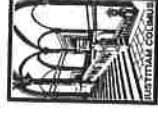


Thomas Casadei

TRA PONTI E RIVOLUZIONI

Diritti, costituzioni, cittadinanza
in Thomas Paine



G. Giappichelli Editore – Torino

© Copyright 2012 - G. GIAPPICHELLI EDITORE - TORINO
VIA PO, 21 - TEL. 011-81.53.111 - FAX 011-81.25.100
<http://www.giappichelli.it>

ISBN/EAN 978-88-348-2988-2

A Welia e Cat

Stampa (D): L.E.G.O. S.p.A. - Lavis (TN)

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

A Welia e Caterina

Indice

	<i>pag.</i>
<i>Introduzione</i>	1
<i>Ringraziamenti</i>	11
Capitolo I	
La figura di Paine: “filosofo” del senso comune e intellettuale militante	
I.1. Una figura tra ponti e rivoluzioni	15
I.2. Matrici religiose e idea di cambiamento	26
I.3. Il <i>common sense</i> : “una filosofia politica per il popolo”	33
I.4. La “geografia delle rivoluzioni”: alla ricerca della cittadinanza	39
Capitolo II	
Il nodo delle generazioni: sovranità popolare, costituzionalismo, teoria dei diritti	
II.1. «Far ricominciare il mondo daccapo», ovvero della rivoluzione	44
II.2. L’«arma» dei diritti naturali e la sovranità popolare	51
II.2.1. Paine: tra i <i>Levellers</i> e Locke	54
II.2.2. Diritti e società: una prima approssimazione	58
II.3. Costituzionalismi: lo “specchio”, la “fionda” e il “nodo delle generazioni” (Burke e Paine)	62
II.3.1. Ordine politico, giusnaturalismo egualitario, cittadinanza	72
II.3.2. Diritto e potere	78
II.3.3. Un costituzionalismo <i>progressivo</i>	81
II.4. Echi montesquieuiani: la teoria delle forme di governo in Paine	84
II.4.1. Contro il governo misto	86
II.4.2. Monarchia è dispotismo	91
II.4.3. “La corona in frantumi”: rappresentanza e democrazia repubblicana	98

	<i>pag.</i>
II.4.4. Il confronto con la «fazione» dei federalisti: “repubblicanesimi contro”	110
II.5. Il tempo della costituzione: il dilemma della legittimità tra continuità e innovazione	118
II.6. La teoria dei diritti di Paine: natura, società, istituzioni	122
II.6.1. Un <i>excursus</i> : dalle critiche ai diritti alla loro autorità	135
II.6.2. L'autorità dei diritti tra costituzione e democrazia	141
Capitolo III	
Il nodo della proprietà: eguaglianza, questione sociale, teoria dello stato	
III.1. Il concetto di eguaglianza (a partire da Paine)	145
III.1.1. L'eguaglianza tra teoria e prassi	155
III.2. Società e governo: un binomio tra bisogni individuali e sentimenti sociali	159
III.2.1. “Con Smith, oltre Smith”: interesse e commercio	167
III.3. La povertà come fatto collettivo e la tassazione progressiva: l'emergere di “nuovi” diritti	175
III.4. Il “nodo” della proprietà e il ruolo dello Stato: la regolazione dei diritti	187
III.4.1. Potere politico e proprietà: “democratizzare Locke”	197
III.4.2. <i>Basic income</i> e cittadinanza sociale	202
Capitolo IV	
Il cerchio della civiltà: socialità, deismo, teoria della pace	
IV.1. Socialità e concezione dell'individuo	210
IV.2. Lo spirito illuminista di Paine	216
IV.2.1. Deismo, razionalismo e idea di progresso	219
IV.2.2. Al di là della tolleranza: diritti e sfera pubblica	228
IV.2.3. Le relazioni tra gli Stati e la pace universale: il «governo dei diritti dell'uomo»	235
IV.3. Dal particolare all'universale: un <i>repubblicanesimo cosmopolitico</i>	244
IV.4. Considerazioni conclusive: un originale <i>intreccio</i>	250
<i>Bibliografia</i>	261
<i>Indice dei nomi</i>	313

Introduzione

Oggetto della presente trattazione è la riflessione di Thomas Paine¹ (1737-1809); più in particolare, si intende sviluppare un approccio che ne metta a fuoco alcuni nuclei concettuali con riferimento prima di tutto alla dimensione specificamente filosofico-giuridica ma anche a quella filosofico-politica e filosofico-morale.

Quello che si propone è un taglio che mira a cogliere, nella sua complessità e articolazione, un pensiero che va contestualizzato entro i tre diversi scenari – con le rispettive dinamiche istituzionali, socio-politiche, culturali, economiche – in cui la riflessione painiana è saldamente radicata: lo sfondo politico-costituzionale inglese, la nascita degli Stati Uniti d’America² (alla quale Paine contribuì in maniera decisiva con il suo *Common Sense*) e infine la Francia dell’età della Rivoluzione.

Fasi salienti della ricostruzione interpretativa risulteranno: i legami di Paine con la tradizione repubblicana inglese (dai *Levellers* ai *Dissenters*); quelli con il liberalismo lockiano (anche nei suoi sviluppi tramite l’economia politica di Adam Smith); il confronto polemico con Burke sulla costituzione e sui diritti dell’uomo, nonché sulla *quaestio* della rivoluzione; e, ancora, il ruolo svolto da Paine nella fondazione degli Stati Uniti e nel dibattito costituente (a stretto contatto con Thomas Jefferson ma pure – in forme

¹ La complessità della figura di Paine è attestata fin dalla sua identità, e addirittura conaturata al suo nome e al suo cognome. Il giovane Thomas a volte era chiamato “Tom” già in Inghilterra ma fu nel fuoco della rivoluzione americana che il diminutivo divenne assai frequente. Il suo cognome era Pain, ed egli stesso lo utilizzò in questa forma per la prima metà della sua vita. Una volta trasferitosi negli Stati Uniti, nel 1774, egli passò all’utilizzo della “e” finale e da allora fu sempre “Paine” (quasi a testimoniare *in corpore vili* i travagli e le sofferenze legate al suo straordinario e mai esausto impegno politico): su questi aspetti si vedano, tra gli altri, D. HAWKE, *Paine*, Harper & Row, New York, 1974, p. 8, e A.J. AYER, *Thomas Paine*, Secker Warburg, London, 1988, p. 1.

² In diversi studi biografici si rileva come egli sia stato il primo ad utilizzare questa espressione per iscritto.

anche conflittuali – con Benjamin Rush, John Adams e gli autori del *Federalist*); l'appartenenza al club dei Girondini, e mediante questo sodalizio, l'amicizia con figure importanti della Rivoluzione francese come Condorcet, nonché la partecipazione – anche in questo caso – alle varie fasi del dibattito costituente ad essa collegato (e qui significativo è il dialogo con Emmanuel-Joseph Sieyès); infine l'influenza esercitata da Paine sui percorsi del radicalismo politico e sulla genesi del movimento operaio e socialista, in particolare britannico.

La figura di Paine costituisce, pertanto, una sorta di *ponte* – egli del resto, lo ha emblematicamente notato Bertrand Russell, si divideva «fra la progettazione di ponti e rivoluzioni»³ – fra diversi contesti e in tale peculiarità consiste uno degli elementi più significativi della riflessione di questo autore, peraltro non particolarmente studiato in Italia, ove la figura del più letto *pamphleteer* dell'«età delle rivoluzioni democratiche»⁴ è sempre stata piuttosto trascurata⁵.

³ B. RUSSELL, *Il destino di Thomas Paine* (1934), in ID., *Perché non sono cristiano*, Longanesi, Milano, 1959, pp. 123-137, p. 128.

⁴ R.R. PALMER, *L'età delle rivoluzioni democratiche* (1964), Rizzoli, Milano, 1971.

⁵ La traduzione in italiano delle principali opere di Paine, *Common Sense*, *The Rights of Man* (I e II) e *Agrarian Justice*, è avvenuta solamente nel 1978 per merito di Tito Magri (*I diritti dell'uomo e altri scritti politici di Thomas Paine*, traduzione di Marina Astrologo, Editori Riuniti, Roma; con un saggio introduttivo di T. MAGRI, *Thomas Paine e il pensiero politico della rivoluzione borghese* [pp. 7-61], e una *Nota bibliografica*: d'ora in poi da questa raccolta saranno tratte le citazioni in lingua italiana dai testi di Paine). Più recentemente sono state pubblicate la traduzione di *The Age of Reason* (a cura di Erica Joy Mannucci, Ibis, Como-Pavia, 2000) e quella di *Common Sense* (a cura di Pietro Di Muccio de Quattro, Liberilibri, Macerata, 2005; e a cura di Giampaolo Necco e Luca Torre, Torre editore, Napoli, 2009).

In precedenza, se si eccettua l'edizione italiana del libro che John Dos Passos dedicò a Paine (*Tom Paine presentato da J. Dos Passos* [1940], Arnoldo Mondadori, Milano, 1950; oltre a una nota introduttiva dello scrittore americano [pp. 8-62], contiene le traduzioni di *Common Sense*, *The American Crisis*, *Rights of Man*, *Agrarian Justice*, *Letters to "The National Intelligencer"*), l'unica opera tradotta di Paine, fino agli anni Settanta del Novecento – a testimonianza dello scarso interesse nel nostro paese per la sua riflessione – è stata *The Decline and Fall of the English System of Finance* (1796). A questo riguardo, mentre Vittorio Gabrieli (*Thomas Paine fra l'America e l'Europa*, in "Studi Americani", 1, 1955, pp. 9-53, riedito col titolo *Tom Paine, cittadino del mondo*, Opere nuove, Roma, 1960) sostenne che due fossero le versioni italiane (Zatta, Venezia, s.d., anonima, e G. Motta, Milano, di G. Rasori, 1796), più recentemente Liana Elda Funaro ha individuato una terza edizione dell'opera: cfr. L.E. FUNARO, "Un governo avaro e mercantile". *Tre edizioni italiane di un'opera di Tom Paine*, in "Studi Storici", 31, 1990, pp. 481-510 (il testo è citato da L. GUERCI, "Democrazia rappresentativa": definizioni e discussioni nell'Italia del triennio repubblicano [1796-1799], in AA.VV., *L'Europa tra Illuminismo e Restaurazione. Scritti in onore di F. Diaz*, a cura di P. ALATRI, Bulzoni, Roma, 1993, pp. 227-295). Ringrazio Cristina Passetti per aver portato la mia attenzione su questa vicenda editoriale.

Dopo aver esaminato la precipua caratteristica di Paine come “pensatore del *common sense*” e la straordinaria rilevanza della *rivoluzione* nell’ambito del suo pensiero – tema, questo, strettamente connesso alla ricerca costante di una traduzione politico-istituzionale dei nuovi *principi* da esso veicolati, ma anche inscindibilmente legato a matrici religiose (cap. I) – si procederà affrontando due nodi cruciali, tra loro correlati, a cui sono riconducibili gli altri nuclei problematici al centro della trattazione: il nodo delle generazioni (cap. II) e il nodo della proprietà (cap. III).

Mediante l’analisi del nodo delle generazioni, si condurrà una ricostruzione della posizione di Paine in tema di sovranità, costituzionalismo e teo-

Per quel che riguarda le citazioni in inglese dagli scritti di Paine, pur tenendo ben presente la fondamentale opera *The Complete Writings* curata da P.S. FONER e pubblicata nel lontano 1945 (*The Complete Writings of Thomas Paine*, collected and edited by Ph.S. Foner, 2 voll., The Citadel Press, New York [1969]), si farà riferimento, salvo diversa indicazione, all’amplessima raccolta curata da Eric Foner nel 1995, che comprende anche alcune lettere inedite (*Collected Writings*, edited by E. Foner, The Library of America, New York, 1995).

Pochi sono stati gli studi critici nel nostro paese sul pensiero di Paine. Fanno tuttavia eccezione alcuni lavori: *in primis*, il seminale contributo di V. GABRIELI, *Thomas Paine fra l’America e l’Europa*, cit.; i saggi di F. LOVERCI, *Thomas Paine oggi*, in “Clio”, 2, 1974, pp. 189-206; D. GOBETTI, «Una generosa costituzione». *Società e politica negli scritti di Thomas Paine*, in “Il pensiero politico”, 1, 1983, pp. 83-103; e lo studio di G.M. CAZZANIGA, «Adamo fu creato deista»: *Thomas Paine fra rivelazione originaria e pienezza dei tempi*, in ID., *La religione dei moderni*, Ets, Pisa, 1999, pp. 107-121 (pubblicato anche in versione francese: *La société civile en tant que pouvoir constituant dans la théologie fédéraliste de Paine*, in G.M. CAZZANIGA, Ch.Y. ZARKA, *Penser la souveraineté à l’époque moderne et contemporaine*, Ets, Pisa, 2001, pp. 261-271). Una prima monografia, di carattere introduttivo ma che comunque affronta le questioni nodali della riflessione di Paine, è quella di S. SCANDELLARI, *Il pensiero politico di Thomas Paine*, Giappichelli, Torino, 1989. Entro una ripresa di interesse per l’opera di Paine si vedano ora: M. GRIFFO, *Thomas Paine nella recente storiografia*, in “Nuova Informazione Bibliografica”, 3, 2006, pp. 471-487; ID., *Thomas Paine e il giacobinismo: revisione costituzionale versus insurrezione*, in “Giornale di Storia Costituzionale”, 16, 2008, 2, pp. 101-112; ID., *Thomas Paine. La vita e il pensiero politico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2011; M. BATTISTINI, *Thomas Paine nella trasmissione atlantica della rivoluzione*, tesi di dottorato in “Europa e Americhe: costituzioni, dottrine e istituzioni politiche «Nicola Matteucci»”, XX ciclo, Università degli Studi di Bologna (rel.: T. BONAZZI), 2008: <http://amsdottorato.cib.unibo.it/819/1/Tesi_Battistini_Matteo.pdf>; ID., *L’epoca di Paine. Società e politica nella rivoluzione atlantica*, in “Scienza & Politica”, 39, 2008, pp. 111-124; ID., *The Transatlantic Republican. Thomas Paine e la democrazia nel «mondo atlantico»*, in “Contemporanea”, 12, 2009, 4, pp. 625-649; AA.VV., *L’età di Thomas Paine. Dal senso comune alle libertà civili americane*, Franco Angeli, Milano, 2011 (raccolge diversi interventi presentati al Convegno “Thomas Paine and the American Civil Liberties”, promosso presso la Facoltà di Scienze Politiche dell’Università degli Studi di Milano, il 16 novembre 2008).

rizzazione sui diritti. Questa prima linea d'indagine verterà, dunque, sugli aspetti *giuridico-costituzionali* del suo pensiero, tenendo comunque intrecciato tale piano istituzionale con le implicazioni più propriamente politiche. Sotto questo profilo, si cercherà di mettere a fuoco – appoggiando la disamina soprattutto su *Common Sense* (1776) e sulla prima parte dei *Rights of Man* (1791), ma con riferimenti anche al resto della produzione di Paine (compresi scritti “minori” e d'occasione)⁶ – alcuni cospicui nuclei problematici. In primo luogo, il *rapporto fra società e governo*, indagato attraverso un'anatomia della *teoria delle forme di governo* painiana, in cui si rinvencono significativi “echi montesquieuiani” (funzionali in questo caso saranno i rimandi, oltre che a Montesquieu, anche ad altri classici del costituzionalismo come Locke e Rousseau, ma pure a figure come Sieyès e Condorcet). Ciò consentirà una ricognizione sulla critica di Paine al governo misto, sulla sua radicale avversione alla monarchia (per lui sempre e comunque «dispotica», perché strutturalmente fondata sul principio dell'ereditarietà e della disegualianza) e la messa a punto del suo modello repubblicano. In secondo luogo, si porrà attenzione al tema del *contratto* e della *fondazione e concezione del corpo politico* entro un costante parallelismo con la riflessione di Edmund Burke. Si studierà, inoltre, in terzo luogo, il *tema della costituzione* e della sua struttura, nonché quello, carico di implicazioni normative e politiche, del *mutamento costituzionale*.

La definizione proposta da Paine relativamente al concetto di costituzione è divenuta classica: «La costituzione precede il governo e il governo non è che una sua creatura. La costituzione di un paese non è un atto del suo governo, ma del popolo che costituisce il governo». Si tratta di una definizione che è all'origine della fondamentale distinzione tra *potere costituente* e *potere costituito*, generalmente attribuita a Sieyès. Ma altri due sono i caratteri che, in aggiunta, segnano in maniera distintiva il paradigma costituzionalistico painiano (legato a doppio filo con la fase rivoluzionaria in cui maturò): l'idea della costituzione come grammatica comune, e come regola della politica, che rimanda all'autorità dei diritti e della ragione sulla mera volontà, e – con riferimento a quello che si definirà il nodo delle generazioni – la preminenza dell'autorità dei vivi su quella dei morti, che sta alla base e orienta il costituzionalismo progressivo di Paine. Tale approccio dinamico si condensa in affermazioni emblematiche penetrate con forza nel dibattito istituzionale: «alla

⁶ Tutte le principali opere di Paine, ma non solo, sono disponibili anche on-line, sul sito della “Thomas Paine National Historical Association”: www.thomaspaine.org.

nazione appartiene il diritto di formare e riformare, generare e rigenerare costituzioni e governi»; oppure «nessuna generazione ha diritti di proprietà sulle generazioni a venire». È questo un aspetto cruciale del dibattito costituzionale degli ultimi decenni del Settecento – in cui Paine si ritrova al fianco di Condorcet e Jefferson contro «l’alfiere dell’ordine», Burke – ma che costituisce anche una delle tensioni permanenti nel dibattito sulla relazione tra costituzionalismo e democrazia (e una sezione del capitolo toccherà proprio questo tema nel contesto della discussione odierna, a partire dalla “tesi Paine-Jefferson-Condorcet”⁷).

Nel quadro di questa disamina, rilevanza decisiva avrà, infine, la questione dei *diritti*, intesi nella loro duplice accezione di diritti *naturali* e diritti *civili* (raccolti nell’espressione, destinata ad uno straordinario successo, diritti *dell’uomo*), ma anche – e questa estensione sarà individuata precisamente attraverso la seconda parte dei *Rights of Man* (1792) – nella loro connotazione *sociale*. Utile sotto questo profilo sarà un’analisi della specifica declinazione del giusnaturalismo assunta e sviluppata da parte dello scrittore inglese, una forma di giusnaturalismo egualitario, che mostrerà come, anche in questo caso, la sua opera sia al confine (e si ponga come “ponte”) tra dimensioni diverse – sotto tale profilo, in specifico giuridiche – anche se, per più versi, contigue.

Una seconda linea d’indagine, articolata a partire da quello che si è definito il nodo della proprietà, verterà sulla ricostruzione della posizione di Paine in tema di giustizia sociale. In questa prospettiva si esamineranno, con particolare attenzione, la seconda parte dei *Rights of Man* e *Agrarian Justice* (scritto nel 1795, ma pubblicato nel 1797), opere in cui numerosi interpreti hanno visto un’anticipazione concreta di quello che è conosciuto come *Welfare State*. In altri termini, si studierà la portata della riflessione filosofico-politica di Paine relativamente alla questione sociale; al riguardo, occorre notare fin d’ora che alcuni studiosi individuano nel radicalismo democratico di Paine una prima genesi di concetti che avranno ulteriore sviluppo nell’alveo del socialismo riformatore: il programma contenuto nella sua opera principale può forse considerarsi il capostipite di tutti i successivi programmi basati sull’uso dell’imposizione fiscale come strumento per redistribuire il reddito e promuovere la giustizia sociale.

⁷ Parla specificamente di «tesi Paine-Jefferson» Stephen HOLMES: *L’assunzione di impegni per il futuro e il paradosso della democrazia*, in ID., *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale* (1995), Comunità, Torino, 1998, pp. 192-255 (pubblicato con il titolo *Vincoli costituzionali e paradosso della democrazia*, in G. ZAGREBELSKY, P.P. PORTINARO, J. LUTHER [a cura di], *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino, 1996, pp. 167-208).

Dopo una messa a punto concettuale del tema dell'eguaglianza, realizzata tenendo come vettore la riflessione painiana (che si colloca, costitutivamente, a cavallo tra teoria e prassi, tra pensiero e azione), si passerà ad esaminare il legame di Paine con il liberalismo lockiano e di derivazione lockiana e, in questo orizzonte problematico, i suoi rapporti con la teorizzazione di Adam Smith. Si potranno così cogliere le analogie tra questi due autori, ma anche le loro differenze: una volta individuate, esse consentono di rendere più mossa e articolata l'analisi del pensiero di Paine, in opposizione ad una consolidata lettura interpretativa rigorosamente continuista, per cui Paine, al di là di alcuni accenti e tensioni, è sempre "con Smith" lungo una filiera di liberalismo "borghese" che pone nettamente la società (composta dagli interessi privati e individuali) in opposizione al potere e allo Stato, considerato come «un male necessario», secondo una definizione, divenuta classica, dello stesso Paine.

Fondamentale, per condurre Paine "oltre Smith" e collegarlo allo scenario del nascente *Welfare State*, sarà la disamina del "nodo della proprietà" (cui è sottesa la questione delle forme che l'eguaglianza può assumere, e non solo su un piano filosofico, ma soprattutto giuridico e politico-costituzionale) alla quale è congiunta quella di un'altra condizione che gradualmente, ma con sempre più vigore e drammaticità, si impone all'attenzione di Paine sottoponendo a torsione la sua stessa riflessione teorica (comunque, costantemente al passo con i processi storici e sociali): quella della povertà. Prendendo in considerazione questa come un fatto collettivo, e non meramente privato, apparirà chiaro come la teoria dello Stato di Paine conosca una decisiva evoluzione, e passi da una concezione *minima* ad una concezione *sociale* che giustifica l'intervento delle istituzioni pubbliche nell'economia: ciò che ne sancisce l'attivismo, e conseguentemente la funzione «positiva», non solamente «protettiva» (secondo la logica classica del liberalismo). Tale evoluzione, a livello di teoria dello Stato, si struttura in relazione alla questione, controversa, della *proprietà*, che Paine affronta analiticamente in *Agrarian Justice*, proseguendo comunque lungo la traiettoria "welfarista" aperta dalla seconda parte dei *Rights of Man*.

Si potrà in tal modo comprendere come nella *grammatica della società* prefigurata da Paine abbia un valore costitutivo, oltre a quella dell'interesse, anche una semantica della socialità che può orientare, congiuntamente alla prima, le scelte del governo. Si aprono così gli spazi per una teoria della giustizia strutturata su criteri (e su diritti) che richiamano una dimensione appunto *sociale*, e non solamente individualistica: in essa possono esplicitarsi le relazioni tra i cittadini della comunità, che viene intesa in senso repubblicano.

Entro questo quadro, la proprietà viene, così, ad essere sottoposta ad un doppio processo di limitazione (per evitare il generarsi di diseguaglianze eccessive e il diffondersi della povertà) e di diffusione (per favorire una reale eguaglianza tra i cittadini). La tesi che si cercherà di dimostrare è la seguente: entro schemi di giustizia, che prefigurano gli scenari di un welfare futuro, Paine profila l'ideale di "democratizzare Locke", estendendo al massimo la proprietà e le sue potenzialità positive.

Anche in questo caso si mostrerà come alcune delle argomentazioni painiane siano presenti, in forma più o meno diretta, nel dibattito teorico contemporaneo⁸. Se, per certi versi, il vocabolario della giustizia di John Rawls richiama in maniera sorprendente alcune intuizioni di Paine e, più complessivamente, la sua intenzione di conciliare eguaglianza e libertà, attraverso schemi di giustizia che prevedono un ruolo attivo dello Stato, sarà interessante evidenziare anche come nell'ambito della più recente discussione sulla cittadinanza sociale, e in particolare nello spazio di discorso in cui si pone il cosiddetto *basic income* (o "reddito minimo garantito"), si possano individuare alcune concettualizzazioni e soprattutto alcune modalità operative proposte da Paine. Del resto, l'autore di *Agrarian Justice* è considerato da più parti, e *in primis* da uno dei massimi teorici dell'istituto del *basic income*, ossia Philippe Van Parijs, il padre del concetto stesso di reddito di cittadinanza.

I due capitoli che ruotano attorno ai nodi delle generazioni e della proprietà (tra loro strettamente legati) costituiscono la parte centrale del lavoro e tratteggiano, seppure in maniera non sistematica, la prospettiva *democratica* di Paine. I temi ivi trattati troveranno ulteriori sviluppi nell'ultima parte del volume (cap. IV), nel quale si proporrà un'analisi, questa volta a cavaliere tra sfera morale e sfera politica, su alcune nozioni che dimostrano la vicinanza di Paine alla tipica sensibilità illuministica (deismo, libero pensiero, progresso, diritto alla felicità, opinione pubblica, cosmopolitismo, ecc.), ma che consentono anche di ricondurre la filosofia pragmatica di Paine alla sua dimensione specificamente *sociale e solidale*. Emergono così significative contiguità con la visione di autori come Shaftesbury, attento alla dinamiche della *simpatia* e dell'*empatia* nella genesi, costruzione e organizzazione delle relazioni tra gli uomini.

In altri termini, si indagherà in modo analitico come la semantica della reciprocità e della socialità (*sociability*), oltre a riconnettersi alle questioni fi-

⁸ Per una conferma: R. Lamb, *Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership: Thomas Paine's Theory of Property Rights*, in "Review of Politics", 72, 2010, 3, pp. 483-511.

losofico-giuridiche e filosofico-politiche precedentemente richiamate, *in primis* al concetto di rivoluzione e a quello di diritti, orienti la prospettiva di Paine verso quello che egli definisce il «cerchio della civiltà»: un ideale di stampo marcatamente illuminista, caratterizzato dalla ricerca di un certo grado di benessere per tutti i cittadini e da relazioni pacifiche, promosse anche dall'arte *mite* del commercio.

Oltre al tema della pace, saranno poi affrontate – anche sulla base dell'opera deistica *The Age of Reason* (1793) – le questioni della tolleranza (che nell'ottica painiana non è più necessaria laddove si sia affermata la logica e l'autorità dei diritti) e della nascente sfera pubblica che attesta ulteriormente quanto il pensiero di Paine sia pervaso da venature illuministiche.

Un aspetto rilevante di quest'ultima parte del lavoro sarà anche, alla luce dell'apertura cosmopolitica di Paine, una ripresa delle riflessioni sul suo repubblicanesimo: ciò a segnare un'ulteriore, feconda tensione, che potrà essere letta, altresì, nel suo risvolto specificamente filosofico attinente alla relazione tra particolarismo e universalismo.

Il percorso seguito dovrebbe in conclusione restituire, nelle sue molteplici articolazioni, la densità del pensiero di Paine, che può presentarsi – questa l'ipotesi interpretativa suggerita – come un *originale intreccio*, da sempre sottoposto ad un affascinante gioco delle interpretazioni.

Fondamentale per lo svolgersi della trattazione risulteranno la ricostruzione dell'evoluzione interna della riflessione painiana e una messa a fuoco degli scarti e delle variazioni più evidenti del suo pensiero⁹. Di qui l'importanza dell'analisi testuale che sarà costantemente di supporto nello scavo nell'opera di Paine, ma anche nella costruzione dei ponti sia con autori a lui vicini sia con segmenti del dibattito successivo, fino a quello contemporaneo. In questo taglio interpretativo rientrano specificamente alcuni dei percorsi cui conducono le analisi dei singoli capitoli: e così il mutamento costituzionale, strettamente legato al nodo delle generazioni; la forma dell'eguaglianza e i diritti sociali e di cittadinanza (coniugati nel *basic income*) a cui rimanda il nodo della proprietà; la tensione tra particolarismo e universalismo e la possibilità di un *repubblicanesimo cosmopolita*, entro i cui spazi ricerca la sua

⁹ A Gian Mario Cazzaniga va riconosciuto il merito di aver richiamato la necessità di questa ricostruzione filologica e intellettuale complessiva: G.M. CAZZANIGA, «Adamo fu creato deista», cit. Cfr., per un primo tentativo, G. KATES, *From Liberalism to Radicalism: Tom Paine's Rights of Man*, in "Journal of History of Ideas", 50, 1989, 4, pp. 569-587. In una direzione analoga si veda ora anche J. FRUCHTMAN JR., *The Political Philosophy of Thomas Paine*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2009, pp. 103-133.

chiusura il «cerchio della civiltà», altro non sono che attestazioni di quanto la riflessione di Paine, «figlio del suo tempo e precursore della storia», sia costitutivamente predisposta ad un movimento in avanti.

Configura questa propensione l'audacia delle sue tesi, argomentate mediante la ragione e sostenute con intensa passione: abolizione della monarchia ereditaria e della primogenitura; abolizione della schiavitù e della pena di morte; introduzione della tassa di successione e elaborazione di misure – un vero e proprio programma – di assistenza sociale; disarmo navale e proposta di un'Associazione internazionale per i diritti e il commercio delle nazioni. Si tratta di intuizioni e proposte assai concrete che troveranno nell'«età di Paine», e anche nei secoli successivi, contrasti durissimi, vigorose negazioni, ma pure pratiche applicazioni¹⁰.

¹⁰ Da ultimo, per alcuni di questi percorsi: AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., e J. CUMBLEY, L. ZONNEVELD (eds.), *Thomas Paine: In Search of Common Good*, Spokesman Books, Nottingham, 2009 (che raccoglie gli atti di un Convegno promosso dall'ONU per il centocinquantenario della nascita di Paine, pubblicati in occasione del bicentenario della sua morte). Il 2009 – in occasione appunto del bicentenario della morte di Paine – si sono svolte numerose iniziative mediante le quali, in diverse parti del mondo, si sono ritrovati i principali studiosi dell'intellettuale di origine inglese (cfr. M. SIOLI, *Introduzione a AA.VV., L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 18-19).

Ringraziamenti

Alle origini di questo lavoro c'è la mia tesi di dottorato in Filosofia politica presso il Dipartimento di Scienza della politica dell'Università degli Studi di Pisa, svolta sotto la direzione di Eugenio Ripepe e il coordinamento del compianto Giuliano Marini. La loro attenzione è sempre stata premurosa e molteplici si sono rivelati i loro suggerimenti per cogliere appieno il sostrato teorico-giuridico e filosofico-costituzionale del pensiero di Paine e dei dibattiti in cui quest'ultimo fu immerso.

Agli anni pisani sono legati i dialoghi e le conversazioni con Carmelo Calabrò e Tommaso Greco (che ringrazio per la cura che hanno sempre riservato alla lettura dei miei scritti, compreso questo), e quelli con Cristina Passetti, Lorenzo Milazzo e Ilario Belloni, che ricordo sempre con affetto. In quel contesto, particolarmente proficui sono stati il confronto e lo scambio intellettuale con i docenti e i colleghi del dottorato: i loro consigli, le loro osservazioni e critiche mi hanno molto aiutato nell'elaborazione di alcune parti dell'opera.

Altro luogo assai prezioso di riflessione è stato il Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica attivo presso il Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, giunto ormai al XVII ciclo. A questo riguardo è per me doveroso ringraziare il Preside della Facoltà di Giurisprudenza Renzo Lambertini e il Direttore del Dipartimento Luigi Foffani (e con lui Cecilia Fregni che lo ha preceduto), i quali mi hanno consentito di restare a contatto con un ambiente ricco di stimoli scientifici e caratterizzato da una bella qualità dei rapporti umani. Un ringraziamento speciale per aver condiviso e aver costantemente rinnovato l'esperienza del Seminario Modenese va agli amici, oltre che colleghi, Francesco Belvisi, Stefano Berteà, Vittorio Colomba, Marco Goldoni e Mario Luberto. Il fatto che le attività che ruotano intorno al Seminario abbiano, di recente, attirato giovani cultori della filosofia del diritto come Enrico Bertrand, Andrea Bosi, Davide Guerzoni e Alice Dieci mi dà la speranza che le generazioni abbiano sempre qualcosa da insegnarsi reciprocamente. Tutto questo non sarebbe

stato (e non sarebbe) possibile senza lo spirito tenace e la passione intellettuale di Gianfrancesco Zanetti: a lui un ringraziamento tutto speciale per aver sempre seguito le mie traiettorie di ricerca (fin dalla mia tesi di laurea) e sostenuto alcune mie scelte, non sempre semplici.

Una versione precedente dell'elaborato fu esaminata con attenzione da Domenico Felice, che ringrazio, anche per il suggerimento di costruire un confronto tra il pensiero di Paine e quello di Montesquieu con specifico riguardo alla teoria delle forme di governo; mentre dallo scambio con Brunella Casalini e Gabriele Magrin sono scaturite idee che stanno alla base di alcune argomentazioni sviluppate, soprattutto, nel secondo capitolo del volume.

A Luca Baccelli devo molto, per tante cose: per avermi consigliato fin dal periodo "post laurea", per aver sempre preso sul serio le mie ipotesi di ricerca (anche criticandole in maniera minuziosa) e, non da ultimo, per avermi spronato negli anni a portare a termine questo libro, che infine ha letto indicandomi i vari punti in cui apportare revisioni, aggiustamenti e correzioni. Forzando le maglie della precarietà, ho cercato di fare tesoro dei suoi insegnamenti, derivanti, anche, da una comune passione per la vita pubblica e l'impegno civile. In questo percorso, in cui la lezione di Anselmo Cassani rimane per me essenziale, è stata una bella e piacevole sorpresa incontrare uno studioso come Patrick Leech, già autore di un accurato studio su Paine e attualmente anch'egli impegnato nel ricoprire un non facile ruolo politico-amministrativo. La mia attività in seno all'Assemblea legislativa della Regione Emilia-Romagna si incrocia assai spesso con la sua: provare ad essere al servizio della cultura, della promozione dei diritti e di prospettive di cittadinanza che sappiano costruire "ponti" e "unire mondi" ci fa sovente pensare agli ideali del "nostro" Paine (e a tutte le difficoltà in cui ci si imbatte per provare a realizzarli).

Gianmaria Zamagni è dagli anni universitari bolognesi un compagno di studi, con il quale continuo a condividere forti speranze e ricorrenti disillusioni (cercando sempre di far prevalere le prime). Ricordo con particolare affetto Paolo Bagnoli, Marco Geuna e Massimo La Torre, i quali poco prima di iniziare le mie ricerche – quasi contemporaneamente, per quanto in contesti diversi – mi invitarono a procedere senza esitazioni nell'indagare il pensiero di Paine, prestando particolare attenzione alle tematiche dei diritti e della cittadinanza nonché al fecondo incontro, entro la sua prospettiva democratica e radicale, tra liberalismo, repubblicanesimo e istanze sociali. E con affetto e tanta gratitudine ricordo anche Marina Lalatta Costerbosa che, grazie al suo sorriso, rende sempre un po' meno complicate tutte le vicende che ci vedono a fianco a fianco, e Maria Laura Lanzillo che, nell'ambito del Corso di

Laurea di “Media e politica” attivato presso la sede forlivese dell’Università degli Studi di Bologna, mi ha consentito di svolgere utili riflessioni in tema di “teoria e storia dell’opinione pubblica”.

Tante sono state le biblioteche che ho frequentato in questi oltre dieci anni per consultare opere, volumi, fascicoli di riviste, o richiedere prestiti interbibliotecari con le sedi più varie (in Italia e all’estero): aver sempre trovato personale cordiale e disponibile ha notevolmente facilitato il mio lavoro di ricerca, e dunque ritengo doveroso rivolgere un ringraziamento sincero alle tantissime persone che operano all’insegna della pubblica condivisione del patrimonio librario. Senza la perizia e la cura editoriale di Piero Venturelli quest’opera non sarebbe così come è; di errori e manchevolezze, ovviamente, sono l’unico responsabile.

Infine, un grazie ai miei genitori per il loro costante supporto e il loro immancabile affetto.

Questo lavoro è dedicato a mia moglie Welia e a mia figlia Caterina, con l’auspicio che possano comprendere, almeno in parte, senso e motivazioni di un impegno che nel tempo ho cercato di coltivare, anche con lunghi silenzi e intere giornate fuori casa. La sensazione, costante, di essere sempre *vicini* è stata ed è il nostro “ponte” che tutto può reggere.

In alcune sezioni del testo rielaboro parti di scritti che ho pubblicato nel corso degli anni. In particolare: *Sovranità e «costituzionalismo progressivo» in Thomas Paine*, in S. SIMONETTA (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti ed abusi*, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 137-157, legato ad un “Progetto Giovani” finanziato dal Cnr e sapientemente coordinato da Stefano Simonetta presso l’Università degli Studi di Milano (ma con ramificazioni un po’ in tutta Italia); *Reddito minimo garantito e diritti sociali: gli spazi del pubblico*, in Gf. ZANETTI (a cura di), *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, cap. III: *L’argomento della “cooperazione conflittuale” e le questioni di welfare*, Carocci, Roma, 2003, pp. 92-107, contributo scaturito da un serrato confronto con Luca BACCELLI, autore di un saggio strettamente intrecciato al mio (*Lavoro, cittadinanza, welfare state: una prospettiva critica sul reddito minimo garantito*: pp. 77-91) al fine di articolare una serie di argomentazioni in materia di *basic income*, poi oggetto di un *Commento* da parte di Danilo ZOLO, pp. 108-113; *Tom Paine e i diritti: proprietà e genesi dei diritti sociali*, in “Filosofia politica”, 3, 2005, pp. 399-414, contenuto all’interno di un fascicolo monografico dedicato ai «diritti» ideato e curato da Mauro Barberis (al quale devo indicazioni assai utili così come le devo a Carlo Galli, direttore responsabile della rivista, e a Maria Laura Lanzillo, componente della direzione e coordinatrice di tutte le attività redazionali).

Forlimpopoli (FC), giugno 2012

Capitolo I

La figura di Paine: “filosofo” del senso comune e intellettuale militante

SOMMARIO: I.1. Una figura tra ponti e rivoluzioni. – I.2. Matrici religiose e idea di cambiamento. – I.3. Il *common sense*: “una filosofia politica per il popolo”. – I.4. La “geografia delle rivoluzioni”: alla ricerca della cittadinanza.

I speak an open and disinterested language,
dictated by no passion but that of humanity.
To me, who have not only refused offers,
because I thought them improper, but have declined
rewards I might with reputation have accepted,
it is no wonder that meanness and imposition appear disgustful.
Independence is my happiness, and I view things as they are,
without regard to place or person;
my country is the world, and my religion is to do good.
(*Rights of Man*¹)

I.1. Una figura tra ponti e rivoluzioni

Innumerevoli sono gli eventi, le prese di posizione, le battaglie, gli episodi, le relazioni intellettuali e di amicizia, le polemiche, i momenti di successo e quelli, non meno frequenti e duraturi, di disgrazia che segnano, in perma-

¹ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 614 (trad. it., p. 296: «Le espressioni aperte e disinteressate [...] mi sono state suggerite dalla sola passione per l'umanità. Io che ho rifiutato non

nenza, la vita di Paine. Non è un caso che attorno al suo personaggio siano state costruite leggende e miti e che la sua figura abbia conosciuto riconoscimenti ufficiali e radicali delegittimazioni, sia stata oggetto di riabilitazioni e controversie; «celebrata» e «dannata», fu, come è stato efficacemente scritto, «la più ammirata e odiata penna della fine del Settecento»². Ma la persistenza dell'impatto delle sue opere, nonché l'ambivalenza delle loro interpretazioni³, è andata ben oltre: lo testimoniano in maniera eclatante i richiami diretti in discorsi ufficiali, non certo privi di una certa strumentalità ideologica, da parte di Presidenti degli Stati Uniti come Theodore e Franklin Delano Roosevelt, Woodrow Wilson e Ronald Reagan fino a Barack Obama, ma anche i richiami in testi celebri della cultura popolare americana come il *musical* 1776⁴ e il brano di Bob Dylan, *As I Went Out One Morning*⁵.

soltanto offerte che ritenevo disoneste, ma anche ricompense che avrei potuto accettare senza disonore, non mi stupisco che la meschinità e l'impostura mi appaiano disgustose. La mia felicità è l'indipendenza, e vedo le cose così come sono senza riguardo per cariche e persone; il mio paese è il mondo e la mia religione fare del bene»).

² F. LOVERCI, *Thomas Paine oggi*, cit., p. 190. Cfr. anche, con riferimento al contesto americano, A.F. YOUNG, *Common Sense and the Rights of Man in America. The Celebration and Damnation of Thomas Paine*, in K. GAVROGLU, J.J. STACHEL, M.W. WARTOFSKY (eds.), *Science, Mind and Art. Essays on Science and the Humanistic Understanding in Art, Epistemology, Religion and Ethics. In Honor of Robert S. Cohen*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995, pp. 411-439 (pubblicato anche, con il titolo *The Celebration and Damnation of Thomas Paine*, in A.F. YOUNG, *Liberty Tree: Ordinary People and the American Revolution*, New York University Press, New York, 2006, pp. 265-295).

³ Per un quadro, sintetico ma puntuale, fino agli anni Settanta del Novecento, si veda J.D. WILSON, W.F. RICKETSON, *Thomas Paine*, Twayne Publishers, Boston, pp. 126-146.

⁴ Rappresentato per la prima volta a New York, nel 1969, esso figura nella raccolta *Ten Great Musicals of the American Theatre*, edited by S. Richards, Chilton Book Company, Radnor (Pa.), 1973.

⁵ L'ispirazione della canzone risale quasi certamente al 1963 anno in cui Dylan ricevette il "Tom Paine Award" del National Emergency Civil Liberties Committee per il suo contributo alla causa dei diritti civili. Su questi richiami, e sul contesto in cui si collocano, hanno prestato attenzione, tra gli altri, J.H. KAYE, *Thomas Paine and the Promise of America*, Hill-Wang, New York, 2005 (il quale apre la sua trattazione proprio dal discorso che Ronald Reagan tenne per dichiarare la sua accettazione della nomination per la corsa alla Casa Bianca davanti alla Convenzione nazionale del Partito repubblicano, a Detroit nel 1980, e dal ruolo-chiave che in esso ebbe la citazione di Paine) e M. SIOLI, *Introduzione* a AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 11-45 (il quale prende spunto, invece dal discorso di insediamento di Barack Obama).

Sull'influenza di Paine su Dylan: M. CESCHI, "My Back Pages". *Bob Dylan, la Sinistra americana e l'eredità di Thomas Paine*, in AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 253-269.

Il periodo in cui visse fu straordinariamente intenso, ricco di cambiamenti e trasformazioni epocali; il fatto che egli abbia contribuito, per molti versi, a questi processi, sostenendoli e, in qualche caso addirittura accompagnandoli in prima persona (basti solo pensare al suo ruolo di promotore dell'Indipendenza americana), complica ulteriormente un quadro già molto variegato. Paine è un personaggio in costante movimento⁶, partecipe degli eventi in cui si ritrova e di cui egli stesso in qualche modo va alla ricerca; è un personaggio centrale in uno scenario – come quello della seconda metà del XVIII secolo – in cui gli atti, per restare entro una metafora teatrale che ci pare assai bene attagliarsi a questo uomo “comune” eppure dalla vicenda umana così “fuori dall'ordinario”, si susseguono con celerità e colpi di scena.

Questo intreccio articolato e densissimo non poteva non suscitare, per così dire, l'interesse del pubblico, o meglio sarebbe dire dei *pubblici* che assistevano – coinvolti a loro volta – alle azioni di Paine e di coloro che erano schierati dalla sua parte. Ma l'«apostolo della libertà»⁷, e non poteva che essere così vista la radicalità delle sue battaglie, ebbe anche tra i suoi contemporanei, avversari e acerrimi nemici che ne contestavano e combattevano gli ideali e le prese di posizione. Anche dopo la sua morte⁸, non ha cessato di

⁶ Michelle Vovelle lo ha emblematicamente definito l'«*éternel errant*», oltre che rievocarne la figura di «*prophète incompris*»: M. VOVELLE, *Postface* a B. VINCENT (*études réunies par*), *Thomas Paine ou la république sans frontières*, Presses Universitaires de Nancy-Ligue des Droits de l'Homme, Nancy-Paris, 1993, p. 188.

⁷ Così lo definiscono due interpreti di periodi diversi come L. GURKO e J. FRUCHTMAN, dei quali si vedano rispettivamente, *Tom Paine: Freedom's Apostle*, Crowell, New York, 1957, e *Thomas Paine. Apostle of Freedom*, Four Walls Eight Windows, New York-London, 1994.

⁸ Anche attorno a questo che dovrebbe essere l'atto definitivo dell'esistenza è avvolto un alone drammatico: Paine morì a New York nel 1809. I quaccheri si rifiutarono di ammettere le sue spoglie nel cimitero della loro congregazione, e Paine venne così sepolto nelle terre della propria fattoria nel New Rochelle. Nel 1819 William Cobbett riesumò i resti di Paine e li inviò in Inghilterra con il proposito di far erigere un monumento alla sua memoria come simbolo della necessità della riforma, ma il proposito rimase tale: i resti di Paine andarono persi. Un secolo più tardi, Chesterton avrebbe commemorato l'episodio in un capitolo della sua biografia su Cobbett: (*La rivoluzione e le ossa di Paine*). Sulla vicenda si veda M. FOOT, *Thomas Paine. The Greatest Exile*, in Id., *Debts of Honour*, Davis Poynter, London, 1980, pp. 167-174. Per il rapporto tra Cobbett e Paine si vedano: C. YOUNG, *A Reexamination of William Cobbett's Opinions of Thomas Paine*, in “Journal of the Rutgers University Library”, 39, 1977, pp. 7-28; I. DICK, *Debts and Liabilities: William Cobbett and Thomas Paine*, in Id. (ed.), *Citizen of the World. Essays on Thomas Paine*, Helm, London, 1987, pp. 86-103; D. WILSON, *Paine and Cobbett. The Transatlantic Connection*, McGill-Queen's

essere “presente” – proprio lui che odiava che i morti in qualche modo influenzassero i comportamenti dei vivi e che sciolse il “nodo delle generazioni” a tutto favore del futuro – nelle dispute e nelle polemiche, di essere figura di riferimento per alcune culture politiche (come per quella radicale e per la nascente cultura socialista) o bersaglio polemico per altre, a tal punto da divenire una sorta di *political saint*, un «profeta» (e un «martire»⁹, avvolto da un alone leggendario¹⁰.

A questa figura davvero singolare e alla vita avventurosa che condusse è stata dedicata un'amplissima letteratura, di diverso valore e soprattutto orientata da varie finalità¹¹. Non è compito di questo lavoro, che si pone su

University Press, Montreal, 1988. Cfr. inoltre G. CLAEYS, *Thomas Paine. Social and Political Thought*, Unwin Hyman, Boston, 1989, pp. 210-211.

⁹ M.A. BEST, *Thomas Paine: Prophet and Martyr of Democracy*, Harcourt, Brace & Company, New York, 1927.

¹⁰ Questa l'argomentata chiave interpretativa proposta da Gregory CLAEYS, *Thomas Paine*, cit., *passim*. L'atmosfera leggendaria che avvolse Paine fu rafforzata anche dai contorni “neri” che ammantarono la sua figura in seguito a quella che fu la manovrata creazione di una vera e propria *black legend* da parte del governo britannico. Di fronte al crescente successo delle idee di Paine, infatti la classe dirigente britannica conservatrice pensò di avvolgere il suo nome con una veste addirittura diabolica, affidando sin dall'estate del 1792 ad un funzionario governativo, George CHALMERS, la stesura di una biografia denigratoria e diffamante, *Adbridged Life of Thomas Paine* (1793) di colui che era diventato, dopo la pubblicazione dei *Rights of Man*, l'idolo dei lavoratori britannici. Ad essa seguirono altri scritti simili, come quello di James CHEETHAM *The Life of Thomas Paine* (1809), fino a che divenne persino di moda tra i benpensanti londinesi farsi stampare sulle suole delle scarpe il nome di Thomas Paine, nella speranza di schiacciare la sua «perniciosa influenza» (per il clima di questa reazione si vedano, tra gli altri, P.A. BROWN, *The French Revolution in English History*, Lockwood & sons, London, 1918, pp. 75-99; C. WAGNER, «Hypocritical Monster»: *Loyalist Propaganda and the Scandalous Life of Tom Paine*, in “British Journal for Eighteenth-Century Studies”, 38, 2005, 1, pp. 97-115). La *black legend* si basava su accuse meschine come quelle di alcoolismo e di ateismo, e la pervasività di questa atmosfera è attestata dal fatto che ancora nel 1963 l'erezione di una statua a Paine, a Thetford, sua cittadina natale, sia stata decisa solo «dopo turbolente quanto melodrammatiche polemiche». Per queste informazioni si rimanda alla meticolosa ricostruzione di F. LOVERCI, *Thomas Paine oggi*, cit., in part. p. 194, e a J. Keane, *Tom Paine. A Political Life*, Little, Brown and Company, Boston, 1995, pp. XIV-XV (che propone un utile quadro relativo alle numerosissime biografie su Paine). Per una conferma delle controversie suscitate da un evento come la costruzione di un monumento da dedicare a Paine si veda F. VOSS, *Honoring a Scorned Hero: America's Monument to Thomas Paine*, in “American Philosophical Society”, 68, 1987, 2, pp. 132-150.

