

**Gledis Hoxha**

**FORME DEL DISSENSO SOCIALE**

**FORMS OF SOCIAL DISSENT**

**SINTESI.** L'articolo si propone di individuare le principali forme del dissenso sociale – dalla disobbedienza civile all'obiezione di coscienza, alla protesta legale –, e ripercorre le varie formulazioni del diritto di resistenza.

**PAROLE CHIAVE:** Diritto di resistenza. Disobbedienza civile. Obiezione di coscienza. Protesta legale.

**ABSTRACT.** The paper aims to distinguish the main forms of social dissent – such as civil disobedience, conscientious objection and legal protest –, and to go over the various formulations of the right of resistance.

**KEYWORDS:** Right of resistance. Civil disobedience. Conscientious objection. Legal protest.

Il dissenso si esprime attraverso forme ormai sufficientemente conosciute ed esemplificate dalla riflessione teorica, che sono la disobbedienza civile, l'obiezione di coscienza e la protesta legale<sup>1</sup>.

La disobbedienza civile è una violazione della legge, effettuata con un atto comunicativo di coscienza pubblico e non violento, compiuta con lo scopo di produrre un cambiamento nelle leggi o nelle politiche di governo.

L'obiezione di coscienza è una violazione o esenzione dalla legge su basi

---

<sup>1</sup> È questa la classificazione di J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971, 1999), cura e revisione di S. Maffettone, trad. di U. Santini, prima ed. riv., Feltrinelli, Milano, 2008.

morali e può consistere in un comportamento attivo (commissivo), cioè nell'esplicita violazione di un obbligo o di un divieto (per esempio, una legge che impone di svolgere attivamente il servizio militare), oppure in un comportamento passivo, nell'omissione di una prestazione (per esempio, l'aborto).

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

Queste forme del dissenso hanno dei tratti in comune, in quanto:

- 1) esprimono un disagio e una insoddisfazione verso l'ordine esistente delle cose;
- 2) sono sorrette da una forte determinazione al cambiamento;
- 3) mirano a sovvertire solo un particolare aspetto dell'assetto normativo e politico complessivo;
- 4) vengono compiute per un fine etico, politico e di giustizia, non per realizzare scopi esclusivamente egoistici;
- 5) coinvolgono, in qualche modo, la sfera pubblica, e non sono destinate a

restare confinate, esclusivamente e indefinitamente, nell'ambito privato e personale;

6) mirano, in prospettiva e nel prosieguo del tempo, a un ampliamento o a una riaffermazione dei diritti che si ritengono essere minacciati o negati.

Il tema della disobbedienza si incrocia con l'antico problema della filosofia politica e della filosofia del diritto, circa le ragioni che giustificano l'accettazione da parte degli individui dell'autorità del Sovrano o, più in generale, dello Stato e rimanda alla distinzione teorica tradizionale tra obbligo politico, obbligo giuridico e obbligo morale<sup>2</sup>, che pure sono in qualche modo interconnessi sul piano concreto.

L'obbligo politico si differenzerebbe dall'obbligo giuridico, nel fatto che elemento costitutivo di quest'ultimo è la sanzione o, comunque, la prospettiva delle conseguenze che derivano dal rispetto o dal mancato rispetto della legge. Nell'obbligo politico invece questo elemento strettamente sanzionatorio passa in secondo piano, avendo l'obbligo politico a che fare con la legittimazione del potere, con l'attribuzione di un valore positivo allo Stato e con "una

---

<sup>2</sup> Cfr. sul tema A. Passerin d'Entreves, A., *Potere e libertà politica in una società aperta*, il Mulino, Bologna, 2005; U. Scarpelli, *Cos'è il positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1965; N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1977. Bobbio è contrario alla distinzione, a favore della quale si pronunciano invece Passerin d'Entreves e Scarpelli.

‘accettazione’ dell’ordinamento giuridico”.

