, in Holt T., Booker A. (eds.), *The Palgrave handbook of international cybercrime and cyberdeviance*, Springer, Berlin, 2020, pp. 725-726; Jordan T., "A genealogy of hacking", *Convergence*, vol. 23, n. 5 (2017), p. 528.

accademici durante le lezioni istituzionali: si trattava, piuttosto, di un insieme di iniziative messe in atto da studenti brillanti e appassionati che s'interessavano dei limiti e delle potenzialità delle tecnologie che stavano studiando, per svilupparle ulteriormente o trovarne nuove applicazioni<sup>264</sup>. Un club, in particolare, si distingueva tra quelli presenti all'MIT in questo contesto, il Tech Model Railroad Club, che applicava le proprie conoscenze dei circuiti elettronici al funzionamento dei modellini ferroviari: sembra che il termine *hacker* sia nato proprio in seno a questo gruppo, designando qualcuno capace di individuare soluzioni efficienti e ingegnose per il controllo elettronico delle reti ferroviarie in miniatura<sup>265</sup>.

Successivamente, con la nascita dei primi computer negli anni '60, l'attività degli studenti e dei ricercatori di Cambridge (Mass.) si spostò nettamente dal campo dell'elettronica a quello dell'informazione: con lo stesso spirito che aveva animato i predecessori impegnati con i circuiti, gli *hacker* di questo periodo si dedicavano ai processi computazionali<sup>266</sup>. In particolare, l'*hacking* in questo caso riguardava la programmazione e l'ottimizzazione dei primi, rudimentali algoritmi informatici: il campo di sperimentazione principe, dove gli *hacker* lavoravano per potenziare e sviluppare le possibilità della nuova tecnologia, ma anche per testarne i limiti, era il primo sistema operativo messo a punto, UNIX<sup>267</sup>. Negli anni '70, del resto, il concetto di *hacking* e il campo di attività degli *hacker* incominciarono ad espandersi a dismisura in virtù dell'introduzione delle prime reti di computer, come ad esempio ARPANET<sup>268</sup>. Si trattava del passo immediatamente precedente all'avvento di Internet, un passo decisivo che non segnava soltanto una prima rivoluzione tecnologica, ma anche una rivoluzione culturale: con la possibilità di mettere i computer in rete e farli lavorare insieme, acquisendo una maggiore potenza di calcolo e di immagazzinamento delle informazioni, sorgevano importanti considerazioni dentro e fuori dalla comunità accademica circa la condivisione delle risorse informatiche, la collaborazione aperta tra gli sviluppatori, la necessità di mantenere a disposizione della collettività i nuovi strumenti anziché appaltarli alle grandi aziende e, più in generale, sulla libertà di informazione<sup>269</sup>. Con l'accendersi del dibattito, del resto, cominciarono ad affermarsi diverse figure decisive per il sorgere e il

---

<sup>264</sup> Jordan T., op. cit., p. 529.

<sup>265</sup> *Ibidem*; Holt J., op. cit., p. 725.

<sup>266</sup> Jordan T., op. cit., op. 529.

<sup>267</sup> *Ibidem*.

<sup>268</sup> Ivi, p. 530.

<sup>269</sup> *Ibidem*; Holt J., op. cit., p. 727.

consolidarsi della cultura *hacker*. La prima fu senz'altro quella di Richard Stallman, fondatore prima del movimento per il software libero e successivamente, nel 1985, della Free Software Foundation, una fondazione impegnata nel garantire l'implementazione e lo sviluppo di programmi e applicativi informatici liberi da licenza, il cui utilizzo potesse rimanere pubblico e gratuito<sup>270</sup>. Una seconda figura di rilievo fu quella di John Draper, noto nella comunità degli appassionati e degli esperti di informatica e telecomunicazioni a partire dal 1971 come "Captain Crunch": il motivo di questo soprannome era dovuto al fatto che Draper aveva scoperto in maniera fortuita che un fischietto giocattolo contenuto come omaggio nei cereali Cap'n Crunch consentiva, grazie alle frequenze emesse, di inserirsi all'interno delle linee telefoniche e manipolarle per effettuare chiamate a lunga distanza gratuitamente<sup>271</sup>. Questa procedura prese il nome di *phreaking* (da *phone* e *freak*, termine utilizzato in molte subculture dell'epoca per indicare tanto una persona bizzarra quanto qualcuno appassionato di una determinata tecnologia in maniera ossessiva e estremamente esperto di essa) e venne considerata una forma di *hacking* a tutti gli effetti: con Draper, dunque, per la prima volta il concetto di *hacking* si legava a un'attività illegale compiuta per fruire gratuitamente di un servizio gestito da privati; nel corso degli anni '80, del resto, il fenomeno proseguì e si espanse, mentre veniva crescendo anche il numero dei *phreakers* che rivendicavano la legittimità dell'operazione compiuta, considerando ingiusto dover pagare per la fruizione di quello che sarebbe dovuto essere un servizio pubblico<sup>272</sup>.

Tale tensione tra pubblico e privato, tra operazioni legittime eticamente motivate e criminalità, d'altra parte, s'inasprì notevolmente tra l'inizio e la fine della penultima decade del secolo: con la diffusione dei primi personal computer, infatti, divenne sempre più semplice impraticarsi, sperimentare e affrontare sfide sempre nuove nel campo della tecnologia informatica, ma aumentarono anche le occasioni di commettere illeciti inserendosi nei sistemi informatici. A questo periodo risale la nascita dei primi gruppi di *hacker* organizzati, come i Legion of Doom (LOD) negli Stati Uniti e il Chaos Computer Club (o CCC) in Germania. Muovendosi al confine tra legalità e illegalità, questi gruppi promossero la nascita di una vera e propria cultura *hacker*, alimentando il dibattito su numerose tematiche di interesse pubblico connesse alle nuove tecnologie. I LOD, in particolare, si dedicarono alla telematica, ma anche al cracking di codici e alla violazione

---

<sup>270</sup> Jordan T., op. cit., p. 531.

<sup>271</sup> *Ibidem*.

<sup>272</sup> Ivi, p. 532.

di sistemi informatici: in seno a questo gruppo nacque il concetto di “*hacking* etico”, in quanto le loro attività non erano finalizzate al furto di dati o ad altri illeciti, ma a testare ed esplorare i limiti della tecnologia e a creare strumenti e risorse per migliorare la sicurezza informatica<sup>273</sup>. Il gruppo, inoltre, s’impegnava attivamente nella condivisione di informazioni tecniche e nella discussione con un pubblico più vasto sulle tecnologie emergenti e sugli aspetti di vulnerabilità dei sistemi informatici<sup>274</sup>. Per quanto concerne il CCC, invece, questo gruppo si specializzò in particolar modo sulle questioni relative alla privacy, alla sicurezza informatica e all’accesso all’informazione: fin dagli anni ’80, quando fu fondato, il gruppo riunì *hacker*, attivisti e professionisti della sicurezza per discutere di tecnologia e dei nascenti diritti digitali, connessi alla mole sempre crescente di dati sensibili dei cittadini raccolti e immagazzinati per mezzo dei nuovi sistemi; i membri del CCC, inoltre, s’impegnarono in azioni dimostrative e campagne d’informazione per sensibilizzare la popolazione a un uso consapevole della tecnologia dell’informazione<sup>275</sup>. Come nota Jim Holt, proprio con l’attività di questi gruppi la figura dell’*hacker* cominciava ad acquisire quei caratteri di fascinazione, mistero e timore che l’avrebbero contraddistinta nei decenni a venire. Ciò avvenne, secondo lo studioso, perché questi *hacker* operavano in una zona grigia: essi erano indubbiamente diversi negli intenti da coloro che violavano i sistemi informatici per rubare dati sensibili, commettere estorsioni o arrecare danni per finalità terroristiche; era indubbio, però, che essi violassero le leggi in vigore, o per mostrare l’inaffidabilità e le falle di determinati sistemi, oppure per protestare contro l’appropriazione da parte delle aziende tecnologiche di un insieme di risorse che sarebbero dovute essere accessibili a tutti<sup>276</sup>.

Questa tendenza andò crescendo nel decennio successivo, con la diffusione di Internet: quest’ultima, infatti, consentì l’esplosione del fenomeno dell’*hacking* su scala globale<sup>277</sup>. Negli anni ’90, nello specifico, il fenomeno divenne via via più complesso e sofisticato, parallelamente al crescere delle competenze necessarie all’*hacker* per avere successo e al forte spirito di competizione diffuso in questa cultura. Tre sottoculture, in

---

<sup>273</sup> Ivi, p. 533.

<sup>274</sup> *Ibidem*.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

<sup>276</sup> Come ricorda lo studioso, furono soprattutto due i momenti in cui la figura dell’*hacker* si trovò esposta all’attenzione dell’opinione pubblica. Il primo fu l’uscita, nel 1983, del film *Wargames*, nel quale venivano ripercorsi gli scontri di due gruppi di *hacker* concorrenti e l’attività di *hacker* era raffigurata come pericolosa e stimolante. Il secondo, invece, fu l’approvazione del *Computer Fraud and Abuse Act* (1986) negli Stati Uniti: con questa legge, per la prima volta veniva istituito il concetto di “crimine informatico”, con particolare riferimento alla violazione della sicurezza dei sistemi e delle reti informatiche. Cfr. Holt J., op. cit., p. 729.

<sup>277</sup> Jordan T., op. cit., p. 535.

particolare, presero ad affermarsi intorno alla metà del decennio. In primo luogo, i *Black Hat*, cioè quegli *hacker* che violavano i sistemi informatici per profitto o per il puro piacere di farlo: grazie a intrusioni celebri come quelle del pirata informatico Kevin Mitnick<sup>278</sup>, che ottennero una fortissima rilevanza mediatica, il termine “hacker” assunse principalmente questa connotazione, venendo a designare nel dibattito pubblico essenzialmente il criminale informatico<sup>279</sup>. Tuttavia, ai *Black Hat* si contrapponevano, per etica e visione dei possibili impieghi delle tecnologie informatiche, i *White Hat*: questi ultimi, che nel volgere della metà del decennio presero a indicarsi anche come “hacker etici”, erano esperti di sicurezza informatica che utilizzavano le proprie abilità per individuare e correggere le vulnerabilità dei sistemi, migliorandone la protezione<sup>280</sup>. Dai *White Hat*, in particolare, fu messa a punto la pratica nota come “penetration testing”, ossia l’individuazione dei *bug* e delle falle di sicurezza e l’indicazione dei medesimi alle aziende che gestivano o utilizzavano determinati sistemi informatici, presso le quali d’altra parte sempre più spesso gli *hacker* trovavano impiego come consulenti esperti<sup>281</sup>. Infine, un’ultima sottocultura le cui origini vanno rintracciate in questo periodo è quella dell’*hacktivism*: con questo termine, nello specifico, s’intende la pratica di utilizzare tecniche di *hacking* allo scopo di promuovere cause sociali o politiche, sensibilizzando l’opinione pubblica o suscitando l’attenzione intorno a determinati problemi<sup>282</sup>. Uno degli esempi più famosi in questo contesto è quello del gruppo chiamato Cult of the Dead Cow (cDc), che divenne molto noto anche al di fuori delle comunità degli esperti per aver realizzato un software, Back Orifice, in grado di evidenziare tutte vulnerabilità del sistema operativo Windows di Microsoft<sup>283</sup>.

Con l’inizio del nuovo millennio, il fenomeno dell’*hacking* ha cominciato a manifestare la tendenza sempre più marcata a varcare i confini nazionali e, al tempo

---

<sup>278</sup> Tra la fine degli anni ’80 e i primi anni ’90 Mitnick s’introdusse nei sistemi informatici di aziende di primo piano come la Pacific Bell, arrivando in seguito a infrangere le barriere di sicurezza informatica dell’FBI per evitare la cattura. L’*hacker*, in particolare, riscosse un’enorme popolarità per aver introdotto la tecnica dell’*IP Spoofing*, che permette di rendere un terminale non rintracciabile mentre ci si lavora, e quella detta “ingegneria sociale”, che consisteva nel trovare le falle nei sistemi informatici a partire dalla relazione con le persone (prevalentemente programmatori e impiegati), avvicinandole e guadagnandosi la loro fiducia. Cfr.

<sup>279</sup> Ivi, p. 536. Come chiarisce Jordan, i termini *Black Hat* e *White Hat*, diffusi nella cultura *hacker* per distinguere in base ai suoi scopi chi si dedica all’*hacking*, derivano dall’iconografia dei film western: nei classici di questo genere, infatti, gli eroi tendevano a indossare cappelli bianchi, mentre gli antagonisti e i banditi portavano solitamente un cappello nero.

<sup>280</sup> *Ibidem*.

<sup>281</sup> *Ibidem*.

<sup>282</sup> Holt J., op. cit., p. 730.