¹¹ Tra i contributi più rilevanti della letteratura biografica si segnalano: M.D. CONWAY, *The Life of Thomas Paine with a History of His Literary Political and Religious Career in America, France and England*, 2 voll., Putnam's Sons, New York-London, 1892 (a lungo da

un piano di analisi eminentemente filosofico-pratica¹², addentrarsi in questa dimensione, ma, d'altro canto, non si può, a nostro avviso, non tenere presente quella che è stata la storia di Paine – o forse sarebbe meglio dire “la storia al plurale” di Paine – perché le contingenze e gli eventi epocali in cui visse costituiscono la radice profonda della sua riflessione filosofica, politica, giuridico-istituzionale.

Inglese emigrato in America (dove appunto partecipa agli eventi rivoluzionari), poi trapiantato in Francia (ove diviene membro della Convenzione nazionale¹³ e poi di nuovo in America (dove si accorge di quanto gli ideali rivoluzionari trovino forti ostacoli a mantenere la loro vitalità), senza recidere mai il legame con la sua patria d'origine (intenzionato ad avviare anche qui un autentico processo di trasformazione politica e sociale), egli rappresenta «una sorta di eclettico “meticcio” politico»¹⁴, capace di raccogliere in sé e nella sua riflessione le tensioni di un'intera epoca¹⁵.

molti considerato il testo più ricco di informazioni); W.E. WOOKWARD, *Tom Paine: America's Godfather (1737-1809)*, E.P. Dutton & Company, New York, 1945; A.O. ALDRIDGE, *Man of Reason: The Life of Thomas Paine*, Lippincott, Philadelphia, 1959; A. WILLIAMSON, *Thomas Paine. His Life, Work and Times*, Allen & Unwin, London, 1973; D. POWELL, *Tom Paine. The Greatest Exile*, Croom Helm, London & Sidney, 1985; J. FRUCHTMAN JR., *Thomas Paine. Apostle of Freedom*, Four Walls Eight Windows, New York-London, 1994; J. KEANE, *Tom Paine*, cit.; J.H. KAYE, *Thomas Paine and the Promise of America*, cit.; E. LARKIN, *Thomas Paine and the Literature of Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; H. HARMER, *Tom Paine. The Life of Revolutionary*, Haus Publishing, London, 2006; C. NELSON, *Thomas Paine: Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nations*, Penguin Books, New York, 2007.

¹² Ricognizioni orientate secondo questa prospettiva, già tratteggiata in C.E. PERSINGER, *The Political Philosophy of Thomas Paine*, in “University of Nebraska Graduate Bulletin”, 3, 1901, pp. 54-74, sono le seguenti monografie: A.J. AYER, *Thomas Paine*, cit.; G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit.; e, con riferimento al periodo americano, E. FONER, *Tom Paine and Revolutionary America*, Oxford University Press, New York, 1976 (n.e. 2005), A.O. ALDRIDGE, *Thomas Paine's American Ideology*, Associated University Presses, Cranbury (N.J.)-London-Mississauga, 1984. Da ultimo, si vedano J. FRUCHTMAN JR., *The Political Philosophy of Thomas Paine*, cit., e, per certi versi, S. COTLAR, *Tom Paine's America: The Rise and Fall of Transatlantic Radicalism in the Early Republic*, University of Virginia Press, Charlottesville, 2011.

¹³ Il 26 agosto 1792 Paine fu uno degli stranieri dichiarati cittadini francesi per il loro contributo alla causa della libertà; pochi giorni dopo, fu eletto alla Convenzione in quattro dipartimenti. Cfr. B. VINCENT, *Thomas Paine ou la religion de la liberté*, Aubier, Paris, 1987.

¹⁴ Riprendo qui la bella definizione di P. COLOMBO, *Governo*, il Mulino, Bologna, 2003, p. 112.

¹⁵ Mutuando un'efficace immagine di Eric HOBBSBAWN (*Thomas Paine*, in ID., *Studi di*

Un utile e fecondo spunto per addentrarsi nell'opera di Paine, senza trascurarne la dimensione esistenziale e pragmatica, è stato fornito nel Novecento da un suo grande ammiratore, Bertrand Russell, il quale, come si è già rilevato, scrive: «Divideva la sua attività fra la progettazione di ponti e rivoluzioni»¹⁶. Effettivamente può essere questa una chiave d'accesso privilegiata per avvicinarsi alla figura di Paine e al suo pensiero politico.

La progettazione di *ponti* occupò parte importante della sua vita¹⁷. Ponti 'reali', concreti, erano quelli che progettava e si proponeva di costruire: ponti di ferro con un arco maggiore di quanto, in precedenza, si ritenesse possibile; prima in Inghilterra, poi in America e in Francia egli sottopose i suoi progetti a ingegneri e uomini politici (tra gli altri, Burke, Lafayette, Washington) ricevendo pareri favorevoli. Del resto una delle più popolari strutture della rivoluzione industriale, almeno a giudicare dalle innumerevoli riproduzioni su terraglie, è il ponte di ferro a scavalcare lo Wear, costruito seguendo un

storia del movimento operaio [1964], Einaudi, Torino, 1972, p. 3), Tom Paine risplendeva «della luce iridata di un'epoca "in cui si può sperare tutto". Vedeva di fronte a sé "una scena così nuova e assolutamente ineguagliata da qualsiasi cosa del mondo europeo che il nome di rivoluzione svilirebbe la sua natura, mentre essa s'innalza a rigenerazione dell'uomo". "L'epoca attuale", egli pensava, "meriterà in futuro di essere detta l'Età della Ragione, e l'attuale generazione apparirà ai posteri come l'Adamo del nuovo mondo". L'America aveva ottenuto l'indipendenza, la Bastiglia era caduta, e al Paine spettava il compito di esprimere questi due eventi meravigliosi. "Partecipare a due rivoluzioni", scrisse a Washington, "vuole dire vivere per qualcosa". Cfr. ora anche la raccolta AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit. sul concetto di 'rigenerazione' in epoca rivoluzionaria si veda M. OZOUF, *Rigenerazione*, in F. FURET, M. OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese* (1988), Bompiani, Milano, 1988, pp. 748-758.

¹⁶ B. RUSSELL, *Il destino di Thomas Paine*, cit., pp. 123-137, p. 128, il quale fornisce un esempio eclatante della teatralità e drammaticità del "personaggio Paine": «ai nostri bisavoli apparve come una specie di satana in terra, un sovversivo eretico, ribelle a Dio e al re. Si attirò la tenace avversione di tre uomini non legati tra loro: Pitt, Robespierre e Washington. Pitt e Washington lo odiavano perché democratico; Robespierre per la sua opposizione all'esecuzione del re e al regno del terrore» (p. 123).

¹⁷ Per un'attestazione di questa vera e propria passione si veda: TH. PAINE, *The Construction of Iron Bridges*, pp. 422-428 (lettera inviata al Congresso degli Stati Uniti). Su questo aspetto di grande originalità si veda E. DELONY, *Tom Paine's Bridge: The Man Who Wrote Common Sense Was Just As Much of Revolutionary in the Field of Engineering*, "American Heritage of Invention and Technology", XV, 2000, pp. 38-45. Cfr. anche D.C. SEITZ, *Thomas Paine, Bridge Builder*, in "Virginia Quarterly Review", 3, 1927, 4, pp. 571-584; e E.L. KEMP, *Thomas Paine and his "Pontifical Matters"*, in "Transaction of the Newcomen Society for the Study of the History of Engineering and Technology", 49, 1977-1978, pp. 21-40. Il ponte è stato spesso utilizzato come metafora dagli interpreti di Paine: oltre al già citato Russell, si veda per esempio A.O. ALDRIDGE, *Man of Reason*, cit., 118-133.

disegno precorritore di Paine (che, tuttavia, non ne ricavò alcun profitto).

Il ponte rappresenta però anche una metafora efficace – quasi la cifra – del pensiero, dell'opera e della personalità stessa di Paine, attraverso quella che in realtà è l'altra sua attività prevalente: il partecipare a rivoluzioni (in America, in Francia) e il cercare di promuoverle (in Inghilterra). I ponti diventano in tal senso ideali, forme di collegamento tra le diverse parti del mondo, tra i movimenti rivoluzionari e i popoli che di questi dovrebbero essere i protagonisti, tra gli intellettuali, gli agitatori e gli uomini politici che li guidavano; ecco allora emergere la straordinaria rete di relazioni e contatti che Paine – «il primo grande internazionalista della libertà»¹⁸ – tessé nel corso della sua esistenza: i radicali inglesi, tra i quali spiccano John Priestley e Richard Price, William Godwin e Mary Wollstonecraft; i costituenti della Pennsylvania e i Padri fondatori degli Stati Uniti come Thomas Jefferson e Benjamin Franklin; i federalisti; Condorcet e gli altri esponenti dei circoli girondini; e ancora La Fayette e Nicolas de Bonneville sono solo alcune delle figure che compongono il mosaico di relazioni (di amicizia, di collaborazione, ma anche di scontri e polemiche) che la vita di Paine offre.

Le rivoluzioni si è detto. È difficile sovrastimare la centralità di questo tema nell'arco dell'esistenza e dell'opera di Paine, e la pervasività di esso nella sua elaborazione filosofica, politica, giuridico-istituzionale. Partecipò ad eventi rivoluzionari, ma oltre a parteciparvi e a promuoverli, Paine si interrogò anche sul significato stesso della rivoluzione, sulle sue forme, sulle sue potenzialità e sui suoi obiettivi. Egli si cimentò, concretamente, entro l'idea e la storia delle rivoluzioni, le visse e cercò di interpretarle, proponendosi non come un dottrinario della rivoluzione, bensì come un suo attivo militante. Fu, come è stato osservato, «l'epitome di un mondo in rivoluzione»; e fu «così integralmente figlio della sua epoca, che i processi intellettuali di essa non differivano dai suoi»¹⁹.

L'opera di Paine mostra anche in maniera emblematica la problematicità

¹⁸ L'emblematica espressione è di Francesca LOVERCI, *Thomas Paine oggi*, cit., p. 189. In quest'orizzonte interpretativo si collocano anche Peter LINEBAUGH, "Where Liberty is not, There is my Country", *Thomas Paine, un rivoluzionario planetario*, in AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 47-75, che lo definisce appunto un «rivoluzionario planetario», e J.W. DERRY, "Tom Paine: An International Radical", in ID., *The Radical Tradition: Tom Paine to David Lloyd George*, MacMillan-St. Martin's Press, London-New York, 1967, pp. 1-45.

¹⁹ W. PARRINGTON, *Storia della cultura americana* (1927), vol. I: *Il pensiero coloniale. 1620-1860*, Einaudi, Torino, 1969, p. 422. Sulla categoria di rivoluzione entro l'universo concettuale painiano ci si soffermerà nel cap. II.

della dimensione rivoluzionaria, che può raccogliersi nell'interrogativo: "quale rivoluzione?"; e, conseguentemente, nell'interrogativo su quale relazione esista e possa esistere tra rivoluzione e *cambiamento*, tra rivoluzione e *politica*, tra rivoluzione e *passato*, tra rivoluzione e *natura*.

È attorno a questi interrogativi che si dipana allora il filo della riflessione di Paine e che si raccolgono i nodi più persistenti che caratterizzano le sue opere (il "nodo delle generazioni" e il "nodo della proprietà"), ma è anche da qui che traggono origine la sua spinta progettuale e la sua idea di perseguire e realizzare quell'ideale del «cerchio della civiltà»²⁰, che si estende ad una repubblica *sans frontières*²¹.

Figlio di un artigiano quacchero, Paine incarna un *uomo del popolo* e al popolo egli guarderà sempre sentendosi pienamente parte di esso e auspicando un riscatto che, oltre che collettivo, avrebbe voluto essere personale. Del popolo, costituito da *common men*, si sentì parte viva, di esso esaltò le potenzialità e le virtù con slancio – a tratti quasi profetico – e partecipazione sancendo la legittimità e la valenza assolutamente positiva della sua sovranità (e la «sovranità popolare» sarà uno dei temi al centro della sua indagine teorico-pratica e della nostra ricognizione critica).

Fu quasi un autodidatta (anche se frequentò fino ai tredici anni la *grammar school*, molto costosa per la sua famiglia); celebre è la sua frase: «io non leggo libri né ho studiato le idee degli altri»²², e il suo stile si caratterizza, come si vedrà, per la chiarezza, oltre che per il vigore e la schiettezza. Se, quindi, non fu totalmente autodidatta, acquisì in buona parte la propria cultura al di fuori della scuola, seguendo conferenze di divulgazione scientifica, scegliendo secondo le proprie esigenze letture che non furono certo sistematiche, assimilando molte idee attraverso il dialogo e la discussione orale²³. Ne-

²⁰ Come si è già anticipato nell'*Introduzione*, sono questi i nuclei tematici che si cercherà di affrontare e sviluppare nel corso della presente trattazione, cercando di esaminarli come nodi di un'unica rete, dalle maglie complesse e in costante movimento, seguendo dunque un progetto volto a dar conto dell'evoluzione interna al pensiero di Paine.

²¹ È questo il titolo di una delle raccolte di studi più importanti d'area francese: B. VINCENT (études réunies par), *Thomas Paine ou La république sans frontières*, cit.

²² A proposito della frequentazione da parte di Paine della *grammar school* e sull'importanza di essa per il maturare del suo modo di scrivere: cfr. J. KEANE, *Tom Paine*, cit., pp. 25-28, il quale osserva come Paine sia potuto diventare uno dei maestri moderni della prosa politica proprio grazie all'educazione scolastica che ricevette (p. 25).

²³ Sul fatto che Paine fosse un lettore attento e curioso ha svolto considerazioni molto pertinenti M. GRIFFO che a partire da questo aspetto ha condotto una minuziosa indagine sulle fonti di Paine: *Thomas Paine. La vita e il pensiero politico*, cit., pp. 479-489. Per una rico-

gli anni della prima maturità, insoddisfatto della propria condizione, continuò a istruirsi seguendo le proprie curiosità e frequentando taverne, dove, buon parlatore, animava i dibattiti politici e filosofici delle serate conviviali rivelando il suo spirito critico e fortemente indipendente²⁴.

Caratteristiche, quelle descritte, che spesso hanno generato diffidenza nei critici, i quali in molti casi ne hanno considerato più l'attività di agitatore e polemista, di *pamphleteer* e uomo politico²⁵, che non l'effettiva elaborazione teorico-politica e giuridico-istituzionale. In contrasto con tali letture si tenterà in queste pagine di leggere Paine anche come un pensatore politico, certo *popolare*, e di recuperargli una validità ed un'autonomia di prospettive spesso rimaste nascoste sotto la contingenza degli eventi e sotto la più facile definizione di mero propagandista rivoluzionario e "popolarizzatore" della filosofia dei diritti dell'uomo. Egli fu, senza dubbio alcuno, questo, ma fu anche, ed è la mia tesi, uno "scienziato delle idee" capace di articolare concezioni originali su questioni attinenti la politica, il diritto, le istituzioni.

Fino alla Rivoluzione americana – che costituisce l'evento trasformatore della sua esistenza – condusse una vita piena di stenti e di sventure, che vide, d'altra parte, emergere gradualmente la sua straordinaria abilità politica e la sua propensione all'elaborazione ideale.

Frequentatore degli ambienti del radicalismo inglese, che rappresenta uno dei contesti fondamentali per la sua formazione, fin dal 1769, conobbe e strinse amicizia con Priestley e Price²⁶. Nel 1772 si fece promotore d'una petizione al Parlamento per l'aumento di salario alla categoria cui appartene-

gnizione, seppure non esaustiva, degli autori citati da Paine nei suoi scritti si veda C. ROBINS, *The Lifelong Education of Thomas Paine (1737-1809): Some Reflections upon his Acquaintance among Books*, in "Proceedings of the American Philosophical Society", 127, 1983, 3, pp. 135-142.

²⁴ Descrive in maniera molto efficace questo contesto John DOS PASSOS: *Tom Paine presentato da John Dos Passos* (1940), Arnoldo Mondadori, Milano, 1950, pp. 7-11: «il clima morale in cui Paine venne cresciuto fu quello degli artigiani e bottegai dissenzienti delle cittadine inglesi, i quali fin dai tempi dei lollardismi erano individualisti in religione e tendevano, in politica, al repubblicanesimo» (p. 10). Cfr. M. CORBACELLI, *Thomas Paine secondo Dos Passos*, in AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 231-252.

²⁵ La definizione di «agitatore politico» è adottata, per esempio, da C.E. MERRIAM JR., *Thomas's Paine Political Theories*, in "Political Science", 14, September 1899, pp. 389-403, ma coglie solo una parte della complessa attività di Paine. È opportuno comunque sottolineare l'intensa attività pubblicistica e giornalistica di Paine: per un anno, il 1775, redattore capo del nuovo "Pennsylvania Magazine", scrisse regolarmente anche sul "Pennsylvania Journal", attirando l'attenzione per il carattere fortemente radicale dei suoi scritti.

²⁶ Su questi legami si veda G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit., *passim*.

neva degli agenti delle imposte indirette (*excisemen*). Il memoriale che redasse a tale scopo, *The Case of the Officers of Excise*²⁷, è un chiaro documento della sua capacità di dar voce ai lavoratori poveri, nonché della sua capacità di interpretare le esigenze di giustizia sociale di una minoranza, particolare, facendo appello a principi di umanità e di convivenza generali. Questa tensione a muoversi dal particolare all'universale segna un'altra delle cifre, filosoficamente rilevanti e politicamente decisive, del pensiero di Paine: egli terrà sempre come riferimenti l'umanità intera (secondo uno spirito chiaramente illuministico), ma anche i popoli che ne fanno parte, a partire dai più deboli e vulnerabili²⁸.

In Inghilterra le travagliate vicende di artigiano, piccolo funzionario doganale, commerciante fallito hanno costituito per Paine, come è stato rilevato, una vera e propria «scuola di rivoluzione»²⁹. Una scuola, quella frequentata, che fornì la preparazione per partecipare a quell'evento decisivo che fu la Rivoluzione americana.

Paine si trasferì in America e visse i primi fermenti di ribellione. Nel periodo del suo arrivo i principi caratteristici del più radicale puritanismo seicentesco, l'idea del *covenant* e le istituzioni rappresentative, pervadevano l'opinione e il costume popolare. Le generazioni successive non modificarono sostanzialmente l'etica originaria e le idee politiche e sociali che avevano presie-

²⁷ Cfr. G. HINDMARCH, *Thomas Paine. The Case of the King of England and his Officers of Excise*, G. Hindmarch, Purley, 1998.

²⁸ Di qui la dimostrazione dell'affinità di intenti e interessi fra Paine e i *workers*, o meglio della vera e propria identificazione, come ha sottolineato Alasdair MACINTYRE (*Thomas Paine and the Rights of Man*, in "The Listener", January 13, 1974, pp. 41-44): figlio di un piccolo bustaio quacchero, gabelliere licenziato per un suo tentativo rivendicativo di più alti salari e migliori condizioni di vita, nessuno meglio di Paine poteva parlare ai ceti diseredati, ai lavoratori, ai piccoli artigiani britannici. Identico era il loro linguaggio e analoghe le esperienze vissute sotto il medesimo malgoverno. Cfr. F. LOVERCI, *Thomas Paine oggi*, cit., p. 201. Insiste su questo punto P. LINEBAUGH, il quale a partire dal fatto che «Tom Paine fu un lavoratore e un *commoner*», sottolinea come il suo *pamphlet* costituisse uno dei pochi esempi di «discussione sul salario» nell'Inghilterra del Settecento e come esso contenesse alcuni argomenti, di natura economica, religiosa, filosofica, in favore di una maggior retribuzione (*"Where Liberty is not, there is my Country"*, *Thomas Paine, planetario*, cit., pp. 47 e 59).

²⁹ W. MONKE, *Einleitung*, in Th. PAINE, *Die Rechte des Menschen*, Akademie Verlag, Berlin, 1962, p. 9. Dedicò particolare attenzione a questo periodo, in genere trascurato dalla critica, M. BATTISTINI nella sua ricca ricerca: *Thomas Paine nella trasmissione atlantica della rivoluzione*, cit., cap. I (*Paine prima di Paine*: pp. 9-70), in cui si ricostruisce il contesto politico e intellettuale del Settecento britannico da cui scaturisce la dottrina dell'indipendenza affermata nel *Common Sense*. Cfr. anche D. POWELL, *Tom Paine*, cit., pp. 1-56.

duto alla costituzione delle prime comunità: il ribelle, volitivo razionalismo nonconformista, il separatismo religioso, la passione per l'autogoverno e la diffidenza per un forte potere centrale. Sul terreno fertile della dissidenza religiosa poterono radicarsi le dottrine dei repubblicani inglesi secenteschi (Milton e Sidney) e le teorie nelle quali il pensiero radicale e illuminista europeo del Settecento rielaborò e formulò con maggiore rigore le intuizioni religiose e politiche – nesso su cui si tornerà tra breve – del secolo precedente: i diritti naturali come base di ogni legge positiva, la sovranità popolare, il contratto sociale e il carattere consensuale del governo; aspetti, questi, già presenti nella battaglia dei *Levellers* poi in quella dei *Dissenters* come Price e Priestley, e più in generale nelle versioni più radicali della variegata tradizione repubblicana.

Il nesso tra religione e radicalismo politico e la centralità del popolo e del *common man* costituiscono due elementi centrali per comprendere l'intera riflessione di Paine e le sue opere e spiegano anche la peculiarità del suo stile. Questi diversi ambiti meritano di essere indagati in maniera analitica e, tuttavia, entro un quadro interpretativo che li tenga saldamente connessi. Paine seppe fornire argomentazioni di grande forza politica, sia in senso teorico sia dal punto di vista operativo. Sua caratteristica specifica è la «compenetrazione» tra il piano delle dottrine politiche – teorie del patto sociale, della costituzione, del governo, del rapporto tra rappresentanti e rappresentati – e della proposta costituzionale con la situazione politica concreta³⁰. Raggiungere il pubblico popolare facendo appello al *sensus commune*, fargli sentire la sua capacità di autonoma iniziativa politica³¹, voleva dire anche far cadere il velo dell'astrazione

³⁰ Osserva puntualmente Daniela GOBETTI («Una generosa costituzione», cit., p. 85, n. 5): «Un aspetto metodologico di fondo accomuna Paine ai politici americani dell'era della Rivoluzione: il partire dalla realtà fattuale e dall'evidenza empirica quali dati sia di partenza della ricerca sia di controllo a posteriori della sua verità ed efficacia (atteggiamento rafforzato dall'interesse di Paine per la scienza newtoniana). Il suo scarso interesse per la speculazione pura, inoltre, può spiegare la sua tendenza a privilegiare l'adattamento degli strumenti teorici, che ha a disposizione, alle necessità della battaglia politica, anche a scapito della coerenza interna del discorso. La teoria è seconda ad una realtà – sociale, in questo caso – che, dal punto di vista epistemologico, è data, offerta nella sua oggettività fattuale all'analisi dell'osservatore». Le polemiche politiche che si svolgono negli Stati Uniti nell'ultimo quarto del secolo XVIII non sono dunque dibattiti sulla bontà astratta delle soluzioni proposte, quando discorsi sulla *feasibility*, sull'applicabilità di tali soluzioni alla realtà concreta: «Gli americani utilizzano quindi diverse filosofie e le adattano alle condizioni locali». Più in generale su questa propensione si veda, tra gli altri, M. WHITE, *The Philosophy of the American Revolution*, Oxford University Press, New York, 1978.

³¹ Sul portato democratico di *Common Sense* si veda S. ROSENFELD, *Tom Paine's Common Sense and Our*, in "William and Mary Quarterly", 4, 2008, pp. 633-688 (trad. it., *Il senso*

che copriva le basi, le origini storiche e concrete, della teorizzazione politica.

Il *common sense* è, in sostanza, il *buon senso* dell'autore che incontra il *buon senso* del lettore, senza enfasi apparente³², imitando la conversazione sulla politica e sulla scienza delle taverne inglesi e americane, forma di *sociability* (*sociabilité*, trasponendo il discorso in terra francese) a cui Paine fu costantemente legato³³.

1.2. Matrici religiose e idea di cambiamento

Rivolgersi ai ceti inferiori, nel mondo anglosassone, significava rivolgersi a individui con una cultura ovviamente non scolastica, legata al sapere professionale, ma soprattutto all'appartenenza confessionale. I libri tipicamente presenti nelle case di artigiani, piccoli commercianti o anche coltivatori, erano la Bibbia, il *Pilgrim's Progress* e il *Book of Martyrs* di Foxe. La cultura religiosa e la visione della politica in termini religiosi erano profondamente radicati nella mentalità popolare e dei ceti intermedi. L'idea della «libertà civile», ad esempio, era indissolubile, in un certo senso indistinguibile da quella della «libertà religiosa», rivendicazione cardine della tradizione non conformistica, anglo-americana³⁴.

comune di Thomas Paine e il nostro, in AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 77-112) e, più in generale, della stessa autrice, *Common Sense: A Political History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2011.

³² Su questo aspetto cruciale si veda l'articolata disamina di R.A. FERGUSON, *The Commonalities of Common Sense*, in "William and Mary Quarterly", 3, 2000, pp. 465-504. Bisogna però osservare che l'espressione *common sense* ha pure una valenza colta, il richiamo alla filosofia scozzese del senso comune, nata in contrapposizione alle conclusioni scettiche dell'empirismo di David Hume e ripresa in America da John Whitherspoon, professore all'Università di Princeton, calvinista sensibile agli argomenti del deismo, il quale coniugò quella filosofia con la tradizione politica dell'opposizione *whig*.

³³ Al tema della *sociability* e al particolare rapporto istituito da Paine tra individuo e società sarà dedicata la prima parte del cap. IV del presente lavoro.

³⁴ Cfr. E.J. MANNUCCI, *Introduzione* a TH. PAINE, *L'età della ragione*, cit., pp. 19-20. Su questi aspetti di indissolubilità tra discorso religioso e discorso politico si può vedere L. CORSO, *Spirito di religione e spirito di libertà. Alle origini del contrattualismo nordamericano*, il Mulino, Bologna, 2001. Cfr., anche, M. LENCI, *Dalla libertà religiosa alla libertà politica: il radicalismo anglo-americano, 1689-1776*, in AA.VV., *Viaggio nella democrazia. Il cammino dell'idea democratica nella storia del pensiero politico*, a cura di M. Lenci e C. Calabrò, Ets, Pisa, 2010, pp. 43-68.

Non stupisce allora che il linguaggio di Paine, programmaticamente rivolto al popolo, sia intriso di riferimenti alla religione e, del resto, le sue pagine spesso tradiscono l'ispirazione religiosa che accompagnò la sua speculazione³⁵. Il suo discorso, in questo ben radicato nello spirito del tempo, era connotato da toni messianici, il suo repubblicanesimo si presentava come «secolare visione dell'utopia», come ideologia del cambiamento³⁶. Il suo radicalismo sgorgava da una «tradition of popular millenarianism», che manifestava la centralità del concetto di popolo³⁷.

Assai spesso per giustificare richieste sociali che scaturivano dalle esigenze materiali della maggioranza degli uomini, dal popolo appunto, Paine ricorse all'Assoluto e alle Scritture.

Un esempio di questa propensione ci è fornito quando, in uno dei suoi numerosi articoli del 1775 per la «*Pennsylvania Magazine*», Paine, ben consapevole della mentalità del suo pubblico, scrive: «Ovunque la chiesa visibile sia stata oppressa, la Libertà politica ha sofferto insieme ad essa. [...] Anche se non sono incline ad accusarlo di principi papisti, l'attuale governo non può essere, io credo, scagionato chiaramente dall'accusa di avere comportamenti di fatto papisti»³⁸. Né egli avrebbe potuto parlare di «virtù» o di «spirito pubblico» senza richiamare alla mente del pubblico un'idea di elezione

³⁵ Sulle fondamenta religiose del pensiero politico di Paine, su cui si tornerà anche nel cap. IV, si rimanda a V.J. VICKERS, «*My Pen and My Soul Have Ever Gone Together*». *Thomas Paine and The American Revolution*, Routledge, New York-London, 2006, pp. 79-103.

³⁶ Cfr. E. FONER, *Tom Paine's Republic: Radical Ideology and Social Change*, in A.F. YOUNG (ed.) *The American Revolution. Explorations in the History of American Radicalism*, DeKalb (Ill.), Northern Illinois University Press, 1976, pp. 187-232, p. 199.

³⁷ Cfr. J.F.C. HARRISON, *Thomas Paine and Millenarian Radicalism*, in I. DICK (ed.), *Citizen of the World*, cit., pp. 73-85, e, più in generale, ID., *The Second Coming: Popular Millenarianism, 1780-1850*, Routledge & Kegan Paul, London, 1979.

³⁸ Appena era arrivato a Filadelfia, capitale della Pennsylvania (stato fondato dal quacchero William Penn), Paine era entrato in contatto con Robert Aiken, un ricco tipografo che gli offrì l'opportunità di dimostrare il suo talento letterario. Per tutto il 1775 Paine scrisse moltissimi articoli servendosi di pseudonimi come «Vox Populi», «Atlanticus», «Humanus» e «Amicus». Dalle pagine del giornale – che in breve, grazie al suo lavoro, raddoppiò il numero di copie – Paine denunciò la tratta degli schiavi che trovava nella stessa Filadelfia un mercato aperto di esseri umani: *African Slavery in America*, in «*The Pennsylvania Journal*», March 8, 1775. Sul contributo di Paine al *magazine* si vedano F. SMITH, *New Light on First Years of Paine in America, 1775*, in «*American Literature*», 1, 1930, 4, pp. 347-371; e, soprattutto, E. LARKIN, *Inventing an American Public: Thomas Paine, the Pennsylvania Magazine and American Revolution Discourse*, in «*Early American Literature*», 33, 1998, 3, pp. 250-276.

cristiana. Un autore politico, quale Paine intendeva essere, era dunque obbligato a tenere conto di questa realtà, di una cultura impregnata di millenarismo. Un millenarismo che non era soltanto un linguaggio simbolico, ma l'attesa di una *rigenerazione*, che si andava definendo come politica – oltre che spirituale – nel conflitto con la Gran Bretagna.

In *Common Sense*, quindi, Paine non usciva dal solco della tradizione protestante e non rompeva nemmeno con il linguaggio del millenarismo. I toni escatologici³⁹ che risuonano in questo *pamphlet* si spiegano entro questo orizzonte. La rivoluzione significa sempre e comunque l'unica speranza di abbattere i governi «di vecchio tipo», e di ricostruirli su nuove basi, nel rispetto dell'autorità del popolo, composto di individui *ab origine* eguali davanti a Dio, ma resi sudditi nel corso della storia. Una rivoluzione nelle condizioni della civiltà doveva accompagnare e sorreggere la rivoluzione dei sistemi di governo: occorreva per questo il pieno coinvolgimento del popolo, un gesto politico collettivo, un atto preliminare di emancipazione immaginativa, ovvero la possibilità concreta per gli uomini di diventare i creatori dei significati dell'universo politico⁴⁰.

Paine per condannare la monarchia in ogni sua forma, ripercorreva la storia biblica di Israele e utilizzava il classico riferimento al primo libro di Samuele (8,5-22) con ampie citazioni. Dunque la Scrittura è, sotto questo profilo, fonte di liberazione politica, addirittura di repubblicanesimo⁴¹.

³⁹ Per uno studio specifico sul tema si veda: S. NEWMANN, *A Note of Common Sense and Christian Eschatology*, in "Political Theory", 6, 1978, pp. 101-108.

⁴⁰ Su questo punto insiste Sheldon Wolin, il quale sottolinea come per Paine, e così per Jefferson e i teorici della Rivoluzione francese, solo un gesto politico collettivo potesse consentire di uscire con un patto dallo stato di natura (come del resto aveva suggerito per primo Hobbes); in questo modo il futuro acquista significato attraverso un atto di carattere essenzialmente politico e, secondariamente, ogni generazione può considerare come proprio diritto naturale quello di ricreare la società come meglio crede (SH.S. WOLIN, *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale* [1960], il Mulino, Bologna, 1996, p. 357; cfr. anche p. 381). Paine utilizza per la prima volta il termine 'rivoluzione' per descrivere un evento che segna una radicale discontinuità con il passato: TH. PAINE, *The Crisis*, V, in *The Complete Writings of Thomas Paine*, cit., I, p. 123. Cfr. *Letter to the Abbé Raynal*, ivi, II, p. 219 e p. 220.

⁴¹ Può essere interessante notare – come suggerisce E. JOY MANNUCCI (*Introduzione a TH. Paine, L'età della ragione*, cit., p. 21) – che questo riferimento sarebbe stato utilizzato anche nell'Italia del Triennio rivoluzionario: cfr. L. GUERCI, *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, il Mulino, Bologna, 1999, p. 293. Sull'utilizzazione del passo di Samuele in chiave antimonarchica e repubblicana si veda M.T. PICCHETTO, *La «Respublica Hebraeorum» nella Rivoluzione ameri-*

Paine doveva aver appreso la stessa lezione di Jefferson. Il linguaggio di *Common Sense* è intessuto di riferimenti a precedenti biblici, basti pensare all'«accento sulla Provvidenza, e soprattutto al programma figurale che egli presenta per l'eccezionalità americana, col dovuto accento sulle pietre miliari della cristiano-grafia della Nuova Inghilterra coloniale: un Vecchio mondo caduto (che dava asilo all'Anticristo papista), un'Inghilterra egiziana (in schiavitù a un "faraone indurito e dal temperamento lugubre") e una Nuova Canaan – "asilo per l'umanità", rifugio per tutti gli oppressi – a cui era stata assegnata dal "disegno del cielo la causa di tutta l'umanità"»⁴².

Questi richiami erano funzionali a dare slancio all'insurrezione del popolo e dunque il rimando alla dimensione religiosa, e in particolare al paradigma biblico dell'Esodo, erano strettamente connessi con la questione eminentemente filosofico-giuridica e costituzionale⁴³. L'esigenza di Paine era *muovere* il popolo⁴⁴, mobilitarlo verso un processo di trasformazione; per far questo occorreva un linguaggio che esso potesse recepire immediatamente⁴⁵, e dunque

cana, in "Il pensiero politico", 3, 2002 (n. monografico sulla *Politeia biblica*, a cura di L. CAMPOS BORALEVI e D. QUAGLIONI), in part. pp. 495-500, la quale osserva come «la trattazione più articolata e completa del passo in funzione antimonarchica viene svolta da Thomas Paine» (p. 497).

⁴² Cfr. S. BERCOVITCH, *America puritana* (1991), a cura di G. NORI, Editori Riuniti, Roma, 1992, p. 174. Le espressioni citate sono tratte da TH. Paine, *Common Sense*, p. 28. È ormai acquisito che le prime proposte per il sigillo degli Stati Uniti, presentate da Franklin e Jefferson, raffiguravano Mosé alla guida del popolo eletto (cfr. S. BERCOVITCH, *America puritana*, cit., p. 175). La metafora dell'America come Nuova Canaan risale al linguaggio figurale dell'epoca coloniale: già John Winthrop, in *A Model of Christian Charity* del 1630, aveva paragonato se stesso a Mosé ed esortato il proprio popolo di "tribù cristiane" a dirigersi verso la nuova Canaan, una terra ottenuta non da una conquista ma tramite una promessa. Il fatto che Paine sia «tra i primi teorici dell'eccezionalismo» è stato ribadito da G. ABBATTISTA, *La rivoluzione americana*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 71.

⁴³ Cfr. § II.2.

⁴⁴ Fornendo a questo aspetto una rilevanza esclusiva, T.P. Slaughter si è spinto ad affermare che l'interesse delle opere di Paine consisterebbe nella loro capacità di colpire emotivamente i lettori, e riguarderebbe quindi, più la storia della retorica che quella del pensiero politico e istituzionale. Tesi questa che arriva ad escludere – in maniera assai discutibile – ogni consistenza teorica degli scritti di Paine (T.P. SLAUGHTER, *Introduction*, in TH. PAINE, *Common Sense and Related Writings*, edited by and with an introduction by T.P. Slaughter, Bedford-St. Martin's Press, Boston-New York, 2001).

⁴⁵ Sullo stile e sulla retorica di Paine si vedano: H.H. CLARK, *Thomas Paine's Theories of Rhetoric*, in "Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts, and Letters", 28, 1933, pp. 307-339 (dello stesso autore cfr. anche *Toward a Reinterpretation of Thomas Paine*, in

non poteva che essere un linguaggio in cui la religione era determinante.

In questo contesto si definisce la «mitologia civile» della nazione americana⁴⁶. In *Common Sense*, in qualche misura, è già compiuta quella confluenza di tradizioni che è alla base dell'ideologia americana e che anche in seguito verrà corroborata mediante il ricorso alla mediazione scritturale (da parte di Emerson e Thoreau, di Whitman e Melville⁴⁷: il «puritanesimo coloniale», l'«umanesimo civico» e l'«ideologia fautrice delle libertà civili».

Il cristianesimo razionale di Paine assunse un ruolo importante in entrambe le rivoluzioni che lo videro impegnato. Egli esaltava le rivoluzioni, creatrici di ingegno e talenti, inaugurando uno stile che attraverso un linguaggio popolare rendesse accessibili a tutti questioni politiche generali, spezzando il monopolio delle *élites* sul discorso politico.

La religione, cardine centrale nell'articolazione del *Common Sense*, non è così rilevante per le argomentazioni dei *Rights of Man*, ma resta comunque sullo sfondo anche di quest'opera. Qui Paine sostenne con argomenti newtoniani la necessità della fede in Dio, un Dio da imitare, che ha creato gli uomini *eguali*, senza distinzioni, se non di sesso (ma tale differenza per Paine

“American Literature”, vol. 5, 1933-1934, pp. 133-145); E. FONER, *Tom Paine and Revolutionary America*, cit.; E.P. THOMPSON, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* (1963), Il Saggiatore, Milano, 1969 (pp. 92-102 e pp. 105-116); J.T. BOULTON, *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*, Routledge & Kegan Paul, London, 1963, pp. 134-150; E. HINZ, *The “Reasonable” Style of Tom Paine*, in “Queen’s Quarterly”, 79, 1972, pp. 231-241; E.K. GINSBERG, *Style and Identification in Common Sense*, in “West Virginia University Bulletin”, XXIII, 1977, pp. 26-36; C. BLAIR, *Thomas Paine’s “Common Sense”: A Study in Polarity*, Paper presented at the Annual Meeting of the Speech Communication Association (65th, San Antonio, [Tex.], November 10-13, 1979); O. SMITH, *The Politics of Language, 1791-1819*, Clarendon Press, Oxford, 1984; D.A. WILSON, *Paine and Cobbett: the Transatlantic Connection*, cit., pp. 20-29; L. MANNUCCI VALTZ, *Le radici ideologiche degli Stati Uniti*, Edizioni dell’Arco, Milano, 1992, pp. 311-318 (1ª ed.: Milella, Lecce, 1981); B. WOODCOCK, *Writing the Revolution: Aspects of Thomas Paine’s Prose*, in “Prose Studies”, 15, 1992, 2, pp. 171-186.

⁴⁶ Riprendo qui le acute osservazioni sviluppate in B. CASALINI, *Nei limiti del compasso. Locke e le origini della cultura politica e costituzionale americana*, Mimesis, Milano, 2002, pp. 133-134. Sulla genesi dell’idea stessa di nazione, con riferimento al contesto americano, si veda: C. NELSON, *Thomas Paine: Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nations*, cit., e l’interessante recensione scritta da uno dei principali esponenti dei *Critical Legal Studies* M. TUSHNET, *Thomas Paine: Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nations*, in “Historian”, 70, 2008, 1, pp. 118-120.

⁴⁷ E. LARKIN, *Thomas Paine and the Literature of Revolution*, cit., ha rintracciato i riferimenti che Whitman, in *Specimen Days* (1892), e Melville, in *Billy Bud* (1924, postumo), hanno dedicato a Paine.

non deve tradursi in disegualianza). Questa dimensione emerge chiaramente nella sua ampia trattazione dei diritti, che prende le mosse dai diritti naturali (cfr. cap. II). Lottare per i diritti significava allora lottare per riguadagnare ciò che Dio aveva stabilito, l'eguaglianza di tutti esseri umani, sacrificata nel corso della storia e calpestata dalla tradizione, impostasi con la forza dell'ereditarietà e della gerarchia. Egli, che probabilmente era stato lettore del *Trattato teologico-politico* di Spinoza, credeva nella presenza immanente di Dio nella storia e al contempo auspicava la separazione tra Stato e Chiesa, condividendo l'irrinunciabilità assegnata alla libertà religiosa e a quella d'espressione: diritti, questi, da considerarsi «inviolabili»⁴⁸. Il dovere dell'uomo doveva essere per lui rivolto in una duplice direzione: «verso Dio e verso il prossimo»⁴⁹. Numerosi sono i passi sull'inattaccabilità della libertà religiosa; si consideri, a titolo esemplificativo, il seguente:

There is a single idea, which, if it strikes upon the mind either in a legal or a religious sense, will prevent any man, or any body of men, or any government, from going wrong on the subject of Religion; which is, that before any human institutions of government were known in the world, there existed, if I may so express it, a compact between God and Man, from beginning of time; and that as the relation and condition which man in his *individual person* stands in towards his Maker cannot be changed, or any ways altered by human laws or human authority, that religious devotion, which is a part of the compact, cannot so much as be made a subject of human laws⁵⁰.

Sono già qui contenute le nozioni chiave del contratto e dell'eguaglianza naturale di tutti gli uomini di fronte a Dio che nel prosieguo di questa trattazione conosceranno articolazioni rilevanti nel contesto della prospettiva politica painiana (a dimostrazione di come i due ambiti – secolare e religioso – non possano essere disgiunti).

⁴⁸ Cfr. J. FRUCHTMAN, *Thomas Paine and the Religion of Nature*, in "History of Political Thought", 3, 1989, pp. 421-438.

⁴⁹ Cfr. TH. PAINE, *The Rights of Man*, I, p. 465.

⁵⁰ Ivi, I, pp. 508-509 (trad. it., pp. 188-189: «Esiste un'unica idea, la quale, se colpisce la mente, sia in senso religioso che giuridico, eviterà che qualunque uomo o corpo di uomini o governo sia indotto in errore in materia di religione; e l'idea è che, prima che nel mondo si conoscesse un'istituzione umana di governo, esisteva dall'inizio del tempo, se così posso esprimermi, un patto tra Dio e l'uomo. E poiché la relazione e la condizione in cui si trova l'uomo *nella sua persona individuale* nei confronti del Creatore non può essere cambiata o modificata in alcun modo da nessuna legge od autorità umana, neppure quella devozione religiosa che è una parte di tale patto può essere resa soggetta alle leggi umane»).

Oltre alla libertà religiosa, un secondo tema mostra la rilevanza dell'educazione religiosa, in particolare quacchera, nell'incidere sulla formazione delle convinzioni e degli ideali politici di Paine: il rifiuto delle gerarchie dello Stato e della Chiesa. A questo retroterra sono da ricondursi la tensione umanitaria di Paine, le istanze universalistiche del suo pensiero, il suo anelito alla pace. L'idea che nel mondo si potesse vivere in armonia non abbandonò mai Paine e si accompagnava ad una forte motivazione morale all'agire, anche e soprattutto a quello politico. Il richiamo costante ai principi segna questa profonda dimensione nell'esistenza di Paine.

A questi due aspetti se ne ricollega un terzo, particolarmente pertinente al sistema inglese. Paine denuncia il connubio storico ai fini del governo tra l'inganno religioso (la superstizione) e l'uso della forza (l'idolo rappresentato dal binomio Chiesa e Stato – difeso da Burke). Egli immediatamente collegava tale connubio al modello papista, per assicurarsi anche una miglior presa sul suo pubblico radicale, tendenzialmente figlio della tradizione del *Dissent*⁵¹. Chiara diventa, allora, la distinzione tra le forme della «religiosità naturale» e le «religioni istituzionalizzate». È dalla istituzionalizzazione delle religioni, infatti, che scaturiscono le persecuzioni, caratteristiche costitutive delle Chiese di Stato: del connubio, appunto, di Chiesa e Stato.

Oltre alla tradizione quacchera, nel pensiero di Paine⁵² sono evidenti le inflessioni del deismo che gradualmente, nel corso degli anni che allontanano l'autore dal *Common Sense*, verranno sostituendosi ai numerosi riferimenti biblici, e questo, soprattutto, dopo che egli si fu trasferito nella Francia rivoluzionaria⁵³.

Si può a questo punto concludere che Paine non fu mai un millenarista in senso esclusivamente religioso: egli legava inscindibilmente alla dimensione religiosa la trasformazione politica. Credeva fermamente nel progresso

⁵¹ J. OAKES, *Radical Liberals, Liberal Radicals: The Dissenting Traditions in American Political Culture*, in "Review in American History", 27, 1999, 3, pp. 503-511.

⁵² Ad avviso di M.D. CONWAY, *Life of Thomas Paine*, cit., tutto il sistema politico di Paine era spiegabile solo alla luce della sua affiliazione religiosa ai quaccheri: cfr. R. FALK, *Thomas Paine: Deist or Quaker?*, in "Pennsylvania Magazine", 62, 1938, pp. 52-63; ID., *Thomas Paine and the Attitude of Quakers to the American Revolution*, in "Pennsylvania Magazine", 63, 1939, pp. 302-305.

⁵³ Come osserva E.J. MANNUCCI, «si può ipotizzare che Paine non solo adattasse l'espressione delle proprie posizioni sulla religione ai differenti pubblici, o rispondesse in modo realistico con i suoi scritti a situazioni politiche e sociali via via diverse, ma mancasse effettivamente di alcuni elementi per sviluppare il proprio discorso deista, ancora all'inizio degli anni novanta. Questi elementi li acquisì quando si trasferì nella Francia rivoluzionaria» (*Introduzione a TH. PAINE, L'età della ragione*, cit., p. 28).

e nella possibilità di avanzare nella civiltà ed era disposto ad ammettere la rivoluzione – lui fundamentalmente pacifista – per realizzare «the circle of civilization»⁵⁴. L'ottimismo di Paine riguardo al mondo era sostenuto dall'ottimismo nei confronti dell'uomo: *The Age of Reason* si configura infatti come un inno all'uomo e alla libertà d'opinione, lontano dalla religione istituzionalizzata che egli riteneva fondata sulla menzogna e i miracoli⁵⁵ e, allo stesso tempo, accompagnata al dispotismo politico.

Nella società, creata da Dio, l'uomo doveva ritrovare la perfezione originaria che le *vecchie istituzioni* avevano cancellato. Ecco qui l'innesto, evidente, della tematica politica nello scenario religioso e il profilarsi di un disegno rivoluzionario capace di trasformare il mondo e di farlo «ricominciare daccapo». La rivoluzione segna il ritorno del sistema al suo stato iniziale: lo stato dell'eguaglianza tra gli esseri umani, della proprietà comune, dell'armonia universale. Essa deve restituire alla società ciò che il «cattivo governo» le ha sottratto⁵⁶. Per fare questo però è indispensabile l'attività del popolo e ad esso occorre rivolgersi.

1.3. Il *common sense*: “una filosofia politica per il popolo”

I protagonisti della Rivoluzione americana scrissero moltissimo su di essa, ma mai servendosi della forma del trattato. I loro strumenti espressivi furono, piuttosto, quelli del *pamphlet*, del sermone, della lettera privata o del documento ufficiale, con un linguaggio, basato sulla teologia, sulla storia costituzionale inglese e quella antica, sul diritto e su un'antropologia empirica e realista: sono, tutti questi, elementi espressi in maniera nitida da Paine in *Common Sense*. Occorre pertanto entrare in questo universo culturale per riuscire a cogliere appieno il modo in cui il dibattito istituzionale affrontava essenziali nodi teorici o, in altri termini, per afferrare la “filosofia politica” soggiacente alla battaglia politica. Occorre mettersi *dalla parte del popolo*, per cogliere il «fon-

⁵⁴ Th. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 597.