Quanto all’obbligo morale, esso non può essere determinato una volta per tutte da altri per noi, perché “deriva dall’autonomia, cioè dalla libertà della coscienza; potrà trovare la sua convalida nella ragione, o in una fede religiosa, o nello stesso sentimento di solidarietà sociale, ma è per la sua propria natura interamente sottratto a qualsiasi determinazione autoritaria, e quindi, e particolarmente, a quella del potere politico dello Stato”<sup>3</sup>.

In sintesi, l’obbligo morale consiste nell’obbedienza a norme e principi morali, e quindi si rivolge in via principale alla coscienza dei singoli; l’obbligo giuridico consiste nell’obbedienza alle leggi e alle norme giuridiche in senso tecnico-formale, mentre l’obbligo politico implica l’obbedienza all’ordinamento giuridico-politico, concepito però nel suo complesso. Inoltre, mentre l’obbligo politico concerne il dovere di obbedire alle leggi nel loro insieme, pensate come espressione globale della volontà generale della comunità politica, l’obbligo giuridico prende in considerazione l’obbedienza alle leggi considerate singolarmente.

Naturalmente è diverso se il rifiuto di ottemperare alle leggi dello Stato avviene nel contesto di una società democratica – in cui la legge è frutto di una

---

<sup>3</sup> A. Passerin d’Entreves, *Potere e libertà politica in una società aperta*, cit., pp. 95-96.

volontà maggioritaria espressione di procedure democratiche –, libera e aperta – in cui l'autonomia etico-politica dei consociati è vissuta come un valore positivo – oppure si verifica in uno Stato totalitario, o comunque in uno Stato in cui il potere coincide di fatto con la pura forza dell'autorità. In quest'ultimo caso, il problema del diritto di resistenza non si pone, poiché a tutti è lecito reagire alla forza con la forza, e sarebbe infatti logico e prevedibile attendersi forme di resistenza attiva, che si comportano opponendo la forza alla forza.

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

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

Il diritto di resistenza si trova inserito nell'articolo 2 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* della Repubblica Francese del 26 agosto

1789: “Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell’uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all’oppressione”<sup>4</sup>. Si era tentato di inserirlo anche nella Costituzione della Repubblica Italiana dopo la caduta del fascismo, ma alla fine si decise di non farlo<sup>5</sup>.

In ogni caso, il diritto di resistenza ha una storia lunga quasi quanto la stessa storia dell’umanità, essendo esso collegato con la ripulsa della tirannia e di ogni forma di dispotismo, ma non mancano le posizioni giuridico-politiche di autori, anche importanti, che negano l’esistenza di un tale diritto.

Secondo John Locke – filosofo inglese del Seicento – la resistenza al sovrano che abusa del suo potere è un atto necessario, giustificato dalla violazione di alcuni diritti naturali o dall’invasione dei poteri del legislativo. Il monarca che viola questi diritti fa regredire il popolo allo stato di natura e rende legittimo il suo appellarsi a Dio stesso (“Appello al cielo”), visto che non può appellarsi a nessun giudice su questa terra. L’atto di ribellione, dunque, è il

---

<sup>4</sup> Cfr. G. Jellineck, G., *La Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino*, Laterza, Bari, 2002, p. 19.

<sup>5</sup> Cfr. *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori dell’Assemblea costituente*, Roma 1971, VI, Resoconto della Prima Sc., 750 ss.; per la ricostruzione dell’intero dibattito sulla questione in Assemblea costituente: L. Ventura, *Le Sanzioni costituzionali*, Giuffrè, Milano, 1981, p. 185 e ss. Il secondo comma dell’art. 50 – poi non approvato – recitava: “Quando i poteri pubblici violino le libertà fondamentali e i diritti garantiti dalla Costituzione, la resistenza all’oppressione è diritto e dovere del cittadino”.

tentativo di ripristinare un nuovo ordine civile in seguito alla dissoluzione di quello vecchio.