<sup>283</sup> Ivi, p. 731; Jordan T., op. cit., pp. 537-538.

stesso, a cercare di produrre effetti di una portata tale da superare il dominio del digitale. In particolare, il ruolo dell'*hacking* negli attentati dell'11 settembre del 2001 (nonché in quelli che successivamente hanno insanguinato la prima metà degli anni '10) ha reso evidente la necessità per i governi di tutto il mondo di iniziare a investire nella cyber-sicurezza, tutelando i sistemi informatici critici<sup>284</sup>. Questa necessità, d'altra parte, si è attestata come assolutamente irrinunciabile dal 2008, quando l'Estonia ha subito il primo attacco informatico su larga scala orchestrato ai danni di uno Stato: in quell'occasione, infatti, la nazione si trovò paralizzata nelle sue infrastrutture fondamentali (con particolare riferimento a servizi bancari, comunicazioni e trasporti) in seguito all'azione di un gruppo di *hacker* mai identificato, che si ritiene operasse per conto del governo russo<sup>285</sup>. Nello stesso anno, peraltro, si presentava al mondo il primo gruppo di *hacktivism* globale, Anonymous, che si proponeva di promuovere la libertà di parola, la trasparenza nelle decisioni e nelle politiche governative e la tutela dei diritti umani per mezzo di attacchi DDoS<sup>286</sup> contro organizzazioni governative e grandi aziende<sup>287</sup>. Nell'ultimo quindicennio, del resto, Anonymous ha ampiamente fatto parlare di sé, contribuendo a rivoluzionare tanto l'immagine degli *hacker* quanto la cultura *hacker* nel suo complesso. Nel 2011, per esempio, il gruppo si è posto al fianco dell'ondata di proteste Occupy Wall Street, violando i server di alcune importanti istituzioni finanziarie e rendendo pubblici i dati riservati di numerose grandi aziende statunitensi: il loro scopo era di richiamare l'attenzione dei cittadini sulle enormi diseguaglianze economiche nel Paese e sul problema della corruzione dilagante<sup>288</sup>. Tra il 2010 e il 2012, inoltre, Anonymous è stato coinvolto nella resistenza tunisina contro il regime di Ben Ali e nelle fasi successive della Primavera Araba: in questo contesto, nello specifico, il gruppo *hacker* ha attaccato siti web e server governativi per rendere pubblica la corruzione e le violazioni dei diritti civili della popolazione tunisina da parte del regime<sup>289</sup>. Infine, il gruppo si è distinto per l'attività di ricerca e attacco sistematico ad account, portali e piattaforme informatiche

---

<sup>284</sup> Holt J., op. cit., pp. 731-732.

<sup>285</sup> Ivi, p. 732.

<sup>286</sup> Con questo termine s'intende un attacco informatico in cui più computer vengono utilizzati per "inondare" di richieste contemporanee un server, rendendo impossibile per quest'ultimo gestire le richieste legittime degli utenti e bloccando il sistema; normalmente, per coordinare l'attacco e assicurarsi un numero elevato di terminali, gli *hacker* infettano prima una rete di computer con dei *malware*, software maligni nascosti con cui è possibile operare da remoto senza essere notati (*ibidem*).

<sup>287</sup> Ivi, p. 733.

<sup>288</sup> Jagodzinski J., "Anonymous: The Occupy movement and the failure of representational democracy", in *Journal of Social Theory in Art Education*, vol. 33, n. 1 (2013), pp. 21-37.

<sup>289</sup> Postill J., "Freedom technologists and the new protest movements: A theory of protest formulas", *Convergence*, vol. 20, n. 4 (2014), pp. 402-418.



associate alle attività dell'ISIS, allo scopo di contrastare per mezzo delle tecnologie digitali la diffusione del terrorismo e il reclutamento di nuovi combattenti<sup>290</sup>. Simile all'attività di Anonymous, del resto, è stata quella di un gruppo balzato agli onori della cronaca nel 2011, Lulzsec: questi *hacker*, in particolare, si interessavano alle attività di profilazione nascosta messi in atto da numerosi siti e portali online, mostrando la vulnerabilità tanto delle loro banche dati quanto dei terminali degli utenti alla raccolta dei dati<sup>291</sup>. Il loro scopo, oltre a dare prova della propria abilità nel violare la sicurezza dei sistemi (anche istituzionali di alto profilo), era di promuovere la consapevolezza dei cittadini intorno ai diritti digitali e ai dati sensibili continuamente raccolti e conservati senza consenso, nonché di richiamare le istituzioni alla responsabilità in merito a questa problematica<sup>292</sup>.

Nel corso degli ultimi quindici anni, la tendenza che già si intravedeva nel corso del primo decennio del Duemila si è confermata: l'*hacking* oggi rappresenta una delle principali minacce alla sicurezza globale, dal momento che attacchi su larga scala sono sempre più frequenti, generalmente motivati da interessi finanziari o geopolitici. Tra i casi più clamorosi e interessanti è possibile ricordare in primo luogo quello di Stuxnet, un *malware*<sup>293</sup> che nel 2010 colpì il programma nucleare iraniano sabotandolo severamente: anche in questo caso, come accade di frequente nel caso di attacchi *hacker* di alto profilo, non è mai stato determinato chi fossero gli autori del sabotaggio, tuttavia si ritiene che l'operazione fosse opera di un gruppo che univa esperti informatici statunitensi e israeliani<sup>294</sup>. Stuxnet, di fatto, secondo gli esperti di sicurezza informatica e geopolitica, ha inaugurato una nuova stagione in campo politico e militare, quella del *cyber-warfare*: con l'aumento delle tensioni tra gli Stati, gli apparati di intelligence e le forze di difesa si sono dotate di gruppi cybermilitari per difendersi dai potenziali nemici e condurre attacchi preventivi<sup>295</sup>. All'interno di queste forze, naturalmente, gli *hacker* costituiscono figure di primissimo piano. Un altro caso particolarmente clamoroso è quello degli attacchi *ransomware*: si tratta di attacchi operati tramite *malware* che attaccano computer e sistemi

---

<sup>290</sup> Colarik A., Ball R., "Anonymous versus ISIS: the role of non-state actors in self-defense", *Global Security & Intelligence Studies*, vol. 2, n. 1 (2016), pp. 33-56.

<sup>291</sup> Yang J., "Post-Lulzsec Cybersecurity", *Insight and Inquiry*, vol. 6, n. 1 (2013), pp. 46-47.

<sup>292</sup> Ivi, p. 48.

<sup>293</sup> Il termine deriva dalla crisi tra "malicious" e "software" e significa "software maligno": un *malware* è un programma (un virus, per esempio) pensato per rubare informazioni, danneggiare dati e applicativi o assumere il controllo di uno o più terminali (o anche di un intero sistema) senza il consenso dell'utente o dell'amministratore. Cfr. Lindsay J.R., "Stuxnet and the limits of cyber warfare", *Security studies*, vol. 22, n. 3 (2013), p. 365.

<sup>294</sup> Ivi, p. 366.

<sup>295</sup> Ivi, pp. 367-368.

informatici, criptando e bloccando i file di utenti come privati e aziende, ma anche di istituzioni come banche, assicurazioni e ospedali<sup>296</sup>. Uno degli esempi più noti di questo tipo di attacchi risale al 2017 ed è stato operato dal *ransomware* noto come Wanna Cry, che è stato utilizzato ripetutamente da ignoti per bloccare i file di ospedali, aziende e governi di tutto il mondo prima di essere neutralizzato<sup>297</sup>.

Come risulta da questa breve panoramica, il fenomeno dell'*hacking* risulta molto complesso e articolato. Sarebbe senz'altro riduttivo, tuttavia, considerare tutti gli *hacker* come dei criminali, ma anche rubricarli nel novero di semplici appassionati di tecnologia non permette di cogliere il ruolo sociale del fenomeno: come si è cercato di mostrare, infatti, si tratta di un gruppo di attori internazionali il cui peso è diventato nel corso dei decenni sempre maggiore. A risultare particolarmente notevole agli studiosi che si sono occupati di questo fenomeno è stata in particolar modo la sua dimensione interattiva, collaborativa e perfino internazionale: a caratterizzare gli *hacker* non sono in modo specifico appartenenze politiche, nazionali o ideologiche, quanto l'adesione più o meno netta a un insieme di principi che delineano una cultura *hacker* in senso stretto<sup>298</sup>. In primo luogo, gli *hacker* condividono la convinzione che la conoscenza dovrebbe essere libera, condivisa e condivisibile: per migliorare le tecnologie e risolvere i problemi in campo informatico, infatti, a loro parere è necessario condividere codici e informazioni e collaborare con assiduità, istituendo legami di comunità essenziali per il progresso tecnologico<sup>299</sup>. Allo stesso modo, dal punto di vista degli *hacker* dovrebbe essere garantito un accesso aperto ai sistemi informatici e alla tecnologia: ciò non significa necessariamente che essi approvino l'intrusione fraudolenta nei sistemi informatici, ma semplicemente che l'ostacolare l'accesso alle risorse e alle informazioni sia controproducente per l'innovazione e il progresso, non solo tecnologico ma anche civile, della società<sup>300</sup>. In secondo luogo, l'atteggiamento degli *hacker* è improntato a un'inesauribile curiosità non soltanto verso la tecnologia, quanto verso qualunque sistema complesso: si pensi, a questo proposito, alla pratica dell'ingegneria sociale messa in atto da Mitnick per scovare le falle nei sistemi informatici a partire dalla relazione con gli

---

<sup>296</sup> Mohurle S., Patil M., "A brief study of wannacry threat: Ransomware attack 2017", *International journal of advanced research in computer science*, vol. 8, n. 5 (2017), p. 1938.

<sup>297</sup> Ivi, p. 1939.

<sup>298</sup> Ciurcina M., "Etica hacker?", *DigitCult-Scientific Journal on Digital Cultures*, vol. 5, n. 1 (2020), pp. 70-72.

<sup>299</sup> Zhang N., Wang L., Wilson I., "Explaining the Hacking of Society's Information Systems from the Point of View of Ethical Theories", *International Journal of Ethics and Society*, vol. 6, n. 2 (2024), pp. 16-19.

<sup>300</sup> *Ibidem*.

utenti e i programmatori<sup>301</sup>. Questo atteggiamento si accompagna a un sostanziale apprezzamento della creatività nella risoluzione dei problemi e del pensiero al di fuori della convenzionalità e degli schemi; la maggior parte degli *hacker*, d'altra parte, condivide l'idea che queste modalità di confronto con le criticità e le problematiche incontrate possa essere fecondamente adottato anche sul piano sociale e politico<sup>302</sup>. In terzo luogo, la cultura *hacker* risulta profondamente meritocratica: rispetto e buona reputazione si acquisiscono dimostrando la propria abilità, le competenze maturate, la capacità di offrire un reale contributo alla comunità. Questo principio si accompagna a quello che viene definito “hands-on imperative” dalla comunità *hacker*: esso consiste nel fatto che questi esperti informatici tendono a non seguire percorsi formativi tradizionali e istituzionalizzati, ma ad imparare facendo, ossia studiando e modificando attivamente i sistemi con i quali si trovano a interagire per conoscerli sempre più approfonditamente attraverso l'esperienza diretta<sup>303</sup>. A questo approccio si accompagna, d'altra parte, un certo grado di sfida alle autorità e alle convenzioni: questo elemento è particolarmente evidente nei gruppi che si occupano di *hacktivism*, ma è presente in realtà in tutta la cultura *hacker*, che sfida in particolar modo chi limita o vorrebbe limitare, per profitto o per opportunità, l'accesso alla conoscenza o l'uso creativo della tecnologia<sup>304</sup>. Infine, una larga parte degli *hacker* (ad eccezione dei cybercriminali puri e semplici) condivide la convinzione che le tecnologie dell'informazione e della comunicazione possano essere strumenti decisivi per promuovere un cambiamento sociale: in questo quadro, l'*hacking* si presenta come un mezzo per tutelare i diritti delle persone<sup>305</sup>. Gli *hacker*, in altri termini, tendono (quantomeno i *White Hat* e i *Grey Hat*<sup>306</sup>) a considerarsi come figure investite di una responsabilità sociale nei confronti della collettività: si percepiscono in primo luogo come difensori della libertà di informazione e della conoscenza pubblica e accessibile, ma anche come coloro che dispongono degli strumenti per tutelare la libertà di stampa e di espressione e i diritti civili, nonché per vincolare i governi al dovere della

---

<sup>301</sup> Chang S., Lu H. Y., Kumar A., Yau D., “Hacker types, motivations and strategies: A comprehensive framework”, *Computers in Human Behavior Reports*, n. 5 (2022), 100167.

<sup>302</sup> *Ibidem*.

<sup>303</sup> Söderberg J., Maxigas, “The three pillars of functional autonomy of hackers”, *NanoEthics*, vol. 15, n. 1 (2021), pp. 44-45.

<sup>304</sup> Zhang N., Wang L., Wilson I., op. cit., p. 15.

<sup>305</sup> Christen M., Gordijn B., Loi M., *The ethics of cybersecurity*, Springer, Berlin, 2020, pp. 26-27.