⁵⁵ Paine riformulò in maniera semplificata l'argomentazione di David Hume contro la credibilità dei miracoli.

⁵⁶ Cfr. B. CLIFFORD, *Tom Paine Defended Against Michael Foot. Paine and Burke Considered with relation to the American State, the French Revolution and British Reform*, Bevin, London, 1989, p. 11. La teoria politica di Paine implicherebbe, pertanto, un fantomatico “ritorno all'Eden” grazie alla rivoluzione: solo quest'ultima avrebbe ristabilito le leggi naturali e l'armonia.

damento inaudito», la novità della nuova costruzione, dell'«era moderna»⁵⁷.

Come si è detto, Paine si identifica pienamente con il popolo: il suo stile e il suo linguaggio sono semplici, spogli e robusti, giungendo a volte al disprezzo della stessa grammatica, «quasi che la sintassi fosse un'invenzione aristocratica». Lo stile di Paine enfatizza ciò che egli stava cercando di dimostrare: che la politica non era ad esclusivo appannaggio di *learned man* e *gentleman*, ma era una questione per il *common people*. Si poteva discuterla con il suo linguaggio e sulla base delle sue esperienze⁵⁸. Né un'educazione umanistica in senso stretto né una lunga serie di riferimenti letterari era richiesta per comprenderla e spiegarla.

Furono la semplicità e la chiarezza della sua filosofia politica – da molti critici giudicata «manichea, in bianco e nero e priva di sfumature», per riprendere le parole di uno di essi⁵⁹ – che resero il suo appello così diffuso ed efficace.

Paine fu così il primo a fare della propaganda un'arma di guerra: la sua fu un'abile tecnica propagandistica di larga efficacia popolare, che rivela il carattere moderno della propaganda stessa, intesa ad agitare sentimenti e suscitare energie, oltre che a dimostrare teoricamente l'ingiustizia⁶⁰. Una sapiente «strategia della confutazione»⁶¹, l'appello diretto e abile agli interessi materiali,

⁵⁷ Cfr. T. BONAZZI, *Un «costituzionalismo rivoluzionario». Il 'demos basileus' e la nascita degli Stati Uniti*, in "Filosofia politica", 2, 1991, pp. 283-302, p. 287; R.F. KING, BEGLER E. (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, San Diego State University Press, San Diego, 2007.

⁵⁸ Cfr. A. TESTI, *La formazione degli Stati Uniti*, il Mulino, Bologna, 2003, p. 68. Su questa connotazione, costitutivamente popolare, ha costruito la sua originale interpretazione T. KILLIKELLY: *Examining Common Sense: A Gramscian Analysis of Thomas Paine*, in R.F. KING, BEGLER E. (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, cit., pp. 138-150.

⁵⁹ F. CANAVAN (SJ), *Paine*, in L. STRAUSS, J. CROUSEY, *Storia della filosofia politica* (1963-1967), 3 voll., Il Melangolo, Genova, 2000, vol. III, p. 89. Sottolinea il nesso tra debolezza teorica e forza pratica del discorso politico di Paine, P.F. NURSEY-BRAY: *Thomas Paine and the Concept of Alienation*, in "Political Studies", 16, 1968, pp. 223-242; per una lettura di taglio completamente diverso si veda il recente lavoro di J. FRUCHTMAN, *The Political Philosophy of Thomas Paine*, cit.

⁶⁰ Cfr. R. BOHRINGER, *Die Propaganda Thomas Paines während des amerikanischen Unabhängigkeitskampfes*, Junker und Dünhaupt, Berlin, 1938; J. LESSAY, *L'Américain de la Convention. Thomas Paine: Professeur de révolutions, député du Pas-de-Calais*, Perrin, Paris, 1987, pp. 45-140; J. HOGAN, WILLIAMS G., *Republican Charisma and the American Revolution: The Textual Persona of Thomas Paine's Common Sense*, in "Quarterly Journal of Speech", 86, 1, 2000, pp. 1-18.

⁶¹ G. DEL LUNGO CAMICIOTTI, *The Strategy of Confutation in Thomas Paine's "Common Sense"*, in L. CURTI (a cura di), *Il muro del linguaggio: conflitto e tragedia*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1989, pp. 501-510.

un profondo senso della realtà e la capacità di tradurre i concetti attraverso immagini di facile comprensione e metafore⁶² costituiscono i punti salienti dello stile di Paine, seducente combinazione tra il predicatore laico e il razionalista.

Questi aspetti concorrono a tratteggiare una nuova filosofia del repubblicanesimo (inteso come cultura politica del popolo, come cultura politica che sorge “dal basso”): essa si articola sui diritti naturali e la dottrina del continuo rinnovo del contratto; su una specifica concezione del bene pubblico; sulla relativa semplicità del governo⁶³.

La novità più eclatante introdotta da Paine nell’ambito della filosofia e della storia del pensiero politico mi pare risieda proprio qui e il modo in cui vennero accolti i suoi *pamphlets* lo attesta in maniera nitida.

Il primo, *Common Sense*, pubblicato a Filadelfia nel gennaio 1776, fu comprato nel giro di pochi giorni da quasi mezzo milione di lettori: fu il maggior *bestseller* della storia editoriale delle colonie americane, nonché un «catalizzatore che cambiò il corso della storia»⁶⁴. Contribuì a definire le idee

⁶² Tra i tanti esempi possibili, si sceglie qui un passo, anche per la sua rilevanza simbolica, posto com’è in chiusura della seconda parte dei *Rights of Man*: «Siamo ora verso la metà di febbraio. Se andassi a fare un giro per la campagna, gli alberi mi apparirebbero nel loro aspetto invernale e privi di foglie. Si usa strappare dei rametti mentre si cammina, e forse io farei lo stesso; potrei così osservare che sul ramo un’unica gemma sta cominciando a spuntare. Sarebbe innaturale o addirittura irragionevole supporre che quella sarebbe l’unica gemma in Inghilterra. Anziché trarre questa conclusione penserei subito che altrettanto sta per avvenire dappertutto, sebbene il sonno vegetale di certi alberi o di certe piante continuerà più a lungo che quello degli altri, e alcuni di essi non fioriranno che tra due o tre anni, tuttavia in estate tutti avranno le foglie, tranne quelli che sono morti. Nessuna previsione può stabilire se l’estate politica possa tenere il passo con quella naturale. Ciononostante, non è difficile accorgersi che la primavera è cominciata. Augurando sinceramente libertà e felicità a tutte le nazioni, termino qui la seconda parte» (trad. it., p. 336).

⁶³ Come ha osservato John Keane, il repubblicanesimo di Paine non era «bookish», non derivava dai libri o dall’educazione sui classici, ma da un originale progetto di inclusione politica (J. KEANE, *Tom Paine*, cit., p. XX). Più in generale, si vedano R.E. SHALHOPE, *Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography*, in “William and Mary Quarterly”, 29, 1972, 1, pp. 334-356, e, con specifico riferimento alla fase rivoluzionaria americana, J. LEMISH, *The American Revolution Seen from the Bottom Up*, in B.J. BERNSTEIN (ed.), *Toward a New Past: Dissenting Essays in American History*, Pantheon Books, New York, 1968, pp. 3-45.

⁶⁴ C. HITCHENS, *Thomas Paine’s Rights of Man. A Biography*, Atlantic Monthly Press, New York, 2006 (trad. it., *Thomas Paine: I Diritti dell’Uomo. Una biografia*, Newton Compton, Roma, 2007; da qui traggio l’espressione citata: p. 35). Hitchens segnala come probabilmente sia stato Benjamin Rush – brillante medico che partecipava attivamente alle «discussioni scientifiche e razionalistiche» nella città di Filadelfia, insieme ad altre figure come

politiche operative sia dei ceti popolari sia dei ceti dirigenti che insieme, seppure con obiettivi ultimi diversi, arrivarono alla rottura storica della Rivoluzione americana e della guerra per l'indipendenza. «Un *bestseller* rivoluzionario per definizione»⁶⁵, dunque, che dal punto di vista della storia del libro e del pubblico dei lettori, non sorprende meno del fenomeno rappresentato dalla seconda opera a stampa di Paine⁶⁶.

Con *The Rights of Man*, scritto in due parti (1791-1792), Paine rispose, come tanti altri autori, alla condanna della rivoluzione francese di Burke. Esprimendo efficacemente gli orientamenti più radicali della stagione di intenso fermento politico per una riforma profonda delle istituzioni britanniche che stava cominciando allora, Paine introdusse con il modello francese negli strati popolari inglesi le basi ideali e i punti di riferimento pratici di una progettualità rivoluzionaria immediata. Se nelle colonie americane, infatti, c'era già una diffusa abitudine alla lettura (anche se molto orientata, come si è accennato, per lo più a testi di carattere religioso, in particolare

Priestley, Franklin e Jefferson – a spronare Paine «a scrivere un sommario polemico della causa americana allo scopo di mobilitare il pubblico» (p. 36).

⁶⁵ Così E. JOY MANNUCCI, *Introduzione* a Th. PAINE, *L'età della ragione*, cit., p. 10, la quale osserva che il *Common Sense* disincagliò la letteratura politica americana dalle secche di uno sterile irrigidimento cui l'avevano costretta gli scrittori moderati con i loro dotti argomenti da giuristi. Per l'effetto «scongelante» di *Common Sense*, si veda, tra gli altri, J.C. MILLER, *Origins of the American Revolution*, Little, Brown and Company, Boston, 1943, 1959², pp. 467-468 (trad. it., *Origini della rivoluzione americana*, vol. I, Arnoldo Mondadori, Milano, 1965, pp. 723-733). Sulla costruzione del mito del *Common Sense* come *pamphlet* rivoluzionario, cfr. T. LOUGHRAN, *Disseminating Common Sense. Thomas Paine and the Problem of the Early National Bestseller*, in "American Literature", 1, 2006, pp. 1-28; ID., *The Republican in Print. Print Culture in the Age of U.S. Nation Building, 1770-1870*, Columbia University Press, New York, 2007, pp. 33-104. Sulla sua eccezionalità: B. BAYLIN, *Most Uncommon Pamphlet of the Revolution: Common Sense*, in "American Heritage", 25, 1973, pp. 36-41, 91-93. Ettore ROTELLI lo ha definito «il *pamphlet* più popolare e sovversivo della Rivoluzione»: *Forme di governo delle democrazie nascenti. 1689-1799*, il Mulino, Bologna, 2005, p. 139.

Per una rassegna dei *pamphlet* scritti in risposta a Paine e sulle diverse edizioni di *Common Sense* si rimanda, tra gli altri, a R. GIMBEL, *Thomas Paine: A Biographical Check List of Common Sense, with an Account of its Publications*, Yale University Press, New Haven, 1956.

⁶⁶ Sul processo di "osmosi" tra «political printers» e «reader-citizens» si vedano S. COTLAR, *Tom Paine's Readers and Making of Democratic Citizens in the Age of Revolutions*, in R.F. KING, BEGLER E. (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, cit., pp. 121-137; ID., *Tom Paine's America*, cit., pp. 13-48. Cfr. pure M.J. EVERTON, *The Would-be-Author and the Real Bookseller: Thomas Paine and Eighteenth-Century Printing Ethics*, in "Early American Literature", 40, 2005, 1, pp. 79-110.

presso i ceti più umili), si può davvero dire che il pubblico popolare dei lettori e dei fruitori indiretti di materiale a stampa (con letture collettive nei luoghi di riunione e nelle taverne) fu creato in Inghilterra, Scozia e Irlanda dalle edizioni a sei *pence* dei *Diritti dell'uomo* di Thomas Paine, che vendettero centinaia di migliaia di copie, e dai numerosi *pamphlets* che ne ripresero gli argomenti⁶⁷. Quella avviata fu una vera e propria «alfabetizzazione popolare», orientata politicamente e volta in maniera esplosiva contro l'insegnamento della deferenza sociale e dell'obbedienza all'ordine costituito. Era quanto bastava per generare un forte stato d'allarme nel governo e nei ceti dominanti inglesi colti da un pericolo di sovversione interna al quale risposero con la repressione: prima con un proclama (il 21 maggio 1792) contro gli «scritti perversi e sediziosi» creato appositamente per i *Rights of Man*, poi con un processo, svoltosi *in absentia* il 18 dicembre 1792⁶⁸, e con una condanna, in seguito alla quale Paine non poté più mettere piede nel suo paese natale.

Pure la terza opera di Paine, *The Age of Reason* (1794) fu un fenomeno editoriale di portata eccezionale nel Regno Unito e anche negli Stati Uniti, sia per la circolazione delle sue numerose edizioni a basso prezzo, sia per l'ampiezza della polemica a stampa, emotiva e violenta, che suscitò al di qua e al di là dell'Atlantico. Il suo successo non fu effimero, soprattutto in Inghilterra, perché il *painismo* – e quindi la connessione tra *The Age of Reason*, l'universalmente noto *Rights of Man* e il quarto scritto di Paine *Agrarian Justice* – fu una componente fondamentale della tradizione giacobina e democratico-radical inglese, di quel repubblicanesimo di nuovo tipo⁶⁹, da cui originano i

⁶⁷ L'opera di Paine disseminò in tutta Europa il linguaggio dei diritti: in Olanda «*rechten van den mensch* comparve per la prima volta nel 1791 con la traduzione dell'opuscolo di Paine e fu poi usato con grande frequenza durante il decennio. *Rechten des Menschen* comparve immediatamente dopo nei paesi di lingua tedesca» (L. HUNT, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo* [2007], Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 107-108). Per le traduzioni in tedesco di Paine si veda H. ARNOLD, *Die Aufnahme von Thomas Paines Schriften in Deutschland*, in "PMLA", 72, 1959, pp. 365-386. La profonda influenza di Paine sui liberali tedeschi è stata documentata da M.O. KISTLER: *German-American Liberalism and Thomas Paine*, in "American Quarterly", 1, 1962, pp. 81-91. Più ampiamente: A.O. ALDRIDGE, *The Influence of Thomas Paine in the United States, England, France, Germany and South America*, in W.P. FRIEDRICH (ed.), *Comparative Literature: Proceedings of the Second Congress of the International Comparative Literature Association*, 2 voll., University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1959, vol. II, pp. 369-383.

⁶⁸ Per la dinamica del processo – che giudicò Paine colpevole di sedizione per le aspre critiche espresse nei riguardi della monarchia ereditaria – si veda C.B. CONE, *The English Jacobins*, C. Scriber's son, New York, 1968, pp. 136-139.

⁶⁹ A questo riguardo si veda, per esempio, M. PHILP, *English Republicanism in the 1790s*,

diversi filoni del nascente movimento operaio: dall'owenismo al cartismo⁷⁰.

Quello di Paine si presenta pertanto come un esempio emblematico della figura dell'«intellettuale militante»⁷¹ (impegnato e a strettissimo contatto con il suo pubblico, con il popolo), rimandando ad un inestricabile groviglio tra il personale e il politico, tra difficoltà private e problemi collettivi. Morale personale e interessi politici divengono due facce della stessa medaglia e la filosofia, lungi dall'essere una forma di speculazione o addirittura di evasione dalla realtà, implica l'assunzione di una posizione politica, secondo un modulo che avrà successivamente un seguito rilevante negli Stati Uniti attraverso figure come John Dewey e Charles Wright Mills. Figure, queste, che delineano in maniera nitida il «critico sociale radicale», in cui la lotta politica non può essere disgiunta dalla «propria esperienza totale di vita»⁷², segno di una filosofia pragmatica, che implica un nesso forte tra educazione e azione politica⁷³ (inclusa quella volta alla rivoluzione) e la centralità dello spazio pubblico come arena di dibattito e di *civic engagement*.

Si comprende entro questo contesto il profondo accento attribuito da Paine alla necessità di garantire un'assoluta libertà di stampa e di favorire, in ogni modo, la libera discussione tra i cittadini, e dunque un'attenta opinione pubblica⁷⁴. Quando scriveva lo statuto della *Society for Political Inquiries*, fondata a Filadelfia nel 1787, era proprio l'esigenza di «promuovere il mutuo progresso nella conoscenza del governo» e «l'avanzamento della scienza politica», fino ad allora «generalmente lasciata alla cura dei politicanti o alle

in "The Journal of Political Philosophy", 6, 1998, 3, pp. 235-262. Dello stesso autore: *The French Revolution and British Popular Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

⁷⁰ Cfr. E.P. THOMPSON, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, cit., il quale ricorda che nelle riunioni segrete di artigiani e operai l'inno *God Save the King* era mutato in *God Save Great Thomas Paine*.

⁷¹ Uso qui l'espressione nell'accezione assegnatale da Michael WALZER nel suo celebre *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento* (1988), il Mulino, Bologna, 1991, in cui si sottolinea la centralità del legame dell'intellettuale con la propria gente, e quindi con il popolo. Per una diversa prospettiva, si veda N. BOBBIO, *Il dubbio e la scelta*, Nis, Roma, 1993, pp. 113-178. Intellettuali militanti erano, come si vedrà (§ IV.2), i membri de *Le Cercle Social* con cui Paine intrattenne uno stretto rapporto.

⁷² Cfr. C. WEST, *La filosofia americana* (1989), Editori Riuniti, Roma, 1997, in part. pp. 177-178; H.J. KAYE, *Thomas Paine and the Promise of America*, cit., pp. 213-214, 237-238, il quale osserva come «C. Wright Mills more than admired Paine – wanted to be Paine», p. 237.

⁷³ W. CHRISTIAN, *The Moral Economics of Thomas Paine*, in "Journal of the History of Ideas", 34, 1973, 3, pp. 367-380.

⁷⁴ Su questi temi ci si soffermerà dettagliatamente nel cap. IV del presente lavoro.

speculazioni di teorici isolati»⁷⁵ che Paine metteva principalmente in risalto.

Una “filosofia politica per il popolo” rappresentava quindi l’obiettivo, ambizioso e assolutamente innovativo, che Paine si proponeva di perseguire⁷⁶: un progetto che ha nella cittadinanza democratica e nel cambiamento dei contesti sociali gerarchici i suoi essenziali termini di riferimento.

1.4. La “geografia delle rivoluzioni”: alla ricerca della cittadinanza

Si può senz’altro affermare come la vita di Paine sia incastonata tra le rivoluzioni: si potrebbe dire a cavallo tra *due rivoluzioni ... e mezzo*. La Rivoluzione americana, il cui compito precipuo è «fare ricominciare il mondo daccapo» (nell’intenzione profonda dei rivoluzionari americani, come si vedrà, la sottrazione dello spazio al nemico britannico corrispondeva ad un’appropriazione radicale del tempo), e quella francese⁷⁷, certamente. Ma il fatto che non può essere dimenticato – aspetto, invece, spesso lasciato in ombra nell’ambito degli studi critici sul pensiero politico di Paine⁷⁸ – è che in nome dei diritti universali, Paine dichiarò guerra alla tradizione costituzionale inglese, monarchica e aristocratica, anche nel suo paese, ponendo al centro della sua riflessione la questione della cittadinanza repubblicana e democratica. Alle sue spalle sta la rivoluzione del ’600, e in particolare stanno i *Levelers*, e costantemente davanti ai suoi occhi il tentativo – mai portato a termine – di una rivoluzione del sistema inglese. La fortuna posteriore dei *Diritti dell’uomo* e la stessa immagine storica di Paine sono state profondamente influenzate da questo evento non realizzato, da questa promessa di cambiamento radicale non mantenuta⁷⁹.

⁷⁵ *The Complete Writings of Thomas Paine*, cit., pp. 41-43. Cfr. E.P. LINK, *Democratic Republican Societies 1790-1800*, Columbia University Press, New York, 1942 (1973²), pp. 104-105.

⁷⁶ In relazione a questo assunto Gianni Ferrara – entro un’accurata analisi del passaggio del costituzionalismo «dalla filosofia alla storia» – ha parlato di un’«ispirazione ideale rousseauiana» del *Common Sense*: G. FERRARA, *La Costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 81.

⁷⁷ Cfr., tra gli studi monografici, J. LESSAY, *L’Américain de la Convention*, cit.

⁷⁸ Lo rileva molto esplicitamente J. KEANE, *Tom Paine*, cit., pp. XIX-XX.

⁷⁹ T. MAGRI, *Thomas Paine e il pensiero politico della rivoluzione borghese, Introduzione a TH. PAINE, Scritti politici*, cit., p. 17.

Un apparente paradosso si collega a questo scenario di rivoluzioni – tanto che potremmo parlare di una vera e propria “geografia delle rivoluzioni” entro cui si muove la vicenda di Paine: tre progetti di rivoluzione (anche se uno, quello relativo al contesto inglese, resta solo auspicato) che paiono condurre, in realtà, ad una prassi *riformatrice*, per quanto *radicale*.

In una letteratura critica, variegata e controversa che offre un “gioco delle interpretazioni” tra i più complessi (frutto del “meticcio” politico di Paine e del suo peregrinare in tre mondi: cfr. § IV.4), si rinvengono alcune affermazioni che offrono un chiaro esempio di questa lettura. «Non v'è che un metro di giudizio, per qualunque cosa degna del nome di Riforma radicale: gli scritti di Thomas Paine. Non è un riformatore radicale chi non si rifà all'insieme dei principi politici di Paine [...] non è possibile nessuna Riforma radicale [...] senza una forma repubblicana di governo»: è questa la proposta interpretativa di Edward P. Thompson⁸⁰. Un giudizio ripreso da Eric Hobsbawm, secondo il quale le proposte politiche di quest'uomo, profondamente e istintivamente rivoluzionario, erano invero «moderate»⁸¹.

Si è detto dell'identificazione di Paine con il *common people* (enfaticizzata in modo affascinante, tra gli altri, dallo stesso Hobsbawm e, prima di lui, da Partridge): «Paine era la gente per cui scriveva, gente che si era fatta da sé, che si era formata da sé, che contava solo su di sé», gente che era alla ricerca di un pieno ingresso nella sfera pubblica, nella sfera – orizzontale⁸² – della *cittadinanza*⁸³.

Paine considerava tutti gli individui, di tutti i paesi, come potenziali cittadini. Come cittadini, egli argomentava, essi devono essere titolari di certi diritti ma anche impegnati nel rispetto di certi doveri, entro una struttura di

⁸⁰ E.P. THOMPSON, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, vol. II, cit., pp. 318-319.

⁸¹ E. HOBSBAWM, *Thomas Paine*, cit., p. 3.

⁸² Su questo punto emerge la netta contrapposizione con Burke, teorico invece della gerarchia sociale e della «verticalità»: cfr. G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit., pp. 110 ss.; W. CHRISTIAN, *The Moral Economics of Thomas Paine*, cit., p. 378, ID., *Republicanism versus Commercial Society: Paine, Burke and the French Revolution*, “Bulletin of the Society for the Study of Labour History”, LIV, 1, 1989, pp. 4-13. Nella stessa direzione va anche la lettura interpretativa di Eric Foner: «Paine's literary style, his rejection of deference, and his political egalitarianism were all interrelated. For him, the medium, in effect, was of one piece with message» (E. FONER, *Tom Paine's Republic: Radical Ideology and Social Change*, cit., p. 201).

⁸³ Per un'ampia ricostruzione storica e concettuale di questa categoria-chiave del lessico filosofico-politico e filosofico-giuridico si rinvia a P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari, 2000-2002 (in particolare, per il periodo in esame in queste pagine, cfr. vol. II: *L'età delle rivoluzioni*, cap. 2).

governi costituzionali che “massimizz” la libertà civile e politica e, al tempo stesso, garantisca la giustizia sociale⁸⁴. L’affermazione universale dei diritti, la scrittura di una costituzione che ne sancisca il pieno riconoscimento e la possibilità di reale applicazione orientando le scelte del governo, possono dunque essere visti come un plesso che ha nella cittadinanza il suo sbocco; una *cittadinanza repubblicana* concepita, come si illustrerà nelle prossime pagine, in modo democratico e sociale.

Di qui scaturisce la necessità di indagare sia le proposte di Paine per la definizione delle regole generali dello Stato democratico e repubblicano, e dunque il profilo giuridico-costituzionale della sua opera, sia le sue proposte per la realizzazione di una democrazia sostanziale, oltre che formale, e dunque il complesso intreccio della sua visione che si muove entro una pluralità di piani, *politico, economico e sociale*, da studiare nelle loro interrelazioni.

La “ricerca della cittadinanza”, della sua completa realizzazione si situa davvero su uno scenario «mondiale» e si connette alla vita di Paine e al suo muoversi entro la “geografia delle rivoluzioni”; non a caso una delle definizioni più ricorrenti in letteratura è quella che fa di Paine «il cittadino del mondo»⁸⁵. La problematicità di questo progetto costruttivo, architettonico, è, d’altra parte, attestata ad un doppio livello. A livello individuale, prima di tutto. Quando Paine venne arrestato nel 1793, con la singolare accusa di «straniero» da parte dei giacobini guidati da Robespierre, la cittadinanza “mondiale” divenne la sua trappola: cittadino britannico di nascita, cittadino americano per meriti rivoluzionari, cittadino francese *honoris causa*, si trovò respinto da tutti i governi dei tre paesi⁸⁶. Ad un livello più generale: egli si impegnò nel costruire e ampliare gli spazi della cittadinanza nei paesi in cui visse e condusse le sue lotte politiche, coniugando slancio utopico e realismo politico, ma sempre incontrò avversari e ostacoli che resero ardua, piena di traversie e sofferenze, la realizzazione dei suoi intenti rivoluzionari.

Rispetto a questo scenario, Pietro Costa ha opportunamente rilevato che «[l]a cittadinanza rivoluzionaria è *una* delle immagini di cittadinanza che

⁸⁴ È questa la lettura proposta anche da J. KEANE: *Tom Paine*, cit., p. XIII.

⁸⁵ Tra gli altri: V. GABRIELI, *Tom Paine cittadino del mondo*, cit.; I. DICK (ed.), *Citizen of The World*, cit.

⁸⁶ Su questa condizione paradossale di straniero si vedano gli scritti di S. WAHNICH: *Thomas Paine, éternel étranger*, in *Thomas Paine citoyen du monde*, textes réunis par G. Kantin, Créaphis, Paris, 1990, pp. 65-73; *Thomas Paine, de l'étranger identique au citoyen hétérogène, réception par la République d'une voix autre*, in *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., pp. 58-65.

negli anni Novanta del Settecento circolano nel mondo occidentale: l'immagine, se si vuole, più impressionante e coinvolgente a causa dell'estremo assottigliarsi» – come dimostra l'intera vicenda painiana – «tra parola ed evento, ma pur sempre un'immagine accanto alle altre»⁸⁷. Paine ha cercato di farne un'immagine *universale*, cimentandosi per tutta la vita nella costruzione di ponti tra i diversi paesi dell'occidente, alla ricerca di una «cordiale concordia»⁸⁸ tra tutti gli esseri umani, andando oltre i diversi contesti di appartenenza geografica e culturale. La sua idea di una cittadinanza repubblicana, *senza frontiere*, conserva a tutt'oggi un grande fascino e tuttavia è accompagnata da un'inevitabile serie di processi che muovono in direzioni ostinatamente contrarie. Lo slancio costruttivo painiano non ha ancora trovato effettiva e completa realizzazione. Di qui, anche, tra periodi di oblio e ricorrenti riscoperte⁸⁹, il perdurante interesse per la sua opera⁹⁰.

⁸⁷ Cfr. P. COSTA, *Civitas*, cit., vol. II, p. 95.

⁸⁸ L'espressione usata da Paine è, precisamente, *cordial unison: Rights of Man*, II, p. 555.

⁸⁹ A titolo esemplificativo, si vedano, tra gli altri, R.B. BERNSTEIN, *Review Essay: Rediscovering Thomas Paine*, in "New York Law School Law Review", 39, 1994, 4, pp. 873-929 (un'agile rassegna di studi storiografici e teorici su Paine); C. HITCHENS, *The Actuarial Radical: Common Sense about Thomas Paine*, in "Grand Street", 7, 1 1987, pp. 67-77; T.R. THOMPSON, *The Resurrection of Thomas Paine in American Popular Magazines*, in "The Midwest Quarterly", 33, 1991-1992, pp. 75-92; N. CARON, *Résurgence et pertinence de Thomas Paine*, in "Sources", 20-21, 2008, pp. 57-82. Cfr., anche, più indietro nel tempo: R. GIMBEL, *The Resurgence of Thomas Paine*, in "Proceedings of the American Antiquarian Society", LXIX, 1961, pp. 97-111 e, dello stesso autore, *Thomas Paine Fights for Freedom in Three Worlds. The New, the Old, the Next*, in "Proceedings of the American Antiquarian Society", LXX, 1960, pp. 397-492.

⁹⁰ Nel quadro di un sintetico profilo, da cui traspare comunque un'adesione fortemente simpatetica alle riflessioni di Paine, uno studioso attento come Bernard Vincent lo ha definito «un homme des XVIII^e et XXI^e siècles», poiché i secoli compresi tra queste epoche gli furono «fondamentalement étrangers». Proprio lui, come si è già osservato, inventore e costruttore di ponti rivoluzionari, può essere considerato come una sorta di «passerelle» tra il tempo dei Lumi e quello che assai ottimisticamente, agli inizi degli anni Novanta del Novecento, Vincent definisce «il nuovo ordine mondiale che va delineandosi» (B. VINCENT, *Introduction* a ID. [études réunies par], *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., p. 16). Per un chiarissimo esempio di come l'opera di Paine – in particolare *Rights of Man* – possa essere letta entro un'ottica fortemente attualizzante, rinvio a J. KEANE, *Démocratie républicaine, nation, nationalisme: repenser les Droits de l'homme de Thomas Paine*, contenuto nel volume di Vincent sopra citato alle pp. 137-158. Cfr. AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit.

Capitolo II

Il nodo delle generazioni: sovranità popolare, costituzionalismo, teoria dei diritti

SOMMARIO: II.1. «Far ricominciare il mondo daccapo», ovvero della rivoluzione. – II.2. L'«arma» dei diritti naturali e la sovranità popolare. – II.2.1. Paine: tra i *Levellers* e Locke. – II.2.2. Diritti e società: una prima approssimazione. – II.3. Costituzionalismi: lo “specchio”, la “fionda” e il “nodo delle generazioni” (Burke e Paine). – II.3.1. Ordine politico, giusnaturalismo egualitario, cittadinanza. – II.3.2. Diritto e potere. – II.3.3. Un costituzionalismo *progressivo*. – II.4. Echi montesquieuiani: la teoria delle forme di governo in Paine. – II.4.1. Contro il governo misto. – II.4.2. Monarchia è dispotismo. – II.4.3. “La corona in frantumi”: rappresentanza e democrazia repubblicana. – II.4.4. Il confronto con la «fazione» dei federalisti: “repubblicanesimi contro”. – II.5. Il tempo della costituzione: il dilemma della legittimità tra continuità e innovazione. – II.6. La teoria dei diritti di Paine: natura, società, istituzioni. – II.6.1. Un *excursus*: dalle critiche ai diritti alla loro autorità. – II.6.2. L'autorità dei diritti tra costituzione e democrazia.

But where says some is the King of America? [...].
Yet that we may not appear to be defective even in the earthly honors,
let a day be solemnly set apart for proclaiming the charter;
let it be brought forth placed on the divine law, the word of God;
let a crown be placed thereon, by which the world may know,
that so far as we approve of monarchy, that in America THE LAW IS KING.
For as in absolute governments the King is law, and there *ought* to be no other.
But left any will use should afterwards arise, let the crown
at the conclusion of the ceremony be demolished,
and scattered among the people.
(*Common Sense*¹)

¹ TH. PAINE, *Common Sense*, p. 34 (trad. it., p. 96: «Ma dicono alcuni, dov'è il re d'America? [...] Pure affinché non sembri che manchiamo di qualcosa, sia pure solo degli onori terreni, si stabilisca solennemente un giorno per la proclamazione della Carta; che la si pre-

The *Rights of Man* are the rights of all *generation* of them,
and cannot monopolized by any. That which is worth following,
will be followed for the sake of its worth;
and it is in this that its security lies,
and not in any conditions with which it may be encumbered.
When man leaves a property to his heirs,
he does not connect it with an obligation that they shall accept it.
Why then should we do otherwise with respect to *constitutions*?
(*Rights of Man*, II ²)

A Declaration of *Rights* is, by reciprocity, a Declaration of *Duties* also.
Whatever is my right as a man, is also the right of another;
and it become my duty to guarantee, as well as to possess.
(*Rights of Man*, I ³)

II.1. «Far ricominciare il mondo daccapo», ovvero della rivoluzione

Una lettura complessiva dell'opera di Paine offre l'occasione di esaminare il farsi processuale della concezione della sovranità che caratterizza l'epoca cosiddetta delle «rivoluzioni democratiche»⁴ in cui la novità dei tempi è segnata dal *fondamento inaudito* su cui essa viene a poggiare: il *popolo*⁵. Inqua-

senti come fondata sulla legge divina, il verbo di Dio; che una corona vi sia posta sopra, cosicché il mondo sappia che, se noi approviamo la monarchia, in America *la legge è re*. Come nei governi assoluti il re è la legge, così nei paesi liberi la legge deve essere il re; e non deve esserne un altro. Ma perché in seguito non si verifichi qualche uso scorretto, alla fine della cerimonia la corona sia spezzata e distribuita a tutto il popolo, al quale appartiene di diritto».

² TH. PAINE, *Rights of Man*, II, pp. 594-595 (trad. it., p. 277: «I diritti dell'uomo sono i diritti di tutte le *generazioni* di uomini, e non possono essere monopolizzati da una di esse [...]. Quando un uomo lascia la sua proprietà agli eredi, non la subordina ad un obbligo da parte loro di accettarla. Perché, dunque, dovremmo tenere una condotta diversa in materia di *Costituzioni*?» [corsivi miei]).

³ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 509 (trad. it., p. 189: «Una dichiarazione dei diritti è per reciprocità anche una dichiarazione dei doveri. Quello che è il mio diritto di uomo è anche il diritto di un altro; ed è mio dovere garantirlo così come possederlo»).

⁴ R.R. PALMER, *L'età delle rivoluzioni democratiche*, cit.

⁵ Per un'analisi del concetto di sovranità – nel quadro della letteratura italiana più recente – si vedano, fra gli altri: A. BIRAL, P. COSTA nel volume di “Filosofia politica” dedicato ai materiali per un lessico politico europeo (1, 1991), rispettivamente *Per una storia della sovranità* (pp. 5-50) e *Il modello giuridico della sovranità: considerazioni di metodo e ipotesi di ricerca* (pp. 51-70); L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno. Crisi e metamorfosi*, in

drare la sovranità nella sua specifica forma popolare significa anche esaminare i profili genetici, i caratteri e le forme che concetti quali libertà, autorità e potere vengono ad assumere in quella tela complessa che sottende al costituzionalismo, inteso come insieme di *limiti* al potere sovrano stesso⁶. Come si cercherà di mostrare, infatti, è attraverso la ricostruzione dei nessi fra rivoluzione, costituzione, ordine politico e diritti che si può individuare il contesto di riferimento necessario per comprendere il senso storico e concettuale – nell'età moderna – di ciascuno di questi elementi, ma anche per provare a fissare, grazie tale tramite, un certo tipo di dominanza problematica che si incentra sulla categoria della sovranità e sulla sua peculiare relazione con il costituzionalismo. Un plesso di questioni che rimanda alla congiunzione fra rivoluzione americana e rivoluzione francese⁷ e che segna il

M. BASCIU (a cura di), *Crisi e metamorfosi della sovranità*, Giuffrè, Milano, 1996; G. SILVESTRI, *La parabola della sovranità: ascesa, declino e trasfigurazione di un concetto*, in "Rivista di diritto costituzionale", 1, 1996, pp. 3-74; M. FIORAVANTI, *Sovranità: il concetto moderno*, in ID., *Costituzione e popolo sovrano. La costituzione italiana nella storia del costituzionalismo moderno*, il Mulino, Bologna, 1998, pp. 47-68; M. TROMBINO, *Sovranità*, in A. BARBERA (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 193-214; G.M. CAZZANIGA, CH. ZARKA (a cura di), *Metamorfosi della sovranità*, Ets, Pisa, 1999 (che contiene anche un contributo di Cazzaniga su Paine: *La société civile en tant que pouvoir constituant dans la théologie fédéraliste de Paine*, alle pp. 261-271); A. BALLARINI, *Teoria delle formazioni dominanti: saggio sul principio moderno di sovranità*, Giappichelli, Torino, 2002; S. SIMONETTA (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti ed abusi*, il Mulino, Bologna, 2003 (il volume, che si caratterizza per un taglio interdisciplinare e diacronico, contiene anche un mio contributo sui temi della sovranità e del costituzionalismo in Paine: *Sovranità popolare e «costituzionalismo progressivo» in Thomas Paine*, pp. 137-157, che costituisce una primissima elaborazione di alcune sezioni di questo capitolo); D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Laterza, Roma-Bari, 2004; *Sovranità*, fascicolo monografico di "Parolechiave", 35, 2006. Per un quadro del più recente dibattito filosofico-giuridico: E. DICIOTTI, V. VELLUZZI (a cura di), *Ordinamento giuridico, sovranità, diritti*, Giappichelli, Torino, 2003. Per una disamina del concetto di popolo, dalla stagione affermativa dei diritti – che si origina proprio con le rivoluzioni settecentesche – fino al recente "sfaldamento" si veda G. BONAIUTI, *Corpo sovrano. Studi sul concetto di popolo*, Meltemi, Roma, 2006.

⁶ Per una disamina dei presupposti fondamentali del costituzionalismo si può vedere L. ALEXANDER (ed.), *Constitutionalism. Philosophical Foundations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997. Maria Zanichelli, entro una più ampia riflessione sulla genesi dei diritti, ha osservato che l'idea della costituzione come «modalità di limitazione del potere politico», presente nel pensiero di Locke, Montesquieu, Blackstone, giunge fino a Paine: M. ZANICHELLI, *Il discorso sui diritti. Un atlante teorico*, Cedam, Padova, 2004, p. 63.

⁷ Per una comparazione degli elementi essenziali delle due rivoluzioni, in particolare sul piano della storia costituzionale, si veda M. FIORAVANTI, *Stato e costituzione: materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Giappichelli, Torino, 1993, pp. 119-135. Cfr., pure,

consumarsi della rottura tra corona e popolo.

A quest'ultimo aspetto sarà dedicata una particolare attenzione anche perché, per quanto poco indagato nelle sue articolazioni teoriche, il costituzionalismo di Paine ci sembra mostrare una significativa originalità capace di connettere la questione della sovranità con quella del popolo e con una certa idea del progresso, nonché di prefigurare una visione della cittadinanza e dell'ordine politico di notevole spessore anche con riferimento al dibattito contemporaneo⁸.

L'indagine del pensiero costituzionale di Paine consentirà di mettere a fuoco alcuni aspetti fondamentali della sua teoria delle forme di governo, quali, ad esempio, l'affermazione della necessità, per una nazione che si dà nuove regole e nuove leggi – in seguito ad una frattura rivoluzionaria, ad un cambiamento radicale – di avere una costituzione scritta che preceda il governo e ne sia il fondamento; la sovranità popolare che trova la sua realizzazione attraverso il contratto, il patto sociale; la prefigurazione di una democrazia centrata sulla rappresentanza e cuore di una concezione repubblicana nettamente contrapposta sia al governo monarchico (per Paine sempre e comunque dispotico) sia alla democrazia diretta, che può facilmente inclinare in quella paradossale eccezione rappresentata dal «dispotismo della libertà»⁹.

In questo scenario è incastonata la teoria dei diritti di Paine, articolata a più livelli. Se il nesso strutturale tra la sovranità popolare e l'analisi delle varie forme di governo si risolve nella critica radicale al principio dell'ereditarietà, i diritti, così come egli li intende – ovvero come espressione dell'autonomia e dell'autorità *eguale* dell'individuo, regolata dalla figura degli altri individui all'interno del contesto sociale e istituzionale, in base ad un principio di reciprocità – costituiscono l'alternativa concettuale al sistema gerarchico che vincola le generazioni limitandone gli spazi di libertà. I diritti dell'uomo rappresentano il fondamento stesso della miglior forma di governo, quella repubblicana; un fondamento, cui non saranno risparmiate critiche, ma che nella teorizzazione painiana si allarga, per cerchi concentrici, dalla natura alla società, alla storia e quindi alla dimensione politica, radicandosi in un im-

ID., *Costituzione*, il Mulino, Bologna, 2003, e *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Laterza, Roma-Bari, 2009, in part. i capp. II e III.

⁸ Cfr. C. MARTINELLI, *Le radici del costituzionalismo. Idee, istituzioni e trasformazioni dal Medioevo alle rivoluzioni del XVIII secolo*, Giappichelli, Torino, 2009, pp. 134-135.

⁹ Cfr. C. PASSETTI, «*Despotisme de la liberté*»: l'eccezione giacobina, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Liguori, Napoli, 2001-2002, t. II, pp. 419-438.

pianto istituzionale che meriterà specifica attenzione nei prossimi capitoli.

L'esperienza della rivoluzione americana svolge un ruolo decisivo nella genesi del pensiero costituzionale di Paine¹⁰, che del resto fu tra i protagonisti – insieme a Benjamin Franklin – della stesura della prima costituzione della Pennsylvania¹¹, «la più democratica tra le costituzioni degli Stati americani»¹², quella certamente più vicina alla Costituzione giacobina del

¹⁰ Cfr. i già citati studi di Eric FONER: *Tom Paine and Revolutionary America*, cit., e *Tom Paine's Republic: Radical Ideology and Social Change*, cit., ai quali si può aggiungere il più recente G. NASH, *The Unknown American Revolution. The Unruly Birth of Democracy and the Struggle to Create America*, Viking, New York, 2005. Per un'utile trattazione del pensiero di Paine entro «il grande laboratorio della rivoluzione americana» si veda S. VISENTIN, *Gli Stati Uniti d'America e la rivoluzione*, in A. PANDOLFI (a cura di), *Nel pensiero politico moderno*, Manifestolibri, Roma, 2004, pp. 405-438 (in cui si accostano a Paine, Jefferson e Adams al fine di delinearne orientamenti teorici che finiranno anche per confliggere nel corso del processo di trasformazione avviato con la Dichiarazione d'Indipendenza).

¹¹ Il testo della costituzione nella traduzione italiana si trova in A. AQUARONE, G. NEGRI, C. SCELBI (a cura di), *La formazione degli Stati Uniti d'America*, 2 voll., Nistri-Lischi, Pisa, 1961, vol. II, pp. 13 ss. Per un raffronto tra le prime costituzioni americane (Virginia, Massachusetts, Pennsylvania) si vedano C. KEYNON, *Constitutionalism in Revolutionary America*, in J.W. CHAPMAN, J.R. PENNOCK (eds.), *Constitutionalism*, in "Nomos", 1978, pp. 84-121; E. ROTELLI, *Forme di governo delle democrazie nascenti*, cit., in part. pp. 145-152; R. BEEMAN, *The Varieties of Political Experience in Eighteenth-Century America*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2003. Cfr., inoltre, J.P. SELMAN, *The Pennsylvania Constitution of 1776. A Study in a Revolutionary Democracy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1936 (1972²), in part. pp. 94-133. Per l'analisi di due altri Stati emblematici si rinvia a G. BUTTÀ, *Sovranità. Diritto di voto e rappresentanza in Massachusetts e South Carolina 1776-1860*, Giuffrè, Milano, 1988. Fu soprattutto in Pennsylvania che Paine diede il suo massimo contributo politico-istituzionale: membro attivo del Comitato di corrispondenza pennsylvano, della Conferenza provinciale del 18 giugno 1776, instancabile promotore di progetti per raccogliere fondi per la lotta indipendentistica, dal 2 novembre 1779 fu segretario dell'Assemblea Pennsylvana, ove poté vedere, seppure parzialmente, realizzarsi il suo progetto abolizionista. Per l'attività di Paine in Pennsylvania durante la rivoluzione, si veda, tra gli altri, E. FONER, *Tom Paine and the Revolutionary America*, Oxford University Press, New York, 1976. Cfr. anche E.P. DOUGLASS, *Ribelli democratici nella rivoluzione americana* (1955), Il Saggiatore, Milano, 1963, pp. 247-262.

¹² N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno*, Utet, Torino, 1976, 1988², p. 129. Si vedrà più avanti come questa esperienza segni profondamente la prospettiva costituzionale di Paine anche nell'ambito della discussione con i federalisti all'epoca della stesura della Costituzione federale del 1787. Nella costituzione della Pennsylvania è chiaramente espressa quella centralità del legislativo che segna la visione painiana e il suo legame con le posizioni di Sieyès: a un esecutivo estremamente debole e non monocratico corrisponde il potere dell'assemblea di mettere sotto accusa ogni magistrato, sia del ramo esecutivo sia di quello giudiziario, di destituirli per cattiva condot-

1793¹³. È nel corso di questo processo che s'impone la teoria del *compact*, della costituzione scritta come legge superiore alla quale si attribuisce un'autorità del tutto nuova: l'autorità che ha una norma promanante, appunto, dal popolo sovrano¹⁴. È quanto basta per legittimare l'«atteggiamento epocale moderno» enucleato dall'idea di rivoluzione¹⁵, ma anche per pensare i limiti del potere sovrano che, come si cercherà di mostrare, risiedono, oltre che in specifici assetti istituzionali, nell'idea del succedersi delle generazioni.

Come si è già avuto modo di accennare, il concetto di rivoluzione gioca un ruolo centrale nel quadro dell'elaborazione teorica di Paine, costantemente intrecciata alla sua instancabile attività politica di rivoluzionario in tre mondi (America, Francia e Inghilterra¹⁶. Paine presenta della rivoluzione

ta, di nominare gli ufficiali dell'esercito. Emerge qui l'idea di una democrazia «populistica», fondata sulla volontà della maggioranza, nella quale il potere preminente deve spettare all'unica assemblea, espressione diretta della sovranità popolare; la volontà del popolo è, illuministicamente, buona. Come si vedrà a questo tipo di repubblicanesimo radicalmente democratico (o, appunto, «populista») si contrapporrà il repubblicanesimo di Adams e dei federalisti, che a partire da una pessimistica sfiducia nell'uomo, puntano ad una democrazia «bilanciata», nella quale il sistema bicamerale e il potere di veto alle leggi dato dal governatore costituirà un equilibrio di organi in cui nessuno può sopraffare l'altro: una nuova versione della teoria del *governo misto*, aspramente criticata da Paine (cfr. *infra*). Non va però dimenticato che la costituzione della Pennsylvania, come ha notato M. FIORAVANTI (*Costituzionalismo*, cit., p. 78), «si conclude con una sezione interamente dedicata alle garanzie della costituzione, sotto il duplice profilo della revisione costituzionale e del controllo di costituzionalità»: ruolo-chiave svolge a questo fine il Consiglio dei censori, eletti dal popolo e in carica per sette anni.

¹³ Il nesso storico tra le due costituzioni è analizzato molto puntualmente, tra gli altri, in H. DIPPEL, *Aux origines du radicalisme bourgeois. De la constitution de Pennsylvanie de 1776 à la constitution jacobine de 1793*, in «Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», 16, 1989, 2 (1990), pp. 61-73; G. MAGRIN, *Il costituzionalismo americano e la nascita della repubblica in Francia*, in F. MAZZANTI PEPE (a cura di), *Culture costituzionali a confronto. Europa e Stati Uniti dall'età delle rivoluzioni all'età contemporanea*, Atti del Convegno internazionale (Genova, 29-30 aprile 2004), Name, Genova, 2005, pp. 273-292.

¹⁴ Cfr. E.S. CORWIN, *L'idea di "legge superiore" e il diritto costituzionale americano*, 1928, Neri Pozza, Venezia, s.d. [ma: 1965].

¹⁵ Si possono vedere al riguardo le trattazioni, di taglio prevalentemente filosofico, di K. GRIEWANK, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo* (1969), La Nuova Italia, Firenze, 1979; H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* (1963), Comunità, Milano, 1983. Cfr. S. VECA, *Rivoluzione*, in ID., *Questioni di giustizia*, Einaudi, Torino, 1991, pp. 235-269; M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, il Mulino, Bologna, 2001.