Per Immanuel Kant – filosofo tedesco della fine del Settecento –, invece, non è possibile configurare l'esistenza di un diritto di resistenza, perché se qualcuno lo invocasse contro il sovrano, si porrebbe il problema di potersi rivolgere a una istanza ancora superiore al sovrano stesso, che dirimesse la questione. Ma ciò creerebbe una contraddizione logica, dato che il sovrano è per definizione proprio colui che non riconosce alcuna autorità superiore. Al suddito non resta perciò che la “libertà della penna”, cioè la possibilità di esprimere il suo dissenso con le parole, non con la “spada”.

Il carattere conservativo e non rivoluzionario della disobbedienza civile nei confronti dell'ordinamento è stato particolarmente evidenziato da John Rawls, quando ha tracciato la distinzione tra il diritto di resistenza (medioevale) e la disobbedienza civile (moderna), chiarendo come nel primo la supremazia del diritto non era garantita da controlli istituzionali stabiliti, mentre la seconda tenta di formulare i motivi per cui è possibile dissentire dall'autorità democratica legittima in modi che, pur essendo dichiaratamente contrari alla legge, esprimono pur tuttavia una fedeltà a essa e un appello ai principi politici

fondamentali di un regime democratico<sup>6</sup>.

Al contrario, una diversa tradizione filosofico-politica – condivisa da Norberto Bobbio – tende ad assorbire la disobbedienza civile nell’ambito della resistenza, per cui la disobbedienza civile sarebbe una specifica tipologia della categoria generale denominata ‘diritto di resistenza’.

D’altra parte, “la dottrina della resistenza è l’approdo verso cui spinge la ricerca sulla legittimità del potere”<sup>7</sup> e dunque sull’origine del potere stesso. E, volendo approfondire ulteriormente la ricerca, ci si trova a dovere determinare, o quanto meno decidere, quale tipo di rapporto – antitetico, complementare, identitario o altro – sussista tra ‘diritto naturale’ e ‘diritto positivo’.

La figura del ‘tiranno’ era particolarmente invisa nel mondo greco, la democrazia delle cui città-stato, pur se diversa e più limitata rispetto a quella moderna, mal tollerava l’idea di un sovrano che si ponesse nel suo agire al di sopra delle leggi.

Ma è nel periodo medioevale che la questione del diritto di resistenza, pur intrecciandosi a questioni di natura religiosa, trova le sue formulazioni di principio.

---

<sup>6</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 367-368.

<sup>7</sup> E. Moroni, *Diritto di resistenza*, Quattroventi, Urbino, 1988, p. 7.



Giovanni di Salisbury nel suo *Policraticus*, composto nel 1159, dopo avere precisato la differenza sussistente fra “principe” e “tiranno” – “Il principe lotta in difesa della legge e della libertà del popolo; il tiranno, invece, fa di tutto per vanificare le leggi e per ridurre il popolo in schiavitù” –, afferma in maniera netta la necessità del tirannicidio: “uccidere un tiranno non solo è lecito, ma è anche equo e giusto”, essendo il tiranno autore di un gravissimo “delitto pubblico” contro le leggi a cui dovrebbe egli stesso restare sottomesso e “chi non lo combatte pecca contro se stesso e contro l’intero corpo della città terrena”<sup>8</sup>.

Secondo Giovanni, il potere del re è limitato dalla giustizia, il cui contenuto è legge di Dio; ne consegue che esistono delle norme che, essendo di diritto naturale, non possono essere violate impunemente, perché vigono presso tutti i popoli da sempre e per sempre: anche il re è da esse limitato. Da questa tesi consegue che il sovrano che non si sottomette alla legge è un tiranno, un re ingiusto, che persegue il privato interesse personale piuttosto che quello pubblico e generale, e disobbedirgli e resistergli non solo non crea disordine, ma, al contrario, tenta di ripristinare l’ordine violato. Ma il pensatore inglese non si ferma qui, in quanto, come sopra detto, dalle premesse date fa derivare la

---

<sup>8</sup> Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, a cura di Luca Bianchi e Paola Feltrin, Jaca Book, Milano, 1984, p. 239 e pp. 49-50.

legittimità e anzi la necessità di disobbedire al tiranno e, se occorre, anche di ucciderlo.