<sup>306</sup> Questo termine è stato introdotto, sul modello della dicotomia precedente, all'inizio del Duemila, per indicare quegli *hacker* che violano i sistemi informatici per segnalarne le vulnerabilità non per commettere illeciti ma come prova di abilità. Essi si collocano in una “zona grigia” in quanto non esercitano un ruolo difensivo, come fanno invece i *White Hat*, ma non adottano né le strategie né gli intenti dei cybercriminali. Cfr. Jordan T., op. cit., p. 540.

trasparenza nei confronti dei cittadini<sup>307</sup>. In luce di questa considerazione, non risulta fuori luogo interrogarsi se qualcuna delle loro iniziative possa essere interpretata nei termini del dissenso per come lo si è indagato in questa tesi, ossia come forme di obiezione di coscienza o di disobbedienza civile.

### 3.2. L'attività degli *hacker* come manifestazione di dissenso

Come è emerso con chiarezza nella sezione precedente, il fenomeno dell'*hacking* (e in modo particolare dell'*hacking* contemporaneo) porta con sé un insieme di istanze etiche, sociali e politiche decisamente rilevanti. In particolare, le posizioni relative alla libertà di informazione, all'accesso alla conoscenza, alla tutela dei diritti digitali e civili dei cittadini e alla garanzia della trasparenza nelle decisioni e nelle politiche di interesse collettivo sembrano fare degli *hacker* dei prosecutori naturali del lavoro dei disobbedienti che, manifestando il proprio dissenso per motivi di coscienza o per indurre un cambiamento nella società, si sono resi protagonisti di alcune delle più importanti lotte per rendere più giuste e inclusive le moderne democrazie. Tuttavia, come si è già fatto presente, occorre considerare se si possa davvero parlare per gli *hacker* di obiezione di coscienza o di disobbedienza civile, sia a livello teorico sia nella prassi, con casi documentati.

Anzitutto, sembra opportuno a chi scrive tornare brevemente sulle nozioni di *obiezione di coscienza* e di *disobbedienza civile* per come si è cercato di dar loro forma nel secondo capitolo, ripercorrendo le origini e il dibattito intorno a queste due manifestazioni di dissenso. Per "obiezione di coscienza" s'intende un atto individuale e non violento, motivato da convinzioni etiche, religiose o di altro ordine che si radicano profondamente all'interno dell'identità personale dell'obiettore, con il quale una persona si rifiuta di conformarsi a una norma, a una legge o a un'altra forma di obbligo giuridicamente definito: tale rifiuto, tendenzialmente, è esplicitamente motivato sulla base dell'incompatibilità dell'obbligo con i principi dell'obiettore<sup>308</sup>. Gli esempi classici di obiettori di coscienza sono offerti da coloro che rifiutano di partecipare al servizio militare per motivi religiosi o etici, ripudiando la guerra, e dei medici che rifiutano di

---

<sup>307</sup> Zhang N., Wang L., Wilson I., op. cit., p. 17; cfr. anche Bentivegna S., "I soggetti politici nel cyberspace", *Politica e nuove tecnologie della comunicazione*, n. 38 (2002), pp. 1026-1027.

<sup>308</sup> Lalli C., *C'è chi dice no. Dalla leva all'aborto. Come cambia l'obiezione di coscienza*, Il Saggiatore, Milano, 2011, pp. 6-7.

praticare l'aborto. Questi esempi sono utili per comprendere come gli obiettori di coscienza, anzitutto, tendenzialmente non cerchino un cambiamento sociale o politico, o quantomeno come questo non sia il loro interesse principale: normalmente, un obiettore mira semplicemente a sottrarsi a un compito che gli è imposto ma che collide con le sue più profonde convinzioni<sup>309</sup>. Un obiettore, in altri termini, muove una obiezione a una specifica pratica, legale ma per chi obietta illegittima: nel farlo, può associarsi a una minoranza, ma tendenzialmente non lo fa per acquisire una maggiore visibilità o muovere un contrattacco alle istituzioni che avallano la pratica rifiutata; al contrario, gli obiettori solitamente accettano una pratica alternativa prevista dalla legge: per esempio, gli obiettori al servizio militare s'impegnano nel servizio civile, che nacque e fu poi istituzionalizzato proprio a partire dall'obiezione di coscienza all'uso delle armi e della violenza<sup>310</sup>. Pertanto, è possibile affermare che l'obiezione di coscienza è un rifiuto a conformarsi a una norma in conflitto con i propri principi, esonerandosi da un compito prescritto dalla norma ma ritenuto non compatibile con le proprie convinzioni più profonde, senza che tuttavia ci sia la volontà di modificare la norma o lavorare per un cambiamento legale o istituzionale profondo. Per "disobbedienza civile" s'intende, invece, una pratica che per molti aspetti presenta caratteri più eversivi e destabilizzanti per la società nella quale ha luogo. Infatti, come si è avuto modo di vedere, la disobbedienza civile ha luogo con un'infrazione consapevole e deliberata di una legge ritenuta ingiusta: questa infrazione non necessariamente è violenta (può esserlo, anche se di norma la disobbedienza ha carattere pacifico e non violento), ma deve essere pubblica, ben visibile e argomentata, poiché il fine che questa azione si propone è sollevare l'attenzione della collettività sulla legge o sulla norma ritenuta iniqua e, sfidandone la legittimità, promuovere un cambiamento sostanziale<sup>311</sup>. Dato che chi pratica la disobbedienza civile è mosso da interessi di natura etica, sociale e politica, e dunque che la sua azione mira a promuovere una riforma legislativa o a denunciare l'iniquità o l'illegittimità di una norma, questa manifestazione di dissenso è di preferenza collettiva, o tendente all'associazionismo e alla cooperazione, in modo da garantire la maggiore attenzione possibile alla causa<sup>312</sup>. Inoltre, chi pratica la disobbedienza civile tende, più

---

<sup>309</sup> Ivi, p. 7.

<sup>310</sup> Ivi, p. 8.

<sup>311</sup> Daher L., Nicolosi D., "Dalla disobbedienza civile alla disobbedienza prosociale: percorsi teorici e applicativi", *Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania*, n. 20 (2021), pp. 75-76.

<sup>312</sup> Ivi, p. 78.

che a schivare la violazione della legge, ad accettare le conseguenze penali o amministrative della trasgressione: le sanzioni, infatti, sono considerate parte integrante della lotta, così come l'essere sottoposti a giudizio, dato che durante il processo il disobbediente ha accesso all'opportunità di chiarire le proprie ragioni; ciò che non è accettato, di norma, è la violenza gratuita e disordinata, perché la disobbedienza civile mira a far sorgere un dibattito sì acceso ma ordinato e corretto sul piano etico e politico<sup>313</sup>. Esempi classici di questa forma di dissenso sono, come si è già avuto modo di ricordare, le violazioni delle norme segregazioniste nell'America delle leggi razziali per mostrare l'iniquità del sistema e il boicottaggio del sale nell'India coloniale. Riassumendo, è possibile dunque distinguere queste due forme di manifestazione del dissenso almeno in base a cinque punti. Anzitutto, obiezione e disobbedienza si distinguono per ampiezza dello scopo che obiettore e disobbediente si prefiggono: l'obiettore è interessato all'integrità della propria coscienza prima che all'edificazione di un mondo in accordo coi suoi principi, mentre il disobbediente ha uno scopo collettivo e politico, cioè dare il via a una riforma legislativa e sociale. In secondo luogo, è diverso l'ambito di applicazione: l'obiezione si riferisce a un singolo obbligo legale e coinvolge solo l'obiettore, mentre la disobbedienza si riferisce in generale a una legge o a un insieme di leggi e nel farlo cerca di rivolgersi a una comunità più ampia. In terzo luogo, le due forme di dissenso differiscono per il grado di accettazione della legge: l'obiettore di coscienza chiede di essere esonerato da un determinato obbligo, ma non mira a cambiare la legge, né vuole trasgredirla, anzi, è disposto ad accettare alternative legali che non offendano la sua coscienza; il disobbediente, al contrario, disobbedisce proprio trasgredendo la legge allo scopo di far riflettere sulla sua illegittimità o iniquità. In quarto luogo, questi due modi di dissentire si differenziano per il rapporto alle conseguenze: l'obiettore di coscienza, in particolare, s'impegna affinché sia riconosciuto il diritto di obiettare alla prassi o al compito prescritto sulla base delle proprie convinzioni, dunque perché né lui né chi ne condivide le convinzioni e le motivazioni debbano subire una punizione per l'atto di obiezione; il disobbediente, al contrario, tende ad accettare le conseguenze legali della sua infrazione, ritenendole parte integrante del processo di lotta. Infine, obiezione di coscienza e disobbedienza civile si distinguono per il grado di pubblicità dell'azione: l'obiezione di coscienza, infatti, può avvenire in privato e con discrezione, senza cercare di attirare l'attenzione mediatica o della collettività, mentre la disobbedienza civile è un

---

<sup>313</sup> *Ibidem*.

atto pubblico e simbolico che ha di mira l'opinione pubblica, in cui si cerca un alleato per l'azione riformatrice che si ritiene necessaria.

Richiamate la natura e le differenze tra le due manifestazioni di dissenso che si sono prese in esame in questa tesi, è necessario interrogarsi se e in che misura queste sarebbero possibili per un *hacker*. A questo scopo, si proverà a esporre dapprima uno scenario ipotetico per l'obiezione di coscienza e per la disobbedienza civile informatiche, immaginandone i contesti e le modalità; in secondo luogo, si prenderanno in considerazione dei casi effettivamente verificatisi e documentati che potrebbero ricadere nella prima o nella seconda tipologia di manifestazione del dissenso. Per quanto concerne l'obiezione di coscienza<sup>314</sup>, è possibile immaginare che un *hacker* "white hat" (cioè un *hacker* impegnato a testare e migliorare la sicurezza dei sistemi di grandi aziende e istituzioni) si trovi impiegato in un'agenzia governativa incaricata di sorveglianza digitale come esperto di cybersicurezza: il suo compito potrebbe essere quello di monitorare le comunicazioni online per identificare possibili minacce alla sicurezza nazionale, vagliando email, contenuti social e altre attività in rete. Sulla carta, la finalità del lavoro di questo professionista informatico sarebbe lodevole; tuttavia, potrebbe anche capitare che il governo richieda la sorveglianza di giornalisti investigativi, gruppi pacifici e privati cittadini per nessun'altra ragione se non le loro opinioni critiche nei confronti del governo medesimo: all'*hacker*, quindi, potrebbe essere richiesto di creare un profilo di sorveglianza su un gruppo di attivisti che non hanno mai violato la legge o compiuto atti di violenza, pur manifestando apertamente e rumorosamente il loro dissenso. L'*hacker* potrebbe rifiutarsi di eseguire questo compito sulla base della propria convinzione circa la necessità di tutelare le libertà civili fondamentali, ivi compresa quella di pensiero e di espressione: la sua si configurerebbe come un'obiezione di coscienza per la palese incompatibilità del compito con i principi etici fondamentali e con le convinzioni personali del professionista. Si noti che l'*hacker* potrebbe ritenere la creazione del profilo di sorveglianza informatica richiesto inutile sul piano della sicurezza nazionale e lesivo dal punto di vista dei diritti fondamentali del cittadino, ma scegliere comunque di non pubblicizzare la propria decisione e di non intraprendere alcuna azione ai danni del governo per indurre un cambiamento, operando semplicemente per non partecipare a un'azione a suo giudizio immorale e illegittima. In altre parole, l'*hacker* agirebbe a titolo

---

<sup>314</sup> Questo scenario è stato costruito ragionando a partire da Himma K., Tavani H. (eds.), *Ethical issues involving computer security: hacking, hacktivism, and counterhacking*, in *The Handbook of Information and Computer Ethics*, Wiley, Hoboken, 2010, pp. 191-217.

personale, non cercando il supporto dei colleghi né innescando un dibattito all'interno dell'agenzia: si sottrarrebbe semplicemente a quel compito specifico, eventualmente proponendo delle alternative o producendo un dossier per dimostrare la legittimità dell'azione del gruppo di attivisti al di fuori di ogni dubbio, e accettando (qualora fossero inevitabili) conseguenze come sanzioni disciplinari o perfino il licenziamento. A parere di chi scrive, insomma, una linea d'azione di questo tipo si configurerebbe come obiezione di coscienza a pieno titolo in quanto l'*hacker*, pur senza mirare a indurre un cambiamento normativo (per esempio rispetto a quelle leggi che consentono ai governi di spiare i cittadini adducendo come motivazione gli interessi della sicurezza nazionale) o un movimento di riforma sociale, rifiuta di compiere un'azione specifica che ritiene moralmente sbagliata, senza infrangere a propria volta la legge e senza cercare un rilievo pubblico per l'azione intrapresa.