¹⁶ Sul lascito di tale attività in questi contesti si veda, da ultimo, S. WILENZ, *Paine's Legacy*, in J. CHUMBLEY, L. ZONNEVELD (eds.), *Thomas Paine: In Search of the Common Good*, cit., pp. 89-95.

quel significato eminentemente moderno che riflette la contrapposizione fra volontà e tradizione¹⁷, e che sta al fondo della sua polemica con Edmund Burke a proposito della Rivoluzione francese – capitolo assai significativo della storia della filosofia politica – nonché della sua *vision* costituzionale. Paine, assurgendo a voce del popolo americano, esprime radicalmente la convinzione che la rivoluzione stia aprendo uno scenario inedito per la storia della libertà dell'uomo. Di qui il richiamo ad una creazione dal segno quasi sovrumano (che attesta il nesso tra ispirazione religiosa e radicalismo politico presente nella sua opera¹⁸: «We have it in our power to begin the world over again. A situation, similar to the present, hath not happened since the days of Noah until now»¹⁹).

Cardini dell'avvenuta frattura col passato²⁰ sono le affermazioni che uno Stato può nascere attraverso un atto di volontà del popolo, che il popolo può dichiararsi sovrano, che può auto-costituirsi, che lo può fare separandosi da un altro popolo di cui faceva storicamente parte e che il tutto richiede nulla più che una razionale spiegazione al resto dell'umanità²¹. È questa l'esplicita, dichiarata espressione di un libero volere politico in grado di esplicitarsi scegliendo la propria forma di governo.

Il passaggio dalla legittimazione consuetudinaria a quella contrattuale rende inderogabile documentare, e quindi *scrivere*, l'atto di volontà fondante compiuto dal popolo dichiaratosi sovrano. Un atto questo che interrompe il tempo, lo rinnova, segnando una frattura, dichiarando l'accettazione di un modello di politica aperto e rischioso e per questo pieno di promesse²². Incardinare l'obbligazione politica nel principio di volontà popolare, come già

¹⁷ Cfr. P. VIOLA, *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino, 1989, pp. 5-25.

¹⁸ Per un quadro d'insieme sul pensiero millenarista durante la rivoluzione si veda R. BLOCH, *Visionary Republic, Millennial Themes in American Thought, 1756-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985. Su questi aspetti: cfr. cap. I del presente lavoro.

¹⁹ TH. PAINE, *Common Sense*, p. 52.

²⁰ Si tratta di una frattura di natura politica rispetto all'*Ancien régime* ma anche, più in generale, di natura teorica rispetto alla tradizione consolidata del pensiero politico occidentale.

²¹ Cfr. *Incipit* della Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America, a cura di T. BONAZZI, Marsilio, Venezia, 1999. Si vedano, per un'accurata disamina, T. BONAZZI, *Un «costituzionalismo rivoluzionario». Il demos basileus e la nascita degli Stati Uniti*, cit.; P. MAIER, *American Scripture. Making the Declaration of Independence*, Knopf, New York, 1997.

²² Cfr. T. BONAZZI, *Struttura e metamorfosi della civiltà progressista*, Marsilio, Venezia-Padova, 1974.

avevano proposto in maniera dirompente i *Levellers* e anche Locke, implica negare la naturalezza delle gerarchie di potere e sancire una precisa idea di eguaglianza (questa sì naturale) che, se da un lato, nega la strutturale analogia fra l'unico Reggitore dell'universo e il Reggitore dello Stato – anch'egli unico e a cui si deve, secondo una logica verticale, obbedienza assoluta –, dall'altro, apre lo spazio ad una relazione orizzontale secondo cui gli individui, attraverso un patto, sono tutti eguali²³. Significa, in aggiunta, mettere il mondo in *movimento* (farlo re-iniziare, «iniziare daccapo»). La rivoluzione non è soltanto un fenomeno che investe la vita politica di un paese, è un rinnovamento che accoglie in sé gli aspetti sociali, economici, morali²⁴, è la risposta positiva ai turbamenti politici di un mondo che non accetta più per buona la rete di rapporti dell'antica società per ceti e che, dunque, cerca di instaurarne di nuovi²⁵.

L'idea di rivoluzione rimanda al *common sense* e, per così dire, alla vera natura dell'uomo²⁶, forgiata su diritti propri dell'intera umanità. Il senso

²³ Cfr. Gf. ZANETTI, *Eguaglianza*, in A. Barbera (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1997, in part. pp. 49-52. Su questo aspetto fondamentale nell'universo concettuale painiano si tornerà nel corso del cap. III della presente trattazione.

²⁴ Cfr. S. SCANDELLARI, *Il contributo di Thomas Paine alla Rivoluzione francese: alcune osservazioni*, in M.A. CATTANEO (a cura di), *Diritto e Stato nella Rivoluzione francese*, Giuffrè, Milano, 1992, p. 318; K.M. BAKER, *Revolution*, in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. II: C. Lucas (ed.), *The Political Culture of the French Revolution*, Pergamon Press, Oxford, 1988, pp. 41-62. Del resto, in Paine il discorso politico non è mai rinchiuso nei confini istituzionali; egli mantenne sempre nei suoi scritti il primato della *morale* sulla politica, in questo fedele alla sua formazione quacchera e seguace della classica tradizione del pensiero politico inglese. In *The Age of Reason* si legge: «Quando in seguito volsi i miei pensieri al problema del governo, mi dovetti formare un sistema che si accordasse con i principi morali in cui ero stato educato» (p. 104). Harold Laski ha sottolineato come il primato della morale sulla politica sia un carattere fondamentale della tradizione politica inglese, cosa evidente se si fa riferimento anche alla tradizione radicale e socialista, innervata da profonde istanze morali, cui Paine si ricollega: H. LASKI, *Political Thought in England. Locke to Bentham* (1920), Oxford University Press, Oxford, 1948, p. 12. Lo stesso Laski, d'altra parte, rileva la matrice empirista dell'atteggiamento di Paine: p. 207, a conferma del costante raccordo tra pensiero e azione rintracciabile nell'autore anglo-americano.

²⁵ Cfr. P. SCHIERA, *Rivoluzione, costituzione, Stato*, in AA.VV., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, De Donato, Bari, 1979, p. 7.

²⁶ J. FRUCHTMAN, *Nature and Revolution in Paine's Common Sense*, cit. Più in generale, sugli aspetti filosofici della rivoluzione, si possono vedere M. WHITE, *The Philosophy of the American Revolution*, cit. (espliciti richiami a Paine sono contenuti alle pp. 218-219); H.

comune prefigura un cosmo centrato sull'idea di popolo e su individui «popolari», e per questo costituisce il cuore filosofico e politico dell'idea stessa di sovranità in Paine, ma suggerisce anche come il potere debba e possa trovare i suoi limiti.

II.2. L'«arma» dei diritti naturali e la sovranità popolare

Nell'ideologia democratico-repubblicana che, salvo talune accentuazioni radicali, rimarrà alla base del pensiero di Paine a partire da *Common Sense*, un posto assolutamente preminente riveste la *dottrina dei diritti naturali*. Come per altri filosofi del XVIII secolo, per Paine il diritto naturale è precisamente quel diritto che la ragione umana considera come naturale, cioè ragionevole, cioè giusto: il *common sense*, appunto. Ora, la ragione umana è coeva con la umanità, esisteva prima che sorgessero le istituzioni più antiche, ed è eterna come è eterna l'umanità. Opporre la legge naturale – cioè la giustizia invocata dalla ragione – alla tradizione era, come ebbe ad osservare Jean Jaurès, «una ammirevole manovra istintiva, che sloggiava il privilegio dalla fortezza del tempo, in cui cercava di barricarsi, e trasferiva l'autorità dei secoli alla nuova concezione della libertà»²⁷. Paine riflette al meglio l'uso settecentesco che della dottrina dei diritti naturali viene fatto, connettendo la libertà ad una nuova idea di autorità²⁸: l'autorità *eguale*. Quest'ultima trova la sua espressione nell'idea di popolo sovrano e scardina il fondamento della tradi-

MAY, *The Enlightenment in America*, Oxford University Press, New York, 1976; e F. SHUFLETON, *The American Enlightenment*, University of Rochester Press, Rochester, 1993.

²⁷ La citazione è tratta da G. SALVEMINI, *La Rivoluzione francese 1788-1792* (1954), a cura di F. VENTURI, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 62.

²⁸ Per una trattazione del concetto si veda, da ultimo, G. PRETEROSSO, *Autorità*, il Mulino, Bologna, 2002. Sulla teoria dei diritti in Paine e sul nesso tra diritti e autorità che sfocia nell'«autorità dei diritti», cfr. *infra*, § II.6. Per la questione dell'origine dei diritti naturali in senso moderno (e dunque individualistico) – processo entro il quale riveste un importante ruolo di transizione Ugo Grozio – si possono vedere: R. TUCK, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, e, per uno studio che si confronta direttamente anche con le tesi di Tuck, L. BACCELLI, *Il particolarismo dei diritti. Paradossi dell'universalismo e poteri degli individui*, Carocci, Roma, 1999, in part. pp. 29-33, 36-37, 43-44. Per una disamina della dottrina dei diritti naturali in Paine cfr. P.F. BOLLER, *Thomas Paine and Natural Rights: A Reconsideration*, in "Social Science", 52, Spring 1977, pp. 67-72.

zione come forza di legittimazione del potere sovrano e dell'ordine politico²⁹.

Il contatto con la cultura, la società, la lotta politica delle colonie americane svolge un ruolo cruciale nel determinare sia la direzione politico-rivoluzionaria degli interessi di Paine, sia alcuni dei caratteri e dei contenuti fondamentali di essa. La cultura politica delle colonie inglesi era profondamente improntata alla dottrina dei diritti naturali e alle radici puritane e rimandava ad una concezione del patto – del contratto politico – che aveva come logico complemento il principio della sovranità popolare e come contenuto specifico i diritti naturali dell'individuo³⁰. È nel linguaggio del giusnaturalismo, infatti, che si traduce quella lotta politica fra le colonie e la madrepatria in cui Paine assume un ruolo di assoluto protagonista, ampliando gli spazi del giusnaturalismo e l'idea stessa dei diritti naturali (che

²⁹ A questo riguardo è assai rilevante la prospettiva di Mary Wollstonecraft, secondo la quale solo la ragione è criterio legittimo di autorità e solo dal rispetto di sé possono nascere rapporti sociali non distorti e corrotti. In *Vindication of Rights of Woman* tale idea è espressa in maniera affascinante: «Io amo l'uomo; ma il suo scettro, reale o usurpato, non mi riguarda, a meno che la ragione di un individuo non esiga il mio omaggio; e persino allora la sottomissione è alla ragione e non all'uomo» (M. WOLLSTONECRAFT, *I diritti delle donne* [1791], Editori Riuniti, Roma, 1978, p. 114). Sul punto cfr. B. CASALINI, *Introduzione a M. WOLLSTONECRAFT, I diritti degli uomini. Risposta alle Riflessioni sulla Rivoluzione francese di Edmund Burke*, introduzione, traduzione e note di B. CASALINI, Plus, Pisa, 2003, p. IX. Inoltre si veda della stessa CASALINI "Only the Philosophical Eye". *La Rivoluzione francese attraverso la lettura filosofica di Mary Wollstonecraft*, in "Filosofia politica", 2, 2008, pp. 195-218.

³⁰ Cfr. G. BRUNI ROCCIA, *La dottrina del diritto naturale in America. Le origini: puritanismo e giusnaturalismo*, Giuffrè, Milano, 1950, in part. p. 119. Già Roger Williams, innestando la corrente giusnaturalistica sul tronco del puritanismo, arrivava alla definizione della sovranità popolare: «Il potere sovrano di tutta l'autorità civile è fondato sul consenso del popolo» (R. WILLIAMS, *The Bloudy Tenent of Persecution* [1644], in *Roger Williams Works*, 7 voll., Narragansett Club Publications, Providence, 1866-1874, vol. III, p. 214; citato nell'opera di Bruni Roccia). Sul ruolo e la figura di Williams si vedano F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea* (1901), Milano, Feltrinelli, 1991, pp. 103 ss. e 161 ss.; ed E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani* (1912), La Nuova Italia, Firenze, 1960, vol. II, pp. 406 ss. Cfr., inoltre, G. JELLINEK, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1895), a cura di G. BONGIOVANNI, Laterza, Roma-Bari, 2002 (si veda anche l'edizione a cura di D. NOCILLA, Giuffrè, Milano, 2002). Rileva una forte vicinanza tra Williams e Paine, «in teoria politica», W. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, vol. I, cit., p. 423.

Sull'intreccio tra politica e religione alla base dell'esperienza costituzionale americana si veda il già menzionato studio di Lucia CORSO: *Spirito di religione e spirito di libertà*, cit. Cfr. anche G. COTTA, *Matrici puritane dell'idea di diritti dell'uomo in America*, in "Il pensiero politico", 2, 1996, pp. 185-214.

egli trasfonderà nei diritti dell'uomo). Ma anche nella «madrepatria» si possono individuare un paio di antecedenti e, più in generale, un'importante filiera di riferimento: in primo luogo, la seicentesca tradizione politica dei *Levellers*³¹, riproposta nel Settecento dai quei *Dissenters* – in primis Price e Priestley³² – ai quali Paine era legato; in secondo luogo, la teorizzazione lockiana³³.

Sotto questo profilo, si è qui certamente di fronte ad un riflesso della vocazione di Paine alla «costruzione di ponti»: tra il passato e il futuro, tra la dissidenza e il consolidamento dell'autorità, tra due rive rivoluzionarie – dapprima fra Rivoluzione inglese, nella variante dei *Levellers*, e Rivoluzione americana, poi tra quest'ultima e la Rivoluzione francese. È il portato politico del protestantesimo radicale a sostanziare queste *connections*. L'intreccio fra cultura radicale inglese e cultura americana giusnaturalistica, fondata sul protestantesimo, richiama l'idea costitutiva del patto biblico.

Come si è già avuto modo di constatare, il linguaggio di *Common Sense* è intriso di riferimenti a precedenti biblici³⁴. Questo rimando alla dimensione religiosa, in chiave millenaristica, è comunque strettamente connesso con la questione eminentemente filosofico-giuridica e costituzionale. Nel deserto, questa la lezione che può trarsi per esempio dalla narrazione dell'Esodo fatta propria da Paine, bisogna creare una *nuova* forma di governo, valida sia lì sia nella terra promessa³⁵. Tale forma di governo, già prefigurata dagli Israeliti,

³¹ Di appartenenza ad una stessa tradizione politica britannica ha parlato Christopher HILL: *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century* (1958), Penguin, London, 1986, pp. 103-106.

³² Su questi autori, interpreti di un «millenarismo repubblicano»: J. FRUCHTMAN JR., *The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley: A Study in Late Eighteenth-Century Republican Millennialism*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1983.

³³ La filiazione del pensiero di Paine da una matrice lockiana è un luogo comune della storiografia interpretativa: per alcuni recenti riscontri, si vedano J. FRUCHTMAN JR., *The Political Philosophy of Thomas Paine*, cit., pp. 5, 21, 22, 89-92, e M. GRIFFO, *Thomas Paine. La vita e il pensiero politico*, cit., pp. 486-487 (cui si rinvia anche per altri riferimenti bibliografici).

³⁴ S. BERCOVITCH, *America puritana*, cit., p. 174. Sull'influenza del puritanesimo nel pensiero politico americano cfr., ad esempio, il classico R.B. PERRY, *Puritanism and Democracy*, Vanguard Press, New York, 1944.

³⁵ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione* (1983), Feltrinelli, Milano, 1986, p. 86: «Persino Tom Paine, nell'opuscolo *Common Sense*, attacca la monarchia con argomenti biblici, oltre che con il senso comune, e fa un racconto dettagliato della storia antica di Israele. "L'onnipotente qui inizia la sua protesta contro il governo monarchico" [...]».

seppure in una veste teocratica, è il repubblicanesimo, basato sull'idea del *covenant*³⁶. È attraverso la figura dell'Esodo, come archetipo della costruzione di un nuovo ordine politico (secondo l'interpretazione offerta da Michael Walzer³⁷, che si può individuare l'intima relazione che sussiste fra rivoluzione (intesa come nuovo inizio), contratto, eguaglianza e idea di popolo. L'aggancio all'Esodo da parte di Paine, avviene con la medesima mossa eversiva dei *Levellers*³⁸, in chiave temporale oltre che politica: «far ricominciare il mondo daccapo».

II.2.1. Paine: tra i *Levellers* e Locke

Diversi sono gli elementi di consonanza che avvicinano Paine ai *Levellers* (e non è un caso, per inciso, che la polemica fra Paine e Burke riproduca argomentazioni molto simili a quelle di Lillburne e Ireton durante la rivoluzione inglese), per quanto non sia dato sapere se egli conoscesse direttamente i testi della dottrina livellatrice. Certo è che essa appartiene storicamente alla tradizione puritana e dunque, tramite questa, poteva essere giunta a Paine³⁹.

Nel discorso dei livellatori emerge, da una parte, la critica più serrata della *common law*, come possibile base di legittimazione, dall'altra, la ricerca di una fondazione razionale del diritto e dei criteri di rappresentanza politica. Entrambi gli argomenti si basano sulla rivendicazione dell'eguaglianza naturale di ogni individuo e sulla conseguente necessità di fondare ogni *potere sovrano* sul consenso di coloro che vi si sottomettono⁴⁰. Il richiamo alla Bib-

³⁶ Cfr. D.S. LUTZ, *The Origins of American Constitutionalism*, Baton Rouge-London, Louisiana State University Press, 1988, in part. cap. III: *From Covenant to Constitution*, pp. 23-34.

³⁷ Per la trattazione che segue si trae spunto da M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit.

³⁸ Sulla persistenza del modello della repubblica mosaica, accanto a quello aristocratico di Sparta, negli scritti dei repubblicani inglesi del Seicento, si veda A. STRUMIA, *L'immaginazione repubblicana: Sparta e Israele nel dibattito filosofico-politico dell'età di Cromwell*, Le Lettere, Firenze, 1991, in cui si dimostra lo stretto nesso esistente, in tale periodo, fra interpretazione della storia antica e progettualità politica.

³⁹ È questa l'ipotesi interpretativa sviluppata in A.O. ALDRIDGE, *Thomas Paine's American Ideology*, Associated University Presses, London-Toronto, 1984.

⁴⁰ Sulla concezione dell'eguaglianza proposta dai *Levellers*, nell'ambito dei dibattiti di Putney, si vedano M. REVELLI, *Eguaglianza*, in A. D'ORSI (a cura di), *Alla ricerca della politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, pp. 53-76; ID., *Putney: alle radici della democrazia*

bia è perspicuo anche in questo caso: tutti gli uomini e le donne devono essere considerati nella stessa condizione, nessuno ha *per natura* autorità, dominio o potere politico sull'altro, se non *per istituzione*, vale a dire per mutuo accordo o consenso (*agreement*). La critica dei livellatori mira, quindi, a individuare una fonte della legge precedente all'attività del parlamento e del governo, prefigurando già quella cruciale distinzione – perno del costituzionalismo – fra «leggi fondamentali» e «leggi ordinarie», che prepara il terreno alla costituzione come «legge superiore»⁴¹. Questa fonte è il popolo, soggetto che deve *dichiarare* qual è la dimensione del potere, quali i suoi compiti e limiti.

I dibattiti di Putney del 1647⁴² vedono i *Levellers* impegnati in favore di questi principi, ma anche tesi ad affermare un'idea della temporalità che, se sconfitta da Cromwell e Ireton nell'immediato, riaffiorerà nell'ambito della rivoluzione americana e rivestirà un ruolo preminente nella prospettiva politica e costituzionale di Paine: qualsiasi obbligo assunto nel passato deve essere successivamente riesaminato quando si discute se esso sia giusto oppure no; e, se non è ritenuto giusto, non vincola le persone. Questo argomento investe direttamente la forza di obbligazione dei patti stipulati, introducendo, *in nuce*, il condizionale all'interno dei contratti, rendendoli aperti a modificazioni future. Reciproco consenso, equità, stipulazione di un accordo, una peculiare interpretazione del rapporto con il *passato*: sono questi tutti elementi basilari che si ritrovano nella riflessione di Paine. Quest'ultimo e i *Levellers* propugnano il dogma della sovranità popolare, collegandolo direttamente alla libertà di ogni individuo.

Il progetto costituzionale dell'*Agreement of People* pare diventare allora legge positiva con la nascita degli Stati Uniti: la costituzione è diretta espressione della volontà popolare, volontà che si manifesta mediante la sottoscrizione adesiva al patto da parte di ogni cittadino componente il popolo. La sovranità perde, quindi, il suo aspetto organico-corporativo (un modello che persisterà ancora in Burke⁴³: essa è sovranità del popolo considerata come sovranità dei singoli individui, che in base alla loro naturale e originaria li-

moderna. *Il dibattito tra i protagonisti della rivoluzione inglese*, Baldini & Castoldi, Milano, 1997; M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, cit., pp. 48-49.

⁴¹ Cfr. N. MATTEUCCI, *La rivoluzione americana: una rivoluzione costituzionale*, il Mulino, Bologna, 1987, p. 21; S. SCANDELLARI, *Il pensiero politico di Thomas Paine*, cit., p. 16.

⁴² Per i testi dei *levellers* si veda: AA.VV., *Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli*, studio introduttivo, versione e note di V. GABRIELI, Einaudi, Torino, 1956. Cfr. M. REVELLI, *Putney: alle radici della democrazia moderna*, cit.

⁴³ Cfr. *infra*.

bertà devono creare lo Stato, dettare la costituzione che lo ordina e organizza, controllare attivamente l'azione del governo in modo che questo realizzi, e non neghi, i diritti individuali⁴⁴.

Mentre l'esperienza della guerra civile potenziava, da un lato, i temi associati alla sovranità popolare e a un'interpretazione rigorosa della rappresentanza, e dall'altro quelli relativi alla tolleranza e ai diritti individuali, alcuni tra i *Levellers* giunsero a formulare uno schema di organizzazione dello Stato in cui era trasposta l'istanza *etica* della libertà di coscienza sotto forma di specifici «diritti» del cittadino⁴⁵. La prospettiva dei livellatori esprimeva in fondo le aspirazioni dei gruppi londinesi e costituiva un tentativo di *universalizzare* le istanze individualistiche emerse dal separatismo in una visione garantista dell'azione dello Stato e dell'interazione sociale. La visione «dal basso» dei livellatori si concretizzava così in un progetto costituzionale in cui al singolo venivano esplicitamente riservati – con stili e modi che anticipano i *Bills of Rights* statunitensi – spazi privati e spazi pubblici che costituiranno, poi, la sostanza stessa della cittadinanza. Il legame istituito tra i diritti del cittadino e il principio della libertà di coscienza, inteso come esigenza etica irrinunciabile e nel contempo come fondamento stesso del *patto* associativo, segnò l'immaginario protestante e andò a costituire uno dei tratti distintivi del pensiero che i *Dissenters* (congregazionalisti, quaccheri, battisti) ripresenteranno in sermoni, trattati e libelli. La connessione tra libertà religiosa, con le sue implicazioni individualistiche e razionalistiche, e un modello di associazione civile e politica fondato non solo sul consenso, ma anche sulle garanzie di una cittadinanza compiuta, rappresentano il portato che Paine recepisce dagli ambienti del *Dissent*, imbevuti della cultura eversiva dei *Levellers*.

Risulta evidente, da quanto finora illustrato, come 'rivoluzione' significhi spinta alla realizzazione di un ordine sovrano che non è in alcun modo *naturale*, ma piena manifestazione dell'*artificialità* della politica moderna. È qui che si colloca l'aggancio fra Paine e una lettura radicale di Locke quale quella proposta – in antitesi a quella moderata di Blackstone – dalla storica re-

⁴⁴ Cfr. M. GALIZIA, *La teoria della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione francese*, Giuffrè, Milano, 1951, pp. 250-251.

⁴⁵ Cfr. P. ADAMO, *Cittadini e santi. Immaginario politico e cultura protestante dalla Riforma alla Rivoluzione americana*, in "Filosofia politica", 1, 2000, pp. 36-51, in part. pp. 45-46. Dello stesso autore si veda anche *La libertà dei santi*, Franco Angeli, Milano, 1997. Per il contesto americano si veda ora M.C. NUSSBAUM, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York, 2008, la quale cita Paine, seppure cursoriamente, p. 77 e p. 83.

pubblicana Catherine Macaulay⁴⁶ (ciò che consente l'individuazione del legame genetico di Locke con la cultura politica e costituzionale americana).

Anche in Locke vige una visione del popolo quale soggetto capace di azione politica indipendente dal governo. Se le leggi ordinarie sono, infatti, il prodotto del potere legislativo, quel potere è istituito secondo le condizioni istituzionali fissate dal popolo stesso. Riconoscendo al popolo il potere di fissare le regole costituzionali fondamentali e insieme il potere di sciogliere il governo, Locke fa del popolo il titolare del potere supremo, «inventa» il popolo quale entità giuridica dotata di poteri costituenti, aprendo uno spazio per l'esercizio della sovranità popolare le cui conseguenze dovevano essere affermate in termini ancora più forti dal pensiero radicale anglo-americano successivo⁴⁷, e in particolare proprio da Paine.

Senonché, come si mostrerà nel prosieguo della trattazione, l'eredità lockiana assumerà in Paine una diversa curvatura, in senso egualitario, imperniata su una specifica teoria dei diritti, che allarga le maglie del giusnaturalismo, e su un'innovativa concezione della proprietà. L'esito di tale processo potrà definirsi come una sorta di “democratizzazione” di Locke⁴⁸.

⁴⁶ Autrice tra il 1763 e il 1783 degli otto volumi della *History of England*, letta e celebrata nel “Club of Honest Whigs”, Catherine Macaulay esalta l'esperienza repubblicana del Seicento rendendo nuovamente pubblica la letteratura dei *Levellers* – messa al bando dai fautori del “modello costituzionale inglese” improntato all'ordine e all'esclusione dei molti dallo spazio pubblico-politico – e proponendo una lettura radicale del *Second Treatise* di Locke.

⁴⁷ Cfr. B. CASALINI, *Nei limiti del compasso*, cit., p. 51. Sull'influenza di Locke nel dibattito politico e costituzionale americano cfr. anche M.P. ZUCKERT, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton University Press, Princeton, 1994. Sulla sovranità in Locke si veda J.H. FRANKLIN, *John Locke and the Theory of Sovereignty: Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. Sui legami tra la prima rivoluzione inglese e il pensiero di Locke si veda R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton University Press, Princeton, 1986. Cfr. anche D. MCNALLY, *Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs*, in “History of Political Thought”, 1, 1989, pp. 17-40.

Individua un saldissimo legame tra Locke e Paine, G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna* (1976), il Mulino, Bologna, 1998, pp. 325-326, p. 603 (ove lo storico del diritto afferma: «Le dottrine di Tom Paine, che esprimono un'ideologia della Rivoluzione americana, sono una reinterpretazione di quelle di Locke»).

⁴⁸ Per questi profili: H.T. DICKINSON, *The Rights of Man from Locke to Paine*, in O.D. EDWARDS, G.A. HEPPERSON (eds.), *Scotland, Europe and the American Revolution*, Edinburgh University Student Publications, Edinburgh, 1976, pp. 38-48. Si veda più avanti il § III.4.1.

II.2.2. Diritti e società: una prima approssimazione

A questo punto, possono delinearsi almeno i contorni della teoria dei diritti contenuta nell'opera di Paine, sulla quale in seguito si tornerà in maniera analitica. Essa prevede come diritti individuali e «imprescrittibili»: «libertà, proprietà, uguaglianza, sicurezza, resistenza all'oppressione»⁴⁹, che ogni membro del popolo deve aver garantiti e far sì che anche *gli altri* ne siano garantiti. Quest'ultimo aspetto consente di vedere, fin d'ora, come in Paine esista una «correlatività tra diritti e doveri»⁵⁰, visti come facce di una stessa medaglia, e come la dimensione individuale si innesti in una dimensione *sociale*, intesa non meramente come sommatoria di singole e separate unità: «A Declaration of Rights is, by reciprocity, a Declaration of Duties also. Whatever is my right as a man, is also the right of another; and it become my duty to guarantee, as well as to possess»⁵¹. I doveri altro non sono che gli eguali, distinti, inviolabili *diritti altrui*.

I diritti naturali sono perfetti in ciascun individuo, ma può essere insufficiente il potere individuale di esercitarli; di qui la necessità della società, e quindi delle istituzioni, frutto dell'associazione degli individui⁵². La critica

⁴⁹ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 537. Il «diritto di resistenza all'oppressione» implica la *right of revolution*: su questo aspetto si veda, da ultimo, A. KECK, *Thomas Paine and the Right of Revolution*, in R.F. KING, BEGLER E. (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, cit., pp. 301-314.

⁵⁰ Riprendo l'espressione «correlativity of rights and duties» da G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit., p. 90 ss. L'utilizzo di questa espressione non va confuso con l'uso più tecnico che ne ha fatto un teorico del diritto come Wesley N. Hohfeld, secondo cui il contenuto del diritto è identico a quello del dovere correlativo.

⁵¹ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 509 (trad. it., p. 189: «Una dichiarazione dei diritti è per reciprocità anche una dichiarazione dei doveri. Quello che è il mio diritto di uomo è anche il diritto di un altro; ed è mio dovere garantirlo così come possederlo»). Cfr. *ivi*, I, p. 465.

⁵² Non paiono dunque convincenti, come cercherò di mostrare in seguito, le interpretazioni che – anche recentemente, sulla spinta di una prospettiva politica libertaria, liberal-liberista o anarco-capitalista – tentano di fare di Paine, così come di Jefferson, uno degli alfieri di un individualismo radicale distante e contrapposto ad istituzioni welfariste e anzi tendente ad una forma di inedito anarchismo. Indicativo al riguardo l'articolo di Carlo LOTTIERI, *Nuovi libertari. Alla scoperta degli anarchici per bene*, in «Il Sole 24 Ore», 29 aprile 2001 (si tratta di una recensione al volume di A. MINGARDI, G. PIOMBINI, *Anarchici senza bombe. Il nuovo pensiero libertario*, Roma, Stampa alternativa, 2001) in cui Paine, così come Jefferson, è affiancato a Emerson e Thoreau. Contro un'interpretazione «libertaria» di questi ultimi due autori argomenta N. URBINATI, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e il pensiero politico americano*, Donzelli, Roma, 1997. Cfr. H.J. KAYE, *Thomas Paine*

radicale all'aristocrazia, all'ereditarietà e ai titoli, filo rosso che attraversa tutta l'opera painiana, trova qui la sua più profonda origine: «Titles are like circles drawn by the magician's wand, to contract the sphere of man's felicity. He lives immured within the Bastille of a word, and surveys at a distance the envied life of man»⁵³. L'aristocratico scambia la sua natura di uomo con una parola, isolandosi, a causa del suo titolo, da ogni rapporto sociale. La felicità si dà invece in relazione con gli altri uomini, non si possiede nell'isolamento, nel recinto del proprio io; essa ha nell'eguaglianza naturale degli uomini la sua scaturigine. L'intenzione profonda del giusnaturalismo painiano è rappresentata pertanto, oltre che da una solida acquisizione della dimensione individuale, da un'esigenza di *relazionalità* che si traduce in *socievolezza* (*sociability*)⁵⁴. L'abolizione delle logiche del sospetto e dell'egoismo costituisce il presupposto per l'instaurarsi di una «società giusta»⁵⁵.

Emerge, in tal modo, l'idea di un intervento dello Stato per garantire una reale cittadinanza a tutti gli individui. In *Agrarian Justice* Paine sosterrà, riprendendo argomentazioni sviluppate nella seconda parte dei *Rights of Man*, la necessità di istituire una tassa di successione, a partire dall'assunto che «personal property is the *effect of Society*, and it is as impossibile for an individual to acquire personal property without the aid of Society, as it is for him to make land originally»⁵⁶.

and the Promise of America, cit., pp. 139-145. Sui percorsi del libertarismo: C. LOTTIERI, *Il pensiero libertario contemporaneo: tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, Liberilibri, Macerata, 2001; P. VERNAGLIONE, *Il libertarismo: la teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2003.

⁵³ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 477 (trad. it., p. 158: «I titoli sono come cerchi tracciati dalla bacchetta di un mago per limitare la sfera della felicità di un uomo che vive come murato nella Bastiglia di una parola, contemplando da lontano la vita degli uomini e invidiandola»).

⁵⁴ Cfr. J. FRUCHTMAN, *Nature and Revolution in Paine's Common Sense*, cit., in part., pp. 424, 432. Sarà proprio la tematica dei diritti naturali, riletta in questa chiave, a costruire «il ponte» (l'ennesimo) fra il radicalismo democratico di Paine e le elaborazioni socialiste degli anni Trenta dell'Ottocento: in entrambi i movimenti c'è la convinzione dell'esistenza della legge naturale, la sicurezza cioè che l'uomo sia detentore di alcuni diritti basilari che sono più importanti di tutte leggi positive. Cfr. G. LICHTHEIM (1959), *Le origini del socialismo*, il Mulino, Bologna, 1970, pp. 186-187. Sul punto si tornerà nel cap. III in maniera più diffusa.

⁵⁵ «Suspicion is the companion of mean souls, and the bane of all good society» (*Common Sense*, p. 43; trad. it., p. 104: «Il sospetto è il compagno delle anime meschine, e il flagello di ogni società giusta»).

⁵⁶ TH. PAINE, *Agrarian Justice*, p. 408 (trad. it., p. 357: «La proprietà personale è effetto

L'istanza egualitaria painiana, centrata sui diritti, richiama – ed è questo è un aspetto trascurato dalla critica – una forte idea di comunità e di solidarietà fra gli individui, individui che hanno il dovere di compartecipare alla realizzazione di una società di cittadini eguali. Si delinea, così, un costituzionalismo che assume significative sembianze *sociali* e che rimanda ad una teoria dello Stato assai lontana dallo «Stato minimo», nonché ad una progettualità politico-istituzionale che è ben racchiusa nell'interpretazione di Paine come «architetto della democrazia», suggerita da Alasdair MacIntyre⁵⁷.

I diritti naturali, interpretati in un'ottica egualitaria, costituiscono, dunque, l'elemento di sutura fra *sovranità* e *popolo* e generano l'idea di una sovranità popolare che, da un lato, rivela la centralità dei diritti come arma di emancipazione per ogni individuo, dall'altro prefigura un'inedita forma di «corpo» politico: sono le basi di un'ideologia nazionale fondata sulla contrapposizione fra «libertà americana»⁵⁸ e tirannia inglese e nutrita di ideali repubblicani classici filtrati, a loro volta, attraverso il repubblicanesimo dell'opposizione radicale inglese sei-settecentesca⁵⁹.

della società; e per un individuo è altrettanto impossibile acquisire proprietà personali senza l'aiuto della società, quanto gli è impossibile creare della terra»).

⁵⁷ A. MACINTYRE, *Thomas Paine and the Rights of Man*, cit., p. 42.

⁵⁸ Sull'origine, gli sviluppi e le contraddizioni della libertà americana si può vedere, da ultimo, E. FONER, *Storia della libertà americana* (1998), Donzelli, Roma, 2000 (non a caso uno dei massimi studiosi di Paine).

⁵⁹ Sulla pubblicistica repubblicana americana esiste ormai un'ampia letteratura. Nelle opere più importanti, in genere, Paine risulta come un autore difficilmente collocabile e finisce con l'essere considerato, nelle risposte dei leader repubblicani che temeva, la possibile «deriva» democratica della lotta per l'indipendenza: Cfr. B. BAILYN, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1967; J.G.A. POCOCK, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975 (trad. it., 2 voll., il Mulino, Bologna, 1980); G. WOOD, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London, 1969; ID., *The Radicalism of the American Revolution*, Knopf, New York, 1993 (trad. it., *I figli della libertà. Alle radici della democrazia americana*, Giunti, Firenze, 1996); ID., *Revolutionary Characters: What Made the Founders Different*, Penguin, New York, 2006. Sul punto, cfr. M. BATTISTINI, *Riferimenti bibliografici*, in AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 292-293.

Sulle interconnessioni tra radicalismo inglese e rivoluzione americana si vedano: C. BONWICK, *English Radicals and the American Revolution*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1977; K. PERRY, *British Politics and the American Revolution*, MacMillan Education, Basingstoke, 1990; M. DUREY, *Transatlantic Radicals and the Early American Republic*, University Press of Kansas, Lawrence, 1997; L. WARD, *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Le radici del potere affondano nei *corpi* dei singoli individui, non più nell'unico corpo politico del modello precedente, radicato nella concezione medievale e sull'idea della «grande catena dell'essere» tematizzata da Arthur Lovejoy⁶⁰. La scoperta dei diritti, la loro «contemplazione razionale» dà origine al patto costituzionale: la costituzione deriva dai diritti; essa è un atto di fondazione dell'ordine politico e sociale che abbatte le istituzioni precedenti e fa sì che tutte le istituzioni politiche siano sottoposte al vaglio dei diritti, che divengono veri e propri *criteri di giudizio*⁶¹: norme universali che devono trovare radicamento nella società. Si svela così la «duplicità» che investe l'idea stessa di diritti rinvenibile negli scritti di Paine: essi sono un'arma di *rottura* dell'ordine tradizionale, ma, posti a fondamento della sovranità popolare, diventano anche uno strumento potentissimo di *costruzione*⁶², assumendo la veste di autentica e solida *autorità*.

I diritti «naturali», e perciò «assoluti», costituiscono il limite e determinano il contenuto stesso del contratto sociale; essi postulano come unici contraenti gli individui, che però, per essere realmente tali, devono vivere *in società*. La costituzione diviene così, nella prospettiva di Paine, quella «grammatica comune» in cui ogni individuo può far valere i suoi diritti⁶³ e, nello stesso tempo, esercitare i suoi doveri di prossimità con gli altri⁶⁴, nel presente

⁶⁰ Per questo passaggio, cfr. M. WALZER, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico* (1966), Claudiana, Torino, 1996, in part. cap. V: *La contestazione del mondo politico tradizionale*, pp. 185 ss. Cfr. A.O. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere* (1960), Feltrinelli, Milano, 1966.

⁶¹ Cfr. P. COSTA, *Civitas*, cit., vol. II, p. 110, il quale rileva come questo principio appartenga a tutti i radicali inglesi.

⁶² Come ha osservato Pietro COSTA, è proprio questa duplice caratterizzazione che sta al fondo delle Rivoluzioni di fine Settecento: i diritti hanno una valenza «destrutturante», «delegittimante», configurandosi come «contestazione di un ordine esistente», ma al contempo hanno anche una portata «costruttiva», «fondante» e «progettuale», prefigurando un ordine «alternativo» (*Diritti fondamentali [storia]*, in *Enciclopedia giuridica*, Giuffrè, Milano, 2007, annali II, tomo II, pp. 365-417, in part. p. 384). Analogamente Richard A. PRIMUS descrive i diritti come un'«arma retoricamente efficace» e come un «principio costruttivo»: *The American Language of Rights*, Cambridge University Press, New York, 1999.

⁶³ Una tesi, questa, che sembra riecheggiare nella concezione di Richard BELLAMY, il quale descrive le norme come «produttive di qualche forma di bene comune»: *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, Routledge, London, 1991, p. 13. Dello stesso autore cfr. anche *Political Constitutionalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

⁶⁴ Da qui scaturisce l'idea, caratteristica delle costituzioni radicali, di «una cittadinanza che non è solo contenitore attributivo di diritti, ma anche vincolo [...], condivisione dei principi e dei valori della repubblica» (M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., p. 75).

ma lungo una prospettiva «generazionale», che non vincoli con rigide catene la vita dei cittadini futuri.

II.3. Costituzionalismi: lo “specchio”, la “fionda” e il “nodo delle generazioni” (Burke e Paine)

Quello che si può definire come il *paradigma painiano* contiene i principi del moderno costituzionalismo rivoluzionario⁶⁵, e precisa i suoi contorni specialmente se letto in contrapposizione ad un altro fondamentale paradigma: quello proposto da Burke⁶⁶. L'analisi di tre caratteri strutturali del costituzionalismo di Paine – significato attribuito alla costituzione, distin-

⁶⁵ Puntuali osservazioni in merito sono state formulate da C. MCILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, Neri Pozza, Venezia, 1956, pp. 13-14, 20-21, 30-31 e da N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà*, cit., p. 128.

⁶⁶ Cfr. G. REBUFFA, *Costituzioni e Costituzionalismi*, Giappichelli, Torino, 1990, pp. 23-34; G. PALOMBELLA, *Filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 1996, cap. III: *Diritti e tradizioni. Idee in evoluzione e (ri-voluzione) storica*, in part. pp. 45-68; J. MCCLELLAND, *History of Western Political Thought*, Routledge, London-New York, 1996, pp. 389-399; A.D. PRADA GARCÍA, *Omnes Generationes: La polémica Burke-Paine*, in “Boletín de la Facultad de Derecho de la UNED”, 21, 2003, pp. 215-259.

Su Burke si vedano, tra gli altri, A. COBBAN, *Edmund Burke and the Revolt against the eighteenth-Century*, Allen & Unwin, London, 1960; P.J. STANLIS, *Edmund Burke and the Natural Law*, Michigan University Press, Ann Arbor, 1965; G.W. CHAPMAN, *Edmund Burke: The Practical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1967; B.T. WILKINS, *The Problem of Burke's Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1967; C. PARKIN, *The Moral Basis of Burke's Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968; R. DISHMAN, *Burke and Paine: On Revolution and the Rights of Man*, Scribner, New York, 1971; M. GANZIN, *La pensée politique d'Edmund Burke*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1972; F. O'GORMAN, *Edmund Burke: His Political Philosophy*, Laen & Unwin, London, 1973; M. FREEMAN, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, Blackwell, Oxford, 1980; CH. REID, *Edmund Burke and the Practice of Political Writing*, St. Martin's Press, New York, 1986; I. HAMPSHER-MONK (ed.), *The Political Philosophy of Edmund Burke*, Longman, London, 1987; G. TAMAGNINI, *Un giusnaturalismo ineguale. Studio su Edmund Burke*, Giuffrè, Milano, 1988; M. LENCI, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico nel pensiero politico di Edmund Burke*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1999; ID., *Montesquieu, Burke e l'Illuminismo*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Ets, Pisa, 2005, vol. I, pp. 433-459; E. GRAZIANI, *Ordine e libertà. L'autorità del tempo in E. Burke*, Aracne, Roma, 2006; M. D'ADDIO, *Natura e società nel pensiero di Edmund Burke*, Giuffrè, Milano, 2008.

zione tra leggi fondamentali e leggi ordinarie, questione delle generazioni – mostrerà come l'idea di sovranità soggiacente abbia una sua precipua valenza.

Il significato che la costituzione riveste nell'universo concettuale di Paine⁶⁷ e, conseguentemente, il rapporto che intercorre fra questa e il governo, è nitidamente indicato dal seguente passo, che acquisterà un «valore paradigmatico»⁶⁸:

A constitution is not a thing in name, only, but in fact. It is not an ideal, but a real existence; and wherever it cannot be produced in a visible form, there is none. A constitution is a thing *antecedent* to a government, and a government is only the creature of a constitution. The constitution of a country is not the act of his government, but of the people constituting a government. It is the body of elements, to which you can refer, and quote article by article⁶⁹.

⁶⁷ Nell'ambito della letteratura sul costituzionalismo e sui modelli di costituzione frequenti sono i richiami alle idee di Paine, spesso considerato figura di snodo centrale per la messa a fuoco dell'idea stessa di costituzione. Sui modelli di costituzione si rinvia agli studi già menzionati in precedenza di M. FIORAVANTI, *Appunti di storia delle costituzioni moderne; Costituzione; Costituzionalismo*. Nel secondo dei tre scritti si osserva come nell'opera di Paine si trovino, in «una sintetica e chiarissima formulazione» i caratteri peculiari della esperienza costituzionale americana: «essa è sostanzialmente diretta a *conciliare* la tradizione del costituzionalismo con la novità della sovranità popolare» (pp. 108-109). Per studi specifici sul pensiero costituzionale di Paine: J.J. MENG, *The Constitutional Theories of Thomas Paine*, in "Review of Politics", 8, 1946, pp. 283-306; R. WEST, *Tom Paine's Constitution*, in "Virginia Law Review", 89, 2003, 6, pp. 1413-1461. Più in generale, per un'ampia trattazione del concetto di 'costituzione', si vedano P. BASTID, *L'idée de constitution*, Economica, Paris, 1985 e il fascicolo monografico di "Filosofia politica", 2, 1991 (con scritti di G. Camassa, A. Cavarero, T. Bonazzi, P. Colombo, M. Fioravanti, M. Barberis). Per una panoramica sul contesto settecentesco si veda P. COMANDUCCI: *Ordine o norma? Su alcuni concetti di costituzione nel Settecento*, in AA.VV., *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, 2 voll., Giuffrè, Milano, 1990, vol. I: *Saggi storici*, pp. 173-208 (su Paine: pp. 200-201).

⁶⁸ M. BARBERIS, *Progetto per la voce «costituzione» di una enciclopedia*, in "Filosofia politica", 2, 1991, pp. 351-369, pp. 361-362, che richiama anche C. MCILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, cit., p. 38. Cfr. pure P. COLOMBO, *Instaurazione, mantenimento e mutamento dell'ordine politico. La constitution nel lessico della rivoluzione francese*, in "Filosofia politica", 2, 1991, pp. 303-324, p. 312. Dello stesso autore si veda anche *Governo e costituzione. La trasformazione del regime politico nelle teorie dell'età rivoluzionaria francese*, Giuffrè, Milano, 1993.

⁶⁹ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, pp. 467-468 (trad. it., p. 148: «La costituzione non esiste solo nominalmente, ma anche di fatto. Non ha un'esistenza ideale ma reale; e dovunque non possa essere esibita in una forma visibile, non esiste. La *costituzione* precede il governo, e il governo non è che una sua creatura. La costituzione di un paese non è un atto del suo

La costituzione contiene i principi su cui si fonderà il governo, il modo in cui esso dovrà essere organizzato; essa è perciò intesa paradigmaticamente come *grammatica*: «The American constitutions were to liberty, what a grammar is to language: they define its parts of speech, and practically construct them into syntax»⁷⁰. La costituzione è la regola della politica, il contratto fondamentale e originario che sancisce la supremazia della legge e assicura la garanzia dei diritti in una società⁷¹, e con il quale, al tempo stesso, si istituisce il governo.

Qui si innesta la dimensione *popolare* della sovranità, facendo emergere il secondo elemento cardine del costituzionalismo rivoluzionario: la distinzione strutturale tra leggi fondamentali e leggi ordinarie. Come si è accennato, riallacciandosi alla critica dei livellatori, Paine giunge a concepire la costituzione come legge superiore. Il testo costituzionale è la legge fondamentale di un paese e sulla base dei principi in essa contenuti costituirà, in una fase successiva, il governo. I due momenti vengono nettamente separati, e in

governo, ma un atto del popolo che costituisce il governo. Essa è un insieme di elementi, cui si può fare riferimento, e che si possono citare articolo per articolo»).

Avverso a questa definizione è – oltre a Burke – Wilhelm von Humboldt, il quale pensa ad una carta costituzionale la cui genesi non vada rintracciata nel popolo come creatore dell'organizzazione politica. La costituzione deve radicarsi in un contesto politico già dato, modificarne progressivamente i rapporti, prevenirne gli abusi e limitarne il margine di arbitrarietà. A rilevare questa differenza tra Paine e Humboldt è M. LALATTA COSTERBOSA, *Ragione e tradizione. Il pensiero giuridico ed etico-politico di Wilhelm von Humboldt*, Giuffrè, Milano, 2000, pp. 46-47. Dall'idea di costituzione che emerge dal brano di Paine prende spunto Dario CASTIGLIONE per enucleare, sul piano teorico, le implicazioni politiche e istituzionali: *The Political Theory of Constitution*, in R. BELLAMY, D. CASTIGLIONE (eds.), *Constitutionalism in Transformation. European and Theoretical Perspectives*, Blackwell, Oxford, 1996, pp. 5-23.