Sul piano della storia politica è possibile cogliere i germi del costituzionalismo moderno già nella *Magna Charta*, strappata dai feudatari inglesi a Giovanni Senzaterra nel 1215, e confermata da Enrico III nel 1225, primo esempio europeo di una concessione di diritti che è stata il frutto di una contrattazione. Con questo documento il sovrano trasferiva particolari diritti in capo ad “arcivescovi, vescovi, priori, conti, baroni, uomini d’armi, liberi proprietari”<sup>9</sup>, in cambio di un corrispettivo economico. Queste concessioni, che avevano originariamente la natura di meri diritti corporativi posti a garanzia dei privilegi baronali contro gli abusi della giustizia regia, col tempo si sarebbero estese, allargandosi e consolidandosi, fino a comprendere tutti i sudditi del regno per diritto di nascita. L’intero contenuto della *Magna Charta* è un argine all’assolutismo regio, e contempla anche il diritto di resistenza, che legittima il ripudio del vassallaggio, qualora il sovrano venga meno all’impegno reciproco di fedeltà e protezione.

Ancora sul piano teorico, Tommaso d’Aquino, nella *Summa Theologiae* composta negli anni 1265-1274, considera la ‘legge naturale’ come quella parte

---

<sup>9</sup> *Magna Charta*, in F. Ruffini, *Diritti di libertà*, ristampa anastatica, La Nuova Italia, Firenze, 1975, p. 166.

della ‘legge eterna’ che è accessibile alla ragione umana. Di conseguenza, la ‘legge umana positiva’, nella misura in cui non è conforme alla ‘legge naturale’, risulta una sua versione corrotta e dunque ingiusta. Questa considerazione darà ad altri autori lo spunto per considerare invalide le leggi positive considerate ingiuste.

In realtà, per Tommaso la disobbedienza è doverosa soltanto quando le leggi umane violano esplicitamente le legge divina, per la precisione quando il tiranno fa leggi palesemente confliggenti con la legge divina (ad esempio imponendo il culto di falsi dei); e quando imponga leggi in contrasto con la legge naturale, purché tuttavia dalla disobbedienza non conseguano danni o pericoli maggiori di quelli che si avrebbero sottomettendosi alla volontà del tiranno, e purché dall’atto di resistenza non derivi un male peggiore della ingiustizia della tirannia stessa<sup>10</sup>.

La storia del diritto di resistenza prosegue seguendo le vicende del rapporto tra problematiche religiose e problematiche politiche, al punto che la stessa interpretazione delle Sacre Scritture in merito al fondamento del potere temporale varia al variare delle esigenze di parte.

In antitesi con Lutero, che predicava la sottomissione incondizionata

---

<sup>10</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, 1, 2., q. 96, a. 4.; 2.2., q. 42, a. 2.

all'autorità civile, Thomas Müntzer – pastore protestante ispiratore delle rivolte contadine in Germania – arrivò a sostenere persino la rivolta armata, abbozzata in termini di 'legittima difesa' (anche se nei casi di estrema necessità). In effetti, in questo, egli non si discosta di molto dalla dottrina del diritto di difesa della teologia tradizionale medievale: “la legittima difesa (*Nothwere*), secondo il giudizio naturale di tutti gli uomini ragionevoli non può essere negata a nessuno” (*Lettera a Zeiss* del 25 luglio 1524). L'elemento originale della sua riflessione consiste nella radicalizzazione di questo diritto, che fa divenire – a certe condizioni date, ovvero quando il principe si oppone ostinatamente alla realizzazione del vero bene della comunità – un dovere di difesa, promuovendo, in questo modo, il passaggio da una concezione passiva a una attiva della difesa stessa.

Infatti, secondo Müntzer, anche la tolleranza della violenza ingiustificata è essa stessa una forma di violenza, che si ha l'obbligo di contrastare. Secondo lui, sopportare remissivamente una ingiustizia (morale, sociale o politica), e dunque consentire implicitamente il perdurare di una situazione di oppressione, è contrario al sentimento del vero cristiano.