Ora, trovare casi documentati di azioni da parte degli *hacker* che si configurino come obiezione di coscienza risulta complesso. La motivazione è semplice: a differenza dei professionisti della salute o dei giovani contrari allo svolgimento del servizio militare, il loro contesto d'azione sono gli uffici di aziende e istituzioni e le reti informatiche, ossia contesti non particolarmente visibili in condizioni normali<sup>315</sup>. Detto in altri termini, con Candice Delmas per esempio, gli *hacker* divengono visibili alla collettività quando ne colpiscono gli interessi o l'immaginario, compiendo azioni particolarmente eclatanti<sup>316</sup>. Tuttavia, è possibile citare almeno alcuni casi in cui non sembra irragionevole parlare di obiezione di coscienza da parte di *hacker* e altri esperti informatici. Un primo caso interessante è quello di Thomas Drake, un ex dirigente dell'NSA che perse il suo posto nella prima decade del Duemila per essersi opposto fermamente allo sviluppo di un programma di sorveglianza informatica che violava la privacy dei cittadini statunitensi dopo aver dialogato con *hacker* ed esperti di sorveglianza e cybersicurezza incaricati di sviluppare gli algoritmi necessari, condividendone le riserve<sup>317</sup>. L'azione di Drake, è stato argomentato, non si configurava come disobbedienza civile (come sarebbe stata più tardi quella di Snowden), perché egli non violò mai la legge, per esempio divulgando documenti riservati, ma scelse di dare voce alle proprie obiezioni con il rifiuto di impegnarsi in questo programma, finendo per essere licenziato, e attraverso canali

---

<sup>315</sup> Delmas C., "Is hacktivism the new civil disobedience?", *Raisons politiques*, n. 1 (2018), pp. 63-64.

<sup>316</sup> Ivi, p. 66.

<sup>317</sup> Andregg M., "Do intelligence bureaucracies fear ethics, and if so, why?", *International Journal of Intelligence Ethics*, vol. 3, n. 2 (2012), pp. 100-102.



istituzionali legittimi<sup>318</sup>. Un secondo esempio di questo tipo è rappresentato da un nutrito gruppo di dipendenti di Google, che nel 2018 rifiutò di continuare a lavorare sul Progetto Maven, un programma sviluppato per conto del Dipartimento della Difesa statunitense che mirava a creare software che consentissero di analizzare le immagini riprese da droni militari<sup>319</sup>. Tra questi dipendenti figuravano numerosi *hacker*, che rifiutarono di continuare l'implementazione dei software nel timore che il lavoro di programmazione sarebbe servito a facilitare operazioni militari letali<sup>320</sup>. Anche in questo caso, come in quello di Drake, sembra possibile affermare che ci si trova di fronte a una forma di obiezione di coscienza: gli impiegati di Google, infatti, si licenziarono o furono licenziati, oppure parteciparono ad altri progetti all'interno dell'azienda, senza tuttavia dare rilevanza pubblica al proprio rifiuto<sup>321</sup>. Un terzo esempio, infine, è rappresentato da un gruppo numeroso di *hacker* e programmatori alle dipendenze di Microsoft, che nel 2019 rivolgeva una lettera molto significativa al CEO Satya Nadella: in questa si esprimeva il netto rifiuto di lavorare su software e tecnologie di riconoscimento facciale destinati alle agenzie governative e alle forze dell'ordine per controllare minoranze etniche, in particolar modo quelli destinati a Paesi caratterizzati da regimi repressivi<sup>322</sup>. Anche in questo caso sembra possibile accostare all'obiezione di coscienza l'azione dei dipendenti di Microsoft: il loro rifiuto, infatti, non ebbe rilevanza pubblica e non comportò la violazione di alcuna legge, in quanto i programmatori e gli *hacker* rifiutarono di svolgere il compito assegnato loro, premendo per politiche aziendali diverse ma rimanendo disponibili a svolgere qualsiasi altro incarico fosse loro assegnato che fosse compatibile con i loro principi etici riguardanti le libertà fondamentali<sup>323</sup>. È interessante rilevare, peraltro, come proprio i dipendenti di Microsoft, insieme alle divisioni di sviluppo tecnologico e sistemi informatici di Amazon, Salesforce e altre grandi aziende tecnologiche, si sono resi protagonisti di una vivace protesta rispetto alla collaborazione di queste imprese con l'Immigration and Customs Enforcement (ICE), l'agenzia statunitense che si occupa della gestione delle politiche di immigrazione e dei centri

---

<sup>318</sup> Ivi, pp. 104-105.

<sup>319</sup> Pfaff A., "The Ethics of Acquiring Disruptive Technologies", *Prism*, vol. 8, n. 3 (2019), pp. 128-129.

<sup>320</sup> Ivi, p. 130.

<sup>321</sup> Ivi, p. 133.

<sup>322</sup> Almeida D., Shmarko K., Lomas E., "The ethics of facial recognition technologies, surveillance, and accountability in an age of artificial intelligence: a comparative analysis of US, EU, and UK regulatory frameworks", *AI and Ethics*, vol. 2, n. 3 (2022), p. 377.

<sup>323</sup> Ivi, pp. 380-381.

detentivi di massa<sup>324</sup>. In questo contesto, numerosi dipendenti (incluso un folto gruppo di *hacker*) hanno chiesto di non essere coinvolti in progetti che avrebbero aiutato l'ICE a sviluppare tecnologie di controllo e vigilanza sulle frontiere<sup>325</sup>. In modo non dissimile, molti *hacker white hat* si sono rifiutati di testare software invasivi e lesivi del diritto alla privacy dei cittadini, come *spyware* e applicazioni per la profilazione e il tracciamento in rete<sup>326</sup>.

Diverso, e in parte più semplice per quanto riguarda l'individuazione di casi pertinenti, è il discorso sulle attività *hacker* come disobbedienza civile. In primo luogo, è doveroso notare come gli scenari in cui l'*hacking* potrebbe essere interpretato nei termini di questa tipologia di manifestazione del dissenso sono molto numerosi<sup>327</sup>. Si potrebbe pensare, per esempio, all'hackeraggio di un software di crittografia da parte di un *hacker* o di un gruppo di *hacker*, allo scopo di rendere possibile a chi vive sotto regimi repressivi l'accesso a contenuti censurati: il software che aggira la crittografia potrebbe essere rilasciato pubblicamente, insieme a un messaggio di denuncia della violazione del diritto all'accesso alle informazioni commessa dal regime, permettendo ai cittadini di accedere alle risorse bloccate come siti di notizie, social media e altre piattaforme. Allo stesso scopo, del resto, gli *hacker* potrebbero condurre un attacco DDoS contro i server di un governo autoritario responsabili di bloccare l'accesso alle informazioni e censurare siti web di giornalismo indipendente e di organizzazioni per i diritti umani: "intasando" questi server, gli *hacker* potrebbero attirare l'attenzione nazionale e internazionale sulla censura e sulle pratiche repressive messe in atto dal governo. In entrambi questi casi, si noti, gli *hacker* si troverebbero a compiere un'azione non violenta e simbolica, che non danneggia persone o infrastrutture ma rende possibile un passaggio di informazioni in precedenza inibito; questa azione avviene in una dimensione pubblica, le si dà deliberatamente risonanza, pur nella consapevolezza da parte dei responsabili dei rischi cui ci si espone se si venisse individuati e catturati. Un secondo scenario cui si potrebbe pensare, del resto, è quello della divulgazione da parte di uno o più *hacker* di informazioni riservate ma di interesse collettivo: per esempio, nel caso di una grande azienda che avesse ottenuto dal governo un importante contratto per l'erogazione di un servizio in modo fraudolento.

---

<sup>324</sup> Tveten J., "Daniel in the lion's den: Platform workers take on tech giants in the workplace and the world", *New Labor Forum*, vol. 28, n. 1 (2019), pp. 33-34.

<sup>325</sup> Ivi, p. 35.

<sup>326</sup> Ivi, pp. 36-37.

<sup>327</sup> Per la formulazione dei tre scenari che seguono, chi scrive ha ragionato a partire da Delmas C., "Is hacktivism the new civil disobedience?", op. cit., pp. 75-81.

Violando i sistemi di sicurezza dell'azienda o quelli delle agenzie governative per trovare le prove dell'illecito, gli *hacker* potrebbero procurarsi informazioni da rilasciare pubblicamente: mettendo queste informazioni a disposizione dei cittadini, gli *hacker* richiamerebbero l'attenzione dell'opinione pubblica sulla necessità di una maggiore trasparenza nell'assegnazione di appalti per i servizi di interesse collettivo e di una giustizia efficace e realmente egualitaria. Infine, un ultimo scenario interessante potrebbe riguardare l'accesso alla conoscenza e alle risorse per l'apprendimento: un *hacker*, per esempio, nella convinzione che la cultura dovrebbe essere pubblica e gratuita, potrebbe violare le banche dati di biblioteche, istituti di ricerca e case editrici e rendere disponibili online migliaia e migliaia di volumi dopo essersene appropriato illegalmente.

Ad oggi, come si anticipava, sono molto numerosi i casi in cui l'*hacking* si è mostrato uno strumento in grado di promuovere interessi collettivi e la difesa di diritti fondamentali, esponendo le ingiustizie e stimolando il dibattito sulle normative e le pratiche in vigore dentro e fuori dalle democrazie: il dissenso digitale, in altre parole, sembra attestarsi come una delle più efficaci forme di protesta e di attivismo dell'età contemporanea. Si può pensare, per esempio, alle attività del gruppo *hacker* internazionale Anonymous, ampiamente citato nella prima sezione di questo capitolo. Oltre all'impegno di questi *hacker* nel contrasto al regime di Ben Ali e nel proseguimento della Primavera Araba, nonché all'attività nel contesto dei movimenti di protesta di Occupy Wall Street, è possibile ricordare per esempio l'attacco DDoS condotto contro PayPal, la popolare piattaforma per la gestione del credito e dei pagamenti online, e ad altre piattaforme simili. Nel 2010, infatti, il gruppo ha attaccato i circuiti PayPal, Visa e Mastercard in risposta alla decisione di queste realtà di bloccare i pagamenti come donazione a sostegno di WikiLeaks dopo che il portale aveva pubblicato documenti governativi segreti affinché i cittadini potessero averne conoscenza<sup>328</sup>. Nel rivendicare la propria azione, Anonymous stesso parlava di disobbedienza civile: gli *hacker* riconoscevano che l'attacco violava la legge, ma affermavano anche che esso era stato condotto come forma di protesta non violenta a sostegno della libertà di informazione dei cittadini e in contrasto con la sempre più fitta collaborazione tra governi e aziende private per censurare informazioni di interesse collettivo in relazione a pratiche illegittime messe

---

<sup>328</sup> Jirovsky V., *Anonymous, a new Civil Disobedience Phenomenon*, in Reimer H., Pohlmann N., Schneider W. (eds.), *Securing Electronic Business Processes*, Springer Vieweg, Wiesbaden, 2012, pp. 307-308.

in atto dai governi stessi<sup>329</sup>. Un'azione per certi versi complementare a questa, e che ha ottenuto ancora maggiore rilevanza mediatica, è stata quella dell'ex dipendente dell'NSA Edward Snowden, che ha seguito le orme di Thomas Drake, scegliendo però a differenza di quest'ultimo di violare la legge e impegnarsi in un atto di disobbedienza civile. Nel 2013, infatti, Snowden raccolse e divulgò una vasta quantità di documenti riservati che denunciavano come l'NSA esercitasse operazioni di sorveglianza globale di massa: nello specifico, questi documenti rivelavano come i governi degli Stati Uniti e di altre democrazie liberali stessero spiando i cittadini e monitorando le loro comunicazioni private senza consenso<sup>330</sup>. Nel compiere quest'atto, Snowden violava le leggi sul segreto di Stato e sulla sicurezza informatica seguendo una convinzione morale forte: pur essendo consentiti dalla legge (in alcuni casi in deroga, nell'interesse presunto della sicurezza nazionale e internazionale), i metodi di sorveglianza impiegati dall'NSA violavano numerosi diritti umani, primo tra tutti quello alla privacy, adottando sistemi non etici di controllo<sup>331</sup>. È doveroso osservare che, anche se nella forma l'azione di Snowden può configurarsi come un atto di disobbedienza civile, una parte della sua linea d'azione ne rende i confini sfumati: pur essendosi dichiarato inizialmente disposto a subire le conseguenze delle sue azioni, linea in accordo con la tradizione della disobbedienza, l'informatico e *hacker* è successivamente fuggito in Russia, ottenendo protezione e, nel 2022, venendo naturalizzato dal governo russo per meglio tutelarlo contro le iniziative di rappresaglia statunitense<sup>332</sup>.

Un interessante esempio del secondo scenario, d'altra parte, è riscontrabile anche nel contesto italiano e risale al 2015: esso consiste nell'attacco portato da un gruppo *hacker* all'Hacking Team, una società italiana che vendeva software e strumenti per la sorveglianza a numerosi governi, ivi compresi diversi regimi autoritari<sup>333</sup>. Gli *hacker*, nello specifico, hanno divulgato oltre 400 GB di dati che dimostravano la collaborazione attiva di Hacking Team, un'azienda che godeva peraltro di finanziamenti pubblici, con governi repressivi allo scopo di sorvegliare dissidenti e giornalisti<sup>334</sup>. Anche in questo caso sembra legittimo parlare di disobbedienza civile, in quanto l'azione illegale

---

<sup>329</sup> Ivi, p. 309.