⁷⁰ TH. PAINE, *The Rights of Man*, I, p. 492 (trad. it., p. 171: «le costituzioni americane stanno alla libertà come la grammatica al linguaggio: definiscono le parti del discorso e nella pratica la forniscono di una sintassi»). Sul punto cfr. A. LASTRA, *Thomas Paine e l'idea di autorità*, in «Filosofia politica», 2, 2002, pp. 181-192.

⁷¹ Richiamando l'immagine di Paine, Lucia Triolo ha qui individuato il nesso – costitutivo e normativo – tra diritti e costituzione: «La struttura garantista tipica dell'impianto costituzionale è tributaria alla struttura garantista tipica dei diritti soggettivi dell'uomo perché su di essi si gioca la distinzione tra potere legale ed illegale; se ai diritti ciascuno può appellarsi per denunciare in caso di violazione, il carattere arbitrario e dispotico dell'atto di governo, la costituzione sarà proprio quella norma giuridico-positiva in riferimento alla quale ciascuno avrà la sua sicurezza di poter elevare denuncia contro gli abusi del potere [...]. È per questo che [...] assicurare la garanzia dei diritti in una società è darsi una costituzione» (L. TRIOLO, *Primato del diritto e giustizia. Diritti fondamentali e Costituzione*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 61).

questo modo autonomizzati: quello costitutivo in cui interviene direttamente la volontà popolare e attraverso il quale si danno norme e principi fondamentali e quello della formazione del governo che dovrà essere istituito in ottemperanza a quanto, *in precedenza*, stabilito nella legge costitutiva⁷². Celebre a questo riguardo è la formulazione che Paine propone: «A constitution is not the act of a government, but of a people constituting a government; and government without a constitution, is power without a right»⁷³; dunque, «un governo senza costituzione è potere senza diritto».

L'importanza della volontà popolare è sancita dalla gerarchia prefigurata da Paine: il livello più alto è rappresentato dalla costituzione. Il contrattualismo è così strutturato molto chiaramente in riferimento alla giustificazione del potere. Il contratto è un atto di volontà che intercorre tra persone aventi eguali diritti e non un *patto* tra il popolo e il governo⁷⁴: il popolo è la radice prima del potere e della sua giustificazione, è *fons et origo*⁷⁵. L'assunto centrale viene così ad essere la distinzione fra «potere costituente» (*constituting power*⁷⁶) e «potere costituito», alla quale si accenna già in *Common Sense* ma che trova la sua compiuta strutturazione nella seconda parte dei *Rights of Man*⁷⁷.

⁷² Sull'atto costituente che sempre deve precedere la formazione del governo, aspetto decisivo della "metafisica costituzionale" di Paine, si veda C. MCILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, cit., pp. 18, 20-21.

⁷³ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 572 (trad. it., p. 256: «Una Costituzione non è l'atto di un governo, ma del popolo che costituisce un governo; e il governo senza Costituzione è potere senza diritto»). Sulla rilevanza di questa formulazione, si vedano, tra gli altri: G. SARTORI, *Elementi di teoria politica*, il Mulino, Bologna, 1987, p. 12 (cfr. anche ID., *La democrazia americana di ieri e di oggi*, in F. ROSSI LANDI [a cura di], *Il pensiero americano contemporaneo*, 2 voll., Comunità, Milano, 1958, vol. II, pp. 299-357); P.P. PORTINARO, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, il Mulino, Bologna, 2007, p. 141.

⁷⁴ Cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, II, pp. 575 (trad. it., p. 259).

⁷⁵ Simonetta Scandellari, pur giudicando «poco strutturato teoricamente» il contrattualismo di Paine, ne rileva la centralità per la giustificazione del potere che ne consegue (S. SCANDELLARI, *Il pensiero politico di Thomas Paine*, cit., pp. 325 ss.).

⁷⁶ TH. PAINE, *I diritti dell'uomo*, cit., p. 262.

⁷⁷ In part. nel cap. IV: *Of Constitutions*. Come osserva Giovanni Buttà: «Appare abbastanza chiaro che questa posizione riassume l'esperienza maturata negli stati americani dalla indipendenza in poi e riflette le idee di Jefferson riguardo alla natura e ai poteri delle convenzioni costituzionali e delle assemblee legislative ordinarie. Non è dunque da condividere l'opinione secondo la quale, pur senza disconoscere l'originalità e la ricchezza dell'esperienza costituzionale americana, Paine avrebbe sviluppato le sue idee sulla costituzione soltanto dopo il ritorno in Europa sotto l'influenza di Sieyès». Prima che Sieyès mettesse per iscritto la distinzione tra «potere costituente» e «potere costituito», i *framers* delle costituzioni ame-

Alla distinzione fra potere costituente e potere costituito rimanda la distinzione fra carattere originario e carattere organizzato del popolo che si fa nazione. Come scrive Tito Magri:

Il carattere originario della nazione è l'espressione più alta, rivoluzionaria, della sua sovranità in quanto forza creatrice di ogni diritto. È, in un certo senso, il principio stesso della rivoluzione, che corrisponde all'azione di un popolo che, in condizioni di libertà «naturale», dispone dell'organizzazione della propria vita. L'assemblea costituente e quelle legislative derivano la propria autorità da tale fonte: ma possono esercitarla solo nel quadro e nei limiti della costituzione⁷⁸.

L'unità e la volontà della nazione è il presupposto, la base dinamica del costituzionalismo di Paine, che così si riattacca alle celebri tesi elaborate da Sieyès⁷⁹. La distanza che separa questa visione da quella di Burke è evidente: nei due autori vi è, al fondo, una concezione completamente diversa della sovranità⁸⁰.

ricane lo avevano già realizzato nei lavori delle loro *constitutional conventions* (G. BUTTA, *Sovranità*, cit., p. 19). Risulta comunque interessante notare – lo ha suggerito A. TRAMPUS, *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi* (Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 39) – come né Paine né Sieyès fossero giuristi, ma uomini politici e quindi come, storicamente, il potere costituente nascesse, prima ancora che come termine giuridico, «come concetto pre- o metagiuridico, traendo il suo significato direttamente dalla cultura e dalla politica dell'Antico Regime».

⁷⁸ T. MAGRI, *Thomas Paine e il pensiero politico della rivoluzione borghese*, introduzione a TH. PAINE, *Scritti politici*, cit., p. 41. Cfr. anche M. FIORAVANTI, *Stato e costituzione*, cit., p. 131.

⁷⁹ E. SIEYÈS, *Che cos'è il Terzo Stato?*, a cura di U. Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 96-98, 100. Sul pensiero costituzionale di Sieyès si veda S. MANNONI, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 29, 2000, pp. 25-53, e soprattutto M. GOLDONI, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, Firenze University Press, Firenze, 2009. Per un confronto tra i due pensatori cfr. R.C. DE ROSPO, *Paine and Sieyès*, in "Thought: A Review of Culture and Ideas", 65, 1990, pp. 190-202 (che assai discutibilmente considera Paine un conservatore in ragione delle sue concezioni «teistiche»). Sul nesso tra costituzione e nazione si veda anche l'introduzione di M.A. CATTANEO a J. RAY, *La Rivoluzione francese e il pensiero giuridico* (1939), Lavoro, Roma, 1989, pp. 7-24.

⁸⁰ Su questo punto si veda M. LENCI, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico, nel pensiero politico di Edmund Burke*, cit., in part. cap. IV: *Il nuovo concetto di sovranità, e il problema dello spostamento dell'autonomia morale dell'individuo dalla religione alla politica*, pp. 150-170.

Nella prospettiva di Burke, considerare i diritti dell'uomo validi universalmente e incentrati su ogni singolo individuo avrebbe avuto delle conseguenze radicali riguardo al concetto stesso di sovranità: «per quanto riguarda la parte di potere, autorità e direzione che spetta ad ogni individuo nell'amministrazione dello Stato, nego che questa faccia parte direttamente degli originali diritti dell'uomo in una società civile». Il potere attivo non può essere posto «nelle mani della moltitudine»⁸¹. La Costituzione parigina del 1791 – ma a ben vedere anche l'idea di sovranità popolare che Paine aggancia alla Rivoluzione americana – aveva, invece, sancito solennemente che la sovranità era una, indivisibile, inalienabile, imprescrittibile e che apparteneva alla nazione. Il principio della rappresentanza individuale senza *corporate capacity* era, dunque, il vero fondamento della Rivoluzione e questo principio assurgeva al rango di dogma politico, la cui caratteristica si concretizzava nel far risiedere, appunto, la sovranità «costantemente e inalienabilmente nel popolo»⁸². Contro i nuovi sostenitori della esclusiva sovranità del popolo, Burke precisava che il potere sovrano non poteva essere considerato un corpo distinto da coloro che ne erano i rappresentanti. Ben prima della Rivoluzione, Burke aveva del resto delineato la sua concezione della sovranità: sebbene l'origine di tutti i poteri fosse nel popolo, il consenso di questo non era, però, necessario in ogni momento, e semplicemente si poteva considerarlo come presunto: «si suppone che il popolo acconsenta a tutto ciò che la legge ordina a suo beneficio; e deve accettarlo senza rimostranze anche se non riconosce chiaramente la correttezza dei mezzi con cui è stato guidato verso quel fine desiderabile»⁸³.

Nel modo di concepire il popolo da parte di Burke confluivano le sue idee anti-democratiche e anti-individualiste e veniva svuotata l'idea stessa – come si è visto cruciale in Paine – che era alla base della teoria rivoluzionaria: quella del *contratto*. Per arginare la deriva democratica del concetto di sovranità, Burke precisa contraddittoriamente che, sebbene tutti i poteri derivino dal popolo, «l'esercizio del potere gli spetta solo in quanto delegatogli da una fonte più alta»⁸⁴. La logica burkiana del potere si muove in senso discenden-

⁸¹ E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* (1790), in ID., *Scritti politici*, a cura di A. MARTELLONI, Utet, Torino, 1963, p. 223; ID., *Ricorso dai nuovi agli antichi whigs*, 1791, ivi, p. 534.

⁸² E. BURKE, *Ricorso dai nuovi agli antichi whigs*, cit., p. 497.

⁸³ E. BURKE, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, edited by P. Langford, Clarendon Press, Oxford, 1981 – (in 12 voll. ancora in corso di pubblicazione), vol. IX, p. 454.

⁸⁴ E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., p. 266.

te, dall'alto verso il basso, contrariamente a quella painiana che – coniugando eguaglianza dei cittadini e sovranità – si muove in senso ascendente. Per Paine il popolo, e solo il popolo, è l'origine del potere, non esistono altre fonti. L'esigenza fondatrice dello Stato e del potere sovrano nella prospettiva burkiana è animata da un'idea di unità garantita dall'alto⁸⁵, antitetica all'esigenza giusnaturalista-illuminista che formula diritto e leggi in chiave pattizia, organizzando istituzioni che prevedono, in forme certe e chiare, la partecipazione dei soggetti autonomi intesi come cittadini, soci tutti della società civile e politica; istituzioni che prevedono, in altri termini, che il potere attivo sia nelle mani della moltitudine. In Paine, come si è visto, questa esigenza ha radici profonde nell'eredità protestante, dato che egli vedeva il diritto alla partecipazione politica, il personale diritto sovrano, come direttamente connesso a quello della libertà religiosa, in quanto aspetti diversi dei più ampi «diritti intellettuali (o diritti della mente)»⁸⁶.

Il confronto tra Burke e Paine strutturato a partire dall'idea di sovranità, e dunque sulla distinzione tra potere costituente e potere costituito, consente anche di illustrare il diverso modo di concepire la relazione tra rivoluzione americana e rivoluzione francese⁸⁷ e tra i «costituzionalismi» da esse originati. Se per Paine c'è una chiara congiunzione delle due, quasi che quella francese sia una naturale prosecuzione di quella americana, per Burke si dà una netta distinzione⁸⁸.

⁸⁵ Cfr. G. TAMAGNINI, *Un giusnaturalismo ineguale*, cit., p. 131.

⁸⁶ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, pp. 464-465. Cfr. M. LENCI, *Dalla libertà religiosa alla libertà politica: il radicalismo anglo-americano, 1689-1776*, cit., pp. 43-68, in part. p. 57.

⁸⁷ Sul punto cfr. l'analisi di M. FIORAVANTI, *Stato e costituzione*, cit., pp. 119 ss.; M. Butler, *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984; P. THIERRY, *De la Révolution américaine à la Révolution française: Paine, Burke et les Droits de L'Homme*, in "Critique", n. 481-482, 1987, pp. 476-505.

Su questi aspetti si vedano anche: J.C. WHALE, *Literary and Symbolic Representation: Burke, Paine and French Revolution*, in "History of European Ideas", 16, 1993, 1-3, pp. 343-349; M.J. FRISCH, *Edmund Burke and the American Constitution*, in "Interpretation", 1, 1989-90, pp. 59-67; B. CLIFFORD, *Tom Paine Defended Against Michael Foot*, cit. Come osserva Cass Sunstein, il costituzionalismo più conservatore viene spesso identificato con il «burkeanism», ossia la dottrina costituzionalistica di Burke (C. SUNSTEIN, *The Partial Constitution*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.], 1994, p. 130).

⁸⁸ Sul «fossato» scavato tra il costituzionalismo di Burke e il costituzionalismo di Paine dagli avvenimenti e i sentimenti del 1789 si veda: L. COMPAGNA, *Gli opposti sentieri del costituzionalismo*, il Mulino, Bologna, 1998, pp. 35, 174-176, ove si sottolinea l'atteggiamento completamente differente dei due rispetto al concetto di «popolo».

Il terzo elemento che merita di essere esaminato è quello che si potrebbe definire come il *nodo delle generazioni*, un nodo che Paine e Burke sciolgono in modi divergenti, manifestando un'opposta percezione della temporalità che ha effetti rilevanti sulla sfera del potere sovrano e della sua limitazione. Nell'ottica di Paine, che testimonia l'intenzione profonda dei rivoluzionari americani, «far ricominciare il mondo daccapo» significa occupare il tempo, appropriarsene in maniera radicale. La rivoluzione che conduce alla scrittura della costituzione diviene l'occasione per iniziare un tempo completamente differente dal passato, un tempo che può essere coniato liberamente da coloro che sono destinati a viverlo. Si squarcia così la tela dei rapporti legati alla tradizione e l'autorità del *popolo* – fonte normativa di ogni potere sovrano – può essere consapevolmente, e volontariamente, contrapposta a quella della *corona*.

Questa prospettiva, costitutivamente aperta al futuro, tratteggia una specifica interpretazione che mette in gioco la relazione fra scansione della temporalità, rapporto fra generazioni e costituzione. Secondo Paine, le generazioni mutano, e con esse, le condizioni, le opinioni, i criteri di giudizio, e arbitri della decisione non sono i morti, ma i vivi⁸⁹. Paine esprime un'idea-forza che circola nei lavori dell'Assemblea Costituente francese e «che anche Condorcet fa propria per evitare di attribuire un carattere di 'sacrale' fissità alla costituzione e alla dichiarazione dei diritti, sostenendone il carattere 'aperto'»⁹⁰: l'idea che ogni generazione è libera e *sovrana* di fronte al passato. Anche Thomas Jefferson condivide appieno questa idea, come risulta del resto da una sua lettera a Madison⁹¹, così pure Sieyès, che propone la convo-

⁸⁹ Cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 438-439.

⁹⁰ Cfr. l'ottima monografia di G. MAGRIN, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, Franco Angeli, Milano, 2001, pp. 110-112.

⁹¹ Jefferson scrisse a Madison ponendo «la questione se una generazione di uomini ha il diritto di obbligarne un'altra». La sua risposta è una ripresa testuale delle osservazioni di Paine (ma richiama pure le analoghe prese di posizione di Condorcet): «Nessuna società può emanare una costituzione perpetua e tanto meno una legge perpetua. Gli uomini sono padroni di se stessi e possono governarsi a loro piacimento». Di conseguenza, «la costituzione e le leggi dei predecessori si estinguono naturalmente insieme a coloro che le hanno create» (TH. JEFFERSON, *Writings*, edited by M. Peterson, Literary Classics of the United States, New York, 1984, pp. 959 e 963). Cfr. F. MIONI, *Thomas Jefferson e la scommessa dell'auto-governo: virtù, popolo e "ward system"*, Diabasis, Reggio Emilia, 1995, cap. IV: *Una chiave di lettura cronologica: generazioni, carte costituzionali e rivoluzioni*, pp. 173-201, in part., per Paine, pp. 180-181. Più in generale su Jefferson si vedano: M. SYLVERS, *Il pensiero politico e sociale di Thomas Jefferson. Saggio introduttivo e antologia di testi*, Lacaita, Manduria (TA),

cazione periodica di convenzioni per verificare l'esigenza di aggiornare la costituzione⁹², e infine anche il primo Fichte⁹³.

D'altro canto, il nucleo del corpo dottrinale di Burke è costituito proprio dalla necessità di mantenere le strutture politico-sociali, e per garantire questo, occorre che le grandi famiglie sappiano trasmettere il portato dell'organizzazione passata. Esse hanno il compito di garantire indenne la costituzione, come grandi querce – l'efficace metafora è di Burke – che ombreggiano il paese «perpetuandosi di generazione in generazione»: le famiglie che compongono l'aristocrazia naturale sono così «i depositi e gli archivi della costituzione», capaci di vincolare – per sempre – la posterità.

1993 (la questione delle generazioni è toccata a p. 276); M.L. BASSANI, *Il pensiero politico di Thomas Jefferson. Libertà, proprietà, autogoverno*, Giuffrè, Milano, 2002; ID., *Thomas Jefferson. Un profilo intellettuale*, Guida, Napoli, 2002. È questione dibattuta se Paine derivò la sua riflessione da Jefferson, che egli frequentò anche a Parigi (cfr. A. KOCH, *Jefferson and Madison: The Great Collaboration*, Knopf, New York, 1950, pp. 82-88) oppure se seguì un percorso personale, iniziato con le sue *Dissertations on Government, the Affair of the Bank, and Paper Money* (1786), dove aveva già affrontato il tema dei diritti delle generazioni, senza però svilupparne le implicazioni costituzionali (cfr. A.O. ALDRIDGE, *Thomas Paine's American Ideology*, cit., pp. 237-239).

Per una disamina della questione, sotto il profilo teorico-giuridico, si vedano G. PALOMBELLA, *Costituzione e sovranità. Il senso della democrazia costituzionale*, Dedalo, Bari, 1997, pp. 63-75, il quale partendo dal presupposto che «le generazioni hanno il diritto di darsi una costituzione» si chiede «come possano essere vincolate dalle costituzioni approvate dalle generazioni precedenti», sottolineando come in questa ipotesi, tra i diritti delle generazioni figurino in primo piano la sovranità (su se stesse); e S. HOLMES, *Vincoli costituzionali e paradosso della democrazia*, in G. ZAGREBELSKY, P.P. PORTINARO, J. LUTHER (a cura di), *Il futuro della costituzione*, cit., pp. 172-178. Cfr., da ultimo, F. TONELLO, *Post scriptum. Due questioni di teoria politica*, a *La Costituzione degli Stati Uniti. Storia, testo inglese nuova traduzione, commento e note*, a cura di F. Tonello, Bruno Mondadori, Milano, 2010, pp. 149-156, che segue, in larga parte, il saggio di Holmes, giungendo però a conclusioni diverse.

⁹² «Un popolo ha sempre il diritto di rivedere e riformare la sua Costituzione. È anche opportuno determinare delle epoche fisse in cui questa revisione avrà luogo, quale che ne sia la necessità» (E. SIEYÈS, *Preliminari della costituzione. Riconoscimento ed esposizione ragionata dei diritti dell'uomo e del cittadino* [luglio 1789], art. XXXII, in *Opere e testimonianze politiche*, 2 tt., a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano, 1993, t. I: p. 398). Sul punto, cfr. S. MANNONI, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, cit., pp. 48-49; M. GOLDONI, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, cit., pp. 90-91.

⁹³ Cfr. J.G. FICHTE, *Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese* (1793), in ID., *Lo Stato di tutto il popolo*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 1978, pp. 122 ss. Ringrazio Eugenio Ripepe per aver suggerito di ampliare a Fichte il ragionamento qui sviluppato. Un accostamento tra il filosofo tedesco e Paine è svolto anche da C. DE PASCALE, *Giustizia*, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 132, 136-142.

La contrapposizione tra la cultura democratica e rivoluzionaria, di matrice illuministica e orientata dall'idea del progresso⁹⁴, e il valore della tradizione e della storia, fatta risaltare dalla riflessione sulle generazioni, costituiva il cuore del dibattito politico di fine Settecento⁹⁵ e la pubblicazione dei *Rights of Man* di Paine ne è una illuminante testimonianza: «Man has no property in man, neither has any generation a property in the generations which are to follow [...]. I am contending for the rights of the living [...] and Mr Burke is contending for the authority of the dead over the rights and freedom of the living»⁹⁶.

Un ordine politico *perpetuo* è considerato da Paine non solo un attentato all'autonomia delle generazioni future, ma anche un ostacolo al perfezionamento delle istituzioni umane. Istituito il primato del passato sul presente, e del presente sul futuro, la rigidità della costituzione impedisce al *progresso* del sapere di trasformarsi in mezzo di miglioramento della vita collettiva⁹⁷. La successione ereditaria – bersaglio polemico dell'intera opera di Paine – è funzionale al mantenimento dell'ordine, agisce precludendo il consenso delle generazioni, la loro sovranità: essa è dispotismo e il costituzionalismo di Paine si pone programmaticamente come l'antitesi di questa forma “demoniaca” del potere⁹⁸.

⁹⁴ Per uno studio specifico del tema resta valido V.E. GIBBENS, *Tom Paine and the Idea of Progress*, in “Pennsylvania Magazine of History and Biography”, 66, 1942, 2, pp. 191-204. Per una disamina più recente della fiducia nel progresso in Paine si veda J. FRUCHTMAN jr., *Thomas Paine and the Religion of Nature*, cit., pp. 121-171.

⁹⁵ Lo ha mostrato, da ultimo, Paola PERSANO, della quale si vedano *Tempo, rivoluzione, costituzione: un bilancio storiografico*, in “Storica”, 31, 2005, pp. 45-76; e, soprattutto, *La catena del tempo: il vincolo generazionale nel pensiero politico francese tra Ancien régime e Rivoluzione*, Eum, Macerata, 2007.

⁹⁶ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, pp. 438-439 (trad. it., pp. 121-122: «L'uomo non ha diritti di proprietà sull'uomo, e nessuna generazione ha diritti di proprietà sulle generazioni a venire [...]. Io sostengo i diritti dei *vivi*, e mi oppongo a che i testi dell'arbitrio e dell'usurpazione dei morti li diseredino e li opprimano. Invece Burke afferma l'autorità dei morti sui diritti e sulla libertà dei vivi»). Cfr. M. ALBERTONE, *Gerarchia sociale, repubblica e democrazia: la figura del farmer nell'America del XVIII secolo*, in A. ALIMENTO, C. CASSINA (a cura di), *Il pensiero gerarchico in Europa, XVIII-XIX secolo*, Olschki, Firenze, 2002, pp. 83-109, in part. p. 101 (il volume raccoglie gli atti di un convegno tenutosi a Pisa nei giorni 27, 28, 29 settembre 2001: è stato partecipando a questi lavori che ho avuto modo di mettere a punto alcune delle riflessioni qui svolte).

⁹⁷ Sulle caratteristiche della rigidità costituzionale in genere, sulle sue possibili graduazioni, attenuazioni, fattori modificanti e limiti, alla luce dell'esperienza sviluppatasi nel corso dei due secoli che seguono l'«età di Paine», si veda M.P. VIVIANI SCHLEIN, *Rigidità costituzionale. Limiti e graduazioni*, Giappichelli, Torino, 1997.

⁹⁸ Cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 517. L'attacco al concetto di ‘perpetuità’ è sferrato in maniera altrettanto radicale da Jefferson che considera l'idea stessa di ‘perpetuità’ asso-

II.3.1. Ordine politico, giusnaturalismo egalarario, cittadinanza

A questo punto è utile precisare la connessione fra costituzionalismo e ordine politico, così come si configura nelle opposte trattazioni painiana e burkiana. Se per Paine si dà una costitutiva interrelazione fra rivoluzione, diritti e costituzione, a partire dalla quale si costruisce il nuovo ordine politico, fondato sulla sovranità popolare, per Burke, «l'alfiere dell'ordine», la rivoluzione è incompatibile tanto con una costituzione quanto con i diritti⁹⁹. Costituzione e diritti sono per Burke essenzialmente congiunti, essendo la prima il veicolo dei secondi. La costituzione, i diritti e la forma di governo *non* sono però decisi. L'idea-forza della costituzione inglese, che la rivoluzione del 1688 non ha in alcun modo infranta, è l'idea di *inheritance*; tutto ciò che possediamo ci giunge come un'eredità. Pertanto ogni graduale modifica, ogni riforma, è stata introdotta sulla base del «principio di riferimento all'antichità», ragionando *per analogia* intorno a principi e ad esempi consolidati. In tal modo Burke non fa che rivisitare uno dei grandi miti fondativi del costituzionalismo inglese che aveva in Edward Coke un padre nobile e in William Blackstone il suo più moderno e autorevole rappresentante (due dei bersagli polemici della penna di Paine¹⁰⁰. I diritti dipendono dalla costituzione e dal sottile gioco della conservazione e dell'adattamento. Qualora li si voglia porre a fondamento della costituzione come «diritti dell'uomo» – la strategia di Paine – essi rappresentano un'«arma pericolosa», una «mina capace di far saltare in aria in un'unica grandiosa esplosione atti del parlamento, precedenti e documenti»¹⁰¹:

ciata a quella di perenne servitù e di monopoli autopetruantisi. Lo stesso termine 'perpetuo' dovrebbe essere accantonato: «Una società non può elaborare una costituzione perpetua e tanto meno una legge perpetua». La morte fisica degli autori della costituzione implica l'estinzione spirituale della costituzione stessa (TH. JEFFERSON, *Writings*, cit., p. 963). Con lo stesso spirito, JEFFERSON mostra notevole preoccupazione per il carattere antimaggioritario del controllo sul governo da parte della magistratura (cfr., per esempio, la lettera del 23 dicembre 1820, in *Writings*, cit., p. 1446). Sulle reciproche influenze tra i due si veda, da ultimo, C. LOUNISSI, *Thomas Paine e Thomas Jefferson: la lunga affinità*, in AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 153-180. Cfr. pure L.S. KRAMER (ed.), *Paine and Jefferson on Liberty*, Continuum Press, New York, 1988.

⁹⁹ P. COSTA, *Civitas*, cit., vol. II, pp. 103-104. L'espressione «alfiere dell'ordine» (*the trumpeter of the Order*) si trova in *Rights of Man*, I, p. 447 (trad. it., p. 129).

¹⁰⁰ Cfr. M. BATTISTINI, *Thomas Paine nella trasmissione atlantica della rivoluzione*, cit., pp. 26-33 (su Paine e Coke), pp. 46-50 (su Paine e Blackstone).

¹⁰¹ E. BURKE, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, cit., vol. VIII, pp. 108-110. Il fatto che i diritti dell'uomo siano percepiti da Burke come una «mina», spiega a posteriori

insomma tutto l'archivio della tradizione¹⁰².

Burke completa il rispetto per la costituzione con quello della tradizione, «suprema associazione [...] tra i viventi e i trapassati ed anche fra questi e i nascituri»¹⁰³. La sua è una costituzione che per radicarsi nel presente guarda all'indietro, fedele al criterio della *inheritance*; è il «ricettacolo» di quello che i predecessori, le generazioni passate, hanno avuto la capacità e il merito di capire della legge di natura e di fissarlo in istituzioni umane¹⁰⁴. Essa è, metaforicamente, come uno «specchio» che riflette i rapporti della realtà politico-sociale. I diritti non possono essere che un momento della costituzione e questa, a sua volta, coincide con quel lento ed immemorabile sviluppo dell'ordinamento di cui Burke tesse l'elogio. I diritti sono 'incorporati' nella costituzione: si fa ancora uso

il perché, nella logica painiana, essi possano essere intesi come un'arma. Sulla critica di Burke ai diritti dell'uomo si veda il § II.6.

¹⁰² Cfr. J. POCKOCK, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Reissue with a Retrospect*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

¹⁰³ Un elogio di tono schiettamente burkiano, delle «costituzioni storiche» («sviluppatasi gradualmente attraverso l'accumularsi dell'esperienza») contrapposte alle «costituzioni a priori» si rinviene, in epoca successiva, in Henry S. MAINE nel contesto della reazione *old Liberal* contro «la marea montante della democrazia»: *Popular Government* (1885), Liberty Classics, Indianapolis, 1976, pp. 176-180. Il linguaggio del tradizionalismo burkiano riecheggia anche in un altro passaggio rivelatore: «dal fatto che è possibile riformare con successo il diritto sulla base di certi principi non discende in alcun modo che sia possibile riformare con successo le costituzioni sulla base degli stessi principi» (ivi, p. 173). Su questi aspetti si veda la puntuale analisi contenuta in A. CASSANI, *Diritto, antropologia e storia. Studi su Henry Sumner Maine*, prefazione di V. Ferrari, Clueb, Bologna, 2002, pp. 137-138. Per un'ampia disamina del pensiero giuridico di Maine si veda M. PICCININI, *Tra legge e contratto. Una lettura di «Ancient Law» di Henry S. Maine*, Milano, Giuffrè, 2003. Si vedano anche: S.G. UTZ, *Maine's Ancient Law and Legal Theory*, in "Connecticut Law Review", 16, 1984, pp. 821-852; C. FARALLI, *Henry Sumner Maine nella cultura giuridica dell'Ottocento*, sezione I della *Presentazione*, in H.S. MAINE, *Diritto antico* (1861), trad. it. di A. Ferrari, a cura di V. FERRARI, presentazione di C. FARALLI, E. CANTARELLA, V. FERRARI, Giuffrè, Milano, 1998, pp. V-XXI; E. CANTARELLA, *H.S. Maine e il diritto romano*, sezione II della *Presentazione*, ivi, pp. XXIII-XXXVI; V. FERRARI, *H.S. Maine precursore della sociologia del diritto*, sezione III della *Presentazione*, ivi, pp. XXXVII-LI. In generale sul tema della tradizione e del suo rapporto con il diritto si veda lo studio di B. PASTORE, *Tradizione e diritto*, Giappichelli, Torino, 1990.

¹⁰⁴ Sul punto cfr. la lettura simpatetica di P. PASTORI, *Libertà contro radicalismo rivoluzionario in Edmund Burke*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 2, 1979, pp. 222-257, p. 231.

dell'antica metafora per alludere alla costituzione come ad «un corpo permanentemente composto di parti transitorie», dove in uno sviluppo continuo si integrano interessi diversi, si connettono le generazioni, si stringono legami, si fonda una libertà tanto più forte tanto più antica. Il passato condiziona e insieme prepara il futuro¹⁰⁵.

Pensare a degli archivi che vengono aperti solo raramente (e che per molti – la moltitudine – resteranno per sempre chiusi) significa allora sostenere un *giusnaturalismo ineguale*, «rovesciato», che presuppone di fatto «una libertà per pochi»¹⁰⁶.

Quando Paine afferma «[i]o lotto per i diritti dei *vivi*, e contro la loro alienazione, il loro controllo, il loro patteggiamento, ad opera dell'autorità sedicentemente manoscritta dei defunti», mira al cuore della costruzione burkiana, con il proposito di farla « esplodere ». « Burke avrebbe voluto fissare per sempre i diritti dei posteri sull'autorità di una pergamena ammuffita e veneranda»; mentre per Paine ogni generazione è competente a ridefinire i propri diritti e la propria forma di governo¹⁰⁷. La costituzione viene, allora, ad essere paragonabile a una «fionda» che spinta indietro si lancia in avanti. I diritti delle generazioni aprono la strada ad un autonomo potere costituente progettualmente proiettato verso il futuro. Il quadro statico di un ordine naturale, cui adesivamente si uniforma l'ordine sociale, è in definitiva sostituito da una prospettiva dinamica, progressiva, di continua trasformazione¹⁰⁸.

L'ordine sociale non si presenta più dunque come *chiuso* e gli archivi possono periodicamente essere aperti. Il giusnaturalismo egualitario di Paine si salda con l'idea di una «libertà per tutti» che conduce ad una costituzione espressione della volontà popolare, che le generazioni possono modificare.

¹⁰⁵ P. COSTA, *Civitas*, cit., vol. II, pp. 103-104.

¹⁰⁶ Riprendo qui, articolandola, la tesi elaborata in G. TAMAGNINI, *Un giusnaturalismo ineguale*, cit., pp. 11 ss.

¹⁰⁷ Di qui muove l'attacco di Paine alla costituzione inglese e al mezzo per assicurare la persistenza di un potere di fatto dispotico: il principio della successione ereditaria.

¹⁰⁸ James Tully ha dimostrato al riguardo come sia stato proprio Paine a risolvere l'ambivalenza originaria del concetto di costituzione – fin dall'antichità connotata dal duplice aspetto di essere orientata al passato, verso un ordine già costituito, e di essere orientata al futuro, verso un ordine auto-imposto – a tutto vantaggio della proiezione verso il futuro, e questo mediante l'*agreement*: J. TULLY, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 61-63. Cfr., su questi profili, F. BELVISI, *Un costituzionalismo per l'epoca della diversità: James Tully*, in ID., *Società multiculturale, diritti, costituzione. Una prospettiva realista*, Clueb, Bologna, 2000, pp. 103-132.

Riprendendo un'affermazione di John Dewey – pensatore, per molti versi, affine a Paine –, il diritto naturale esprime il «popolare punto di vista della costituzione della natura umana in ogni tempo» ed «è nient'altro che un riflesso dei movimenti che esistono nella società» e che lavorano per un mondo migliore e più giusto¹⁰⁹. In questo senso, il giusnaturalismo assume una curvatura democratica, perché rientra nel «modo di sentire comune», nel modo di sentire del *common people* attorno a cui ruota la visione di Paine: un modo di sentire che vive *al passo* con i movimenti della società.

Questo diritto è naturale perché nasce spontaneamente dall'animo degli uomini, dalle loro aspirazioni, dalle loro lotte per «una migliore giustizia». In quanto «diritto popolare», diffuso nella coscienza degli uomini, il giusnaturalismo così concepito rappresenta costantemente la base critica, di massa, del diritto “posto” (costituito). Ne deriva una concezione del giusnaturalismo come «pensiero e azione» nello stesso tempo, come dinamica apertura, che incontra l'esigenza painiana della partecipazione politica quale diritto per ogni individuo, collegata al concetto di eguaglianza e di pari dignità, e del continuo sforzo ad andare avanti: quella che si prefigura è un'idea della democrazia come *sviluppo*¹¹⁰.

Appare a questo punto evidente come i due costituzionalismi (cui sono sottese due distinte versioni del giusnaturalismo) di Burke e Paine affrontino,

¹⁰⁹ Cfr. J. DEWEY, *Freedom and Culture*, George & Unwin, London, 1940, p. 107 (trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1953, 1966²). Cfr. al riguardo V. ACCATTATIS, *Giusnaturalismo e costituzionalismo*, in “Democrazia e diritto”, 1, 1990, pp. 311-321, in part. p. 312. Sulla concezione progressiva e radicale del pensiero politico di Dewey mi permetto di rinviare a Th. CASADEI, *Aspetti della Dewey-Renaissance: radicalismo (social)democratico e pluralismo dialogico*, in “Teoria politica”, 1, 2000, pp. 143-159.

¹¹⁰ Il carattere dinamico del diritto naturale fu evidenziato da Giorgio DEL VECCHIO nelle sue *Lezioni di filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1962, pp. 207 ss. e 355 ss. Un'analogia idea del giusnaturalismo sembra emergere anche in un autore chiaramente influenzato da Dewey come Guido CALOGERO, del quale si può vedere: *I diritti dell'uomo e la natura della politica*, in ID., *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, con una testimonianza di N. Bobbio, nuova edizione a cura di Th. CASADEI, Diabasis, Reggio Emilia, 2001, pp. 99-133. Ha indirizzato la mia attenzione su questo punto Tommaso Greco, che ringrazio, nel corso della presentazione del citato volume di Calogero (Pisa, Domus Mazziniana, 19 aprile 2002). In Paine, Dewey e Calogero (ma l'elenco potrebbe proseguire fino a comprendere alcuni teorici contemporanei della democrazia come C.B. Macpherson, F. Cunningham e M. Walzer) al carattere dinamico dei diritti si lega una visione della democrazia come processo, alla radice del quale sta una idealità di fondo che tende sempre a spingersi oltre la democrazia reale, data (cfr. S. PETRUCCIANI, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino, 2003, p. 201).

in modo nettamente contrapposto, il “nodo delle generazioni”: se per Burke la costituzione è un portato del passato, una costituzione non ‘decisa’ è per Paine una costituzione inesistente, così come quello che è il lascito prezioso delle precedenti generazioni può divenire per l’autore dei *Rights of Man* una catena illegittima e insopportabile, dal momento che ogni generazione gode di un diritto a *inventare* il mondo, a darsi nuove e impregiudicate regole¹¹¹. Qui si innesta la questione – che verrà in seguito più analiticamente esaminata (§ 5) – della legittimità dell’innovazione e del cambiamento istituzionale, e quindi della «revisione costituzionale», che attiene l’idea stessa della progettazione e costruzione della costituzione¹¹².

Va rilevato, d’altro canto, che per Paine c’è un modello, una fonte originaria a cui attingere, una base di principi fondamentali (i diritti naturali) cui richiamarsi¹¹³, che sono però astorici, o meglio posti “all’inizio” della storia. L’essere umano nella sua originaria configurazione è il modello al quale ogni generazione può ispirarsi per costruire il mondo in piena libertà, come se

¹¹¹ Per converso la società di Burke è informata dall’idea ereditaria, dal legame come catena e dalla critica dello spirito di innovazione, come emerge chiaramente, ad esempio, dal seguente passo: «Lo spirito di innovazione è in genere il risultato di un temperamento egoista e di vedute limitate [...]. Scegliendo l’eredità come principio della nostra società noi abbiamo dato a questa nostra associazione la forma di un *legame di sangue*, legando la costituzione del nostro paese ai nostri più cari legami domestici, dando un posto alle nostre leggi fondamentali nel cuore delle affezioni familiari, mantenendo inseparabili ed amando con il calore degli affetti dovuti a ciascuno di essi, combinati insieme e l’un l’altro riflessi, il nostro Stato, i nostri focolari, i nostri sepolcri ed i nostri altari» (E. BURKE, *Scritti politici*, cit., p. 191; corsivo mio).

¹¹² Quello che Burke non sopportava – come ha sottolineato Mauro Lenci – era che si potesse cambiare la costituzione «come una camicia sporca» (*The Parliamentary History of England from the Earliest Period to the Year 1803*, Hansard, London, 1816, vol. XXIX, p. 385): in effetti, più volte egli aveva ironizzato sulla frequenza e l’artificiosità delle costituzioni e sull’abate di Sieyès, che avrebbe avuto «interi casellari pieni di costituzioni già pronte, etichettate, classificate e numerate, adatte per ogni stagione e per ogni moda» (*The Writings and Speeches of Edmund Burke*, cit., vol. IX, p. 177). Cfr. M. LENCI, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico*, cit., p. 129; M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., pp. 35-37.

¹¹³ Il ricorso ai grandi principi dell’etica è presente anche in William Godwin: cfr. P. COSTA, *Civitas*, cit., vol. II, p. 114. Per un’analitica disamina del pensiero giuridico di Godwin si veda M. LA TORRE, *Anarchismo e liberalismo. Individuo e ragione nel pensiero di William Godwin*, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, 2, 2002, pp. 209-230, il quale sottolinea come per l’autore dell’*Enquiry Concerning Political Justice*, «affinché promesse e contratti – che delle promesse sono una specie – generino obblighi, essi devono rifarsi a premesse normative generali fondate su principi di giustizia» (p. 218).

essa fosse il primo uomo sulla terra¹¹⁴.

Questi principi storici sono, ovviamente, i diritti naturali, astratti e indipendenti da qualunque fatto storico contingente. Ogni essere umano ha dei diritti ben precisi che devono essere considerati stabili e permanenti, anche al di là – per esempio – dell'instabilità della posizione economica. La concezione progressiva della storia, di cui Paine è tenace assertore, consente di scindere così «stabilità» e «staticità»¹¹⁵. Stabili e costanti sono le leggi di natura, l'uniforme universalità delle condizioni di partenza: è su questi presupposti che il movimento può compiutamente dispiegarsi. I diritti hanno una loro permanenza, che nel tempo si radica nella storia – cruciali sono, al riguardo, le Dichiarazioni dei diritti – avviando il processo di gestazione della loro autorità (il doppio passaggio dai diritti naturali a quelli civili a quelli dell'uomo, ovvero dalla natura alla società, alla politica che si esplica attraverso le istituzioni statali).

Emerge, dunque, un aspetto *universalistico* nella riflessione di Paine che rimanda al suo retroterra quacchero: «È su questa base ampia, questo fondamento universale che dà sicurezza alla società intera e alle sue parti. Basandomi su questa definizione, io ritengo che la libertà sia inseparabile dall'uomo in quanto uomo»¹¹⁶.

L'orientamento universalistico è anche individualistico (diritti innati) come il pensiero politico liberale da Locke a Kant ha sempre sostenuto; tuttavia la posizione di Paine – di qui la sua originalità e il suo “andare oltre” la nozione liberale di individualismo – è ad un tempo profondamente individualistica e radicalmente egualitaria. Un individualismo egualitario connotato in senso *democratico* e *sociale* che se, da un lato, rimanda alla tradizione etico-politica del liberalismo inglese e agli ideali dei piccoli proprietari (*farmers*) e commercianti delle colonie americane¹¹⁷, dall'altro richiama da vicino le

¹¹⁴ In merito ai diritti dell'uomo, cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, I, pp. 461-462.

¹¹⁵ D. GOBETTI, «Una generosa costituzione», cit., p. 94.

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*

¹¹⁷ Uno degli approdi più compiuti di questa forma di individualismo – molto vicina a quella contenuta nel pensiero di Paine – è senz'altro, nel contesto americano, l'«individualismo democratico» (e sociale) di Dewey: cfr., per un'ampia trattazione, N. URBINATI, *Individualismo democratico*, cit. Per una recente disamina, di taglio più squisitamente teorico: G. JERVIS, *Individualismo e cooperazione. Psicologia della politica*, Laterza, Roma-Bari, 2002. Si tornerà su questo aspetto nel cap. IV. Nel pensiero giuridico-politico di Paine, esiste una tensione interna – ben visibile se si leggono congiuntamente *Rights of Man* e *Agrarian Justice* con le *Dissertations on Government; The Affaire of the Bank; and Paper Money* – tra la li-

posizioni di Shaftesbury sulla *simpatia* e quell'idea di *sociability* che dal Settecento passerà alle culture repubblicane e socialiste dell'Ottocento, aprendo la via agli "incroci" del liberalismo con altre culture politiche.

II.3.2. Diritto e potere

La rinuncia alla staticità – nell'orizzonte concettuale di Paine – non implica automaticamente rinuncia ad una certa stabilità. Quest'ultima, anziché essere il prodotto del mantenimento dell'esistente, è frutto del rispetto per quei dati fondamentali che sono stabili perché non prodotti dall'uomo: le leggi naturali sono principi a cui si deve fare riferimento nell'organizzare la vita associata e istituzionale; esse orientano un sistema di relazioni che va coltivato nella società e attraverso la partecipazione politica.

Se il diritto è il prodotto di esseri umani – per quanto ancorato a principi fondamentali – ciascun uomo può prendere parte alla sua evoluzione e trasformazione, là dove si assuma l'eguaglianza naturale (*normativa*) degli uomini: il *diritto* non è più, con Paine, questione di conoscenza, o prudenza, o saggezza, o grazia, ma eminentemente di «coordinazione di volontà»¹¹⁸. La positività del diritto rinvia in tal modo ad una concezione democratica e liberale del potere, mettendo in luce in tal modo una inedita connessione concettuale fra l'una e l'altra¹¹⁹.

In merito alla relazione tra diritto e potere, è stato osservato come la posizione di Paine acquisti un valore, anche in questo caso, paradigmatico per

bertà espressa nella democrazia come diritto della maggioranza e la libertà garantita dalla costituzione scritta che incorpora diritti individuali: su questo punto si veda K.M. FORD, *Can a Democracy Bind Itself in Perpetuity? Paine, the Bank Crisis, and the Concept of Economic Freedom*, in "Proceedings of the American Philosophical Society", 4, 1998, pp. 557-577.

¹¹⁸ La problematica della coordinazione è generata dalla visione del soggetto come centro di potere, del diritto inteso come facoltà, così come ha definitivamente fissato Ugo Grozio nel *De jure belli ac pacis*, sulla scia delle tesi di Gerson, Ockham e dei canonisti. Il diritto non è più inteso come un rapporto oggettivo che lega l'uomo alle cose e agli altri uomini, ma come una qualità che inerisce a una persona. Sul punto si vedano: F. VIOLA, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 277-284 (in cui si affronta specificamente anche la questione del «coordinamento delle azioni»: pp. 279 ss); L. BACCELLI, *Il particolarismo dei diritti*, cit., pp. 39-44.

¹¹⁹ Per questa osservazione e per quelle che seguono traggo spunto da M. LA TORRE, *Cittadinanza, democrazia europea, e "ideologia italiana": Per la critica del realismo politico*, dattiloscritto; ID., *Cittadinanza e diritto*, in M. LA TORRE, A. SCERBO (a cura di), *Un'introduzione alla filosofia del diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2003, pp. 231-268.

la tesi della *superiorità* del diritto sul potere, configurando una specifica versione di questa (a fianco di due altre versioni rinvenibili, rispettivamente, in William Godwin e Franz Neumann)¹²⁰. La nozione di costituzione orienta questa prospettiva: come si è visto, la costituzione (intesa come il prodotto della volontà popolare) fonda il potere politico, in modo che un potere senza costituzione è da ritenere senz'altro illegale.

In Locke, secondo questa prospettiva d'indagine, sono già presenti le tre principali varianti della teoria che pone il fenomeno giuridico *prima e al di sopra* di quello politico: a) nella prima, il diritto è essenzialmente legge naturale; b) nella seconda, il diritto è la legge fondamentale posta dalla volontà popolare (costituzione), a cui tutti gli altri atti giuridici e politici devono conformarsi; c) nella terza variante, infine, il diritto è regola formale, caratterizzata dalla generalità, dall'astrattezza, dalla certezza e dalla pubblicità.

La teoria politica di Paine esprime, dunque, la seconda variante di questa tesi (quella di Godwin esprime invece la prima, quella di Neumann la terza), ma rivela al contempo anche, emblematicamente la centralità del *potere costituente*¹²¹, al fine di determinare la centralità del diritto e quindi la sua superiorità sul potere costituito. Il potere costituente rimanda, comunque, ai diritti naturali e alla ragione umana che Paine pare considerare, per ricorrere ad un'espressione di Ernst Cassirer¹²², come *ordo ordinans* capace di dirigere le azioni degli esseri umani: emerge qui la legittimazione dell'*autorità dei diritti*. La concezione burkiana, invece, è centrata su un *ordo ordinatus*, che chiama in causa una «teoria prescrittiva della costituzione»¹²³. La prescrizione

¹²⁰ Cfr. M. LA TORRE, *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1999, si veda in part. il § *La supremazia della legge. Giusnaturalismo, costituzionalismo, Stato di diritto*, pp. 17-21. Sull'articolata relazione tra diritto e potere, entro una prospettiva d'analisi che coniuga approccio filosofico-giuridico e approccio filosofico-politico, si veda M. LALATTA COSTERBOSA, *Diritto e potere*, in M. LA TORRE, A. SCERBO (a cura di), *Un'introduzione alla filosofia del diritto*, cit., pp. 163-190.

¹²¹ Per una trattazione del tema si veda l'acuta, anche se controversa, disamina di A. NEGRI, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno* (1992), Manifestolibri, Roma, 2002; più in particolare per la vicenda americana e per il ruolo in essa giocato da Paine si rinvia alle pp. 179-196. Cfr. W.P. ADAMS, *The First American Constitutions: Republican Ideology and the Making of State Constitutions in the Revolutionary Era*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London, 1980, pp. 65 e 96 ss.

¹²² E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo* (1932), La Nuova Italia, Firenze, 1936, pp. 331-333 (rist. anast.: 1989).