Ovviamente, questa era una interpretazione sia teologica che politica, decisamente contraria alle direttive dei teologi luterani, che riconoscevano il

diritto al ricorso alla violenza soltanto ai sovrani, e insegnavano ai governati la via della Croce e della sottomissione paziente, se necessario fino al martirio.

Per Müntzer invece l'atteggiamento di chi tollera un sopruso, una ingiustizia o una violenza qualsiasi, riproduce l'atto di ingiustizia medesimo, e, implicitamente, lo giustifica e perpetua.

Tra la seconda metà del XVI secolo e i primi decenni del secolo successivo, in particolare nel periodo delle guerre di religione in Francia, ci fu una serie di scrittori politici – detti “monarcomachi” – che si opposero alla trasformazione in senso assolutistico della monarchia e sostennero il diritto del popolo di ribellarsi contro il proprio sovrano e finanche di metterlo a morte, ove volesse in maniera assolutistica imporre ai propri sudditi limitazioni di culto e di fede.

Le teorie dei monarcomachi si svilupparono sia in ambito cattolico sia in ambito protestante. Esse concordavano nel ritenere che ogni regime politico dovesse fondarsi sul consenso del popolo, anche nel caso in cui il potere del sovrano (a lui temporaneamente trasferita dal popolo) dipendesse dal volere divino. Il patto intervenuto in origine fra re e popolo sanciva la subalternità del monarca alla legge (e non poteva essere ammessa la subordinazione della legge al monarca). Emanando ogni potere da Dio, la stessa rivolta e il medesimo

tirannicidio venivano giustificati dal patrocinio divino. Nel 1575 Teodoro di Bèze, successore di Calvino nella direzione della Chiesa protestante di Ginevra – per la quale tra re e popolo esisteva un “contratto” tacito che obbligherebbe il primo ad agire nel rispetto del secondo –, in *Du droit des Magistrats sur leurs sujets* giunse a invocare l’idea dell’assassinio ispirato da Dio, dunque lecito, contro i monarchi trasformati in persecutori.

Altri testi e altri autori del periodo sostenevano la legittimità del diritto del popolo a uccidere il tiranno, grazie all’intervento di persone elette dalla stessa divinità. Nelle *Vindiciae contra tyrannos* pubblicate nel 1579 in latino e nel 1581 in francese – probabile opera del teologo protestante Philippe Duplessis-Mornay e del diplomatico protestante francese Hubert Languet – veniva teorizzata l’esistenza di un doppio patto, il primo tra il re, il popolo e Dio e l’altro tra il popolo e il re. Dal secondo patto va ricavata la liceità del ricorso al tirannicidio. Quando il re non osserva gli impegni di giustizia contratti con il popolo, è necessario che quest’ultimo si ribelli e il re venga destituito, giacché l’istituto della monarchia non è altro che un incarico voluto da Dio a beneficio e servizio degli uomini.

La deposizione e l’uccisione del sovrano autore di atti repressivi contro la religione o inosservante degli obblighi contratti con il popolo per la difesa di

quest'ultimo sono temi ricorrenti, anche se con argomentazioni più o meno moderate e approcci differenziati, nella letteratura monarcomaca dell'epoca.

Due posizioni nodali sul diritto di resistenza sono quelle sostenute nel Seicento dai filosofi inglesi Thomas Hobbes, autore degli *Elementi filosofici sul cittadino* e del *Leviatano*, e da John Locke, autore del *Secondo Trattato sul Governo* e di numerosi scritti sulla tolleranza<sup>11</sup>.

Per Hobbes, teorico dell'assolutismo, il diritto di resistenza si riduce alla libertà di scegliere in tutte le materie sulle quali il Sovrano non ha ritenuto di dover dare prescrizioni – ad esempio, sui cibi che si preferisce mangiare o su questioni simili –, tenendo comunque presente che dove non esiste una legge positiva va supposto che il Sovrano tacitamente avalli o confermi la vigenza della legge naturale.