<sup>330</sup> Clive H., "Was Snowden virtuous?", *Ethics and Information Technology*, vol. 23, n. 3 (2021), pp. 373-374.

<sup>331</sup> Ivi, p. 375.

<sup>332</sup> Ivi, pp. 382-383.

<sup>333</sup> Pierozzi F., "Il caso 'Hacking Team': quis custodiet ipsos custodes? Problematiche e sfide per una più efficiente partnership tra settore privato e agenzie d'intelligence nella cybersecurity", *Cybersecurity and International Relations Studies*, vol. 3, n. 14 (2017), pp. 40-41.

<sup>334</sup> Ivi, pp. 44-45.

commessa dal gruppo *hacker* è motivata dall'intento di suscitare l'attenzione dell'opinione pubblica e dei decisori politici sull'operato di un'azienda responsabile di collaborare alla violazione sistematica dei diritti umani<sup>335</sup>. Un ulteriore esempio di questo tipo, d'altra parte, è rappresentato dal caso noto come "Panama Papers Leak", risalente al 2016. Con questo nome si fa riferimento alla diffusione di milioni di documenti riservati dello studio legale panamense Mossack Fonseca, i cui server erano stati violati da un anonimo *hacker* che collaborava con il giornalista tedesco Bastian Obermayer: tali documenti rivelavano come leader politici, celebrità e grandi aziende utilizzassero paradisi fiscali, con la connivenza di studi legali specializzati nella creazione e nella gestione di società off-shore, per nascondere le proprie ricchezze ed evitare di pagare le tasse dovute<sup>336</sup>. Anche in questo caso, come in quello di Snowden, è possibile parlare di disobbedienza civile ma è anche doveroso formulare una precisazione. Il *whistleblower* (letteralmente "soffiatore di fischietto": così si definisce chi, segretamente o pubblicamente, denuncia attività illegali di alto profilo affrontando un notevole rischio personale) ha infatti scelto di rimanere anonimo, pur sostenendo che fosse suo dovere morale violare la legge per denunciare le attività illegali di evasione e corruzione su vasta scala occultate tra i documenti dello studio panamense: questa linea d'azione non sembra coerente con la dimensione pubblica e rivendicativa della disobbedienza civile, che si è invece caratterizzata non ultimo per la disponibilità del disubbediente a mettersi in gioco in prima persona e a subire le conseguenze giuridiche e sociali della propria infrazione<sup>337</sup>.

Un esempio documentato del terzo scenario, infine, è rappresentato dal caso dell'*hactivista* Aaron Swartz, che tra il 2010 e il 2011 attraverso la rete dell'MIT scaricò milioni di articoli accademici dal database a pagamento JSTOR, violandone la sicurezza e "ingannandolo" per mezzo degli *script* automatici generati da un programma di sua invenzione, e li rese accessibili a tutti gli utenti<sup>338</sup>. L'azione di Swartz era legata all'impegno dell'*hacker* nei confronti della libera informazione e per l'accesso universale al sapere, che portava avanti anche attraverso gruppi *hactivisti* online per la riforma del *copyright* e per la libertà in rete: era sua convinzione, in particolare, che le ricerche rese

---

<sup>335</sup> Ivi, p. 50.

<sup>336</sup> McGee R., "The Panama Papers: A discussion of some ethical issues", *Journal of Insurance and Financial Management*, vol. 3, n. 3 (2017), pp. 1-41.

<sup>337</sup> Cfr. Elliston F., "Civil disobedience and whistleblowing: A comparative appraisal of two forms of dissent", *Journal of Business Ethics*, vol. 1 (1982), pp. 23-28, e Hahn H., *The Ethics of Whistleblowing: A Justifiable Act of Global Civil Disobedience or a Misconstruction of the Global Public?*, in Feger H., Dikun H., Ge W. (eds.), *Yearbook for Eastern and Western Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2016, pp. 318-334.

<sup>338</sup> Peters J., *The idealist: Aaron Swartz and the rise of free culture on the Internet*, Simon and Schuster, New York, 2017, p. 12.

possibili dal finanziamento pubblico dovessero tornare alla collettività e che fosse ingiusto che l'accesso venisse limitato, imponendo il pagamento di costose sottoscrizioni<sup>339</sup>. Tale convinzione, peraltro, era fermamente esposta in un manifesto molto noto prodotto dall'*hacker*, il *Guerrilla Open Manifesto*, in cui Swartz affermava che è responsabilità morale degli *hacker* (e di tutti coloro che possono farlo) liberare il sapere, quando questo è bloccato dietro a barriere di accesso<sup>340</sup>. In ottemperanza alla tradizione della disobbedienza civile, Swartz dovette affrontare severe conseguenze per il suo atto: anche se JSTOR decise di non procedere legalmente e, anzi, aprì parte del proprio archivio a una fruizione gratuita per studenti e ricercatori, il governo americano perseguì comunque l'*hacker* per la violazione del Computer Fraud and Abuse Act (CFAA) e per altri crimini informatici, prevedendo una condanna a trentacinque anni di carcere e multe milionarie ai suoi danni<sup>341</sup>. Il processo ai danni dell'*hacker* non si concluse: l'11 gennaio 2013, infatti, Swartz morì suicida, probabilmente a causa delle pressioni e dell'isolamento cui l'intera vicenda giudiziaria lo aveva sottoposto<sup>342</sup>. La sua morte, tuttavia, scatenò una fortissima reazione nella comunità informatica e ancora oggi si parla di un'eredità che l'*hacker* avrebbe lasciato dietro di sé. Quest'ultima, in particolare, è visibile nel dibattito relativo ai diritti digitali, alla libertà di informazione e alla riforma del *copyright*: oltre a ispirare la nascita di numerosi movimenti per il libero accesso alle risorse online, Swartz ha indotto un numero crescente di persone a riflettere approfonditamente sulla necessità di un bilanciamento tra la protezione dei dati e del lavoro intellettuale e il diritto di accedere alla conoscenza<sup>343</sup>. D'altra parte, in seguito al caso di Swartz sono state proposte numerose leggi e iniziative per la riforma del CFAA e delle altre normative sui reati informatici, con l'obiettivo di evitare che un atto di protesta legittima comporti pene sproporzionate come quelle che sarebbero state comminate all'*hacker*<sup>344</sup>: un segnale importante, rileva Mathias Klang, che la società in cui Swartz si è trovato a operare ha recepito positivamente le sue istanze<sup>345</sup> e che l'azione

---

<sup>339</sup> Ivi, p. 13.

<sup>340</sup> Ivi, pp. 16-17.

<sup>341</sup> Ivi, pp. 30-33.

<sup>342</sup> Ivi, pp. 70-72.

<sup>343</sup> Klang M., *Virtual sit-ins, civil disobedience and cyberterrorism*, in Id. (ed.) *Human rights in the digital age*, Routledge-Cavendish, London, 2016, pp. 155-156.

<sup>344</sup> Ivi, p. 157.

<sup>345</sup> A onor del vero, come lo stesso Klang riconosce, ad oggi non sono ancora state attuate riforme legislative del CFAA; l'attenzione posta dal caso Swartz sulla necessità di riformare la legge in materia di sicurezza informatica e copyright digitale negli Stati Uniti è piuttosto recepita dai pareri dei giudici e delle giurie. In ogni caso, merita di essere ricordata almeno la Aaron's Law Act del 2013, che cercava di ridurre la portata del CFAA distinguendo tra le violazioni dannose dei sistemi informatici, quelle a fini di lucro e quelle che

dell'*hactivista* è stata efficace nel promuovere un cambiamento. Un fatto, questo, che a parere di chi scrive legittima ulteriormente questa iniziativa come atto di disobbedienza civile.

### **3.3. La disobbedienza civile e l'obiezione di coscienza nell'epoca dell'*hacking***

La panoramica condotta nella sezione precedente mostra, secondo chi scrive, come il caso dell'*hacking* possa portare a ripensare il dibattito filosofico tradizionale su obiezione di coscienza e disobbedienza civile in diversi modi, specialmente rispetto al contesto, alle forme d'azione e al loro impatto. Anzitutto, infatti, affrontando nuove forme di potere e ingiustizia che si manifestano principalmente nel mondo digitale, gli *hacker* fanno sorgere il problema degli spazi in cui si può legittimamente dissentire: ciò porta a riconoscere la necessità, per pensare correttamente il dissenso, di prendere in considerazione la sfera pubblica per come essa si è espansa in seguito alla rivoluzione digitale portata dalle tecnologie della comunicazione e dell'informazione<sup>346</sup>. Se tradizionalmente obiezione di coscienza e disobbedienza civile avvenivano in spazi fisici e istituzionali ben definiti, come luoghi di lavoro o piazze, con l'*hacking* la sfera pubblica si estende al cyberspazio: il dissenso, in altri termini, viene a esercitarsi entro spazi virtuali, che anzi in certi casi ne divengono i contesti principali<sup>347</sup>. Se ci si interroga, poi, sulle modalità e sull'entità della relazione tra virtuale e reale, un esempio particolarmente efficace è offerto dall'obiezione di coscienza digitale, cioè dal rifiuto di partecipare ad attività di sviluppo e implementazione di tecnologie lesive dei diritti umani o comunque in contrasto coi principi etici dell'obiettore: questo caso, infatti, consente di prendere atto

---

invece avevano lo scopo di tutelare i diritti civili della popolazione. A causa delle molte controversie ipotizzabili in sede di applicazione (è difficilissimo, infatti, distinguere tra gli impieghi legittimi a tutela dei diritti civili da quelli maligni nelle intenzioni degli utenti), questa legge non è mai stata approvata. Tuttavia, le pressioni per una revisione del CFAA non si sono fermate: molte associazioni per i diritti civili, con l'Electronic Frontier Foundation in prima linea, hanno argomentato come il CFAA, così come è scritto, costituisca un abuso da parte del sistema giudiziario. Una delle battaglie di queste associazioni è il "No More Charges for Violating Terms of Service", che riguarda l'eliminazione di accuse penali per la violazione dei termini di servizio e portali: l'argomento con cui questa battaglia è portata avanti si basa sul fatto che, come lo stesso caso Swartz aveva evidenziato, l'accusa di "accesso non autorizzato" è vaga, ma ha conseguenze penali molto pesanti, portando a equiparare gli utenti che accedono senza autorizzazione a certe risorse a criminali incalliti colpevoli di reati gravi. Oltre a questa battaglia, le associazioni portano avanti campagne di sensibilizzazione contro le leggi informatiche troppo ampie e restrittive, battendosi perché attivismo digitale e violazioni minori restino sempre distinte da attività criminali o terroristiche in rete. Cfr. *ivi*, pp. 158-159.

<sup>346</sup> Curran G., Gibson M., "WikiLeaks, anarchism and technologies of dissent", *Antipode*, vol. 45, n. 2 (2013), pp. 312-313.

<sup>347</sup> Knapp T., "Hacktivism: political dissent in the final frontier", *New England Law Review*, n. 49 (2014), pp. 259-263.

di come il lavoro e la creazione di applicativi in rete possano avere conseguenze dirette estremamente concrete sui diritti civili e sulle libertà fondamentali dei cittadini<sup>348</sup>. I casi presi in considerazione di obiezione di coscienza digitale, d'altra parte, hanno evidenziato secondo chi scrive un altro punto molto importante: il fatto che, mentre nel contesto dell'obiezione di coscienza tradizionale la relazione principale è tra il cittadino obiettore e lo Stato, l'obiezione di coscienza digitale vede interagire più spesso tre attori, e cioè gli obiettori, lo Stato e le grandi aziende tecnologiche, cui in misura sempre maggiore sono affidate l'elaborazione e l'implementazione di programmi e sistemi per la raccolta e la gestione dei dati, ma cui tocca anche il compito di assistere i governi nel mantenimento dell'ordine pubblico prevenendo le minacce alla sicurezza. Considerando questo aspetto, è possibile rendersi conto di una crescente presenza del settore privato in attività di interesse collettivo: un fatto che non dovrebbe passare sotto traccia quando ci si interroga su giustizia ed equità nelle democrazie contemporanee<sup>349</sup>. Per quanto concerne la disobbedienza civile digitale, invece, risulta evidente come essa non implichi più necessariamente la trasgressione della legge di un singolo Stato, dato che l'azione degli *hacker* può colpire più Paesi, mirando a colpire interessi internazionali e a mostrare l'iniquità di pratiche illegittime trasversali che derivano dall'accordo (o quantomeno dalla connivenza) tra diversi governi. Detto in altri termini, la disobbedienza civile praticata dagli *hacker* tende a essere una manifestazione di dissenso su scala globale, come globale può esserne l'impatto: ciò pone il problema, tra l'altro, di definire la legittimità della disobbedienza in mancanza di confini fisici, dal momento che le azioni locali possono avere conseguenze globali e viceversa<sup>350</sup>. Più nello specifico, un *hacker* può trasgredire le leggi di un Paese per difendere i diritti umani, configurando la propria azione come un atto di dissidenza globale che trascende i confini nazionali nell'ottica di un principio di giustizia che si rifà alle dichiarazioni universali per i diritti umani dei sistemi liberaldemocratici<sup>351</sup>.