¹²³ Cfr. G. TAMAGNINI, *Un giusnaturalismo ineguale*, cit., pp. 68 ss., il quale precisa che «il termine 'prescrizione' evoca una situazione giuridica diversa da quella che lo stesso ter-

è usata da Burke in funzione anti-innovativa, per contrastare una concezione dell'autonomia come diritto degli individui, intesi come collettività (popolo), a cambiare la propria costituzione, nonché la loro pretesa di estendere all'infinito il proprio potere di normazione. Il modo in cui Burke intende la costituzione prescrittiva corrisponde, in altri termini, ad una figura opposta a quella che oggi si è soliti definire "costituzione materiale", intendendo con questa l'evoluzione e i cambiamenti intervenuti nella pratica col *trascorrere del tempo*, rispetto ai dati letterali emanati. Mentre la prescrizione burkiana vuole precisamente rallentare, se non impedire, i cambiamenti che una mutata situazione storica può esigere, la logica di Paine tende, invece, ad una continua "materializzazione" della scrittura costituzionale. La costituzione prescrittiva si attaglia perfettamente all'esigenza di una comunità politica come totalità che tiene unite parti che altrimenti sarebbero in perpetuo conflitto. L'ereditarietà è l'idea forza che anima questa concezione: una corona ereditaria, un'aristocrazia ereditaria, una Camera dei Comuni e un popolo erede di privilegi, franchigie e libertà derivati loro da antichissimi antenati¹²⁴. Il principio della riverenza per l'antico fonda il monolitismo giuridico-politico della costituzione inglese così come essa viene interpretata da Burke:

il popolo inglese sa bene che l'idea ereditaria fornisce un principio sicuro di conservazione ed un principio sicuro di trasmissione. Quali che siano i vantaggi ottenuti in uno Stato che operi su questi principi, sono posti al sicuro sotto chiave, come in una specie di spartizione di beni familiari vincolati con una specie di manomorta perpetua. In questo sistema costituzionale modellato sulla natura, riceviamo, conserviamo e trasmettiamo il nostro governo allo stesso modo in cui noi godiamo e trasmettiamo le nostre proprietà e le nostre vite. In tal modo le istituzioni politiche, i beni di fortuna, i doni della provvidenza, sono trasmessi a noi nello stesso corso e nello stesso ordine in cui noi li trasmettiamo ad altri¹²⁵.

Ricorrendo ancora una volta alla metafora, gli archivi della tradizione sono chiusi sotto chiave, al sicuro da mani non avvezze al contatto con le "preziose" carte: le mani della moltitudine.

mine è venuto significando per la teoria generale del diritto, vale a dire un comando, o una proposizione assai affine: la prescrizione per Burke è il precipitato di una dottrina insieme giuridica, politica e morale, frutto del rispetto per il passato e assunta come linea di condotta, anche costituzionale» (p. 68).

¹²⁴ E. BURKE, *Scritti politici*, cit., p. 132.

¹²⁵ Ivi, pp. 12-14.

L'interpretazione valorativa della *prescriptive constitution* presuppone equilibri statici e non funzionali: in questa idea centrale si condensa la dottrina politico-giuridica di Burke, da cui promana quel concetto di prescrizione così facile da integrare nella *common law* e da associare al diritto di proprietà¹²⁶. È sempre un'idea di proprietà e di libertà *ereditate* che interessa Burke, non il loro sviluppo e insieme il loro possibile futuro politico: ciò che, invece, sta a cuore a tutti i radicali inglesi da Price fino a Paine. L'opera di quest'ultimo può essere letta proprio come una grandiosa e continua lotta contro il principio ereditario che, con il sacerdozio, funge da pilastro centrale dell'antico regime¹²⁷, così caro a Burke.

II.3.3. Un costituzionalismo *progressivo*

Lo scontro tra costituzionalismi, dunque, riguarda il legame fra costituzione, diritti e scansione della temporalità (il nodo delle generazioni) e la visione complessiva del potere e della cittadinanza che scaturisce dal modo di intendere i legami fra queste dimensioni. Il modello di cittadinanza burkiano pone in una posizione di assoluta preminenza l'ordine normativo e la sua oggettiva configurazione di contro al protagonismo del soggetto (in quanto cittadino politicamente attivo). L'ordine politico *riflette* l'ordine sociale, come appunto in uno specchio. Fondati dall'ordine, i diritti sono posizioni di vantaggio che non dipendono dall'auto-affermazione del soggetto e non ne accolgono le valenze potestative e conflittuali, secondo una logica immanente; essi sono piuttosto strategie di armonizzazione di interessi contrapposti, sapientemente messe a punto, per aggiustamenti, da un ordinamento giuridico capace di adeguarsi alla complessità del reale, senza repentini cambiamenti. Quello di Burke è, dunque, un «costituzionalismo senza eguaglianza». L'unica eguaglianza ammessa è quella all'interno di aggregazioni collettive e di ranghi sociali, e non riguardante dunque la generalità degli individui. La società è fatta di diverse gradazioni, gerarchie – il principio della

¹²⁶ Cfr. sul punto W.J. MOMMSEN, *Edmund Burke und die Französische Revolution*, in AA.VV., *Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung: Studien zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Festschrift für Theodor Schieder*, hrsg. von K. Kluxen und W.J. Mommsen, R. Oldenbourg, München und Wien, 1968, pp. 39-66, p. 43.

¹²⁷ È questo il nucleo fondamentale dei *Rights of Man*, come ha rilevato J.C.D. CLARK, *English Society 1688-1832: Ideology, Social Structure and Political Practice During the Ancien Regime*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 326 e 328.

cavalleria – che un'eguaglianza assoluta fra gli individui travolgerebbe.

È proprio quest'ultima versione di eguaglianza che Paine pone a fondamento della sua idea di ordine costituzionale attraverso i diritti individuali. Il suo giusnaturalismo egualitario infrange lo specchio delle relazioni di potere esistenti e instaura nuove relazioni. Nella prospettiva di Paine, i diritti esprimono, oltre ad una duplice potenzialità – *distruttiva* e *instaurativa* (arma di rottura delle gerarchie e delle catene di oppressione e ineguaglianza, ma altresì base di costruzione del nuovo ordine, che esprime un ritorno ai principi originari) – un'altra fondamentale caratteristica, anche in questo assolutamente sintonica con la prospettiva di Condorcet: essi hanno un carattere aperto e progressivo, che inevitabilmente conferiscono anche alla costituzione¹²⁸. I diritti naturali dell'uomo, come anche il sistema delle leggi dedotte dai diritti, sono destinati a perfezionarsi incessantemente. I principi del vivere comune possono essere continuamente migliorati, perfezionati, entro una logica, sperimentale, di miglioramenti progressivi che ogni generazione, per Paine, ha il diritto-dovere di portare avanti.

Vale la pena a questo punto notare, sebbene per inciso, come la prospettiva painiana sull'ordine sociale e politico – radicalmente alternativa rispetto a quella di Burke –, pur senza un'attenzione specifica ai diritti delle donne, potesse aprire spazi all'emancipazione femminile e quindi ad una nuova collocazione della donna nello spazio civile e politico della cittadinanza. Ciò avverrà in maniera evidente con l'elaborazione di Mary Wollstonecraft (moglie di William Godwin e a contatto con Paine negli ambienti radicali e repubblicani inglesi¹²⁹ che segna, per molti e importanti aspetti, le origini del

¹²⁸ Cfr. G. MAGRIN, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, cit., pp. 41-42. Sulla concezione dei diritti del filosofo francese si veda ora CONDORCET, *Dichiarare i diritti, costituire i poteri. Un inedito sulla dichiarazione dei diritti dell'uomo*, a cura di G. Magrin, edizione del manoscritto a cura di M. CANDELA, Giuffrè, Milano, 2011. Per una contestualizzazione del pensiero politico e giuridico di Condorcet: G. MAGRIN, *La repubblica dei moderni. Diritti e democrazia nel liberalismo rivoluzionario*, Franco Angeli, Milano, 2007.

¹²⁹ Cfr. J. BARKER BANFIELD, *Mary Wollstonecraft: Eighteenth-Century Commonwealth-woman*, in "Journal of the History of Ideas", 50, 1989, pp. 95-116; e, soprattutto, W. GOODWIN, *Ricordo dell'autrice de «I diritti della donna»*, a cura di S. BERTEA, Rubbettino, Soveria Mannelli, Cosenza, 2003, che contiene un'utile introduzione del curatore: *Democrazia e femminismo nel pensiero politico di Wollstonecraft* (pp. 5-22). Accosta Paine e Wollstonecraft, G. ABBATTISTA, *La rivoluzione americana*, cit., il quale osserva come, nel periodo immediatamente dopo la Rivoluzione americana, le loro «idee radicali» «in materia di matrimonio e di partecipazione delle donne alla vita pubblica» fossero «per lo più considerate una pericolosa minaccia alla stabilità della famiglia e quindi della stessa società repubblicana» (p. 93).

femminismo teorico¹³⁰. Anche qui il “nodo delle generazioni” emerge con chiara evidenza, allargando la sua portata alle questioni interne alla famiglia. L’antica famiglia aristocratica viene descritta nella *Vindication of Rights of Woman* come luogo di rapporti freddi, centrati sull’interesse, ove in nome della perpetuazione della proprietà – e dunque dell’ordine stabilito – i figli minori vengono sacrificati, costretti a matrimoni combinati, rinchiusi in conventi, sempre per il buon nome della famiglia, del rango. Al contrario per la Wollstonecraft, così come non è potere dei morti decidere per conto dei vivi, non è potere dei genitori decidere della morte o della vita dei propri figli. Recuperando da Locke l’idea dei limiti del potere parentale, la Wollstonecraft pone il tema della “rottura delle catene” tra generazioni anche all’interno della famiglia, sostenendo che alla fine del dispotismo *politico* (nell’ambito del quale, secondo la teoria delle forme di governo di Paine, è assorbita anche la monarchia, strutturata sul principio dell’ereditarietà) deve seguire la fine del dispotismo *paterno* all’interno della famiglia. Emerge così il rifiuto della riduzione burkiana dell’ordine politico gerarchico ad un ordine naturale, riduzione operata proprio mediante l’analogia tra l’ordine politico e l’ordine familiare, e vengono prefigurate nuove relazioni sociali all’insegna dell’eguaglianza fra tutti gli individui, comprese – per la prima volta nella storia dell’umanità – le donne¹³¹, coloro che già Olympe de Gouges, aveva “osato” definire – isolatissima nel contesto della rivoluzione – «cittadine»¹³².

¹³⁰ Per un’ampia panoramica si veda N. URBINATI, *Alle origini del femminismo teorico*, introduzione a J.S. MILL, H. TAYLOR, *Sull’uguaglianza e l’emancipazione femminile*, a cura di N. URBINATI, Einaudi, Torino, 2001, pp. V-LI.

¹³¹ Per una più ampia e articolata trattazione di questo cruciale aspetto, in Wollstonecraft, rimando a B. CASALINI, *Introduzione* a M. WOLLSTONECRAFT, *I diritti degli uomini*, cit. Fu Condorcet che, negando radicalmente l’esistenza di differenze morali tra uomini e donne, elaborò uno dei primi progetti in epoca moderna in favore dei diritti civili e politici delle donne (anche se, forse scoraggiato dalla freddezza con la quale fu accolta, non la incluse nel progetto girondino di riforma costituzionale): cfr. G. MAGRIN, *Condorcet: cittadinanza politica e riforma istituzionale nella crisi dell’antico regime*, in “Il pensiero politico”, 2, 1996, pp. 215-237, p. 232. Cfr., da ultimo, L. HUNT, *La forza dell’empatia*, cit., pp. 136-140.

¹³² O. DE GOUGES, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791), Genova, Il Melangolo, 2007. Si vedano, al riguardo, M.A. AIMO, *Olympe de Gouges e la carta dei diritti delle donne*, in M.A. CATTANEO (a cura di), *Diritto e Stato nella filosofia della rivoluzione francese*, cit., pp. 147-169; U. GHERARD, *Sulla libertà, uguaglianza e dignità delle donne: il ‘differente’ diritto di Olympe de Gouges*, in G. BONACCHI, A. GROPPI (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza: diritti e doveri delle donne*, Laterza, Roma-Bari, 1993, pp. 37-58; P. COSTA, *Civitas*, cit., vol. II, pp. 71-74 (cui si rimanda anche per altri riferimenti biblio-

II.4. Echi montesquieuiani: la teoria delle forme di governo in Paine

L'opera di Paine può senz'altro essere letta anche attraverso una prospettiva d'indagine che si configura come disamina sulle forme di governo¹³³. Vi si possono infatti rinvenire descrizioni, più o meno analitiche, delle diverse possibilità di organizzare il potere, così come una chiara, vigorosa, indicazione prescrittiva su quale sia la miglior forma di Stato.

Tale disamina lascia, peraltro, trasparire quelli che potremmo definire “echi montesquieuiani”, dal momento che al centro della trattazione painiana stanno proprio i grandi temi della sociologia dei sistemi politici e costituzionali di Montesquieu¹³⁴: il governo misto, il dispotismo, la repubblica. Ritengo utile osservare come su questi temi Paine attui un radicale “rivolgi-

grafici: p. 670, n. 192), e, entro una chiave specificamente filosofico-giuridica, A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, cit., pp. 62-65.

¹³³ Per una panoramica su questa classica questione – che inerisce al rapporto fra costituzione e organizzazione dei poteri – si vedano, oltre al fondamentale N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, Giappichelli, Torino, 1976, le voci *Forme di governo*, di Gf. PASQUINO, in *Dizionario di politica*, a cura di N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, Gf. PASQUINO, Utet, Torino, 1976, e *Governo, forme di*, di N. MATTEUCCI, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1992, vol. IV, pp. 414-423. Si vedano anche: *Forme di Stato e di governo*, di F. CUOCOLO, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, Utet, Torino, 1991, vol. VI, pp. 492-539; *Forme di Stato e forme di governo*, di P. RESCIGNO, in *Enciclopedia giuridica*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, vol. XVI, 1989; pp. 1-27; e, entro una prospettiva specificamente giuridico-istituzionale, G. D'ANNA, *Forme di governo e modelli istituzionali*, Aracne, Roma, 2008, e M. VOLPI, *Libertà e autorità. La classificazione delle forme di Stato e delle forme di governo*, Giappichelli, Torino, 2001 (2010⁴). Più in specifico, con riferimento al periodo e ai contesti in esame in quest'opera, si veda E. ROTELLI, *Forme di governo delle democrazie nascenti*, cit.

Ho iniziato a mettere a fuoco le problematiche qui in esame nell'ambito di un seminario diretto da Eugenio Ripepe su “Forme di stato/forme di governo: momenti di una messa a punto concettuale”, tenutosi il 19-20 maggio 2001, e durante il quale ho presentato una relazione dal titolo “Un ponte tra il passato e il futuro. Appunti sulle forme di governo nell'*Esprit des Lois* di Montesquieu” (poi confluita in Th. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'Esprit des Lois* di Montesquieu. Un ponte tra passato e futuro, in D. FELICE [a cura di], *Libertà, necessità, e storia. Percorsi dell'Esprit des lois di Montesquieu*, Bibliopolis, Napoli, 2003, pp. 13-74; una seconda versione del contributo, con il titolo *La repubblica*, è in D. FELICE [a cura di], *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. I, pp. 19-66).

¹³⁴ Ricavo questa lettura d'insieme da D. FELICE, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Olschki, Firenze, 2005.

mento” delle posizioni montesquieuiane; anticipando, a) il governo misto è nettamente rifiutato, anziché essere visto come la miglior forma di governo; b) il dispotismo, invece di profilarsi come una forma autonoma di governo, dislocata, *per natura*, in Oriente¹³⁵, è identificato con la monarchia occidentale; c) la repubblica democratica, anziché essere vista come una forma di governo *del passato*, è rilanciata, attraverso il sistema rappresentativo, come la miglior forma di governo, per il *presente* e per il *futuro*¹³⁶.

Tutta l'analisi delle forme di governo di Paine, da quella esposta alla vigilia della Rivoluzione americana in *Common Sense* a quella contenuta in *Rights of Man*, è mossa dalla sua avversione all'ereditarietà e, per converso, dalla sua grande fiducia nelle potenzialità politiche del popolo e dunque della sovranità popolare: essa si collega perciò direttamente, in maniera strutturale, al nodo delle generazioni e alla questione della sovranità.

Le forme di governo basate sulla successione ereditaria sono sempre illegittime perché precludono il consenso delle generazioni successive nei confronti di chi detiene il potere, «and the preclusion of consent is despotism»¹³⁷. Come si è illustrato precedentemente, Paine è tra i primi a insistere sul fatto che tutte le forme di governo non direttamente basate sull'attivo consenso popolare sono illegittime e dunque va ben oltre la teorizzazione lockiana e *whig*. Come ha osservato Gregory Claeys, uno dei più fini interpreti del suo pensiero politico: «Locke and others had described hereditary rule as absurd, Paine later wrote, but he alone had condemned it 'on the ground of illegality, which is the strongest of all grounds to attack it upon'»¹³⁸. Questa è la fondamentale *innovazione* che Paine introduce nel pensiero politico e che lo porta ad una visione 'altra' rispetto allo stesso *whiggism*: ad un repubblicanesimo democratico *unmixed*¹³⁹.

¹³⁵ Per una trattazione estesa si veda D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Ets, Pisa, 2000.

¹³⁶ Sulla repubblica democratica come forma di governo appartenente al passato, nell'universo montesquieuiano, ha insistito G. CAMBIANO, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari, 2000, cap. VI: *Le vie della virtù e dell'onore*, pp. 260-311. In questo senso si può dire, come ha puntualmente osservato Giovanni Tarello, che l'influenza esercitata da Montesquieu lo discosta, «da un lato, dal Rousseau, dall'altro lato, dai formulatori di proposizioni dedotte da un presunto diritto universale ed immutabile, quali ad esempio, molti illuministi francesi e, nel quadro della cultura anglosassone, Tom Paine» (G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, cit., pp. 297-298).

¹³⁷ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 517 (trad. it., p. 197).

¹³⁸ G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit., p. 88.

¹³⁹ Sulla teoria del governo misto in Inghilterra si vedano: L. D'AVACK, *I nodi del potere*.

Si può, a questo punto affermare, che con Paine il repubblicanesimo si congeda dai suoi legami – evidenti in autori come Harrington ma anche Kant – con la teoria del governo misto, con un’antropologia elitista, con la critica della democrazia come «governo dei molti»¹⁴⁰, coniugando il governo della legge, e quindi lo Stato di diritto, *non* con la critica del principio democratico (inteso come forma particolarmente insidiosa del governo degli uomini), *bensì* con la sua esaltazione. Vedremo successivamente come tale combinazione, che avvia una tradizione repubblicana genuinamente democratica, metta in discussione la classica opposizione – di matrice liberale – tra ambito del “politico”, ambito del “sociale” e dell’“economico” (quale si registra ancora nelle pagine di *Common Sense*), approdando ad una messa al centro dei temi economici nell’ambito *pubblico* della prassi politica; il che significa sancire la compatibilità dell’intervento pubblico nell’economia. Si possono collocare qui le origini teoriche del *Welfare State* e della coniugazione tra *welfare rights* e costituzionalismo: il governo della legge si apre, in tal modo, alla questione sociale (come si vedrà nel corso del capitolo III).

II.4.1. Contro il governo misto

Il tema del governo misto rappresenta uno dei lasciti più importanti che Montesquieu trasmette ai padri costituenti americani¹⁴¹. Può dunque risul-

La teoria del governo misto nell’Inghilterra del seicento, Giuffrè, Milano, 1979, e S. SIMONETTA, *La lunga strada verso la sovranità condivisa in Inghilterra*, in Id. (a cura di), *Potere sovrano*, cit., pp. 115-136, che ricostruisce il tortuoso percorso che porta, fin dal XIV secolo, all’idea del “King in Parliament” e del governo misto. Sulla concezione del «repubblicanesimo democratico» insiste J. KEANE, *Tom Paine*, cit., *passim*.

¹⁴⁰ Cfr. L. BACCELLI, *Critica del repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 119, il quale, nel corso di un’originale argomentazione, individua la genesi del repubblicanesimo democratico in Machiavelli. Sulla teoria della «costituzione mista» si veda M. FIORAVANTI, *Costituzione*, cit., cap. II. Più in generale, sul concetto di governo misto, si rimanda, oltre alla “classica” voce di Norberto BOBBIO, nel *Dizionario di politica* (già presente nella prima edizione), ad A. PANEBIANCO, *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, il Mulino, Bologna, 2004, pp. 171-237 (cap. V, *Bilancia*), e a P.P. PORTINARO, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, cit., pp. 151-170 (cap. IV: *Governi misti*). Sulle principali tappe della plurisecolare storia delle dottrine inerenti al governo misto, si possono vedere A. RIKLIN, *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006; D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno, Dal “quar-tum genus” alla monarchia limitata*, Franco Angeli, Milano, 2006; e, da ultimo, L. CEDRONI, *Democrazia in nuce. Il governo misto da Platone a Bobbio*, Franco Angeli, Milano, 2011.

¹⁴¹ Nell’ambito della letteratura italiana si possono vedere: M. CALAMANDREI, *Costitu-*

tare interessante rinvenire le ragioni profonde della forte contrarietà di Paine, così come di altri pensatori radicali, a questo sistema di organizzazione del potere¹⁴². Dietro le sue prese di posizione si cela una (negativa) valutazione delle istituzioni inglesi, e quindi la distanza da Montesquieu e Burke che, al contrario, facevano della monarchia costituzionale inglese la miglior forma di governo e un modello – storicamente realizzato – al quale guardare. Respingere il mito della bontà del governo misto, rappresentato dal sistema inglese, che aveva dominato la letteratura anglosassone del secolo XVII e quella europea continentale del secolo XVIII – soprattutto francese per l’influenza fortissima di Montesquieu – significa preparare il terreno e lo spazio per la cittadinanza democratica, nonché per le tensioni che questa provocherà negli assetti del costituzionalismo.

Nel corso della sua riflessione sulle istituzioni, non priva di ripensamenti e di qualche contraddizione, Paine definì i tre poteri. Il legislativo era certamente quello più importante (come in Locke), seguivano quello giudiziario e quello esecutivo, che consistevano nel far semplicemente eseguire le leggi.

zionalismo e pragmatismo come principi ideali della storia americana, in F. ROSSI LANDI (a cura di), *Il pensiero americano contemporaneo*, cit., vol. II, pp. 37-74, in part. pp. 52-57; N. MATTEUCCI, *La Rivoluzione americana: una rivoluzione costituzionale*, cit., pp. 229 ss.

L’influenza di Montesquieu è fortissima su tutta un’area di costituenti americani. Si pensi, ad esempio, all’ammirazione che John ADAMS nutriva per il modello della costituzione inglese così come presentato dal filosofo francese: egli – saldamente ancorato ad un concetto della costituzione e della rappresentanza intesa come diritto consuetudinario, di contro alla preminenza del diritto scritto – difende i principi e la pratica della costituzione inglese dagli attacchi di Paine: *An Answer to Paine’s Rights of Men*, Dublin, 1793. Cfr. G. BUTTÀ, *John Adams e gli inizi del costituzionalismo americano*, Giuffrè, Milano, 1988; M. GRIFFO, *John Adams e la tradizione del repubblicanesimo*, in Th. CASADEI, S. MATTARELLI (a cura di), *Repubblicanesimo, neorepubblicanesimo. Percorsi, analisi, ricerche*, n. monografico de “Il pensiero mazziniano”, 3, 2000, pp. 45-52. Cfr., inoltre, B. CASALINI, *Nei limiti del compasso*, cit., pp. 82-87 e, soprattutto, EAD., *L’èprit di Montesquieu negli Stati Uniti (secolo XVIII)*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. I, pp. 325-355, ove si illustra, da un lato, la fortissima influenza dell’autore dello *Spirito delle leggi* su Adams e gli autori del *Federalist*, dall’altro, l’avversione per il suo moderatismo da parte di Jefferson, il quale con il suo «costituzionalismo democratico» si pone sulla stessa scia di Paine.

¹⁴² Alla critica dei governi misti in Paine ha dedicato alcune pagine M. GRASSO, *Thomas Paine, diritti dell’uomo tra governo e costituzione*, tesi di laurea in Filosofia, Università degli Studi di Firenze (rel.: B. ACCARINO; correl.: B. CASALINI), a.a. 2001-2002, pp. 154-158. Cfr. anche M. ZANZI, *Religione naturale e radicalismo in Thomas Paine*, cit., pp. 134-163 (in cui si segnalano anche i limiti della teorizzazione painiana proprio a partire dalla sua ristretta concezione della separazione dei poteri e dalla sua eccessiva fiducia posta nella ragione rappresentata dal potere legislativo e dal principio dell’autogoverno: pp. 174-184) e, da ultimo, L. CEDRONI, *Democrazia in nuce*, cit., pp. 82-85.

In realtà, come è stato notato¹⁴³, Paine, a differenza di Montesquieu, distingue solo tra l'esecutivo e il legislativo (sempre come in Locke), dal momento che di fatto il giudiziario veniva ancora confuso con l'esecutivo.

Per Paine il sistema di governo misto inglese era imbrigliato nelle pastoie di una regolamentazione ancora feudale, incentrata sui privilegi e le corporazioni. Infatti, una delle due Camere, quella dei Pari, si configurava come un concentrato di persone che condivideva gli stessi interessi di parte e legiferava, soprattutto in materia fiscale, a favore dei privilegi delle classi più ricche colpendo le classi produttrici più povere, e dunque non emanava provvedimenti a favore dell'interesse comune della nazione¹⁴⁴. La Camera dei Comuni era sempre in minoranza di fronte all'alleanza tra il re e i Lords, cioè di coloro che facevano dell'*ereditarietà* il principio di conservazione del loro potere politico ed economico, dei loro privilegi¹⁴⁵.

Paine, in questo seguito dai radicali, rifiuta l'idea del governo misto e lo stesso bicameralismo perché li considera un baluardo dell'aristocrazia e un sistema teso a produrre distinzioni e opposizioni a danno del *Commonwealth*¹⁴⁶: mantenere una separazione in corpi distinti in una repubblica fondata sull'eguaglianza può essere causa di divisioni e conflitti¹⁴⁷. Per questi motivi egli, in *Letter Addressed to the Addressers on the Late Proclamation*¹⁴⁸, stende una proposta di riforma contro i governi misti poggiante sull'istituzione di una Convenzione nazionale che, come avevano suggerito già Obadiah Hulme (anche se per la sola Inghilterra) e James Burgh¹⁴⁹, avrebbe dovuto dare

¹⁴³ A.J. AYER, *Thomas Paine*, cit., p. 98, il quale però sostiene, discutibilmente, che la tripartizione dei poteri montesquieuiana sia già presente in Locke.

¹⁴⁴ Cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, II, pp. 586-589, p. 612.

¹⁴⁵ Anche Sieyès, esaminando l'organizzazione bicamerale inglese, condannò per queste stesse ragioni l'istituzione di una Camera Alta (J.E. SIEYÈS, *Saggio sui privilegi*, in ID., *Opere e testimonianze politiche*, a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano, 1993, p. 248).

¹⁴⁶ Cfr. G. WOOD, *The Creation of the American Republic. 1776-1787*, cit., p. 231.

¹⁴⁷ È come costruire – rileva PAINE, ricorrendo ad un'immagine biblica, tratta da Mt 12,25 – una «casa divisa contro se stessa» (*Common Sense*, p. 10). A questa linea di teoria politica radicale, come è stato osservato, possono essere ricondotti Price, Condorcet e la Wollstonecraft. Per quest'ultima l'unicameralismo, per la sua semplicità, era rispondente all'idea di una «società egualitaria» (B. CASALINI, «*Only the Philosophical Eyes*», cit., pp. 211-215).

¹⁴⁸ TH. PAINE, *Letter Addressed to the Addressers on the Late Proclamation*, in M. FOOT, I. KRAMNICK (eds.), *The Thomas Paine Reader*, Penguin Classics, Harmondsworth, 1987, pp. 379-382.

¹⁴⁹ Autori rispettivamente di *An Historical Essay on English Constitution* (1771) e di *Political Disquisitions* (1774). Burgh faceva parte del «Club of Honest Whigs» guidato da Ben-

voce alle decisioni e alle richieste popolari, di *tutto* il popolo.

Il male del governo misto consisteva dunque in due suoi aspetti: a) era fondato sull'ereditarietà e sui privilegi economici ereditati; b) escludeva di fatto la volontà e le opinioni del popolo dalle decisioni. Si trattava di una forma di governo nella quale era il potere della corona a disporre di entrambe le camere e a svuotare di senso i Comuni, l'unica parte formalmente repubblicana del sistema. La *Glorious Revolution* aveva pertanto creato ambigue illusioni, prefigurando una equilibrata convivenza fra le tre tradizionali forme rette di governo, monarchica, aristocratica, democratica¹⁵⁰, e prospettando una partecipazione popolare attraverso il Parlamento. In realtà, la dichiarazione che il Parlamento fece giurando fedeltà ai nuovi re Maria e Guglielmo d'Orange vincolava a tale sottomissione anche la futura discendenza della nazione. A questo giuramento, cui faceva esplicito riferimento Burke considerandolo uno dei punti fondamentali della costituzione inglese, Paine si opponeva in nome del principio dell'autonoma libertà d'azione di ogni generazione.

Oltre a questa critica, altre due se ne possono avanzare secondo Paine¹⁵¹. In primo luogo, la complessità del sistema non garantisce affatto il controllo effettivo di un potere sull'altro; due delle componenti del governo – il Re e i Pari – sono i resti dell'antico dispotismo e poiché sono entrambe ereditarie, sono del tutto indipendenti dal popolo. La Camera dei Comuni, a sua volta, «dalla cui virtù dipende la libertà d'Inghilterra è divisa al suo interno». In secondo luogo, il potere legislativo, attraverso il diritto di veto concesso al re, insieme alla prerogativa della corona di attribuire le cariche, rimane vin-

jamin Franklin e quasi certamente frequentato da Paine per un breve periodo nei primi anni Settanta del Settecento. A Burgh – definito da Kramnick «ideologo del radicalismo borghese» (I. KRAMNICK, *Republicanism and Bourgeois Radicalism*, cit., pp. 200-259) – Paine riconosce una decisiva influenza nella stesura del *Common Sense*.

¹⁵⁰ Si pensi alla concezione del governo misto difesa da Harrington in *Oceana*, dove si esalta l'ideale politico dell'antichità, sostenendo l'equilibrio tra le tre diverse forme. Dal punto di vista di Paine non è possibile tracciare alcuna continuità tra il 1688 e il 1776 poiché gli americani non hanno fatto appello alcuno alla storia delle rivoluzioni del passato (cfr. M. BATTISTINI, *Thomas Paine nella trasmissione atlantica della rivoluzione*, cit., p. 55).

¹⁵¹ Molto puntuale su questi aspetti, ma più in generale su tutta la problematica delle forme di governo in Paine, è l'analisi di Simonetta SCANDELLARI che nei suoi studi ha privilegiato gli aspetti giuridico-costituzionali dell'opera painiana: si vedano *Il pensiero politico di Thomas Paine*, cit., pp. 23-32, e *Il contributo di Thomas Paine alla Rivoluzione francese: alcune osservazioni*, in M.A. CATTANEO (a cura di), *Diritto e Stato nella filosofia della Rivoluzione francese*, cit., pp. 315-356.

colato dalla volontà del monarca, e questo avviene in Inghilterra non meno che nella Francia dell'*Ancien régime*: «la volontà del re è legge tanto in Gran Bretagna, quanto in Francia, con questa differenza, che anziché procedere direttamente dalla sua bocca, è trasmessa al popolo sotto la forma terribile di un atto del parlamento». Il risultato non cambia: nella forma monarchica, mista o assoluta, è la volontà del re, non quella del popolo, a dettare la legge. Per questo motivo la corona va comunque «frantumata».

La critica di Paine al governo misto è di carattere prevalentemente politico più che *funzionale*. Essa si caratterizza per la vistosa assenza della tematizzazione del potere giudiziario¹⁵², e rivela al tempo stesso l'*intenzione* radicalmente repubblicana di Paine: la chiave d'accesso al suo sistema è rappresentata dall'esigenza della partecipazione popolare, che esprime la sovranità del popolo stesso e il rispetto delle sue esigenze e dei suoi bisogni.

Agli occhi di Paine, nei governi misti non vi sono responsabilità e la forza (il *ressort*, nel linguaggio di Montesquieu) che consente al governo di funzionare è la *corruzione*, non l'onore, come erroneamente pensavano i sostenitori della monarchia. La corruzione fa sì che il meccanismo di governo funzioni come un tutto unico, ma in tal modo viene a cadere ogni responsabilità tanto delle parti come del tutto. Nel sistema repubblicano, invece, la responsabilità e il potere di controllo trovano il loro fulcro nella costituzione stessa¹⁵³: qui è la virtù a costituire, montesquieuanamente, l'essenza del sistema politico.

¹⁵² Paine non coglie dunque l'estrema importanza che le corti giudiziarie potevano assumere nel ruolo di interpreti e custodi della costituzione. Riferendosi alla questione della revisione giudiziaria, McIlwain afferma che essa rappresenta il solo elemento difettoso della «costituzione di Paine»: «Una cosa soltanto non riesce a chiarire pienamente: se un governo esercita un "potere senza diritto", sembra necessariamente implicito che il popolo abbia un diritto a resistere corrispondente. Si tratta in questo caso di un diritto legale o soltanto politico? E la resistenza è una ribellione giuridicamente fondata o è semplicemente una rivolta extralegale? [...]. In breve può un governo essere limitato legalmente e effettivamente con qualche sistema che non faccia ricorso alla forza?» (C. MCILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, cit., p. 19). Maurizio GRIFFO, dal canto suo, mette a fuoco la costituzionalizzazione del mutamento politico elaborata in diversi scritti da Paine in contrapposizione al «diritto all'insurrezione» dei giacobini: *Thomas Paine e il giacobinismo: revisione costituzionale versus insurrezione*, cit.

Sulla giuridificazione della resistenza al potere si veda, da ultimo, E. VITALE, *Difendersi dal potere. Per una resistenza costituzionale*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

¹⁵³ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 534; II, pp. 578-579. «Quando risiede nella Costituzione il potere di controllo» «ha a suo sostegno la nazione, e il controllo naturale e quello politico sono riuniti insieme. Le leggi applicate dal governo controllano gli uomini solo in quanto individui; ma la nazione attraverso la sua Costituzione, ha per sua natura la competenza

II.4.2. Monarchia è dispotismo

Paine non si limitava a demolire il modello del governo costituzionale inglese di cui Montesquieu nell'*Esprit des lois* aveva esaltato il potenziale di libertà¹⁵⁴, egli allargava il suo dissenso ad un'altra questione centrale nell'opera montesquieuiana: quella del dispotismo. Pur non citando espressamente il nome del filosofo di La Brède, Paine contraddice la tripartizione da questi proposta tra repubblica (nella duplice versione democratica e aristocratica), monarchia e dispotismo, identificando forma monarchica e forma dispotica, e cancellando la connotazione "asiatica" di quest'ultima.

La monarchia – che rappresenta davvero un'ossessione per Paine¹⁵⁵ – viene criticata per diverse ragioni. In primo luogo, perché essa distingue nettamente tra re e sudditi, mentre gli uomini sono originariamente *eguali* nell'ordine della creazione (l'argomento è quello dell'eguaglianza, di origine religiosa: cfr. cap. III). Tale principio di distinzione viene tramandato e rafforzato continuamente, ed è questo un secondo elemento d'analisi, dal principio della successione ereditaria, giustificato in base alla necessità di un passaggio di poteri senza disordini alla morte del sovrano. A questa giustificazione Paine contrappone un argomento storico richiamando le lotte che in-

di controllare l'intero governo. Pertanto, il potere di controllo supremo ed il potere costituente originario sono uno e lo stesso potere». Cfr. S. SCANDELLARI, *Il contributo di Thomas Paine alla Rivoluzione francese*, cit., p. 328 ss.

¹⁵⁴ Si vedano al riguardo i lavori di L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Cedam, Padova, 1981; di S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'Esprit des Lois. Stato, società e storia*, Liguori, Napoli, 1998, pp. 103-135 (il contributo è stato ristampato, con il titolo *Separazione dei poteri e libertà politica*, in D. FELICE [a cura di], *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., pp. 209-236); e di D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit.

¹⁵⁵ Cfr. C.M. KENYON, *Where Paine Went Wrong*, in "American Political Science Quarterly", 45, 1951, pp. 1086-1099, in part. pp. 1088-1089. Un parere analogo è espresso da P.F. NURSEY-BRAY, *Thomas Paine and the Concept of Alienation*, in "Political Studies", 16, 1968, pp. 223-242.

Il ruvido trattamento che Paine (ma il discorso vale certamente anche per Condorcet) riserva alla monarchia, all'eredità e al privilegio – sviluppo radicale di principi filosofici – si ritrova negli anni Novanta del Settecento, anche in Constant che aveva tra i suoi autori di riferimento proprio Paine e Condorcet. L'argomento di Constant contro l'ipotesi di una restaurazione monarchica fa leva – "painianamente" – su una concezione progressiva della storia, nella quale sembra radiata per sempre l'idea stessa dell'eredità (cfr. G. MAGRIN, *Benjamin Constant: il dispotismo come perdita della politica*, in M. DONZELLI, R. POZZI [a cura di], *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli, Roma, 2003, pp. 121-138, in part. pp. 123-124).

sanguinarono l'Inghilterra dal 1422 al 1485 tra gli York e i Lancaster. Un terzo aspetto che Paine pone al centro della sua critica alla monarchia è quello della *corruzione*, in contrapposizione alla virtù, che costituisce una delle chiavi d'accesso principali alla tradizione politica inglese repubblicana¹⁵⁶.

Si inserisce a quest'altezza dell'indagine il significato che la *rivoluzione* riveste nell'universo concettuale di Paine (cfr. cap. I). Essa incarna la rottura con il governo dispotico, con la sua corruzione, e permette un rinnovamento complessivo della politica e della società: la rivoluzione consente, in definitiva, una ritrovata moralità dell'uomo e pone al centro la virtù repubblicana (che «non è ereditaria»¹⁵⁷. Un elemento, questo, che influenzerà, seppure con modalità e approdi diversi, buona parte dei rivoluzionari francesi.

La pulsione di liberazione di Paine è alla base di una visione che congiunge le due fratture rivoluzionarie, quella americana e quella francese¹⁵⁸. Obiettivo della causa rivoluzionaria, a prescindere dai rispettivi contesti, era sempre e comunque una rinascita istituzionale, che negasse il passato e conferisse nuova legittimità alla categoria del politico. La rivoluzione rappresentava sempre e comunque la speranza di abbattere i governi di vecchio tipo, dispotici, e di costruirne altri su basi radicalmente nuove, nel rispetto della voce del popolo. La rivoluzione, come accennato in precedenza, era prima di tutto una rivoluzione *morale* che conduceva alla rivoluzione dei sistemi di governo: la rigenerazione dell'uomo apriva la possibilità di nuove istituzioni¹⁵⁹. Il processo rivoluzionario sembrava agli occhi di Paine inarrestabile:

From a small park, kindled in America, a flame has arisen, not to be extinguished. Without consuming, like the *Ultima Ratio Regum*, it winds its progress from nation to nation, and conquers by a silent operation. Man finds himself changed, he scarcely perceives how. He acquires a knowledge of his

¹⁵⁶ Cfr. J.G.A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment*, cit.; S. SCANDELLARI, *Il pensiero politico di Thomas Paine*, cit., *passim*.

¹⁵⁷ TH. PAINE, *Common Sense*, p. 44 (trad. it., p. 106). Era questo, secondo Gordon Wood, «il pugnale repubblicano» che si conficcava «nel cuore del vecchio ordine ereditario» (G. WOOD, *I figli della libertà*, cit., p. 241).

¹⁵⁸ Ciò, ad avviso di Hannah Arendt, non gli consentì di cogliere le profonde differenze tra l'una e l'altra (H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 44, 160-161). Entro una diversa lettura interpretativa, vi è stato chi ha affermato che se «la rivoluzione americana fu madre di quella francese, Thomas Paine fu il padre spirituale di entrambe» (D.A. COOPER, *L'âme errante de Thomas Paine*, in G. KANTIN [textes réunis par], *Thomas Paine. Citoyen du monde*, cit., pp. 77-80.)

¹⁵⁹ Sui toni messianici dell'opera di Paine si veda il cap. I della presente trattazione.

rights by attending justly to his interest, and discovers in the event that the strength and powers of *despotism* consist wholly in the fear of resisting it, and that, in order “*to be free, it is sufficient the wills it*”¹⁶⁰.

La Francia, così come l’America, doveva impegnarsi nell’impresa storica (epocale) di combattere contro il dispotismo, annientandolo una volta per tutte. Un nuovo ordine doveva instaurarsi e nuovi principi lo avrebbero governato:

Never did so great an opportunity offer itself to England, and to all Europe, as is produced by the two Revolutions of America and France. By the former, freedom has a national champion in the Western World; and by the latter, in Europe. When another nation shall join France, despotism and bad government will scarcely dare to appear. [...] The present age will hereafter merit to be called the Age of Reason, and the present generation will appear to the future as the Adam of a new world¹⁶¹.

«L’età della ragione» è l’età della fine del dispotismo, l’età del trionfo della libertà. Allo scontro tra libertà e dispotismo (entro cui è assorbita la monarchia come forma di governo dispotica) si riduce in definitiva la trattazione delle forme di governo per Paine. La liberazione dal dispotismo consentirà, nella sua ottica, anche la fine del ricorso alla violenza nelle vicende politiche:

As it is not difficult to perceive, from the enlightened state of mankind, that hereditary Governments are verging to their decline, and that Revolutions on the broad basis of national sovereignty and Government by representa-

¹⁶⁰ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 596 (trad. it., p. 279: «da una piccola scintilla si è sprigionata una fiamma che è impossibile spegnere [...]; essa compie il suo percorso da nazione a nazione, e opera silenziosamente le sue conquiste. L’uomo si ritrova trasformato senza quasi avvedersene, acquisisce la conoscenza dei suoi diritti curando secondo giustizia i suoi interessi, e scopre infine che la forza e il potere del *dispotismo* consistono unicamente nel timore di opporvi resistenza e che “*per essere libero è sufficiente che egli lo voglia*”»).

¹⁶¹ Ivi, II, p. 652 (trad. it., p. 331: «mai si è presentata all’Inghilterra e all’Europa intera un’occasione migliore di quella offerta alle rivoluzioni d’America e di Francia. Grazie alla prima la libertà ha un campione nazionale nel mondo occidentale, e grazie alla seconda ne ha uno in Europa. Quando alla Francia si unirà un’altra nazione il dispotismo e il cattivo governo non oseranno più mostrarsi. [...] Il secolo attuale meriterà il nome di età della ragione [*age of reason*], e la generazione odierna apparirà a quella futura come l’Adamo di un nuovo mondo»). *The Age of Reason* è l’opera che Paine pubblicò nel 1794, ispirata dal suo deismo (cfr. cap. IV del presente lavoro).

tion, are making their way in Europe, it would be an act of wisdom to anticipate their approach, and produce Revolutions by *reason* and *accommodation*, rather than commit them to the issue of convulsions¹⁶².

Dopo il primo atto di liberazione umana, originato da un atto di disobbedienza¹⁶³, indispensabile per rompere le catene della schiavitù e del sopruso, potevano aprirsi spazi per altri cambiamenti, attuati altrettanto pienamente, ma attraverso «ragione e discussione», ovvero attivando procedure di revisione¹⁶⁴. La violenza, nell'universo filosofico e morale painiano, costituisce un'*extrema ratio* in risposta ad una situazione di assoluta gravità, dove a prevalere è la logica dell'oppressione, della dominazione e del dispotismo, del principio dell'ereditarietà e della radicale diseguaglianza. La Rivoluzione americana aveva dimostrato che per produrre libertà e democrazia era necessario ricorrere alla violenza, ma al contempo, affermando la consapevolezza e l'autorità dei diritti, essa sottraeva il terreno vitale al dispotismo (inteso del resto come la cifra della violenza stessa) e apprestava il terreno per la mitezza, entro il «cerchio della civiltà»¹⁶⁵.

¹⁶² TH. PAINE, *Rights of Man*, I, pp. 539-540 (trad. it., p. 219: «Non è difficile comprendere, poiché l'umanità è ormai illuminata, che i governi ereditari si avviano al declino e che rivoluzioni condotte sul vasto fondamento della sovranità nazionale e del governo rappresentativo stanno facendosi strada in Europa, sarebbe perciò un atto di saggezza anticiparne l'avanzata e produrre rivoluzioni tramite la ragione e l'accomodamento, piuttosto che affidarle agli esiti di agitazioni violente»; corsivi miei).

¹⁶³ Si sofferma su questo aspetto, poggiando la sua argomentazione proprio sul pensiero di Paine (considerato «il padre» del «radicalismo politico statunitense»), R. LAUDANI, *Disobbedienza*, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 71-73. Quest'ultimo sottolinea come – al di là degli sforzi di Paine «di leggere l'esperienza rivoluzionaria americana e quella francese unitariamente, come due momenti della più ampia ribellione atlantica contro la logica dell'Uno incarnata nel potere monarchico» – il pensiero politico della Rivoluzione francese abbia seguito, «almeno per quanto concerne la questione della disobbedienza», «una strada diversa e per molti versi opposta a quella degli Stati Uniti» (p. 73). Dello stesso autore si veda anche *Lo spazio atlantico della disobbedienza. Modernità e «potere destituente» da La Boétie a Thoreau*, in «Filosofia politica», 1, 2008, pp. 37-60 (su Paine le pp. 55-57).

¹⁶⁴ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 653, p. 657. Coglie opportunamente questo punto S. HOOK, *Introduction*, in *The Essential Thomas Paine*, New American Library-New English Library, New York-London, 1969, ora in *Common Sense, Rights of Man, and other Political Writings of Thomas Paine*, Signet Classics, New York, 2003, pp. XIX-XXXIII, pp. XXXI-XXXII. Sulla ripulsa della rivoluzione come pratica insurrezionale, assegnando rilievo centrale all'idea della revisione costituzionale, costruisce la sua interpretazione del pensiero politico di Paine Maurizio GRIFFO: *Thomas Paine. La vita e il pensiero politico*, cit., in part. pp. 489-497.

¹⁶⁵ Cfr. cap. IV del presente lavoro. Per una puntuale trattazione del tema della violenza

In base a questa sensibilità, si spiega anche la posizione assunta da Paine nel dibattito relativo alla figura di Luigi XVI, nel pieno dell'evento rivoluzionario francese. Inizialmente, pensava Paine, la rivoluzione non si sarebbe accanita contro il re, ma contro un sistema da smantellare, contro i «principi dispotici del governo». La presa della Bastiglia e la stesura della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino esprimevano una fase di transizione dalla logiche del dispotismo a quelle della politica democratica e della partecipazione popolare: se c'era stata violenza da parte del popolo era perché essa era stata inculcata direttamente dai potenti, che con questo strumento lo avevano sottomesso. La rivoluzione insegnava, invece, che l'interesse del popolo era nella virtù e non nella vendetta.

L'ottimismo di Paine dovette fare i conti con una realtà diversa e questo ha generato critiche nei suoi confronti (si pensi a quelle emblematiche di Hannah Arendt in *On Revolution*¹⁶⁶. Egli dapprima argomentò a favore dell'opportunità di processare Luigi XVI¹⁶⁷ e poi votò contro la decapitazione del monarca¹⁶⁸, sostenendo l'abolizione della pena di morte¹⁶⁹. L'autore dei *Rights of Man* finì così in rotta di collisione con l'ala giacobina (*in primis* Marat), non cogliendo forse come dietro la discussione sul principio se il re potesse essere processato o meno e in quali modi, si stesse svolgendo una lotta tra

e della distinzione painiana tra «rivoluzione attiva» e «rivoluzione passiva» si rinvia a M. GRASSO, *Thomas Paine, diritti dell'uomo tra governo e costituzione*, cit., pp. 168-169.

¹⁶⁶ H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 44.

¹⁶⁷ TH. PAINE, *On the Propriety of Bringing Louis XVI to Trial* (1792: raccolto in *The Writings of Thomas Paine*, cit., vol. III, pp. 114-118): Paine qui esplicita il diritto ad un (equo) processo per qualsiasi persona, a prescindere dalla sua condizione.