Locke, invece, individua quattro situazioni in cui è possibile esercitare la resistenza:

1) La “conquista”: quando si viene conquistati da un invasore violento a seguito di una guerra ingiusta (aggressione dall'esterno);

2) L’“usurpazione”: quando il potere è usurpato da parte di un membro

---

<sup>11</sup> Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, in Th. Hobbes, *Opere politiche*, vol. I, a cura di N. Bobbio, UTET, Torino, 1959; Th. Hobbes, *Leviatano*, a cura di Gianni Micheli, La Nuova Italia, Firenze, 1976. J. Locke, *Secondo Trattato sul Governo*, in J. Locke, *Due Trattati sul Governo e altri scritti politici*, a cura di Luigi Pareyson, UTET, Torino, 1982.

della stessa comunità (aggressione interna);

3) La “tirannia”: quando il potere viene esercitato in maniera arbitraria e non per il bene di coloro che sono a esso soggetti (esercizio del potere oltre il diritto);

4) La “dissoluzione del governo”: quando il governo altera il potere legislativo, assumendone arbitrariamente le funzioni o quando si interrompe il rapporto di fiducia fra potere legislativo e popolo (degenerazione interna per mancanza di potere o per abuso di potere)<sup>12</sup>.

Inoltre, tutte le volte che i cittadini ritengano che la loro causa meriti di essere difesa, essi hanno il diritto di resistere alla pubblica autorità e, come già ricordato, possono “appellarsi al Cielo” – cioè opporsi con le armi – quando non trovino sulla terra un giudice cui appellarsi per avere giustizia. Il diritto di resistenza si attiva ogni qualvolta venga minacciato il diritto di proprietà o violato il diritto alla libertà in qualsivoglia suo aspetto.

Il punto è che, una volta stabilito che il fine dello Stato debba essere la tutela dei beni oggetto del diritto naturale, cioè la vita, la libertà e la proprietà, allorché il potere organizzato, sia nell’esercizio della funzione esecutiva che in quello della funzione legislativa, si sottrae al suo scopo essenziale, è consentita

---

<sup>12</sup> Cfr. i capitoli da XVI a XIX del *Secondo Trattato sul Governo*.



la resistenza, non soltanto da parte del popolo nel suo complesso, ma anche da parte dei singoli individui.

Nella concezione lockeana, quindi, il fondamento del diritto di resistenza è la legge naturale dell'auto-conservazione e della proprietà, per cui ognuno ha titolo a esercitare il diritto di resistenza, quando il magistrato, violando la legge naturale, attentava arbitrariamente alla sua vita.

Locke descrive lo “stato di natura” come uno stato di completa libertà e di piena eguaglianza, nel quale non esiste nessuna forma di soggezione. Esso è governato dalla “legge di natura” che vincola tutti gli esseri umani e tale legge ha come sua norma fondamentale non solo l'auto-conservazione, ma la conservazione di tutti gli uomini. Perciò, lo “stato di natura” non è necessariamente uno stato di “guerra di tutti contro tutti”, né la società civile nasce a causa della “paura della morte violenta”, come sosteneva Hobbes, ma dall'esigenza e dal diritto di salvaguardare la “proprietà”, termine nel quale Locke include, oltre agli averi, la vita e la libertà.

Locke è giustamente considerato come uno dei più importanti “padri” del liberalismo, anche se si tratta di un liberalismo che intercetta la causa della borghesia in formazione e che, per questo, è stato considerato da Macpherson espressione dell'“individualismo possessivo”. Secondo questo studioso, infatti, i

caratteri tipici dell'“individualismo possessivo” possono essere individuati nella libertà di ciascun essere umano dalla volontà altrui, nella proprietà della propria persona, delle proprie capacità e dei propri beni, nella volontarietà delle relazioni personali e di quelle commerciali, nel rispetto della libertà altrui, nella capacità di costituire formazioni sociali mirate a tutelare le proprietà di ciascuno dei partecipanti, considerati essenzialmente come proprietari di se stessi<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, traduzione di Silvana Borutti, Isedi, Milano, 1973.