Un ulteriore punto importante connesso a queste forme di dissenso digitale riguarda l'interrogativo se la disobbedienza civile in questo contesto sia davvero considerabile come non violenta. Nel dibattito filosofico tradizionale sul dissenso, lo si è

---

<sup>348</sup> Himma K., Tavani H., op. cit., p. 217.

<sup>349</sup> Lokot T., *Beyond the protest square: Digital media and augmented dissent*, Rowman & Littlefield, New York, 2021, pp. 45-57.

<sup>350</sup> Loh W., "Anonymity, fidelity to law, and digital Civil disobedience", in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 49, n. 4 (2023), pp. 456-458.

<sup>351</sup> Ivi, p. 460.



visto nel capitolo precedente, queste manifestazioni di disaccordo in contesto democratico sono (o dovrebbero essere) tendenzialmente non violente per essere considerate legittime; le azioni degli *hacker*, d'altro canto, pur non causando danni fisici possono causare danni digitali molto significativi: un attacco DDoS, per esempio, ai server di un istituto sanitario o creditizio, per nobile che possa essere il suo scopo, potrebbe portare alla sospensione dell'erogazione di servizi essenziali per i cittadini<sup>352</sup>. Queste considerazioni, peraltro, possono altresì riportare l'attenzione sulla differenza tra danno materiale e danno morale connesso alle pratiche del dissenso, problematizzando il concetto stesso di "non violenza"<sup>353</sup>. D'altra parte, l'azione degli *hacker* può indurre un ripensamento più ampio anche dell'estensione e dei limiti di diritti umani fondamentali, come ad esempio l'accesso alla conoscenza e il diritto di informazione. Infrangendo le leggi che limitano l'accesso dei cittadini a dati e informazioni, gli *hacker* si collocano all'interno del dibattito etico sul diritto alla conoscenza e su come la limitazione dell'accesso possa costituire un'ingiustizia: questa posizione porta a considerare il sapere come una risorsa pubblica, la cui privatizzazione verrebbe ostacolata nel tentativo di instaurare o ristabilire una giustizia epistemica<sup>354</sup>.

Un ultimo punto interessante, infine, riguarda l'anonimato: le operazioni di gruppi come Anonymous e di altri *hacker* che operano senza far conoscere la propria identità, infatti, portano alla luce la necessità di riconsiderare l'anonimato come elemento cardine della disobbedienza civile, in quanto strumento essenziale di protesta. È vero che, come si è ricordato, tradizionalmente l'aperta rivendicazione delle proprie azioni è parte integrante della disobbedienza civile come pratica che porta con sé istanze di rinnovamento o quantomeno di riforma: l'individuo si fa portavoce di un valore morale o politico forte proprio assumendosi in prima persona le conseguenze dell'azione trasgressiva. Nel contesto digitale, tuttavia, la possibilità di repressione solleva legittimamente l'interrogativo se sia effettivamente possibile disobbedire come lo fanno gli *hacker* agendo al di fuori dell'anonimato, o se si verrebbe fermati e neutralizzati ben prima di compiere una qualunque azione incisiva. In termini filosofici, il caso degli *hacker* potrebbe portare a chiedersi se la disobbedienza civile sia legittima restando anonimi, ossia se l'anonimato per forza di cose sminuisca la portata etica di un'azione,

---

<sup>352</sup> Bellaby R., *The Ethics of Hacking*, Bristol University Press, Bristol, 2023, pp. 16-18.

<sup>353</sup> Delmas C., "Uncivil disobedience", *Nomos*, n. 62 (2020), pp. 40-41.

<sup>354</sup> James J., "Pirate open access as electronic civil disobedience: Is it ethical to breach the paywalls of monetized academic publishing?", *Journal of the Association for Information Science and Technology*, vol. 71, n. 12 (2020), pp. 1500-1501.

oppure se in qualche caso non la amplifichi, o se essa rimanga invariata<sup>355</sup>. Quale che sia la risposta che si offre a questo interrogativo, non si può prescindere dalla considerazione di un fatto, che la disobbedienza civile degli *hacker* evidenzia chiaramente: nel contesto digitale, il potere è decisamente più complesso, venendo esercitato da un insieme di attori, che non comprende più soltanto lo Stato e le istituzioni, ma anche un insieme di aziende tecnologiche d'avanguardia le cui pratiche e i cui rapporti con i governi possono essere più o meno articolati e specchiati perfino nelle democrazie liberali; si tratta, inoltre, di un potere dalle forme molteplici e più complesse (poiché sono presenti più attori e più modalità di sviluppo ed espansione del controllo e dell'autorità), nonché spesso meno trasparente nella propria azione, (si pensi alle attività dei governi e delle società tecnologiche private) rispetto all'epoca precedente alla rivoluzione digitale<sup>356</sup>. Tenuto presente questo fatto, è possibile rilevare come l'anonimato costituisca un elemento di autodifesa spesso essenziale: una condizione di possibilità dell'azione di disobbedienza civile più che un aspetto di questa manifestazione di dissenso nel suo concretizzarsi<sup>357</sup>.

Bisogna anche considerare, però, che non esiste un accordo unanime sul fatto che le azioni degli *hacker* (neppure quelle inquadrabili nel contesto dell'*hacktivism*) sono unanimemente classificate come forme di disobbedienza civile o di obiezione di coscienza. Anzi, sono state sollevate diverse argomentazioni di carattere legale, sociale ed etico per separare queste azioni dalle manifestazioni tradizionali del dissenso analizzate in filosofia morale e politica. Un primo argomento riguarda le modalità di infrazione della legge: perché possa darsi disobbedienza civile (che è la tipologia di dissenso maggiormente invocata dagli *hacker* nel rivendicare le proprie iniziative), infatti, l'infrazione della legge dovrebbe essere pubblica e non anonima; inoltre, le leggi violate dovrebbero essere soltanto quelle ritenute ingiuste, mentre molte iniziative degli *hacker* sembrerebbero violarne molte indiscriminatamente: si pensi, ad esempio, alla distruzione o all'impedimento nel regolare funzionamento di infrastrutture digitali e al furto di dati<sup>358</sup>. Come si è già accennato in precedenza, tuttavia, si potrebbe obiettare a questo argomento che l'anonimato può risultare una necessità a fronte dell'asimmetria di potere tra chi dissente e lo Stato, oltre al fatto che l'intento etico potrebbe risultare più importante

---

<sup>355</sup> Loth W., op. cit., pp. 448-449.

<sup>356</sup> Caycedo B., "Masked Protesting: On Anonymous Civil Disobedience", *The Harvard Review of Philosophy*, n. 28 (2021), pp. 107-108.

<sup>357</sup> Ivi, pp. 120-121.

<sup>358</sup> Edyvane D., Kulenovic E., "Disruptive disobedience", *The Journal of Politics*, vol. 79, n. 4 (2017), pp. 1359-1363.

rispetto alle modalità in cui è condotto, nel momento in cui ci si trova ad affrontare una ingiustizia sistemica e strutturale: anche la violazione di leggi non considerate ingiuste in sé potrebbe risultare funzionale a questa logica<sup>359</sup>. Un secondo argomento riguarda la questione dei “danni collaterali”: mentre la disobbedienza civile tradizionalmente rifiuta la violenza, l’azione degli *hacker* può avere delle conseguenze in certa misura violente: si pensi, per esempio, all’interruzione di servizi essenziali, oppure a perdite economiche e violazioni di privacy inferte a soggetti estranei a ciò che i dissenzienti digitali starebbero contestando<sup>360</sup>. A questo, però, si può obiettare anzitutto che, anche grazie alle competenze estremamente sofisticate di cui dispongono, gli *hacker* normalmente sono in grado di danneggiare infrastrutture e introdursi nelle banche dati in modo molto selettivo, perciò il quantitativo di “danni collaterali” risulta minimo; inoltre, l’azione degli *hacker* potrebbe essere paragonata a quella di manifestanti che blocchino una strada o l’accesso a un servizio essenziale con un sit-in, dunque lo stesso argomento dovrebbe rivolgersi anche contro forme di dissenso già da tempo incluse nel concetto di “disobbedienza civile”<sup>361</sup>. In terzo luogo, si può argomentare che l’*hacking* manca della dimensione collettiva e di mobilitazione che caratterizza la disobbedienza civile in senso pieno, essendo le azioni degli *hacker* frutto del lavoro di un singolo o di un piccolo gruppo<sup>362</sup>. In altri termini, all’*hacking* si potrebbe obiettare di non riuscire a creare necessariamente un movimento o una pressione sociale dietro di sé, portando l’istanza di cambiamento in una dimensione autenticamente civile e politica<sup>363</sup>. A questa argomentazione, però, si può rispondere che il lavoro degli *hacker* può affiancare movimenti di protesta e mantenersi attivamente in dialogo con essi, addirittura rinfocolandoli o suscitandoli: si pensi, ad esempio, al ruolo di Anonymous nelle proteste di Occupy Wall Street o nelle lotte contro il regime di Ben Ali in Tunisia durante la Primavera Araba, ma anche alle rivelazioni di Snowden<sup>364</sup>. Anche quando non esiste una correlazione diretta, d’altro canto, il lavoro degli *hacker* può avere un ruolo di primo piano nel suscitare una riflessione globale sull’evoluzione dei diritti e sulla loro violazione nell’epoca del digitale; d’altra parte, in

---

<sup>359</sup> Ivi, p. 1367.

<sup>360</sup> Delmas C., “Uncivil Disobedience”, op. cit., pp. 33-35.

<sup>361</sup> Ivi, pp. 36-37.

<sup>362</sup> Asenbaum H., “Anonymity and democracy: Absence as presence in the public sphere”, *American Political Science Review*, vol. 112, n. 3 (2018), pp. 459-460.

<sup>363</sup> Ivi, p. 461.

<sup>364</sup> Ivi, pp. 465-466.

un'era in cui la mobilitazione sociale parte dalla scena virtuale, l'*hacking* sembra potersi attestare a buon diritto come un fenomeno inedito di resistenza collettiva<sup>365</sup>.

Chi sostiene che l'*hacking* non può essere considerato una forma legittima di dissenso, e in particolare una forma di disobbedienza civile, tende insomma a fare leva su elementi tradizionali individuati dal dibattito filosofico per questa tipologia di dissenso, quali la trasparenza e la non violenza; tuttavia, come emerge dalle obiezioni che si sono ripercorse a questa posizione, è anche possibile pensare all'*hacking* come a una moderna forma di manifestazione del dissenso, che è nei fatti una forma di disobbedienza civile perché di essa eredita gli intenti, adattando però le modalità al contesto digitale e alle sfide che questo presenta nel mondo contemporaneo. Un numero crescente di studiosi sembra oggi muoversi in questa seconda direzione, considerando l'*hacking* un fenomeno interessante anche per provare a pensare il concetto di “giustizia” in linea con le possibilità, le sfide e i nuovi scenari inaugurati dalla rivoluzione digitale. In primo luogo, per esempio, l'azione degli *hacker* nel divulgare documenti riservati su questioni di interesse collettivo riattualizza in modo molto interessante l'interrogativo fondamentale sul fine ultimo della giustizia, portando a chiedersi se essa riguardi la tutela dell'ordine legale e il suo mantenimento o se abbia a che fare con la protezione e la garanzia dei diritti umani fondamentali<sup>366</sup>. In secondo luogo, del resto, l'*hacking* rende evidente l'urgenza dell'interrogativo su quando sia giusto infrangere la legge e su quali diritti di volta in volta debbano prevalere sugli altri in un contesto in cui non tutti, chiaramente, possono avere la preminenza<sup>367</sup>. È anche possibile notare, d'altra parte, che sfidando il potere centralizzato e la sorveglianza statale gli *hacker* contribuiscono a ridefinire la nozione di giustizia come equilibrio di poteri e come protezione di diritti individuali: moltissime delle iniziative messe in atto dagli *hacker*, come si è visto nella sezione precedente di questo capitolo, mostrano come anche nelle democrazie liberali possano vigere meccanismi e pratiche contrarie ai valori fondativi di tali società, un fatto che suscita interrogativi importanti sulla tenuta e sul funzionamento attuale di questi sistemi<sup>368</sup>. Centrale d'altro canto, lo si è visto, sembra anche il contributo degli *hacker* nella discussione sull'etica delle informazioni e dell'accesso alla conoscenza in rapporto alla

---

<sup>365</sup> Ivi, pp. 470-471.

<sup>366</sup> Coleman G., *Coding freedom: The ethics and aesthetics of hacking*, Princeton University Press, Princeton, 2013, pp. 36-39.

<sup>367</sup> Ivi, pp. 40-41.