¹⁶⁸ Paine disapprovò l'uccisione del monarca e reagì amareggiato con lo scritto *Reasons for Wishing to Preserve the Life of Louis Capet* (1793; pp. 382-388). Sulla vicenda cfr. J. LES-SAY, *Tom Paine: The Anti-Monarchist Who Tried to Save the King*, in "The Courier", June 1989, p. 18, e S. SCANDELLARI, *Il pensiero politico di Thomas Paine*, cit., pp. 43-44, la quale giustamente ascrive Paine a quella corrente del pensiero illuministico cui appartiene l'umanitarismo giuridico, inaugurato da Cesare Beccaria. Sul tema del regicidio e della violenza rivoluzionaria, con specifico riferimento anche a Paine, si veda M. WALZER, *Régicide et Révolution. Le procès de Louis XVI. Discours et Controverses*, Payot, Paris, 1989, pp. 100-151. Cfr. anche D.W. ZACHARIAS, *Tom Paine: Eloquent Defender of Louis XVI*, in "Central States Speech Journal", 13, 1962, 3, pp. 183-188.

¹⁶⁹ L'argomentazione di Paine apparteneva alla tradizione liberale; in un *pamphlet* che venne letto ai delegati, *Opinion de Thomas Paine sur l'affaire de Louis Capet*, egli scrisse: «Dobbiamo stare molto attenti a non imitare l'infamia e l'iniquità degli esempi monarchici; come la Francia è stata la prima delle nazioni europee ad abolire la monarchia, facciamo in modo che sia la prima anche ad abolire la pena di morte».

Giacobini e Girondini per il controllo del potere in seno alla Convenzione¹⁷⁰.

L'idea di rivoluzione di Paine, e l'eventuale uso della forza, era sostanziata dalla distinzione tra uomini (Luigi Capeto era un uomo) e principi (Luigi XVI era un monarca che seguiva principi di governo dispotici). Entro questa visione egli affermava, dopo il verificarsi dei disordini e del Terrore, che la dottrina dell'eguaglianza dei diritti degli uomini non era e non poteva essere la causa della violenza (così come sostenne Burke e sulla sua scia ha ribadito la stessa Arendt), e che anzi essi erano stati sempre violati da parte di una minoranza. In un appello che mostra tutta la sua lungimiranza (e la sua ottimistica audacia), Paine offrì la seguente massima: «He that would make his own liberty secure, must guard even his enemy from oppression; for if he violates his duty, he establishes a precedent that will reach to himself»¹⁷¹.

La questione della sorte di re Luigi XVI e gli eventi successivi alla sua condanna mostrano quanto all'idea della libertà potesse legarsi, paradossalmente, il dispotismo e come dunque esso potesse ripresentarsi, anche una volta abbattuta la monarchia, esprimendosi in quella che Guglielmo Ferrero ha definito come «democrazia a rovescio»¹⁷². Su questo aspetto diversi inter-

¹⁷⁰ Nella decisione di Paine intervennero certamente i suoi principi religiosi di quacchero, ma anche un giudizio storicamente favorevole sulla persona del re («che aveva aiutato l'America [...] a «spezzare le sue catene», inviando navi e soldati francesi). Ai principi religiosi di Paine fece riferimento Marat che lo dichiarò incompetente a votare sulla questione, aggiungendo che egli votò contro la pena di morte per il re perché quacchero. A questa affermazione Paine rispose: «I voted against it from both moral motives and motives of public policy». A questo proposito si veda B. VINCENT, *Thomas Paine ou la religion del liberté*, cit., pp. 255-264.

¹⁷¹ TH. PAINE, *Dissertation on First Principles of Government*, in *The Writings of Thomas Paine*, cit., vol. III, p. 277 (trad. it. mia: «Chi vuole garantire la propria libertà deve impedire che perfino il suo nemico venga oppresso; poiché se viola questo dovere, stabilisce un precedente che si rivolterà contro di lui»).

¹⁷² Cfr. M. LENCI, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico nel pensiero politico di Edmund Burke*, cit., pp. 226-227, il quale nota come Paine, «dopo aver lavorato per abolire la pseudo divinità dei monarchi-despoti in nome del *popolo sovrano*, arrivò in seguito a sospettare che questo fosse diventato “a unified God on Earth”, l'immagine specchio della vecchia dottrina monarchica che avrebbe voluto spazzare via». Cfr. TH. PAINE, *Dissertation on First Principles of Government*, in *Thomas Paine. Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, edited by M. Philp, Oxford University Press, Oxford-New York, 1995, pp. 274 e 276. Per un'analisi di questo *pamphlet* e delle sue finalità si veda ora M. GRIFFO, *Thomas Paine. La vita e il pensiero politico*, cit., pp. 368-398. Cfr. anche I. HAMP-SHER-MONK, *Did Paine Abridge his Rights of Man? Textual Scholarship and Controversial Context*, in “Enlightenment and Dissent”, 23, 2004-2007, pp. 71-84.

Segue l'indicazione di Ferrero, contenuta in *Ricostruzione* ([1939], Milano, Garzanti, 1948), Domenico Settembrini, il quale lega le posizioni autoritarie maturate in seno alla

preti, tra i quali Hannah Arendt, hanno sottolineato la maggior lungimiranza di Burke rispetto a due sostenitori dei principi democratici di legittimazione: Paine e Sieyès. Secondo questa interpretazione, mentre Burke sin dall'inizio aveva avvertito i pericoli di un nuovo dispotismo e aveva previsto l'inevitabile regicidio già all'indomani del colpo di stato giacobino, Sieyès e Paine dovevano essere travolti dall'esperienza del Terrore perché riflettessero sulla gravità della situazione e si mettessero ad invocare rimedi costituzionali alle degenerazioni tiranniche del potere democratico.

Occorre, d'altra parte, ricordare un elemento che rende un poco più problematica questa lettura interpretativa e che ci limitiamo ad accennare: il progetto di una nuova Costituzione – testo collettivo, redatto da Condorcet, nel quale Paine si impegnò come membro del Comitato di Costituzione (creato nell'ottobre del 1792) – attesta che la problematica della limitazione del potere, onde evitare degenerazioni dispotiche da parte del popolo e dei suoi rappresentanti, era oggetto delle discussioni del gruppo al quale Paine aderiva, già prima del Terrore¹⁷³.

rivoluzione francese ad una logica «della perdita legittimità», cfr. D. SETTEMBRINI, *Rivoluzione francese: il mito e la realtà*, in “Mondo Operaio”, 7 1989, pp. 107-112, p. 111.

¹⁷³ Paine, che probabilmente non partecipò alla stesura materiale del progetto di Costituzione girondina a causa della sua scarsa conoscenza della lingua francese, avrebbe inviato al Comitato di Costituzione di cui faceva parte (insieme a Condorcet, Barère, Brissot, Danton, Gensonné, Sieyès, Vergniaud e Petion) alcune riflessioni proprio sulla “distribuzione dei poteri delegati dalla nazione”. Cfr. M.D. CONWAY, *Thomas Paine et la révolution dans les deux mondes*, Plon-Nourrit, Paris, 1900, pp. 265-266. Sottolinea l'influenza che Paine ebbe nello svolgimento dei lavori A.O. ALDRIDGE, *Condorcet et Paine, leurs rapports intellectuels*, in “Revue de littérature comparée”, 32, 1958, pp. 47-65. Cfr. anche J.P. De LAGRAVE, *Thomas Paine et les Condorcet: la naissance de la République*, in ID. (sous la direction de), *Condorcet (1743-1794). Le condor des Lumières*, Uqam-Département de Philosophie, Montréal, 1993, pp. 259-266 (raccolto anche in B. Vincent [études réunies par], *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., pp. 57-64).

Sull'intera vicenda della Costituzione girondina – che non fu mai discussa dall'Assemblea nazionale – si veda G. MAGRIN, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, cit., pp. 137-152. In essa Nadia URBINATI ha individuato la «prima formulazione costituzionale» dell'«idea di eguale libertà»: «la libertà politica per essere goduta dai cittadini deve essere egualmente distribuita» (Ai confini della democrazia. *Opportunità e rischi dell'universalismo democratico*, Donzelli, Roma, 2007, p. 11). Cfr. anche E. ROTELLI, *Forme di governo delle democrazie nascenti*, cit., pp. 371-387.

II.4.3. “La corona in frantumi”: rappresentanza e democrazia repubblicana

La costituzione di un paese non è l’atto del suo governo, ma del popolo che costituisce un governo. La società non basta a se stessa, giacché rimane *plurale*¹⁷⁴ ed eventualmente conflittuale; manifesta la propria insufficienza a costituire un ordine politico senza darsi riflessivamente istituzioni. E fa ciò perché radicata in una realtà ben più originaria della cooperazione e del collettivo, in quel soggetto autonomo che è l’individuo. La metafora organicista, ancora presente in Burke, è rifiutata da Paine in nome della priorità normativa della persona umana, “armata” dei suoi diritti naturali. L’equivalenza platonica di essere umano e comunità, in sostanza mantenuta in età medioevale, seppure attraverso una strutturazione della comunità per ceti, è recisamente respinta: «A nation is not a body, the figure of which is to be represented by the human body»¹⁷⁵.

Collegato al concetto di costituzione e alla gerarchia popolo-governo è anche il principio della rappresentanza, che, proprio in virtù di tale gerarchia, gode di una funzione dotata di relativa autonomia rispetto alla sovranità popolare. L’istituzione della rappresentanza – già enunciata nel *Common Sense*, ma ripresa anche nella fase girondina di Paine – è vista, in primo luogo, come la sola soluzione per governare un grande Stato; in secondo luogo, come il miglior modo per selezionare buoni governanti¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Di «visione pluralistica della società» in Paine parla anche S. SCANDELLARI, *Il pensiero politico di Thomas Paine*, cit., p. 64. Cfr. anche C. HITCHENS, *Thomas Paine’s Rights of Man*, cit., p. 37, il quale si sofferma sul pluralismo etnico e confessionale prefigurato da Paine con riferimento agli Stati Uniti d’America.

¹⁷⁵ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 568 (trad. it., p. 252).

¹⁷⁶ È questa, a ben vedere, una tesi già di MONTESQUIEU: *Lo Spirito delle leggi* (1748), 2 voll., a cura di S. COTTA, Utet, Torino, 1965, pp. 232 ss (XI, 6). Per quanto segue cfr. B. ACCARINO, *Rappresentanza*, il Mulino, Bologna, 1999, pp. 59-85. Sulla rappresentanza, uno dei nodi cruciali della filosofia politica e costituzionale moderna, si possono vedere: J.W. CHAPMAN, J.R. PENNOCK (eds.), *Representation*, Atherton Press, New York, 1968; P. VIOLANTE, *Lo spazio della rappresentanza*, La Palma, Palermo, 1981; P. PASQUINO, *La rappresentanza politica. Progetto per una ricerca*, in “Quaderni piacentini”, 12, 1984, pp. 69-86; E.W. BÖCKENFÖRDE, *Democrazia e rappresentanza* (1982), in “Quaderni costituzionali”, 5, 1985, pp. 227-263; G. DUSO, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Franco Angeli, Milano, 1988 (2^a ed. aggiornata e ampliata: *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003); H. PITKIN, *Representation*, in T. BALL, J. FARR, R.L. HANSON (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 132-154; L. CEDRONI, *La rappresentanza politica. Teorie e modelli*,

Per quanto concerne il primo punto, la democrazia diretta è, secondo Paine, assolutamente inapplicabile nel mondo moderno, a differenza di quanto sosteneva Robespierre, per il quale essa è, altresì, continuativamente la personificazione morale e politica della sovranità¹⁷⁷. La forma repubblicana è senz'altro compatibile con un territorio di vaste dimensioni (e in questo, Paine è assai lontano da Montesquieu). Scriveva a questo riguardo Paine:

Those who have said that a republic is not a *form* of government calculated for countries of great extent, mistook, in the first place, the *business* of a government, for a *form* of government; for the *res-publica* equally appertains to every extent of territory and population. And, in the second place, if they meant any thing with respect to *form*, it was the simple democratical form, such as was the mode of government in the ancient democracies, in which there was no representation. The case, therefore, is not, that a republic cannot be extensive, but that it cannot be extensive on the simple democratical form¹⁷⁸.

Franco Angeli, Milano, 2004; P. COSTA, *Il problema della rappresentanza politica: una prospettiva storica*, in "Il Filangieri", 1, 2005, pp. 329-400; B. MANIN, *Principi del governo rappresentativo* (1997), il Mulino, Bologna, 2010.

Con riferimento alla discussione nell'epoca della formazione degli Stati Uniti: J.P. REID, *The Concept of Representation in The Age of American Revolution*, Chicago University Press, Chicago, 1989 (ma scarsa è qui l'attenzione per Paine); nell'epoca della Francia rivoluzionaria: K.M. BAKER, *Representation*, in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. I: ID. (ed.), *The Political Culture of the Old Regime*, edited by K.M. Baker, Pergamon Press, Oxford, 1987, pp. 469-492; P. PASQUINO, E. Sieyès, B. Constant ed il "governo dei moderni". *Contributo alla storia del concetto di rappresentanza politica*, in "Filosofia politica", 1, 1987, pp. 77-98; C. CARINI (a cura di), *La rappresentanza tra due rivoluzioni* (1789-1848), Centro Editoriale Toscano, Firenze, 1991 (si vedano, in particolare, i saggi di L. CEDRONI, F. SBARBERI, F. MAZZANTI PEPE, rispettivamente su Sieyès, Condorcet e Sieyès, Condorcet e Brissot). Un percorso interessante, che compara i «precedenti americani» con l'Ottantanove francese, è quello proposto da Furio DIAZ, *La rappresentanza dai precedenti americani al dibattito dell'89*, in "Studi settecenteschi", 10, 1987, pp. 53-68, il quale segnala il contributo profondamente innovativo di Paine per il contesto americano (p. 57).

¹⁷⁷ Ciò conduceva Robespierre ad un vero e proprio «esodo» dal costituzionalismo: G. TAMAGNINI, *L'esodo di Robespierre dal costituzionalismo*, in M.A. CATTANEO (a cura di), *Diritto e Stato nella Rivoluzione francese*, cit. Cfr. G. MAGRIN, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, cit., p. 221.

¹⁷⁸ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 566 (trad. it., p. 250: «Quanti hanno sostenuto che la repubblica non è una *forma* di governo adeguata per i paesi di grande estensione, in primo luogo hanno confuso l'oggetto del governo con una *forma* di governo; infatti la *res publica* si riferisce a qualunque estensione di territorio e di popolazione. In secondo luogo, se

Quanto alla selezione dei buoni governanti, la discussione intorno alla buona o cattiva qualità, ai vizi e alle virtù, ai meriti e ai demeriti degli uomini dai quali la democrazia si fa governare è un tema ricorrente nella storia del pensiero politico¹⁷⁹; essa compare, all'alba della democrazia dei moderni, nella disputa tra i fautori della repubblica e quelli della monarchia ereditaria, in cui Paine assume un ruolo rilevante, ancora una volta in netta polemica con Burke. La repubblica è un sistema di governo superiore alla monarchia non soltanto perché non si può non preferire la libertà della prima alla servitù (o alla libertà – *ereditata* – di pochi), ma anche perché il procedimento elettivo, proprio della forma di governo repubblicana, è il metodo migliore per la scelta dei governanti. Nella seconda parte dei *Rights of Man*, Paine tesse un elogio appassionato del «sistema elettivo e rappresentativo» di governo, contrapposto a quello «ereditario»¹⁸⁰. Il sistema elettivo è un metodo di reclutamento dei governanti che permette di individuare e di condurre al governo i migliori *talenti*, che la natura “dissemina” in modo del tutto imprevedibile nella società. Chi sostiene il principio ereditario, applicato alle monarchie, agisce come se la saggezza potesse trasmettersi di padre in figlio (secondo una catena preordinata):

intendevano obiettare qualcosa a proposito della forma, potevano riferirsi alla *forma* democratica semplice, quale è la forma di governo delle antiche democrazie, in cui non vi era rappresentanza. La verità, dunque, non è che una repubblica non può essere estesa, ma che non può esserlo se adotta la forma democratica semplice». Era questa una convinzione comune anche a Condorcet: G. MAGRIN, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, cit., pp. 60-61 e già espressa da MONTESQUIEU, *Lo Spirito delle leggi*, cit., vol. I, pp. 245-247 (XI, 8).

¹⁷⁹ Cfr. P. MEAGLIA, *Le condizioni di una buona scelta. Democrazia e selezione dei governanti*, in “Teoria politica”, 3, 1997, pp. 55-86, al quale ci si appoggia in questa parte della trattazione.

¹⁸⁰ Nel *Contratto sociale* (1762), laddove si mettono a confronto le diverse modalità di formazione del potere esecutivo, Rousseau si pronuncia in maniera simile a favore del metodo elettivo e afferma: «Un difetto essenziale e inevitabile, che metterà sempre il governo monarchico al di sotto di quello repubblicano, è che in questo il voto pubblico quasi sempre eleva ai primi posti uomini dotati d'ingegno e capacità, che disimpegnano il loro ufficio onorevolmente, mentre nella monarchia quelli che arrivano sono per lo più solo degli imbroglioni da poco, dei farabuttelli, dei piccoli intriganti, a cui le piccole abilità che nelle corti fanno raggiungere i grandi posti, appena ci sono arrivati servono solo a svelare al pubblico la loro inettitudine. In questa scelta il popolo si inganna molto meno del principe, e un uomo di vero merito in un ministero è quasi tanto raro quanto uno sciocco in un governo repubblicano» (J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, libro III, cap. 6, citato dagli *Scritti politici*, 3 voll., a cura di M. GARIN, Laterza, Roma-Bari, 1994, vol. II: pp. 144-145). La tesi che il popolo *sa* scegliere i rappresentanti risale a Machiavelli ed è ripresa, seppure in maniera problematica, anche da Montesquieu.

Experience, in all ages, and in all countries, has demonstrated, that it is impossible to control Nature in her distributions of mental powers. She gives them as she pleases. Whatever is the rule by which she, apparently to us, scatters them among mankind, that rule remains a secret to man. It would be as ridiculous to attempt to fix the hereditary ship of human beauty, as of wisdom. Whatever wisdom constitutively is, it is like a seedless plant; it may be reared when it appears, but it cannot be voluntarily produced. There is always a sufficiency somewhere in the general mass of society, it is continually changing its place. It rises in one to-day, in another tomorrow, and has most probably visited in rotation every family of the earth, and again withdrawn¹⁸¹.

Al contrario della monarchia, il governo rappresentativo è del tutto coerente con tale ordine della natura (al contrario di quanto pensa fermamente Burke, è l'ereditarietà ad essere artificiale secondo Paine): «the representative system of government is calculated to produce the wisest laws, by collecting wisdom from where it can be found»¹⁸². Il sistema rappresentativo recepisce la mobilità della società e delle intelligenze, che non possono essere fissate da schemi preordinati e arbitrari, legittimati da un qualche ricorso alla natura. Il sistema rappresentativo va incontro alle potenzialità positive del *common sense*, si coniuga con le istanze democratiche ed è connotato da una dimensione di *pubblicità*, che non può darsi nelle corti e nei palazzi della monarchia. Come per molti altri scrittori politici, la raffigurazione del buon governante si incontra per Paine con il senso comune: in quel senso da cui virtù, saggezza e capacità emergono in maniera diffusa¹⁸³, ma come doti non

¹⁸¹ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, pp. 562-563 (trad. it., p. 247: «In tutti i tempi e in tutti i paesi l'esperienza ha dimostrato che è impossibile controllare la natura nella sua distribuzione dei poteri mentali. Essa li distribuisce come vuole; qualunque sia la regola rimane un segreto per l'uomo. Tentare di stabilire l'ereditarietà della saggezza sarebbe altrettanto ridicolo che stabilire quella della bellezza umana [...]. In qualche parte della massa generale della società, vi è sempre di che provvedere ad ogni evenienza; ma le parti della società in cui lo si deve cercare cambiano continuamente. Oggi si trova in una parte, domani in un'altra, e molto probabilmente ha visitato a turno ogni famiglia della terra, per poi spostarsi di nuovo»).

¹⁸² Ivi, II, pp. 563-564 (trad. it., pp. 248-249: «il sistema rappresentativo di governo produce le leggi più sagge, raccogliendo la saggezza ovunque si trovi», corsivo mio).

¹⁸³ Cfr. ivi, I, p. 245, p. 246. John Stuart Mill scriverà che una costituzione rappresentativa è il mezzo per portare la «virtù» e l'«intelligenza» diffuse nella società ad influire maggiormente sull'azione del governo (cfr. capp. II e V delle *Considerazioni sul governo rappresentativo* [1861], a cura di M. PROSPERO, Editori Riuniti, Roma, 1997). Sul punto si veda ancora P. MEAGLIA, *Le condizioni di una buona scelta*, cit., p. 58.

ereditate. Se si ammette – come suggerisce Burke – che il governo sia «a contrivance of human *wisdom*, it must necessarily follow, that hereditary succession, and hereditary rights, (as they are called), can make no part of it, because it is impossible to make wisdom hereditary [...]. But Mr. Burke appears to have been aware of this retort; and he has taken care to guard against it, by making government to be not only a *contrivance* of human wisdom, but a *monopoly* of wisdom»¹⁸⁴. Il risultato è però che, in tal modo, «the government is governed by no principle whatever [...].» e, dunque, è «arbitrary power»¹⁸⁵. La monarchia ereditaria è, nella sostanza, dispotismo.

Il ragionamento di Paine intorno alla rappresentanza mostra però un'altra differenza – ancora una volta paradigmatica – nei riguardi di Burke; una differenza che fa emergere anche la diversa concezione del “corpo politico”. Per l'autore delle *Reflections* la rappresentanza è giocata, nel contesto di una articolata teoria sulle forme di governo, contro la democrazia e saldamente ancorata all'elogio della tradizione. I governi non possono essere costruiti sulla base di un disegno predefinito. Essi non vengono creati, non sono il frutto di propositi deliberati, crescono, e questo implica una strutturale torsione della gerarchia painiana: in Burke il *fatto* del governo fonda il profilo della costituzione, non viceversa¹⁸⁶. In Paine vige, invece, una contrapposizione frontale tra ereditarietà e rappresentatività che si inserisce nell'orizzonte di un costituzionalismo (autentico) che prevede la superiorità della costituzione sul governo, rifiutando recisamente la metafora del *body politic*, sostituita con quella di «a body contained within a circle, having a common center, in which every radius meets»¹⁸⁷.

La disputa tra i radicali inglesi (*Dissenters*) in cui militava Paine e Burke ripropone quella, di quasi due secoli prima, tra i protestanti e Richard Hooker.

¹⁸⁴ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 511 (trad. it., p. 191: «un espediente della *saggezza* umana, ne segue necessariamente che la successione e i diritti ereditari non possono farne parte, perché è impossibile rendere ereditaria la *saggezza* [...]. Tuttavia Burke ha fatto del governo non solo un espediente della *saggezza* umana, ma un monopolio della *saggezza*»).

¹⁸⁵ Ivi, p. 512 (trad. it., p. 192).

¹⁸⁶ E. BURKE, *Ricorso dai nuovi agli antichi whigs*, cit., p. 535.

¹⁸⁷ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 568 (trad. it., p. 252: «La nazione non può essere raffigurata come un corpo umano, ma come una figura iscritta in un cerchio, con un centro comune in cui tutti i raggi si incontrano: e tale centro è formato per via di rappresentanza»). Al contrario per Burke il *body politic* costituisce il cuore della riflessione politica, come dimostra D. PANIZZA, *Il concetto di «body politic» in Burke: i fondamenti dell'organicismo moderno*, in “Filosofia politica”, 3, 1993, pp. 415-444. Cfr. anche M. LENCI, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico*, cit., pp. 181-184.

Quest'ultimo aveva messo la sordina all'idea del contratto e del consenso, riferendola, come avrebbe fatto più tardi Burke, all'esistenza di un corpo politico eterno: una volta che gli uomini fossero entrati in società, vi sarebbero relegati per sempre, «perché le corporazioni sono immortali; pertanto noi siamo stati vivi nei nostri predecessori, ed essi continuano a vivere nei loro successori». Il corpo politico è, per Hooker e Burke, qualcosa di perpetuo, rappresentato dalla metafora del *body politic* (di cui sono costellate le opere di Burke) ma anche da quella dell'edificio, del vecchio fabbricato che va salvaguardato, puntellato, piuttosto che distrutto per ricostruirlo o renderlo uniforme¹⁸⁸. D'altro canto, i puritani durante la prima rivoluzione inglese, e i loro seguaci *Dissenters*, invece di pensare a come curare un corpo politico malato, pensano alla costruzione di un nuovo edificio¹⁸⁹: è l'idea che Paine ha della repubblica.

Attraverso una forma rappresentativa che possa garantire l'effettiva corrispondenza tra governo e volontà della nazione si viene ad instaurare, secondo Paine, il vero governo del popolo: ad esso spetta la sovranità, mentre ai rappresentanti spetterà soltanto l'*esercizio* di tale sovranità, realizzando così una concreta forma democratica di governo. Questa problematica, oltre ad aprire la via alla critica sviluppata da Paine nei confronti del *mixed government* – «enigma continuo» al quale va contrapposto il sistema repubblicano – mostra anche la vicinanza della posizione di Paine a quella di Sieyès¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Cfr. M. LENCI, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico*, cit., p. 184, il quale indica minuziosamente anche tutti i passi in cui Burke ricorre a queste metafore. Hooker così spiegava il potere vincolante di certe decisioni ancestrali: «E noi accettiamo di lasciarci governare quando la società di cui facciamo parte ha già dato il proprio consenso in passato e non l'ha revocato con decisioni parimenti universali. Perciò come il passato di un uomo continua nel suo presente, così l'atto costitutivo di una società celebrato cinque secoli prima continua ad aver valore per coloro che ne fanno parte oggi perché le società sono immortali. Noi viviamo nei nostri predecessori e i nostri predecessori vivono in noi» (R. HOOKER, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* [1593], Everyman, London, 1925, libro I, cap. X, sez. 8, pp. 194-195). Il ragionamento espresso è di natura analogica: i morti possono condizionare i vivi, perché morti e vivi sono una cosa sola.

¹⁸⁹ M. WALZER, *La rivoluzione dei santi*, cit., pp. 185-234 (in part. p. 213).

¹⁹⁰ Lettera di Paine a Sieyès: *To the Abbé Sieyès* (July 8, 1791), pp. 380-381. La vicinanza delle posizioni dei due risalta molto bene se si considera il discorso pronunciato da quest'ultimo il 7 settembre 1789: *Sur l'organisation du pouvoir législatif et la sanction royale* (in F. FURET, R. HALÉVI, *Orateurs de la révolution française*, I: *Les Constituants*, Gallimard, Paris, 1989, p. 1026). Cfr. S. SCANDELLARI, *Il contributo di Thomas Paine alla Rivoluzione francese*, cit., pp. 331-333). Per un'analitica trattazione della questione in seno all'Assemblea Nazionale francese si veda P. VIOLANTE, *Lo spazio della rappresentanza*, cit., pp. 173 ss.

Nella forma di governo repubblicana la sovranità popolare e l'idea di cittadinanza per ogni individuo trovano la loro piena attuazione, abbattendo i vincoli del possesso ereditario ed affermando le ragioni di istituzioni statali imperniate sui diritti:

What is government more than the management of the affairs of a Nation? It is not, and from its nature cannot be, the property of any particular man or family, but of the whole community, at whose expence it is supported; and though by force or contrivance it has been usurped into an inheritance, the usurpation cannot alter *the right of things*. Sovereignty, as matter of right, appertains to the Nation only, and not to any individual; and a Nation has at all times an inherent indefeasible right to abolish any form of Government it finds inconvenient, and establish such as accords with its interest, disposition and happiness. The romantic and barbarous distinction of men into Kings and subjects, though it may suit the condition of courtiers, cannot that of citizens; and is exploded by the principle upon which Governments are now founded. *Every citizen is a member of the Sovereignty*, and, as such, can acknowledge no personal subjection; and his obedience can be only to the laws¹⁹¹.

Il sistema repubblicano – che abbraccia l'intera nazione – collega, nella prospettiva di Paine, la rivoluzione americana e quella francese ed esprime «a renovation of the natural order of things»¹⁹². Esso rimanda costitutivamente

¹⁹¹ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, pp. 536-537 (corsivo mio) (trad. it., pp. 216-217: «Che cos'è il governo se non la conduzione degli affari di una nazione? Esso non è, e per sua natura non può essere, la proprietà di un uomo o di famiglia in particolare, ma dell'intera comunità che lo mantiene a proprie spese; e nonostante esso sia stato trasformato in un possesso ereditario con la forza e con l'inganno, tuttavia l'usurpazione non può modificare lo Stato di diritto. La sovranità appartiene per diritto alla sola nazione, e non ad un individuo; e la nazione ha in ogni momento il diritto intrinseco e inalienabile di abolire qualsiasi forma di governo essa consideri inadeguata, e di istituirne una che si accordi con il suo interesse, la sua disposizione, la sua felicità. La fittizia, barbara distinzione degli uomini in re e sudditi si confà alla posizione del cortigiano ma non a quella del cittadino; ed è screditata dal principio su cui oggi poggiano i governi. *Ogni cittadino partecipa alla sovranità* e, come tale, non può ammettere alcuna soggezione personale, ma può obbedire esclusivamente alle leggi»). Va rilevato che nell'unica edizione italiana a disposizione, peraltro ottimamente curata, «the right of things» viene tradotto, con una evidente forzatura, con l'espressione «Stato di diritto».

¹⁹² TH. Paine, *Rights of Man*, I, p. 537 (trad. it., p. 217: «rinnovamento dell'ordine naturale delle cose»). Sulla scia delle considerazioni di Habermas (*Diritto naturale e rivoluzione* [1963], in ID., *Prassi politica e teoria critica della società*, il Mulino, Bologna, 1973, pp. 127-173), a questo passaggio aggancia la sua interpretazione di Paine Gustavo Gozzi, il quale no-

al popolo e alla nazione, fonti di ogni sovranità. Nessun individuo o corpo di uomini (lo sguardo di Paine è rivolto ancora a Burke) può essere investito di alcuna autorità che non derivi espressamente dalla nazione. La teoria radicale della sovranità popolare, legata a doppio filo con una teoria storica dell'incivilimento progressivo, ha nella concezione painiana della costituzione il suo momento di congiunzione.

Quest'inedita visione ha riflessi significativi anche sulla concezione dell'individuo, delle relazioni sociali, della cittadinanza e dunque dell'ordine politico: si può affermare, che «le forme di realizzazione della socievolezza sono viste come *work in progress*, come contratto sociale perennemente rinnovabile»¹⁹³. Il vincolo del consenso, sul quale poggia il nuovo edificio repubblicano nella forma della «democrazia rappresentativa»¹⁹⁴, a differenza dei vincoli di natura e di sangue ancora centrali in Burke, dev'essere costantemente rinnovato, altrimenti viene meno, come già nell'ambito dei dibattiti di Putney si era affermato recisamente¹⁹⁵. Se Burke rappresenta, come è stato affermato, uno degli ultimi portavoce della «great chain of being», il paladino della *società naturale*, della monarchia e della aristocrazia ereditaria, Paine è l'alfiere della *società in movimento*, della repubblica e della democrazia che esprime la rivolta del talento e fa emergere una particolare forma di individualismo, legata inscindibilmente alla responsabilità sociale e all'«interesse comune»¹⁹⁶. La rete di connessioni organiche che sostanziano, riconoscendo

ta come l'autore del *Common Sense* e dei *Rights of Man* non riconobbe la «specificità della vicenda costituzionale americana» (correlata ad una società specifica, in cui operano in maniera pervasiva le leggi dello scambio e del commercio): G. GOZZI, *Democrazia e diritti. Germania dallo Stato di diritto alla democrazia costituzionale*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 20-22.

¹⁹³ G.M. CAZZANIGA, *La religione dei moderni*, cit., p. 118.

¹⁹⁴ Su questo snodo decisivo si vedano ora le argomentazioni di Nadia URBINATI: *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2006, 2008² (trad. it., *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Donzelli, Roma, 2010, in part. il cap. IV: *Thomas Paine e il perfezionamento della «democrazia semplice»*). Rilievo alla prospettiva di Paine assegna G. PASQUINO in una sua lettura simpatetica dell'opera: *Una democrazia esigente*, in "Reset", 102, luglio-agosto 2007, pp. 45-49. Di URBINATI si veda anche, sempre su queste tematiche, *Lo scettro senza il re: partecipazione e rappresentanza nelle democrazie moderne*, Donzelli, Roma, 2009.

¹⁹⁵ Si veda l'opinione radicale di Buff-Coat («Giacca di cuoio», Robert Everard): «quali che fossero [...] gli obblighi a cui fossi legato, se in seguito Dio mi si rivelasse, li rompereivolentieri, fossero anche cento al giorno» (V. GABRIELI [a cura di], *Puritanesimo e libertà*, cit., p. 45). Cfr. M. WALZER, *La rivoluzione dei santi*, cit., pp. 205-206.

¹⁹⁶ Di BURKE, a questo proposito, si veda *Difesa della società naturale* (1756), Macerata,

un'ineliminabile disegualianza, il corpo politico (inteso come un tutto che richiama l'apologo di Menenio Agrippa), è sostituita da una moltitudine («the swinish multitude»), come la definisce sprezzantemente Burke¹⁹⁷ in cui possono generarsi relazioni tra individui *liberi ed eguali*.

La repubblica è la miglior forma di governo: essa si accorda con la natura e con la ragione¹⁹⁸, e consente un ricambio di chi governa mediante lo strumento del voto, mentre i re possono cambiarsi solo «by arms»¹⁹⁹; ciò a dimostrazione di come quella repubblicana sia una forma di organizzazione del potere basata sulla non violenza e sulla sfera pubblica²⁰⁰. Dove c'è repubblica

Liberilibri, 1993. Al tema della responsabilità in Paine, dedica particolare attenzione J. FRUCHTMAN JR., *Thomas Paine. Apostle of Freedom*, cit., p. 247 ss.

¹⁹⁷ Cfr. J. FRUCHTMAN JR., *Thomas Paine. Apostle of Freedom*, cit., pp. 205-220.

¹⁹⁸ Mentre il governo «by a single individual is vicious in itself, indipendently of the individual's vices»: TH. PAINE, *Anti-Monarchal Essay* (1792), in *The Writings of Thomas Paine*, edited by M.D. Conway, cit., vol. 3; disponibile on line: <http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1082&chapter=17404&layout=html&Itemid=27>.

¹⁹⁹ TH. PAINE, Letter III, April 22, 1776, p. 79.

²⁰⁰ Quest'idea della repubblica richiama da vicino le classiche formulazioni novecentesche di Hans Kelsen, Norberto Bobbio e Karl Popper sulla democrazia come *metodo*. Tra le opere di questi autori si possono vedere, rispettivamente: del primo, *La democrazia*, il Mulino, Bologna, 1981; del secondo, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984, e le voci *Democrazia* raccolte in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Tea, Milano, 1992², e in A. D'Orsi (a cura di), *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, cit.; del terzo, *La società aperta e i suoi nemici* (1945), Armando, Roma, 1973, vol. I, cap. VII, § 2, p. 179. Bobbio parla della democrazia come forma di governo che realizza l'ideale della nonviolenza (su questa declinazione della teoria democratica bobbiana, si può vedere P. Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, Edizioni Cultura della Pace, Fiesole [FI], 1994), rifacendosi a Popper, il quale aveva distinto le forme di governo in base al fatto che permettessero o meno il ricambio nonviolento dei governanti, utilizzando il termine 'democrazia' in senso molto generico, appunto per indicare tutti quei governi che permettono il ricambio dei soggetti che detengono il potere senza spargimento di sangue, dunque senza l'uso delle armi. Anche in seguito, Popper continuerà a considerare la democrazia solo come un modo più efficace di altri per evitare la tirannide e per mantenere lo stato di diritto, che per lui coincide con un sistema istituzionale che tende ad eliminare l'uso della violenza. E infatti, ad esempio, nel volume *La lezione di questo secolo* (intervista con G. Buseti, Marsilio, Padova, 2002) Popper lega al concetto di stato di diritto l'eliminazione della violenza, facendo della democrazia (intesa come governo del popolo) solo uno strumento per evitare la tirannide. Dal canto suo, Kelsen, più che parlare di democrazia come forma di governo che permette il ricambio nonviolento dei governanti, parla di democrazia come forma di governo che favorisce i compromessi tra maggioranza e minoranza e che permette una composizione non violenta dei conflitti politici e sociali (su questo si veda, ad esempio, *Il primato del parlamento*, Giuffrè, Milano, 1982, pp. 30, 46, 58; *La democrazia*, cit., p. 109).

non c'è schiavitù, c'è ragione e non ignoranza, ci sono *principi* – che fondano l'autorità dei diritti – e non mera volontà²⁰¹.

La teoria dell'incivilimento progressivo si lega così alle sorti della forma di governo repubblicana: «The civil government is necessary, all civilized nations will agree: but civil government is republican government»²⁰².

L'analisi painiana delle forme di governo approda così ad una netta dicotomia: da una parte, il governo per elezione e rappresentanza (repubblica); dall'altra, il governo per successione ereditaria (nella versione monarchica o aristocratica)²⁰³. Queste due forme distinte e opposte si basano sui distinti e opposti fondamenti della ragione e dell'ignoranza:

As the exercise of Government requires talents and abilities, and as talents and abilities cannot subscribe, and which can only be established upon his ignorance; and the more ignorant any country is, the better it is fitted for this species of Government. On the contrary, Government in a well constituted republic, requires no belief from man beyond what his reason can give. He sees the *rationale* of the whole system, its origin and its operation; and as it is best understood, the human faculties act with boldness, and acquire, under this form of Government, a gigantic manliness²⁰⁴.

²⁰¹ In un sintetico scritto del 1791 intitolato *To the Authors of The Republican* (pp. 376-379), contributo al dibattito che si svolgeva in Francia a proposito della forma di governo e nel quale PAINE ribadisce tutti i principi esposti nelle opere più note a sostegno della tesi repubblicana, si sottolinea che il dispotismo «knows no principle but *will*». È, questo, un tema che si ritrova in un altro scritto – *Dissertation on Government* – dove si sottolinea la differenza esistente tra l'affermazione dei principi – presente nella forma repubblicana – e l'esercizio della sola volontà, tipico del dispotismo. La prima è «directed by certain fundamental principles of right and justice» (principi di diritto e giustizia), che non le permettono di trasformarsi in dispotismo. La rappresentanza è ciò che garantisce l'applicazione di tali principi.

²⁰² TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 520 (trad. it., p. 200: «tutte le nazioni civili concordano sul fatto che il *governo civile* è necessario; ma il governo civile è il repubblicano»).

²⁰³ Cfr. *Conclusioni* della prima parte dei *Rights of Man*.

²⁰⁴ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, pp. 533-534 (trad. it., p. 213: «L'esercizio del governo richiede talento e capacità, e questi non possono trasmettersi ereditariamente: perciò è evidente che la successione ereditaria richiede da parte dell'uomo una convinzione che la ragione non può ammettere, e che può sostenersi solamente sull'ignoranza. Quanta più ignoranza vi è in un paese, tanto più esso è adeguato a questa specie di governo. Al contrario in una repubblica ben costituita il governo non richiede all'uomo alcuna convinzione che vada oltre quella ammessa dalla ragione. L'uomo scorge qui la *razionalità* dell'intero sistema, le sue origini e il suo funzionamento; e poiché esso è tanto più stabile quanto meglio viene

Riassumendo, tre elementi caratterizzanti del modello repubblicano elaborato da Paine mi paiono significativi – in chiave teorico-politica e non solamente storico-ricostruttiva – anche alla luce del più recente dibattito sulla tradizione repubblicana²⁰⁵.

La repubblica democratica rappresentativa, permeata dal costituzionalismo progressivo e dall'autorità dei diritti – rispettosi dell'autonomia delle generazioni – è, in primo luogo, segnata da una *antropologia dell'eguaglianza* che muove la critica al governo misto e destruttura in radice il nesso tra governo misto e repubblicanesimo; in secondo luogo, è orientata dalla *lotta all'arbitrarietà, al dominio* (proprio in Paine, Pettit rinviene le radici della democrazia come possibilità di contestazione, *contestability*²⁰⁶; in terzo luogo, essa si struttura su un processo democratico, in cui costitutivamente *il potere sorge dal basso (ex parte populi)* e lo Stato e l'autorità trovano le loro fonti nei “corpi” degli individui, concepiti in maniera orizzontale, e non più gerarchicamente in base ad una catena di connessioni verticali, determinate dall'alto, in un corpo già dato²⁰⁷.

compreso, sotto questa forma di governo le facoltà umane raggiungono il loro massimo sviluppo». Sul punto si veda N. URBINATI, *Democrazia rappresentativa*, cit., p. 158.

Vale la pena ricordare come la dimensione dell'ignoranza fosse per Montesquieu la cifra stessa della forma di governo dispotica: cfr. D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit. Per Paine l'ignoranza caratterizza anche la forma di governo monarchica e quella aristocratica, ricondotte, per via del loro fondamento sulla ereditarietà, nell'orbita del dispotismo.

²⁰⁵ Si tengono qui presenti, in particolare, gli studi di P. PETTIT, *Repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1997), Feltrinelli, Milano, 2000, e di L. BACCELLI, *Critica del repubblicanesimo*, cit., i quali, nell'ambito di un recupero della tradizione politica repubblicana, offrono tuttavia due approcci differenziati: il primo volto a dimostrarne la validità come teoria politica “a tutto tondo”, il secondo a metterne a fuoco alcune categorie feconde per il dibattito contemporaneo.

²⁰⁶ P. PETTIT, *Il repubblicanesimo*, cit., pp. 241-242: «Questa idea – scrive Pettit – emerge, per esempio, nell'osservazione di Tom Paine secondo cui l'aspetto arbitrario della monarchia consisterebbe nel fatto che un individuo detiene un potere “nell'esercizio del quale, lui stesso, e non la *res publica* è il fine”. “Un governo repubblicano”, proseguiva Paine, “non è altro che un governo stabilito e condotto nell'interesse del popolo, individualmente e collettivamente inteso”. Se il governo viene meno ai suoi compiti gli individui hanno il diritto di resistere e di rovesciarlo. Ne emerge un'immagine agonistica, *contestataria*, della democrazia, che non è affatto estranea, quindi, alla tradizione repubblicana: cfr. *ivi*, p. 73.

²⁰⁷ Per una disamina di questi aspetti – *in primis* per la democrazia *ex parte populi* – si veda L. BACCELLI, *Critica del repubblicanesimo*, cit., p. 104 ss. Una questione che resta aperta, nell'ottica di una disamina del modello repubblicano di Paine, è quella riguardante la connessione tra repubblicanesimo e concetto di nazione, e dunque il supposto nazionalismo di Paine, su cui ci si soffermerà più avanti nel corso del cap. IV. Di «repubblicanesimo

«Il modello democratico della repubblica elaborato da Paine», come ha osservato di recente Nadia Urbinati²⁰⁸, «presume una rigorosa eguaglianza nei diritti politici»: egli, infatti, non considerava legittima nessuna forma di politica delegata che violasse il principio fondamentale dell'*equality/égalité*. Gli Stati Uniti d'America rappresentavano, sotto questo profilo, *pace* Montesquieu, la «perfezione stessa della democrazia»²⁰⁹. Perché ci fosse una forma di governo repubblicana – e solo come tale legittima, per Paine – era necessario che tutte le funzioni statali fossero basate sul fondamento egualitario. Di qui l'accostamento – suggerito da Sieyès – tra il modello geometrico del cerchio e la versione democratica del repubblicanesimo: il fondamento dell'idea democratica della rappresentanza è «un processo politico circolare che unisce e mette in comunicazione le istituzioni e la società, consentendo ai cittadini di esercitare la loro influenza e il loro controllo sul potere e su chi lo esercita»²¹⁰.

nazionalista» parla espressamente S.H. BEER, *To Make a Nation. The Rediscovery of American Federalist*, The Belknap Press of Harvard University Press, London-Cambridge, 1993, pp. 206-214, p. 213; di diverso segno l'interpretazione di J. Keane, *Démocratie républicaine, nation, nationalisme: repenser les Droits de l'homme de Thomas Paine*, in B. VINCENT (études réunies par), *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., pp. 137-158. Sul punto si veda anche J. FRUCHTMAN JR., *A Note on Paine's American National Consciousness, Appendix* in ID., *The Political Philosophy of Thomas Paine*, cit., pp. 157-165.

²⁰⁸ N. URBINATI, *Democrazia rappresentativa*, cit., p. 158.

²⁰⁹ Su questo si incentrava la critica di Paine a Montesquieu (e alla scuola di pensiero che a lui si ispirava): *ivi*, pp. 159-161. Va tuttavia rilevato che nell'area linguistica inglese la parola «democrazia» comparve «con accezione positiva solo in Fox e Paine, e in misura minore in Jefferson e in seguito in Jackson» (W. CONZE, R. KOSELLECK, H. MAIER, C. MEIER, H.L. REIMANN, *Democrazia* [1973], Marsilio, Venezia, 1993, p. 81; cfr. anche R. PALMER, *Notes on the Use of the Word «Democracy» 1789-1799*, in "Political Science Quarterly", 68, 1953, pp. 203-226).

²¹⁰ N. URBINATI, *Democrazia rappresentativa*, cit., pp. 164-165. Rispondendo ad una lettera di Paine, Sieyès – così Urbinati – «tradusse con modelli geometrici la repubblica rappresentativa per illustrare la differenza tra la sua concezione di repubblica e quella di Paine (o di Condorcet): il triangolo e il cerchio»: «il primo costituiva una riformulazione del repubblicanesimo classico nella misura in cui combinava monarchia, aristocrazia e democrazia: il re, i rappresentanti e gli elettori. Il secondo era una versione democratica del repubblicanesimo, in quanto presupponeva e richiedeva che tutte le funzioni fossero assegnate per consenso (elezione o rotazione) e detenute da organi collegiali» (*ivi*, p. 163). Il primo sfociava dunque in un «vertice», il secondo in una «forma circolare». La risposta di Sieyès si trova in E.-J. SIEYÈS, *Cœuvres*, notes liminaires par M. Dorigny, 3 voll., Edhis, Paris, 1989, vol. II, documento n. 30. Cfr. M. SONENSCHER, *Sieyès: Political Writings, Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*, Hachette, Indianapolis, 2003; L. COMPAGNA, *Gli opposti*

II.4.4. Il confronto con la «fazione» dei federalisti: “repubblicanesimi contro”

La trattazione delle forme di governo offerta da Paine e il suo ideale di repubblica democratica, fondato sulla rappresentanza, consentono di mettere a fuoco la relazione tra la sua prospettiva e quella dei federalisti, e di individuare le principali differenze²¹¹.

La fiducia di Paine nella sovranità popolare, che connota il suo radicalismo democratico e la sua drastica critica al governo misto lo pongono in una posizione diversa da quella dei federalisti.

Ancora in uno scritto del 1795, *Dissertation on First Principles of Government*, egli riprende in esame la differenza tra forma ereditaria e forma rappresentativa, difendendo quest'ultima in base ad un diritto inerente all'uomo stesso: quello dell'*autogoverno*. Tale posizione richiama le affermazioni svolte in *Common Sense* e nei *Rights of Man*, ma vi aggiunge ulteriori chiarimenti, alla luce anche della più compiuta teorizzazione sui diritti, precisata mediante la seconda parte dei *Rights of Man*.

La fonte della rappresentanza è costituita dall'eguaglianza dei diritti («The true and only true basis of representative government is equality of Rights»). Il suffragio da parziale, perché basato sullo *status* economico, diviene universale, alla luce del diritto naturale, e si trasforma in un diritto inerente alla persona e non più all'appartenenza ad un determinato ceto sociale (l'esito della rivoluzione e della sfida democratica da essa affermata). Il suffragio fondato sulla proprietà viene criticato sulla base di una valutazione morale: «wealth is no proof of moral character»²¹²; ma anche di una valutazione politica: l'esclusione di una parte della popolazione dall'esercizio del diritto di voto può dare avvio ad una ribellione²¹³. Le ragioni di un suffragio allargato sono perciò di carattere *politico* (stabilità di governo), *morale* (il ricco non è

sentieri del costituzionalismo, cit., pp. 223-235; E. ROTELLI, *Forme di governo delle democrazie nascenti*, cit., pp. 476-483.