<sup>368</sup> Webb M., *Coding democracy: How hackers are disrupting power, surveillance, and authoritarianism*, MIT Press, Cambridge, 2020, pp. 23-25.

proprietà intellettuale: combattendo per rendere la conoscenza accessibile a tutti, *hacker* come Aaron Swartz hanno aperto il dibattito sulla diseguaglianza nell'accesso alle risorse digitali e sulle condizioni per una reale democratizzazione delle informazioni<sup>369</sup>. Occorre anche notare, d'altra parte, come il fenomeno dell'*hacking* costringa a ripensare la giustizia distributiva nel contesto digitale: l'accesso privilegiato a tecnologie e a un certo bagaglio di informazioni, infatti, alimenta profonde e tenaci disuguaglianze, motivo per cui gli *hacker* si battono per l'accesso universale alle informazioni, la neutralità della rete e la tutela della privacy dei cittadini da attività di profilazione<sup>370</sup>. Il concetto di "giustizia distributiva" alla luce di questo non può più prescindere da elementi inediti: alle risorse materiali, infatti, devono aggiungersi l'accesso equo alle conoscenze, ai dati e alle opportunità tecnologiche<sup>371</sup>. Similmente, l'azione degli *hacker* introduce il concetto di "autodeterminazione digitale", facendone un requisito fondamentale per un regime liberale in salute: gli *hacker*, cioè, insistono sul fatto che la legittimità di un regime passa anche per la facoltà dei cittadini di controllare i propri dati sensibili e il proprio spazio digitale al di fuori di ingerenze da parte dello Stato o di attori terzi incaricati di sorvegliarli<sup>372</sup>. In altri termini, l'operato degli *hacker* aiuta a comprendere come nel concetto di "giustizia" debba essere inclusa anche la tutela dei diritti digitali dei cittadini, evidenziando come la libertà personale, un elemento imprescindibile nella tradizione liberale e democratica, passi necessariamente anche per il diritto alla privacy online e per la possibilità di sottrarsi da illecite attività di sorveglianza e profilazione<sup>373</sup>. Tutte queste considerazioni inducono a pensare, a parere di chi scrive, che nei prossimi decenni le riflessioni sui concetti di "giustizia" e "legittimità" in filosofia politica e morale vedranno il contesto digitale e le attività online come luoghi nodali per lo sviluppo e il mantenimento di una società giusta, e le operazioni messe in atto dagli *hacker* come terreno fertile per una riflessione non sempre facile, ma a oggi assolutamente necessaria, sulle nuove pratiche di dissenso e attivismo politico.

---

<sup>369</sup> Powell A., "Hacking in the public interest: Authority, legitimacy, means, and ends", *New media & society*, vol. 18, n. 4 (2016), pp. 600-616.

<sup>370</sup> Delmas C., "Is hacktivism the new civil disobedience?", op. cit., p. 74.

<sup>371</sup> Milberry K., *Hacking for social justice: The politics of prefigurative technology*, in Feenberg A., Friesen N. (eds.), *(Re)Inventing the Internet. Critical Case Studies*, Brill, New York, 2012, pp. 109-130.

<sup>372</sup> Bellaby R., op. cit., pp. 45-47.

<sup>373</sup> Ivi, pp. 50-53.



## CONCLUSIONE

In questo elaborato si è cercato di ragionare sul dissenso – e in particolar modo sulle sue manifestazioni nella forma dell’obiezione di coscienza e della disobbedienza civile – all’interno delle democrazie liberali, ponendo in dialogo la riflessione tradizionale con i nuovi contesti e le nuove modalità inaugurate dalla rivoluzione digitale delle tecnologie dell’informazione e della comunicazione. Prendendo in considerazione, in particolare, il fenomeno dell’*hacking* è stato possibile rendersi conto di come questo sia strettamente intrecciato alle dimensioni della legittimità, dell’equità, al pluralismo e ai conflitti di valore nei regimi democratici.

La legittimità di una democrazia liberale, lo si è visto nel primo capitolo, dipende dalla capacità dello Stato di governare con l’accordo dei cittadini secondo leggi giuste e condivise; tuttavia, tale legittimità nella percezione dei cittadini dipende anche dalla capacità delle istituzioni di essere trasparenti e rendere conto dei processi decisionali che conducono all’adozione di determinate misure o di determinate politiche. L’*hacking*, come si è avuto modo di argomentare, evidenzia in particolare una delle più importanti tensioni che contraddistinguono il tema della legittimità delle società liberal-democratiche, mostrando le discrepanze tra i valori democratici di responsabilità, accountability e trasparenza e le pratiche poco specchiate che avvengono nel contesto digitale, informando l’opinione pubblica e mantenendo vivo il dibattito sull’importanza dei principi democratici fondamentali e sulla loro traduzione nel contesto digitale.

È possibile affermare, in altri termini, che gli *hacker* che adottano un approccio etico svolgano il ruolo di “controllori informali” rispetto all’operato delle istituzioni, esponendo le pratiche illegali o contrarie ai principi democratici che danneggiano la collettività e demandando un cambiamento per restaurare la piena legittimità della democrazia stessa.

Anche per quanto concerne l’elemento dell’equità l’*hacking* può svolgere un ruolo importante, evidenziando la necessità di ripensare la distribuzione delle risorse e delle opportunità nelle democrazie tenendo conto anche dei diritti digitali: per trovarsi in una condizione di giustizia, infatti, non sembra sufficiente che esista una equa distribuzione delle risorse e delle possibilità materiali (in ogni caso ben lungi dall’essere stata raggiunta), che comunque deve includere anche una equa opportunità di accesso alle

nuove tecnologie, ma deve anche essere garantito un equo accesso alle informazioni e ai dati.

L'*hacking*, inoltre, porta alla luce la tensione sotterranea ma via via più forte negli ultimi decenni tra libertà e sicurezza, mostrando come le democrazie possano, nel cercare un equilibrio tra la necessità di proteggere i cittadini e la salvaguardia delle libertà individuali, deviare verso una linea d'azione improntata alla segretezza e alla sorveglianza in nome della sicurezza nazionale. Non solo: l'operato degli *hacker* si pone nella direzione opposta, cercando di offrire ai cittadini gli strumenti per contrastare questa tendenza, offrendo un inedito strumento di resistenza collettiva a tutela dei diritti fondamentali anche nel cyberspazio.

Infine, questo fenomeno si correla altresì al pluralismo e al conflitto di valori che dovrebbero caratterizzare un regime democratico in salute. In una democrazia, infatti, la legittimità del governo e dell'assetto istituzionale dipende anche dal libero accesso all'informazione e dal libero scambio di opinioni tra i cittadini, nonché dalla possibilità per ognuno di presentarsi sulla scena pubblica e condividere le proprie opzioni valoriali, dando a queste visibilità e diritto di cittadinanza nella comunità. Tuttavia, come è apparso evidente nei casi discussi, la rivoluzione digitale ha in una certa misura favorito lo sviluppo di un possibile monopolio dell'informazione e dei canali di libera discussione da parte dello Stato e delle grandi aziende tecnologiche, o quantomeno il sorgere di un forte controllo su questi da parte di attori istituzionali e privati. L'*hacking*, tuttavia, si è attestato come strumento per ridistribuire il potere informativo e, di conseguenza, rinforzare la partecipazione democratica.

Per tutte queste ragioni, come si è argomentato, il fenomeno dell'*hacking* risulta oggi un terreno fertile e una sfida importante per la riflessione etica e politica sul dissenso, in quanto può essere interpretato come l'erede della tradizione dell'obiezione di coscienza e della disobbedienza civile in contesto democratico. L'*hacking*, quantomeno nella sua forma etica, condivide infatti con il dissenso classico la resistenza a un'autorità il cui operato si ritiene ingiusto e a leggi contrarie ai propri principi etici. Tale pratica può essere letta nei termini dell'obiezione di coscienza quando un *hacker* si rifiuta, a titolo privato e senza clamore, di mettere le proprie competenze al servizio di scopi che ritiene contrari ai propri principi, mentre si configura come disobbedienza civile quando viene violata una legge, esponendosi anche a un notevole rischio personale, allo scopo di indurre un cambiamento sostanziale nelle leggi stesse o nelle pratiche governative. Si tratta comunque, è bene non dimenticarlo, di un fenomeno estremamente complesso e che



merita di essere ulteriormente indagato in modo approfondito, così come in generale il rapporto tra le nuove forme di dissenso digitale e la tenuta nell'insieme dei principi democratici. Infatti, anche se l'*hacking* prosegue la tradizione delle forme classiche di dissenso, presenta rispetto a esse notevoli differenze: si pensi, ad esempio, al frequente anonimato degli *hacker*, oppure alla dimensione sovranazionale (quando non apertamente globale) delle iniziative degli *hactivisti*. Questi aspetti inducono, così come del resto ha fatto la rivoluzione digitale nel suo complesso, a problematizzare la definizione stessa di "sfera pubblica", nonché a interrogarsi sull'estensione di concetti come quello di "comunità" e "interessi nazionali" in un mondo sempre più interconnesso.



## BIBLIOGRAFIA

Adams N. P., “Uncivil disobedience: Political commitment and violence”, *Res Publica*, vol. 24, n. 4, 2018, pp. 475-491.

Almeida D., Shmarko K., Lomas E., “The ethics of facial recognition technologies, surveillance, and accountability in an age of artificial intelligence: a comparative analysis of US, EU, and UK regulatory frameworks”, *AI and Ethics*, vol. 2, n. 3 (2022), pp. 377-387.

Ainis M., “Dall'obiezione di coscienza all'obiezione di massa”, *Quaderni costituzionali*, vol. 29, n.4 (2009), pp. 903-905.

Algostino A., “Persona, conflitto e limite: tre parole per una lettura costituzionalmente orientata dell'obiezione di coscienza e della disobbedienza civile”, *COSTITUZIONALISMO. IT*, vol.2 (2022), pp. 198-229.

Andregg M., “Do intelligence bureaucracies fear ethics, and if so, why?”, *International Journal of Intelligence Ethics*, vol. 3, n. 2 (2012), pp. 100-120.

Baldini V., “La disobbedienza civile come forma (illegittima?) di resistenza contro la legge ingiusta. La condotta individuale di opposizione tra imperativo etico ed (auto) tutela costituzionale”, *Dirittifondamentali. It*, vol. 1, n. 1, 2019, pp. 1-35.

Bellaby R., *The Ethics of Hacking*, Bristol University Press, Bristol, 2023.

Bentivegna S., “I soggetti politici nel cyberspace”, *Politica e nuove tecnologie della comunicazione*, n. 38 (2002), pp. 1000-1031.

Berg S., Hofmann J., “Digital democracy”, *Internet Policy Review*, vol. 10, n. 4 (2021), pp. 12-18.

Brownlee K., *Conscience and conviction: The case for civil disobedience*, OUP Press, Oxford, 2012.

Bobbio N., *La teoria dello Stato e del potere*, in Rossi P. (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 215-246.

Cacace L., *La disobbedienza civile tra analisi giuridica ed innovazione della democrazia*, Satura Editrice, Napoli, 2021.

Cardia C., "Tra il diritto e la morale. Obiezione di coscienza e legge", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 13, 2009, pp. 1-29.

Carter I., *Filosofia politica*, in Floridi L. (a cura di), *Linee di ricerca 2003-2006*, SWIF, Bari, 2006.

Carter I., *Equality*, in Besussi A., *A Companion to Political Philosophy. Methods, Tools, Topics*, Routledge, 2016, pp. 1-22.

Casadei T., "Disobbedienza civile e spirito delle istituzioni. Una discussione a più voci negli Stati Uniti del" lungo decennio", *Filosofia politica*, vol. 22, n. 1, 2008, pp. 77-98.

Caycedo B., "Masked Protesting: On Anonymous Civil Disobedience", *The Harvard Review of Philosophy*, n. 28 (2021), pp. 107-124.

Centeno B., "Civic Engagement, Disobedience and Lasting Democracy: Thoreau, Gandhi and MLK", *Assemblages*, n. 5 (2017), pp. 97- 112.

Ceva E., *Giustizia e conflitti di valori. Una proposta procedurale*, Mondadori, Milano, 2008.

Ceva E., "L'obiezione di coscienza *contra legem* come una rivendicazione di rispetto", *Politeia*, vol. 27, n. 101 (2011), pp. 113-117.

Chang S., Lu H. Y., Kumar A., Yau D., “Hacker types, motivations and strategies: A comprehensive framework”, *Computers in Human Behavior Reports*, n. 5 (2022), 100167.

Chiassoni P., “Libertà e obiezione di coscienza nello stato costituzionale”, *Diritto & questioni pubbliche*, vol. 9, 2009, pp. 65-89.

Christen M., Gordijn B., Loi M., *The ethics of cybersecurity*, Springer, Berlin, 2020.

Ciurcina M., “Etica hacker?”, *DigitCult-Scientific Journal on Digital Cultures*, vol. 5, n. 1 (2020), pp. 67-76.

Clive H., “Was Snowden virtuous?”, *Ethics and Information Technology*, vol. 23, n. 3 (2021), pp. 373-383.

Colarik A., Ball R., “Anonymous versus ISIS: the role of non-state actors in self-defense”, *Global Security & Intelligence Studies*, vol. 2, n. 1 (2016), pp. 33-56.

Coleman G., "Civil disobedience: a moral critique", *Theological studies*, vol. 46, n.1, 1985, pp. 21-37.

Coleman G., *Coding freedom: The ethics and aesthetics of hacking*, Princeton University Press, Princeton, 2013, pp. 36-39.

Curran G., Gibson M., “WikiLeaks, anarchism and technologies of dissent”, *Antipode*, vol. 45, n. 2 (2013), pp. 294-314.

Daher L., Nicolosi D., “Dalla disobbedienza civile alla disobbedienza prosociale: percorsi teorici e applicativi”, *Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania*, n. 20 (2021), pp. 75-100.

Delmas C., “Disobedience, civil and otherwise”, *Criminal Law and Philosophy*, vol. 11, n. 3 (2017), pp. 195-211.

Delmas C., “Is hacktivism the new civil disobedience?”, *Raisons politiques*, n. 1 (2018), pp. 63-81.

Delmas C., “Uncivil disobedience”, *Nomos*, n. 62 (2020), pp. 9-44.

D’Amato A., *Disobbedienza civile*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. 2, 1993.

Di Cosimo G., “Quando il legislatore predilige un punto di vista etico/religioso: il caso del divieto di donazione dei gameti”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 21 (2013), pp. 1-18.

Dickens B., “Legal protection and limits of conscientious objection: when conscientious objection is unethical”, *Medicine & Law*, n. 28, 2009, pp. 337-347.

Edyvane D., Kulenovic E., "Disruptive disobedience", *The Journal of Politics*, vol. 79, n. 4 (2017), pp. 1359-1371.

Elliston F., “Civil disobedience and whistleblowing: A comparative appraisal of two forms of dissent”, *Journal of Business Ethics*, vol. 1 (1982), pp. 23-28.

Ferraresi F., “Genealogie della legittimità. Città e Stato in Max Weber”, *Società Mutamento Politica*, vol. 9, n. 5 (2014), pp. 143-160.

Flathman R., “Rights, Utility, and Civil Disobedience”, *NOMOS*, vol. 24 (1982), pp. 194-203.

Giacomini G., *Potere digitale. Come Internet sta cambiando la sfera pubblica e la democrazia*, Meltemi, Sesto San Giovanni, 2018.

Hahn H., *The Ethics of Whistleblowing: A Justifiable Act of Global Civil Disobedience or a Misconstruction of the Global Public?*, in Feger H., Dikun H., Ge W. (eds.), *Yearbook for Eastern and Western Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2016, pp. 318-334.

Himma K., Tavani H. (eds.), *Ethical issues involving computer security: hacking, hacktivism, and counterhacking*, in *The Handbook of Information and Computer Ethics*, Wiley, Hoboken, 2010, pp. 191-217.

Hoag R., *Violent civil disobedience: Defending human rights, rethinking just war*, in id., *Rethinking the Just War Tradition*, SUNY PRESS, New York, 2012, pp. 223-242.

Holt T. J., *Computer hacking and the hacker subculture*, in Holt T., Booker A. (eds.), *The Palgrave handbook of international cybercrime and cyberdeviance*, Springer, Berlin, 2020, pp. 725-742.

Jagodzinski J., “Anonymous: The Occupy movement and the failure of representational democracy”, in *Journal of Social Theory in Art Education*, vol. 33, n. 1 (2013), pp. 21-37.

James J., “Pirate open access as electronic civil disobedience: Is it ethical to breach the paywalls of monetized academic publishing?”, *Journal of the Association for Information Science and Technology*, vol. 71, n. 12 (2020), pp. 1500-1504.

Jirovsky V., *Anonymous, a new Civil Disobedience Phenomenon*, in Reimer H., Pohlmann N., Schneider W. (eds.), *Securing Electronic Business Processes*, Springer Vieweg, Wiesbaden, 2012, pp. 306-315.

Jordan T., “A genealogy of hacking”, *Convergence*, vol. 23, n. 5 (2017), pp. 528-544.

Kilan B., “J. Rawls's idea of an ‘overlapping consensus’ and the complexity of ‘comprehensive doctrines’”, *Ethical Perspectives*, vol. 16, n. 1 (2009), pp. 21-60.

Klang M., *Virtual sit-ins, civil disobedience and cyberterrorism*, in Id. (ed.) *Human rights in the digital age*, Routledge-Cavendish, London, 2016, pp. 149-160.

Knapp T., “Hacktivism: political dissent in the final frontier”, *New England Law Review*, n. 49 (2014), pp. 259-263.

Kreide R., "Digital spaces, public places and communicative power: In defense of deliberative democracy", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 42, nn. 4-5 (2016), pp. 476-486.

Lalli C., *C'è chi dice no. Dalla leva all'aborto. Come cambia l'obiezione di coscienza*, Il Saggiatore, Milano, 2011.

Levi G., "*Aequitas vs fairness. Reciprocità ed equità fra età moderna ed età contemporanea*", *Rivista di storia economica*, vol. 19, n. 2 (2003), pp. 195-196.

Lindsay J.R., "Stuxnet and the limits of cyber warfare", *Security studies*, vol. 22, n. 3 (2013), pp. 365-404.

Loh W., "Anonymity, fidelity to law, and digital Civil disobedience", in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 49, n. 4 (2023), pp. 448-476.

Lokot T., *Beyond the protest square: Digital media and augmented dissent*, Rowman & Littlefield, New York, 2021.

Luna F., "Medical ethics and more: ideal theories, non-ideal theories and conscientious objection", *Journal of medical ethics*, vol.41, n. 1 (2015), pp. 129-133.

McGee R., "The Panama Papers: A discussion of some ethical issues", *Journal of Insurance and Financial Management*, vol. 3, n. 3 (2017), pp. 1-41.

Melgaço L., Monaghan J., *Protests in the information age: social movements, digital practices and surveillance*, Routledge, London, 2018.

Mohurle S., Patil M., "A brief study of wannacry threat: Ransomware attack 2017", *International journal of advanced research in computer science*, vol. 8, n. 5 (2017), pp. 1938-1940.



Milberry K., *Hacking for social justice: The politics of prefigurative technology*, in Feenberg A., Friesen N. (eds.), *(Re)Inventing the Internet. Critical Case Studies*, Brill, New York, 2012, pp. 109-130.

Myers E., “From Pluralism to Liberalism: Rereading Isaiah Berlin”, *The Review of Politics*, vol. 72, n. 4 (2010), pp. 599-625.

Pfaff A., “The Ethics of Acquiring Disruptive Technologies”, *Prism*, vol. 8, n. 3 (2019), pp. 128-145.

Pellicani L., *Legittimità*, in A.A.V.V., *Dizionario del liberalismo italiano*, vol. 2, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011.

Peters J., *The idealist: Aaron Swartz and the rise of free culture on the Internet*, Simon and Schuster, New York, 2017.

Pinckney J.C. *From dissent to democracy: The promise and perils of civil resistance transitions*, Oxford University Press, Oxford, 2020.

Pierozzi F., “Il caso ‘Hacking Team’: quis custodiet ipsos custodes? Problematiche e sfide per una più efficiente partnership tra settore privato e agenzie d’intelligence nella cybersecurity”, *Cybersecurity and International Relations Studies*, vol. 3, n. 14 (2017), pp. 40-52.

Portinaro P. P., “Legittimità”, *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. 5, 1996.

Portinaro P. P., *Stato*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

Postill J., “Freedom technologists and the new protest movements: A theory of protest formulas”, *Convergence*, vol. 20, n. 4 (2014), pp. 402-418.

Powell A., “Hacking in the public interest: Authority, legitimacy, means, and ends”, *New media & society*, vol. 18, n. 4 (2016), pp. 600-616.

Prosch H., “Toward an ethics of civil disobedience”, *Ethics*, vol. 77, n. 3, 1967, pp. 176-192.

Riva N., “L’eguaglianza delle opportunità nella teoria della giustizia come equità”, *Dianoia*, vol. 33, n. 2 (2021), pp. 201-220.

Saporiti M., “Se fossero tutti obiettori? Paradossi e fraintendimenti dell’obiezione di coscienza all’aborto in Italia”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, vol. 2, 2013, pp. 477-488.

Saporiti M., *La libertà di obbedire. Verso una teoria generale dell’obiezione di coscienza*. Giappichelli, Torino, 2023.

Serra T., *Dissenso e democrazia. La disobbedienza civile*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2010.

Söderberg J., Maxigas, “The three pillars of functional autonomy of hackers”, *NanoEthics*, vol. 15, n. 1 (2021), pp. 43-56.

Spitz J. F., Rota G., “Locke e i monarcomachi. Problemi storiografici sul diritto di resistenza”, *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 50, n. 3, 1995, pp. 557-574.

Steger M., “Mahatma Gandhi and the Anarchist Legacy of Henry David Thoreau”, *Nineteenth-Century Literature Criticism*, n. 411 (1993), pp. 185-195.

Storing H., *The case against civil disobedience*, in Bedau A. (ed.), *Civil disobedience in focus*, Routledge, London, 2002, pp. 85-102.

Tamàs G., *The legacy of dissent*, in Id. (ed.), *The Revolutions of 1989*, Routledge, London, 2005, pp. 187-202.

Tveten J., “Daniel in the lion’s den: Platform workers take on tech giants in the workplace and the world”, *New Labor Forum*, vol. 28, n. 1 (2019), pp. 33-47.

Vallier K. "Convergence and consensus in public reason", *Public Affairs Quarterly*, vol. 25, n. 4 (2011), pp. 261-279.

Veca S., *Etica e politica: dilemmi del pluralismo: democrazia reale e democrazia possibile*, Mimesis, Milano, 2021.

Vegetti M., *Equità senza eguaglianza. Un rompicapo aristotelico*, in Mantovani D., Veca S., *Quante equità?*, Istituto Lombardo - Accademia Di Scienze E Lettere, Pavia, 2017, pp. 22-35.

Vida S., *Il dissenso preso sul serio: relativismo culturale vs. pluralismo dei valori*, in A.A. V.V., *Relativismo in gioco: regole, saperi, politiche*, Quodlibet, Macerata, 2007, pp. 1-21.

Viola F., "L'obiezione di coscienza come diritto", *Persona y Derecho*, vol. 61, 2009, pp. 53-71.

Webb M., *Coding democracy: How hackers are disrupting power, surveillance, and authoritarianism*, MIT Press, Cambridge, 2020.

Wicclair M., "Conscientious objection in healthcare and moral integrity", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, vol. 26, n. 1 (2017), pp. 7-17.

Yang J., "Post-Lulzsec Cybersecurity", *Insight and Inquiry*, vol. 6, n. 1 (2013), pp. 46-64.

Zhang N., Wang L., Wilson I., "Explaining the Hacking of Society's Information Systems from the Point of View of Ethical Theories", *International Journal of Ethics and Society*, vol. 6, n. 2 (2024), pp. 9-19.

Zolf B., "No conscientious objection without normative justification: Against conscientious objection in medicine", *Bioethics*, vol. 33, n. 1 (2019), pp. 146-153.

## SITOGRAFIA

Gosepath S., *Equality*, in Zalta E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 26/04/2021, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/equality/>, data ultimo accesso 18/06/2024.

Mason E., *Value Pluralism*, in Zalta E., Nodelman U. (eds.), *The Stanford Encyclopedia*, 04/06/2023, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/value-pluralism>, data ultimo accesso 18/06/2024.

## RINGRAZIAMENTI

Mi ritrovo a riempire queste righe di ringraziamenti con la consapevolezza che non basteranno a esprimere tutta la mia gratitudine a tutte le persone che vorrei ringraziare: mi sforzerò di essere breve e concisa.

Questo percorso è stato un viaggio attraverso ostacoli e trionfi, un'epopea fatta di gioie e paure, speranze, sacrifici e grandi soddisfazioni. Ora sono qui a raccogliere i frutti di ciò che ho coltivato con cura e dedizione nel corso di questi anni e ancora non riesco a credere che tutto questo sia reale.

Vedo volti, sento voci e avverto abbracci che hanno reso ogni passo del mio percorso più leggero, meno faticoso. Mi riferisco a chi è stato parte dei miei giorni più belli e spensierati e, soprattutto, a chi è stato ossigeno nei momenti più bui, quando recuperare il fiato per continuare a correre risultava difficile.

Non importa stilare un elenco di nomi, perché chiunque mi sia stato accanto, mi abbia tenuto stretta la mano, mi abbia spronato con audacia, mi abbia confortata in un tenero abbraccio, mi abbia dato forza con le sue parole e con i suoi consigli, mi abbia sopportata nelle mie lamentele tediose, riuscirà senza dubbio a sentirsi diretto destinatario del mio messaggio.

A Voi, che avete fatto parte della mia vita sin dai primi passi, arricchendo costantemente il mio cammino, a Voi che avete occupato un posto speciale nel mio cuore da un certo momento in poi e che continuerete a farlo nel mio futuro: a Voi tutti va il mio GRAZIE più forte, sentito e profondo!

Per sempre grata,

Cristiana