²¹¹ Cfr. J. FRUCHTMAN JR., *Thomas Paine. Apostle of Freedom*, cit., pp. 393-414 (che parla di «bitter battles with federalists»); J. KEANE, *Tom Paine*, cit., pp. 208-240. Cfr. anche B. CASALINI, *Nei limiti del compasso*, cit., pp. 75-97, la quale ricostruisce con grande precisione il dibattito su costituzione e sovranità popolare illustrando i punti d'attrito tra il «repubblicanesimo populista degli antifederalisti» e «la visione liberalrepubblicana dei federalisti».

²¹² TH. PAINE, *Dissertation on First Principles of Government*, cit., p. 267.

²¹³ Attorno al gesto della ribellione si muove l'opera di W. WÖLL: *Thomas Paine: Motives for Rebellion*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 1992.

necessariamente migliore del povero), *sociale* (chiunque è membro di una società ha diritto ad esprimere il proprio voto). Emerge di nuovo molto chiaramente la posizione egalitaria di Paine, avversa a qualsiasi forma di aristocrazia ereditaria e tendente alla valorizzazione delle capacità di ognuno. Solo la repubblica, attraverso l'eguaglianza dei diritti, consente ad ogni cittadino di esprimere le proprie facoltà e possibilità e di passare da una condizione passiva a una attiva²¹⁴.

Viene poi ribadita la centralità dei principi, i quali a loro volta, entro la forma di governo repubblicana, vengono distinti dalle diverse opinioni: «Whether the rights of men shall be equal is not matter of opinion but of right, and consequently of principle»²¹⁵.

Attraverso questa distinzione, Paine può risolvere positivamente il problema del rapporto tra volontà della maggioranza e rispetto delle opinioni della minoranza: «the majority of opinion became the rule for the whole». Tale fiducia nella maggioranza, espressione di un evidente democratismo radicale (che alcuni interpreti definiscono «populismo»²¹⁶, individuando in Paine addirittura uno degli iniziatori di questa corrente), poggia sul principio stesso dell'eguaglianza dei diritti. Paine contrasta alla radice ogni sistema

²¹⁴ Cfr. S. MASTELLONE, *Storia della democrazia in Europa. Dal XVIII al XX secolo*, n.e. Utet, Torino, 2004, p. 17.

²¹⁵ La centralità attribuita da Paine ai principi come guida per l'azione politica (e per le sue regole) ci pare richiamare l'ormai classica distinzione di Ronald DWORKIN tra «regole» e «principi» (cfr. *L'impero del diritto* [1986], Il Saggiatore, Milano, 1989, pp. 249, 328). Sul punto cfr. G. BONGIOVANNI, *Teorie «costituzionalistiche» del diritto. Morale, diritto e interpretazione in R. Alexy e R. Dworkin*, Clueb, Bologna, 2000, pp. 80 ss. Dello stesso autore si veda anche *Costituzionalismo e teoria del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

²¹⁶ Riconduce Paine all'alveo del «populismo» – categoria invero piuttosto controversa – Christopher Lasch, il quale osserva come si possa capire meglio il pensiero di Paine se non lo si considera «né un repubblicano in senso proprio né un “liberale autentico”, ma uno dei fondatori di una tradizione populista che prendeva qualcosa dal repubblicanesimo quanto dal liberalismo, ma mescolava questi ingredienti in qualcosa di nuovo» (Ch. LASCH, *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica* [1991], Feltrinelli, Milano, 1992, p. 168). Daniela Gobetti sottolinea come Paine si inserisca in maniera peculiare nel dibattito americano «portando alle estreme conseguenze un filone “populistico liberale” della cultura anglosassone, non attraverso la produzione “accademica” bensì attraverso le riflessioni sulla lotta politica di ogni giorno, nei momenti forti di ben due rivoluzioni» (D. GOBETTI, «Una generosa costituzione», cit., p. 84). Per un'articolata ricostruzione della corrente del radicalismo democratico americano, imperniata sull'identificazione con il popolo e in cui Paine riveste un ruolo preminente, si veda S. LYND, *Intellectual Origins of American Radicalism*, Pantheon Books, New York, 1968, che contiene moltissimi riferimenti a Paine sia in chiave storica sia in chiave di invito all'azione per il presente.

che permetta, in qualche modo, ad una minoranza predeterminata (per esempio, dal criterio della nascita, del censo, della proprietà) di governare la maggioranza e quindi ogni forma di elitismo: a governare devono essere i migliori, coloro che hanno maggior talento, ma se ad ognuno sono garantite le condizioni di sviluppare le proprie capacità ogni membro del popolo può essere in grado di occuparsi della *res publica*²¹⁷. Allo stesso tempo, l'autore del *Common Sense* fa salvo il diritto di ognuno di esprimere la propria opinione e, in ultima analisi, di contribuire ad una decisione, attraverso il confronto di opinioni diverse. Ad assumere centralità – ma si tornerà in seguito su questo aspetto – è la dimensione del processo democratico, i suoi spazi, le sue forme: ciò che consente agli individui di esprimere le loro capacità nell'argomentare e nel negoziare²¹⁸.

Non stupisce allora la rilevanza che il potere legislativo assume nella teoria di Paine. Pur partendo dalla tripartizione dei poteri, dapprima nei *Rights of Man*, egli pone maggiore enfasi sul legislativo ed esecutivo, per poi assegnare – la cosa è evidente nei *First Principles of Government* – una forte centralità al legislativo. La teoria della divisione dei poteri di Paine non presenta aspetti di particolare originalità, ma indica in modo assai chiaro come lo strumento per il funzionamento del governo nel rispetto di un'autentica volontà del popolo (e della nazione) sia il legislativo. Di qui la maggior considerazione – condivisa da molte teorie dell'epoca – di questo potere sull'esecutivo e la prefigurazione di un costituzionalismo basato sulla «supremazia del legislativo»²¹⁹, che lascia all'esecutivo la mera attuazione pratica delle libere prese dal legislativo.

²¹⁷ Su questa contrapposizione si vedano, per esempio: G. PISARELLO, *Vindication de Thomas Paine*, in "Revista de estudios políticos", 105, 1999, pp. 233-263; P.A. POZZI, *Thomas Paine: la democrazia radical versus la república conservadora*, in "Textura. Revista de letras e historia", 10, 2004, pp. 15-24.

²¹⁸ A queste dimensioni nell'ambito del dibattito costituente americano ha dedicato specifica attenzione Jon ELSTER. Si veda, al riguardo, il suo *Argomentare e negoziare* (1993), Anabasi, Milano, 1993.

²¹⁹ Cfr. A. BARBERA, *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, in ID. (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 5 ss., il quale distingue un «costituzionalismo di ispirazione giacobina», incentrato appunto sul potere legislativo, da un «costituzionalismo di ispirazione anglosassone», volto a limitarne il bilanciamento. Su questi aspetti si veda anche C. MARTINELLI, *Le radici del costituzionalismo*, cit., capp. V e VI. Più in generale, sul tema della divisione dei poteri si veda G. BOGNETTI, *La divisione dei poteri*, Giuffrè, Milano, 2001. Sul contesto francese il testo di riferimento è M. TROPER, *La separazione dei poteri e la storia costituzionale francese* (1980), Esi, Napoli, 2005.

Paine dedica scarsa attenzione al potere giudiziario, al quale invece Montesquieu²²⁰, e sulla sua scia, la pratica giudiziaria americana attraverso il controllo di costituzionalità delle leggi, davano grande importanza (come mostrano le argomentazioni di Madison²²¹). La posizione di Paine non è pertanto in sintonia con gli sviluppi costituzionali americani che, all'epoca della Costituzione del 1787, riproporranno un ridimensionamento dei poteri del legislativo onde evitare una sua degenerazione dispotica. Successivamente, come è noto, sarà la Corte Suprema a stabilire un controllo e un giudizio di costituzionalità delle leggi ordinarie²²².

La critica della costituzione inglese e del governo misto su cui essa si fondava e la necessità di Paine di garantire appieno l'espressione della volontà del popolo spiegano anche la sua preferenza per l'unicameralismo: un'unica Camera sembra più adatta ad esprimere la volontà e gli interessi comuni della nazione. Tale idea – accettata poi in Francia – è in contrasto con le soluzioni adottate dagli americani nella Costituzione del 1787, ove è mantenuta la struttura bicamerale.

Si possono così precisare gli elementi che separano Paine dai federalisti nel quadro del dibattito costituzionale americano della fine del Settecento e dei primi dell'Ottocento²²³. Le due prospettive sono riconducibili ad una diversa concezione del popolo, e della natura stessa dell'uomo, e delineano due diverse concezioni del repubblicanesimo.

²²⁰ Su questo classico tema si veda, da ultimo, D. FELICE, *Autonomia del giudiziario e filosofia della pena*, in ID. (a cura di), *Libertà, necessità, storia*, cit., pp. 75-136 (ristampato, con il titolo *Autonomia della giustizia e filosofia della pena*, in D. FELICE [a cura di], *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., pp. 237-284), al quale si rimanda anche per l'ampia documentazione bibliografica.

²²¹ Per l'influenza di Montesquieu su Madison si può vedere P. PASQUINO, *Uno e trino. Indipendenza della magistratura e separazione dei poteri*, Anabasi, Milano, 1994, in part. pp. 31-39.

²²² Sulle sentenze che nel corso degli anni Ottanta del Settecento portarono il potere giudiziario ad assumere un deciso potere di controllo di costituzionalità si veda: G.S. WOOD, *The Creation of American Republic*, cit., pp. 273-282, 453-463. Cfr. M. CALAMANDREI, *Pragmatismo e costituzionalismo*, cit., e, entro un'assai dettagliata disamina della Costituzione del 1787, G. BOGNETTI, *Lo spirito del costituzionalismo americano: breve profilo del diritto costituzionale degli Stati Uniti*, 2 voll., Giappichelli, Torino, 1998-2000. Sulla Corte suprema si veda ora C. VALENTINI, *Le ragioni della costituzione. La Corte Suprema americana, i diritti e le regole della democrazia*, Giappichelli, Torino, 2011.

²²³ A questo proposito si rinvia a B. CASALINI, *Sovranità popolare, governo della legge e governo dei giudici negli Stati Uniti d'America*, in P. COSTA, D. ZOLO (a cura di), *Stato di diritto*, cit., in part. pp. 228-231.

Per quanto concerne il primo aspetto, la prospettiva di Paine è costantemente mossa dalla fiducia nelle capacità dell'uomo che, una volta liberato dalle catene del dispotismo e dalle logiche della gerarchia imposte dal principio dell'ereditarietà, si esprime come essere razionale, capace di autogovernarsi. Dalle pagine di Paine traspare un forte ottimismo antropologico: esso è alla base della sua filosofia politica costitutivamente democratica, cui si connette il suo giusnaturalismo egualitario. Assai diversa è la prospettiva di John Adams²²⁴, di Benjamin Rush²²⁵ e, successivamente, dei *Federalisti*: essi non presentano un'immagine edificante del cittadino ordinario, gli individui sono visti come esseri corruttibili – anche *dopo* la liberazione dal dispotismo – e come portatori di fini diversi e conflittuali. Dalle pagine di Adams e di Madison emerge, del resto, una certa sfiducia nei confronti delle passioni umane, espressione di un palese pessimismo antropologico.

In queste diverse concezioni antropologiche, sta la spiegazione della diversa visione istituzionale e della diversa concezione del repubblicanesimo.

Dall'esaltazione delle potenzialità del popolo sovrano, condensata nella Costituzione della Pennsylvania, che Paine contribuì a scrivere, si passa ad una visione più cauta che rivela la percezione della potenziale pericolosità

²²⁴ John Adams temeva fortemente il carattere sovversivo del *Common Sense* e il riconoscimento sociale delle persone comuni da esso affermato. Egli nel maggio del 1776, per contrastare la grande diffusione di *Common Sense*, pubblicava i *Thoughts of Governments (Pensieri sul governo)*, in J. ADAMS, *Rivoluzioni e Costituzioni*, a cura di F. MIONI, Guida, Napoli, 1997, pp. 50-58) che – entro il contesto indipendentista, ma in opposizione alla prospettiva politica radical-democratica di Paine – propugnava un costituzionalismo degli «uomini sobri», dei «migliori», rispettoso delle gerarchie sociali fondate sulla proprietà. Per un'accurata indagine di questa diatriba, che attesta la tensione di lungo corso tra democrazia e costituzionalismo, si vedano M. BATTISTINI, *The Transatlantic Republican. Thomas Paine e la democrazia nel «mondo atlantico»*, in "Contemporanea", 12, 2009, 4, pp. 625-649, in part. pp. 634-641, e J.S. MALOY, *The Paine-Adams Debate and Its Seventeenth Century Antecedents*, in R.F. KING, BEGLER E. (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, cit., pp. 275-288. Cfr. G. ABBATTISTA, *La rivoluzione americana*, cit., pp. 72-73.

²²⁵ Fu proprio Rush, colui che aveva spronato Paine alla pubblicazione del *Common Sense* e dunque a lui molto vicino, a dare vita insieme a Adams e altri, alla "Republican Society", sodalizio fortemente avverso alla Costituzione della Pennsylvania per come si era configurata sulla spinta del radicalismo painiano. Nelle *Observations on Pennsylvania Constitution*, del 1777, Rush proponeva di convocare una Convenzione per riformare la Costituzione con l'obiettivo di stabilire un meccanismo che riportasse l'«ordine» secondo un preciso criterio politico: quello della diseguaglianza naturalmente determinata dal commercio. Su questi aspetti si veda M. BATTISTINI, *The Transatlantic Republican*, cit., p. 638. Più in generale sul pensiero politico di Rush: B. CASALINI, *Nei limiti del compasso*, cit., pp. 163-182; A. BRODSKY, *Benjamin Rush: Patriot and Physician*, Truman Talley Books, New York, 2004.

della sovranità popolare²²⁶: alle tesi di Paine (e di Jefferson) che intendono ricondurre l'edificio costituzionale alla "assoluta" volontà di un popolo che in ogni occasione può «ricominciare daccapo» e riscrivere le regole del gioco (dunque mutare *ad libitum* la costituzione esistente), si contrappone chi, come Adams, pur non rinunciando al fondamento ultimo della sovranità popolare, «vuole stemperarne l'impatto ricorrendo al federalismo e al bilanciamento dei poteri»²²⁷, nonché alla forza del diritto consuetudinario.

Il repubblicanesimo di Paine – democratico e radicale ("populista" in un'accezione non negativa) – accanto alla difesa degli interessi e del senso comune del cittadino medio (del *common man*), coltiva un atteggiamento di forte sospetto e avversione verso ogni forma di gerarchia e di "tecnocrazia", nonché, come ha evidenziato Lawrence M. Friedman, verso quei tecnici particolarissimi rappresentanti dagli avvocati²²⁸. A questo orizzonte possono ricondursi anche le posizioni di Jefferson e degli antifederalisti²²⁹. Il repubblicanesimo dei federalisti è, invece, teso a frenare le passioni del popolo e non può non essere strettamente connesso ad una rinnovata teoria del governo

²²⁶ Sulla sovranità popolare come «finzione giuridica»: E.S. MORGAN, *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, W.W. Norton & Company, New York, 1989.

²²⁷ Cfr. P. COSTA, *Lo Stato di diritto: un'introduzione storica*, in P. COSTA, D. ZOLO (a cura di), *Lo Stato di diritto*, cit., pp. 89-170, p. 101. In un altro scritto Costa osserva come, al di là dell'eccessivo ottimismo del rivoluzionario Paine, sia effettivamente vero che «il crisma di "definitività" che ogni processo costituente tende ad attribuire ai valori e ai diritti posti alla base dell'edificio è un argomento della retorica costituzionale tanto indispensabile alla costruzione del nuovo ordine quanto destinato ad essere falsificato dalla storia» (P. COSTA, *Diritti fondamentali*, cit., p. 406). Sulla rilevanza del «bilanciamento dei poteri» nel modello costituzionale rappresentato dalla Costituzione federale americana, si veda M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., pp. 53-69.

²²⁸ Gli avvocati erano associati da Paine e dagli altri rivoluzionari al *common law* e alle posizioni politiche dei *Tories* e per questo godevano di cattiva fama. Friedman segnala come Paine, «un vecchio agitatore», parlò a nome di parecchi «estremisti» quando denunciò, nel 1805, «la cavillosità del diritto e degli avvocati». Egli si lamentava del fatto che le corti si trascinarono «sulle stampelle e i trampoli degli antiquati precedenti inglesi», che spesso non erano assolutamente democratici, ma «tirannici» (L.M. FRIEDMAN, *Storia del diritto americano* [1973], a cura di G. ALPA, M. MARCHESIELLO e G. REBUFFA, Giuffrè, Milano, 1995, p. 104; il quale rinvia a *Complete Writings of Thomas Paine*, cit., vol. II, p. 1003).

²²⁹ Cfr. M. CALAMANDREI, *Pragmatismo e costituzionalismo*, cit., p. 54. Sulla prospettiva antifederalista si vedano A. MASON, *The State's Rights Debate. Antifederalism and Constitution*, Oxford University Press, Oxford, 1977, e, soprattutto, la recente ricerca di K.L. DOUGHERTY, *Collective Action under the Articles of Confederation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

misto. Nell'interpretazione radicale e democratica (populista) del repubblicanesimo è attribuita centralità al fatto che la costituzione è espressione del popolo sovrano: cruciale è pertanto, in un ottica costituzionalistica, il riconoscimento alla sovranità popolare di fungere da freno all'esercizio del potere, attraverso la costituzione scritta e la durata breve dei mandati. Il fine principale non è, qui, tanto bilanciare, quanto *limitare* il potere politico.

Nella teoria politica e costituzionale di Paine vi è una forte tendenza a sottolineare l'unicità della volontà popolare che dovrà essere espressa dalla legge: egli riconduce l'edificio costituzionale alla "assoluta" volontà di un popolo che in ogni occasione può «ricominciare da capo» e riscrivere le regole del gioco, attribuendo grande risalto al potere costituente e alle sue immanenti e (in potenza) continuamente rinnovabili energie di trasformazione rivoluzionaria²³⁰. Di conseguenza, se il fine è la riduzione, la limitazione, del potere politico, e non il bilanciamento, due diventano gli strumenti cruciali di regolazione del potere: a) il costante rinnovamento dei rappresentanti (adottando dunque la leva della rappresentanza); b) la separazione dei poteri a diversi livelli e in diverse branche, con la costituzione intesa come freno al potere stesso.

Il costituzionalismo radicaldemocratico di Paine, progressivo e aperto al cambiamento, rischia di trovarsi disarmato di fronte alla forza delle maggioranze parlamentari e alla loro potentissima volontà legislativa. Questo perché intendere il potere costituente come il grande legislatore collettivo che definisce i valori, elabora i principi e pone le regole che fondano la comunità politica, rimanda ad un potere pre-giuridico che non si esaurisce nell'atto originario che dà vita allo Stato e ai suoi poteri costituiti. Il potere costituente è dotato di un'energia illimitata e inesauribile, che può sottrarsi agli stessi vincoli normativi posti dal testo costituzionale. L'art. 28 della Costituzione giacobina (mai applicata) del 1793, ad esempio stabilisce nei termini più espliciti che il popolo ha «sempre il diritto di rivedere, riformare e cambiare la propria costituzione» e che nessuna costituzione ha il dovere di sottostare alle leggi volute dalle generazioni precedenti (è la traduzione giuridica del principio painiano): nulla pare poter impedire al popolo di dar vita a periodiche e frequenti revisioni costituzionali²³¹, e dunque finanche di at-

²³⁰ Cfr. P. COSTA, *Stato di diritto: un'introduzione storica*, cit., p. 101.

²³¹ Jefferson, a questo riguardo, sosteneva la necessità di ricorrere periodicamente a dei plebisciti costituzionali obbligatori: solo attraverso questo strumento sarebbe stato possibile affrancare il presente dal passato e consentire a tutte le generazioni di dire la propria. Sul rapporto tra potere costituente e potere di revisione costituzionale, con particolare attenzione all'esperienza europea, si vedano: M. DOGLIANI, *Potere costituente e potere costituzionale*,

tuare continuamente una rivoluzione²³².

D'altro canto, John Adams e i Federalisti non negano il valore della sovranità popolare, ma tendono a lasciare in ombra la questione del potere costituente per neutralizzarne gli esiti rivoluzionari sul piano politico e istituzionale. Di qui la proposta di un sistema di bilanciamento del potere (*checks and balances*) che richiama l'idea del governo misto, ricongiungendo, *pace* Paine, questo sistema con la tradizione repubblicana. E di qui anche un costituzionalismo molto meno aperto alle istanze di cambiamento e di revisione costituzionale prefigurate con forza dalla prospettiva painiana. Le istanze equilibratrici del sistema di governo misto di Harrington e soprattutto di Montesquieu più che una eco tornano, in questo caso, ad essere voci autorevoli e determinanti nella discussione costituzionale americana²³³: rispetto agli ideali egalitari di Paine a prevalere sono le ragioni della disuguaglianza sociale e il diritto di voto censitario²³⁴.

Tuttavia nonostante i timori dei padri costituenti di un eccesso di democrazia e nonostante le loro tendenze moderate, lo spirito di Paine continuerà ad aleggiare e ritornerà nella storia successiva mantenendo aperte – mediante il rovesciamento della derivazione del potere dal vertice alla base e mediante il diritto positivo – le possibilità di interpretazione della costituzione in senso progressivo, ovvero *radicale e popolare*²³⁵.

in G. ZAGREBELSKY, P.P. PORTINARO, J. LUTHER (a cura di), *Il futuro della costituzione*, cit., pp. 253-289; E.W. BÖCKENFÖRDE, *Il potere costituente del popolo. Un concetto limite del diritto costituzionale*, ivi, pp. 231-252.

²³² Sulle tensioni presenti in Paine a questo riguardo e sulla sua riflessione circa i «limiti della democrazia», specie negli anni 1780-1786, si veda M. BATTISTINI, *Thomas Paine nella trasmissione atlantica della rivoluzione*, cit., pp. 149-179, il quale individua nelle *Dissertations* una revisione da parte di Paine della sua preferenza per l'unica assemblea legislativa in favore di un sistema bicamerale e anche una sorta di anticipazione del meccanismo della *judicial review*. Ma dopo questa parentesi “moderata” – o liberal-repubblicana –, legata al movimento per la costituzione, Paine tornerà ad essere, già negli anni Novanta e ancora di più nell'Ottocento, figura centrale del radicalismo.

²³³ Insiste sulla differenza tra i due modelli di repubblicanesimo B. CASALINI, *Sovranità popolare, governo della legge e governo dei giudici negli Stati Uniti d'America*, cit., pp. 228-231. Dello stesso avviso, sempre nel volume P. COSTA, D. ZOLO (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria e critica*, è D. ZOLO, *Teoria e critica dello Stato di diritto*, p. 27.

²³⁴ Tesi, questa, argomentata in maniera analitica e serrata in Ch. BEARD, *Interpretazione economica della Costituzione degli Stati Uniti d'America* (1935), Feltrinelli, Milano, 1959. Di esiti «autoritario-aristocratici» del processo costituente che tuttavia lasciano aperta la strada a «diverse interpretazioni», parla W. REINHARD: *Il pensiero politico moderno* (1986), il Mulino, Bologna, 2000, p. 174.

²³⁵ Cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., pp. 84-85.

II.5. Il tempo della costituzione: il dilemma della legittimità tra continuità e innovazione

Le osservazioni svolte consentono ora di mostrare, in maniera più approfondita, anche la tensione esistente nel pensiero di Paine fra istanze costituzionali e trasformazione politica, tra costituzionalismo e potere democratico; in altri termini, tra scrittura e sedimentazione dell'autorità, da una parte, e possibilità aperta al cambiamento, dall'altra²³⁶. Una tensione che ha proprio nella questione della temporalità e nel nodo delle generazioni la sua chiave di volta.

L'«assunzione di impegni per il futuro» e il rapporto tra costituzione e succedersi delle generazioni, e dunque tra temporalità e costituzioni, rappresentano un *topos* del dibattito filosofico-politico e giuridico-costituzionale degli ultimi tre secoli e sono tutt'oggi di straordinaria rilevanza teorica e pratica: l'idea di una profonda opposizione tra sistema maggioritario e vincoli costituzionalmente garantiti resta, in maniera esplicita o latente, un luogo comune della teoria politica e giuridica contemporanea²³⁷.

Il costituzionalismo è fondamentalmente antidemocratico? L'individuazione di diritti da tutelare e la separazione istituzionalizzata dei poteri possono dirsi misure sostanzialmente antipopolari? Il governo limitato è l'antonomo dell'autogoverno? E ancora, è lecito vedere nelle restrizioni al potere dello Stato altrettanti strumenti con cui le *élites* della società depotenziano di fatto il potere di controllo che i comuni cittadini hanno sulla propria esistenza collettiva? Sono tutti questi interrogativi che si possono rinvenire nel quadro della riflessione di Paine e ai quali egli offre risposte che rappresentano a tutt'oggi modelli e argomenti di riferimento, sia che si condivida la sua prospettiva sia che ci si proponga di criticarla. Ma tali quesiti si incrociano con un'altra fondamentale problematica: il rapporto tra l'ideale repubblicano dell'autogoverno, e il suo necessario radicamento nel consenso dei viventi, e la presenza di testi, adottati in un passato più o meno recente,

²³⁶ Per un utile quadro d'insieme di queste problematiche si veda J. ELSTER, R. SLAGSTAD (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

²³⁷ Su questo punto sono da vedere le analitiche osservazioni contenute in S. HOLMES, *L'assunzione di impegni per il futuro e il paradosso della democrazia*, cit. Cfr. anche G. ZAGREBELSKY, *I paradossi della riforma costituzionale*, in "Politica del diritto", 1, 1986, pp. 165-186; E. RIPEPE, *Riforma della Costituzione o assalto alla Costituzione*, Cedam, Padova, 2000.

che forniscono criteri regolativi su questioni fondamentali che riguardano la vita della comunità e degli individui che la compongono²³⁸.

L'attacco di Paine all'assunzione di impegni per il futuro mediante l'adozione di una costituzione è la logica conseguenza della sua idea di democrazia, della repubblica democratica come governo dei viventi, dunque del suo modo di concepire il rapporto tra generazioni, costituzioni e ordine politico, e, più in particolare, dal suo modo di intendere la sovranità e l'autorità popolare. La sovranità del passato è il regno della nobiltà, ossia, di fatto, della "non-abilità", giacché – come si è rilevato – la competenza non è cosa che possa ereditarsi. Pertanto la democrazia è un sistema incessantemente innovativo orientato verso cambiamenti continui; la generazione attuale ha il diritto illimitato e illimitabile di rimodellare le istituzioni in cui vive e il solo consenso capace di legittimare una qualsiasi forma di governo è il consenso dei viventi.

Questa posizione di Paine riecheggia nelle parole di un costituzionalista americano del Novecento come Martin Shapiro, secondo il quale non ci si deve sentire «schiavi di certi gentiluomini morti da tempo che non avrebbero mai potuto immaginare le nostre condizioni di vita»²³⁹. In quest'ottica la costituzione può, per certi versi, essere vista addirittura come un intralcio e il costituzionalismo come una camicia di forza per l'espressione delle istanze democratiche di un popolo che intende vivere il *suo* tempo: si potrebbe parlare a questo riguardo di un *costituzionalismo paralizzante*.

In alternativa, recependo le istanze burkiane, si può sottolineare il carattere controproducente di una democrazia costituzionalmente illimitata: secondo questa linea argomentativa, una costituzione non è altro che uno strumento per limitare il potere del governo. Servono norme rigide, all'insegna della continuità con il passato, e dunque obblighi giuridici che non possono essere rimessi in discussione: siamo dinanzi, in questo caso, ad un *costituzionalismo negativo*²⁴⁰.

²³⁸ Utile testo di riferimento è a questo proposito il lavoro di J. RUBENFELD, *Freedom and Time*, Yale University Press, New Haven-London, 2001. Ringrazio Marco Goldoni per aver portato alla mia attenzione questa problematica e il volume di Rubenfeld. Per un'articolata presentazione delle tesi del libro si veda M. GOLDONI, "Tempo costituzionale" e scrittura. Note su un recente libro di teoria costituzionale, in "Il pensiero mazziniano", 2, 2003, pp. 191-193. Su questo nodo si veda, più in generale, anche S. KIRSTE, *Constitution and Time*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 2003, pp. 79-88.

²³⁹ M. SHAPIRO, *Introduction*, in *The Constitution of the United States and Related Documents*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1968, pp. XXI-XXII.

²⁴⁰ È questa la posizione espressa, per esempio, da F.A. HAYEK, grande ammiratore di Burke, in *The Constitution of Liberty*, Chicago University Press, Chicago, 1960, pp. 176-192.

Seguendo questo schema oppositivo, certamente Paine si colloca sulla linea dell'innovazione, ma la sua posizione non pare approdare alla negazione di una conciliabilità tra democrazia e costituzionalismo. Per lui l'idea di autorità è eminentemente legata ad una scrittura, appunto, *popolare*. Unica autorità legale possibile è l'autorità del popolo. Dopo Paine, il carattere popolare dell'autorità avrebbe dato alla costituzione un'irreversibilità originaria nella misura in cui era sempre il popolo, inteso come associazione di individui dotati di diritti, a rappresentare le radici del potere e dell'autorità. Così, a fronte della consacrazione dello Stato attraverso la trasmissione da una generazione all'altra (e tramite l'esistenza perpetua di un'aristocrazia naturale) sostenuta da Burke, Paine rileva il carattere sperimentale e "letterario" della costituzione, basata sulla capacità di creazione e ricezione – di scrittura e lettura – di un popolo che cambia nel tempo, che è dunque *in movimento*. La costituzione, una volta scritta, sarebbe stata aperta a revisioni, modificazioni o emendamenti, di cui una lettura attenta avrebbe reso palese l'esigenza, ma – questo appare il dato rilevante e al tempo stesso problematico – senza che si potesse mai arrivare alla cancellazione del testo originale²⁴¹. La costituzione è definita come «the political bible of the state»²⁴²; essa però, secondo un approccio che coniuga istanze tipicamente protestanti e "tesi delle generazioni" (che devono vivere il *proprio* tempo), può essere *interpretata*²⁴³.

Si delineano, quindi, due aspetti salienti. Tutta l'opera di Paine può senza dubbio essere contestualizzata in un vibrante clima di sperimentazione, che si condensa nel fatto che, così come per Jefferson, «la costituzione è un esperimento» e «qualsiasi modificazione che l'esperienza o le circostanze dimo-

²⁴¹ Come ha puntualmente osservato Paolo Colombo, Paine – così come altri rivoluzionari francesi – sembra cogliere la distinzione tra «un potere costituente destinato al cambiamento totale della costituzione» e «un potere di revisione esercitato per riforme parziali, solamente di alcuni articoli» (P. COLOMBO, *Instaurazione, mantenimento e mutamento dell'ordine politico*, cit., p. 321), nonché i tratti "paradossali" legati alla riforma costituzionale stessa: «The right to reform is in the nation in its original character, and the constitutional method would be by a general convention elected for purpose. There is moreover a paradox in the idea of vitiated bodies reforming themselves» (TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 469; trad. it., p. 150: «Il diritto di riforma spetta alla nazione nel suo carattere originario, e il metodo costituzionale comporterebbe una convenzione generale eletta a quel fine. Inoltre, vi è un che di paradossale nell'idea che delle istituzioni difettose possano riformarsi da sé).

²⁴² TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 574 (trad. it., p. 258).

²⁴³ Su questo snodo essenziale si può vedere J. RAZ, *On the Authority and Interpretation of Constitutions: Some Preliminaries*, in L. ALEXANDER (ed.), *Constitutionalism. Philosophical Foundations*, cit., pp. 152-193.

strassero necessaria sarebbe [stata] coerente con la costituzione stessa»²⁴⁴. È questa natura sperimentale che consente, in ultima istanza, al costituzionalismo di Paine – al contempo liberale, democratico e sociale – di configurarsi come progressivo (§ II.3.3). Un costituzionalismo che, dichiarando che «the law is king», frantuma la corona (con la sua rigida logica verticale) e ne distribuisce i suoi frammenti a tutto il popolo²⁴⁵; un costituzionalismo che si pone fuori dal «cerchio dei titoli» per entrare in una nuova dimensione orizzontale, in cui ogni generazione possa essere in grado di affrontare tutte le decisioni richieste dalle circostanze del *proprio* tempo. La costituzione non può essere orientata da un ristretto numero di parole ereditate, essa si deve configurare come una *grammatica comune*. Poterla rinnovare periodicamente significa, per Paine, prendere sul serio non solo la libertà e la sovranità dei contemporanei, dei cittadini del presente, ma anche quella dei posteri²⁴⁶, lasciando loro aperti gli spazi di azione e decisione politica, e dunque la possibilità di scegliere che tipo di società essere o voler diventare²⁴⁷.

Accanto a questa visione progressiva si pone però anche il richiamo a principi «originari». I diritti naturali, la sovranità popolare e la distinzione tra potere costituente e potere costituito sono aspetti che, a ben vedere e seguendo la logica stessa di Paine, non possono essere messi in discussione: sono principi fondamentali che nessuna generazione dovrebbe cancellare. Costituiscono una «memoria originaria»²⁴⁸, su cui può esercitarsi la critica: la «tesi delle generazioni» painiana pare qui rivelare una maggior problematicità e fecondità, anche alla luce del dibattito odierno²⁴⁹. L'idea della costitu-

²⁴⁴ TH. PAINE, *On the Affairs of Pennsylvania* (1786), pp. 376-377.

²⁴⁵ TH. PAINE, *Common Sense*, p. 34 (trad. it., p. 96). Attorno all'espressione «the law is king» Robin West costruisce la sua analisi del costituzionalismo di Paine: R. WEST, *Tom Paine's Constitution*, cit. Su quest'assunto, secondo altri autorevoli costituzionalisti citati da West, si baserebbe «the modern practice of rights-based constitutionalism»: R.A. FERGUSON, *Law and Letters in American Culture*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 1984, cap. I; P.W. KAHN, *The Reign of Law: Marbury v. Madison and the Construction of America*, Yale University Press, New Haven, 1997, cap. I.

²⁴⁶ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 437.

²⁴⁷ La questione della società «che la costituzione propugna e immagina per il futuro», insieme a quella della «società presupposta», è parte essenziale, come osserva Maurizio Fioravanti, del «modello costituzionale radicale»: M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., pp. 71-77.

²⁴⁸ Per una trattazione generale del tema della memoria in relazione alle costituzioni si veda M. SCHÄFER, *Memory in the Construction of Constitutions*, in «Ratio Juris», 4, 2002, pp. 403-417.

²⁴⁹ Contrariamente a quanto sostiene S. HOLMES, *L'assunzione di impegni per il futuro*, cit., pp. 198 ss.

zione come «grammatica», come «bibbia politica», implica un nucleo valoriale che pare travalicare la netta contrapposizione tra continuità e innovazione, lasciando trasparire anche una concezione del costituzionalismo che oltre ad essere progressivo evidenzia il suo aspetto *positivo*, raccolto attorno all'idea stessa di diritti²⁵⁰. Come si vedrà meglio qui di seguito, i diritti e la loro autorità costituiscono oltre all'elemento propulsore e di cambiamento della vita collettiva, anche la figura del limite. Le costituzioni possono certamente mutare, ma i diritti – questa l'ipotesi interpretativa che si suggerisce relativamente alla teorizzazione painiana – ne orientano il mutamento stesso.

II.6. La teoria dei diritti di Paine: natura, società, istituzioni

Nonostante Paine sia stato prevalentemente interpretato dalla critica come uno scrittore e un agitatore politico, uno degli aspetti del suo pensiero al quale si è soliti conferire dignità teorica – per quanto di rado debitamente indagato e approfondito – è quello connesso alla tematica dei diritti. E in effetti compiendo un'analisi complessiva delle sue opere, si può senz'altro riconoscere che la *figura* dei diritti, oltre che la spinta decisiva per le sue battaglie politiche, è assolutamente preminente nell'orizzonte concettuale di Paine, e che «la sua teoria della società e del governo è elaborata interamente in termini di diritti»²⁵¹.

È stato giustamente osservato che Paine è un «teorico dei diritti che si trova al confine fra la tradizione dei diritti naturali e quella dei diritti dell'uomo»²⁵². Costituisce pertanto un ponte di rilevante interesse, e il suo pensiero, se letto attraverso la lente dei diritti, offre un quadro articolato e, per

²⁵⁰ Interessante al riguardo è la lettura interpretativa di J. UUSITALO, che vede nella riflessione di Ronald Dworkin la possibile conciliazione del dilemma tra *innovazione e continuità* così come prefigurato dalla contrapposizione tra Burke e Paine: *Legitimacy in Law's Empyre: Burke and Paine Reconciled?*, in "Archiv für Rechts – und Sozialphilosophie", 4, 1989, pp. 484-489.

²⁵¹ Queste parole sono di Francis Canavan, il quale pone in stretta relazione la forza di Paine in quanto propagandista con la sua debolezza teorica come pensatore (F. CANAVAN [S]), *Paine*, in L. STRAUSS, J. CROUSEY, *Storia della filosofia politica*, cit., p. 89).

²⁵² F. VIOLA, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 283. Dello stesso autore si veda anche *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2000.

molti versi, originale (nonché ricco di feconde tensioni) nell'ambito della filosofia giuridico-politica settecentesca e, più ampiamente, della modernità.

Può essere utile allora distinguere all'interno del suo pensiero una serie di aspetti decisivi, che comprendono naturalmente anche quello sopra menzionato, ma che ampliano l'orizzonte filosofico-giuridico contenuto nelle sue opere. Si possono schematicamente individuare tre passaggi-chiave (sui quali Paine getta tre "ponti"): a) la distinzione/connessione tra diritti naturali e diritti civili; b) l'"evoluzione" dai diritti naturali ai diritti dell'uomo; c) l'estensione dei diritti naturali (intesi come diritti dell'uomo) alla figura dei diritti sociali. Messi a fuoco questi passaggi si potrà procedere ad una disamina complessiva della teoria dei diritti di Paine.

Precedute da un discorso parlamentare del 9 febbraio del 1790, il 1° novembre 1790 uscivano in Inghilterra le *Reflections on The Revolution in France* di Edmund Burke, destinate a trasformare radicalmente l'opinione sul suo autore, e che scatenarono un dibattito ideologico di proporzioni fino ad allora mai viste: almeno seicento *pamphlets* contribuirono a questo dibattito, ben pochi dei quali si schierarono in difesa di Burke²⁵³. La fama, per così dire, antidispotica di Burke venne del tutto oscurata e significativo appare il giudizio che Thomas Jefferson diede della sorprendente presa di posizione di quello che era stato un campione della libertà e il difensore dei diritti delle colonie americane²⁵⁴: «La rivoluzione in Francia non mi sorprende quanto quella del signor Burke»²⁵⁵. La pubblicazione scatenò quella che è stata efficacemente definita come una vera e propria «guerra intertestuale»²⁵⁶. Tra le

²⁵³ Sull'entità e rilevanza di questo dibattito si vedano: G.T. PENDLETON, *Towards a Bibliography of the Reflections and Rights of Man Controversy*, in "Bulletin of Research in the Humanities", 85, 1982, pp. 65-103; G. CLAEYS, *The French Revolution Debate and British Political Thought*, in "History of Political Thought", 1, 1990, pp. 59-80; A. COBBAN (ed.), *The Debate on the French Revolution 1789-1800*, Black, London, 1950. Con specifico riferimento a Burke: F.P. LOCK, *Burke's Reflections on the Revolution in France*, Allen & Unwin, London, 1985, p. 150, e M. LENCI, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico*, cit., pp. 19-27.

²⁵⁴ Sul rapporto tra Burke e Paine si è insistito in precedenza con riferimento a diversi nuclei problematici tra loro interrelati, ora l'attenzione si poserà specificamente sulla tematica dei diritti dell'uomo (su questo punto specifico si veda ora: A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, cit., pp. 59-62).

²⁵⁵ T. JEFFERSON, *The Papers of Thomas Jefferson*, edited by J.P. Boyd, vol. XVI, Princeton University Press, Princeton, 1983, p. 242 (cit. da M. LENCI, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico*, cit., p. 26).

²⁵⁶ S. BLACKEMORE, *Intertextual War. Edmund Burke and the French Revolution in the*

molte risposte alle *Riflessioni* di Burke quella che ebbe il maggiore successo di pubblico fu senz'altro *Rights of Man* di Paine, in particolare la prima parte, ma non possono non essere segnalate anche le *Letters to the Right Honorable Edmund Burke* (gennaio 1791) di Priestley, le *Vindiciae Gallicae* di Mackintosh (febbraio 1791) e la *Vindication of the Rights of Men* di Mary Wollstonecraft, che uscì appena un mese dopo la pubblicazione delle *Reflections*²⁵⁷.

La controversia sulla rivoluzione e sui diritti umani generata dall'opera di Burke è senz'altro un capitolo cruciale della storia del pensiero e della filosofia politica e giuridica²⁵⁸: analizzarne i contorni e i tratti più significativi è pertanto esercizio indispensabile per delineare la teoria dei diritti di Paine che da essa scaturisce. Quest'ultima, così come è sviluppata nelle due parti dei *Rights of Man* (dedicate, rispettivamente, a George Washington e a Lafayette), contiene una difesa ampia, storicamente documentata e filosoficamente argomentata della *Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cit-*

Writings of Mary Wollstonecraft, Thomas Paine and James Mackintosh, Fairleigh Dickinson University Press-Associated University Presses, Madison-London-Cranbury (N.J.), 1997; ID., *Crisis in Representation. Thomas Paine, Mary Wollstonecraft, Helen Maria Williams, and the Rewriting of the French Revolution*, Fairleigh Dickinson University Press-Associated University Presses, Madison-London-Cranbury (N.J.), 1997. Cfr. anche I. HAMPSHER-MONK, *The Impact of the French Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; P. CLEMET (ed.), *The Cambridge Companion to British Literature of the French Revolution in the 1790s*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

²⁵⁷ Brunella CASALINI ha avuto il grande merito, in tempi recenti, di portare l'attenzione del pubblico italiano su questo testo: si veda *Introduzione* a M. WOLLSTONECRAFT, *I diritti degli uomini*, cit., cui si rimanda anche per una dettagliata ricostruzione della polemica sorta negli ambienti del radicalismo inglese intorno all'opera di Burke, nonché per una disamina della recezione del pensiero di Wollstonecraft (pp. XXXIII-XXXVII). Sull'autrice delle *Vindications* si veda anche R.A. MODUGNO, *Mary Wollstonecraft. Diritti umani e rivoluzione francese*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2002.

²⁵⁸ Per un quadro d'insieme si vedano: M. BUTLER, *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984; G. CLAEYS (ed.), *Political Writings of the 1790s*, vol. I: *Radicalism and Reform: Responses to Burke (1790-1791)*, Pickering, London, 1995; P. O'BRIEN, *Debate Aborted 1789-1791. Priestley, Paine, Burke and Revolution in France*, Pentland Press, Edinburgh, 1996 (utile antologia di testi); P. LEECH, *The Language of Controversy: Burke, Paine, and the French Revolution*, Editrice compositori, Bologna, 1990; P. COSTA, *Civitas*, cit., vol. II, pp. 108-113 (il quale sottolinea la compattezza dello schieramento radicale nel «contestare i punti nodali della requisitoria di Burke»: ivi, p. 109); J. HODSON, *Language and Revolution in Burke, Wollstonecraft, Paine, and Godwin*, Ashgate, Aldershot-Burlington, 2007. Si veda anche J. TURNER, *Burke, Paine and the Nature of Language*, in "Yearbook of English Studies", 19, 1989, pp. 36-53.

tadino, vista come prosecuzione dei sentieri aperti dai *Bills of Rights* statunitensi²⁵⁹. Del resto, l'intero progetto dei *Rights of Man* consiste nel tentativo di sposare le idee delle rivoluzioni americana e francese nonché, secondariamente, di diffonderle in Gran Bretagna.

Il punto di partenza del ragionamento di Paine è il richiamo alla natura. Si scopre così che l'uomo prima di avere dei diritti civili, che sono il prodotto della storia, ha dei diritti naturali che li precedono e questi diritti naturali – entro una giustificazione di carattere prettamente *normativo*²⁶⁰ – sono il fondamento di tutti i diritti civili. Alle burkiane ragioni dell'ereditarietà e della storia vengono contrapposte quelle della natura e della ragione – “pratica” – che in essa si esplica²⁶¹. Scrive Paine: «Natural Rights are those which appertain

²⁵⁹ La letteratura giuridica e politologica sui *Bills of Rights* è sterminata; si veda, anche per l'interrelazione tra Stati Uniti e Francia, F. MIONI, *The Bill of Rights in the American Debate of the Late Eighteenth-Century*, in R. MARTUCCI (sous la direction de), *Constitution & Révolution aux États-Unis d'Amérique et en Europe*, Laboratorio di storia costituzionale, Laboratorio di storia costituzionale, Macerata, 1995, pp. 79-98. Con riferimento al contesto francese, anche qui selezionando in un'amplessima letteratura, si vedano: M. GANZIN, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino: diritto naturale e diritto positivo*, in P. BAGNOLI (a cura di), *I principi dell'Ottantanove*, prefazione di E.A. ALBERTONI e H. MOREL, A. Lombardi, Siracusa-Palermo-Milano, 1990, pp. 157-189; M. TERNI, *Diritto naturale e diritto positivo nella filosofia politica della Rivoluzione francese*, s.d., dattiloscritto, 25 p. Per il contesto americano un riferimento essenziale è il testo di A.R. AMAR *The Bill of Rights: Creation and Reconstruction*, Yale University Press, New Haven-London, 2000. Cfr. anche M. LOUGHLIN, *The Positivization of Natural Rights*, in G.L. McDowell, J. O'Neill (eds.), *America and Enlightenment Constitutionalism*, Palgrave Macmillan, New York, 2006, pp. 57-88.

²⁶⁰ Cfr. M. PHILP, *Thomas Paine*, cit., il quale rileva come la concezione dei diritti naturali di Paine sia indubbiamente normativa, e prosegue ricordando che egli «believed that the content of our natural rights is constrained by a set of norms which are divine in origin, even if they are also discoverable by the exercise of reason, and even if that discovery is part of a long historical process which has culminated in the American and French revolutions. Moreover, it is because their content is sanctioned by both God and reason that they have moral weight and can be used to ground claims that society and government have a moral duty to respect them» (pp. 114-115).

²⁶¹ Per la diversa interpretazione della natura e, conseguentemente, dell'agire politico tra Burke e Paine si veda I. HARRIS, *Paine and Burke: God, Nature and Politics*, in M. BENTLEY (ed.), *Public Life and Private Doctrine; Essays in British History Presented to Maurice Cowling*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 34-62. In una chiave filosofico-giuridica e costituzionale, si veda L. TRIOLO, *Primato del diritto e giustizia*, cit., pp. 212-213, ove si sottolinea come «non possano cozzare frontalmente la posizione “organicistica” di un autore come Burke che «coglie il carattere prescrittivo, l'autorità della costituzione nel suo esistere “da tempo immemorabile”», e quella di un autore come Paine, per il quale in-

to man in right of his existence. Of this kind are all the intellectual rights, or rights of the mind, and also all those rights of acting as an individual for his own comfort and happiness, which are not injurious to the natural rights of others»²⁶².

Il passaggio dai diritti naturali ai diritti civili viene svolto, caratteristicamente, attraverso il ricorso alla categoria del potere: siccome gli uomini non sono in grado di conservare tutti i diritti che hanno in natura in quanto non ne hanno il potere, essi rinunciano a quei diritti che solo la costituzione di un «potere comune» permette loro di conservare²⁶³. Letteralmente: «The natural rights which are not retained, are all those in which, though the right is perfect in the individual, the power to execute them is defective»²⁶⁴.

Dunque l'uomo entra in società perché i suoi diritti siano meglio protetti. In *Rights of Man* Paine scrive paradigmaticamente: «I diritti naturali dell'uomo sono il *fondamento* di tutti quelli civili»²⁶⁵. Ma questo passaggio cruciale può risultare ancora più chiaro se letto in connessione con una pagina di qualche anno prima, in cui è già prefigurata la distinzione tra «diritti naturali» e «diritti civili»:

vece la costituzione «si costruisce in riferimento alla razionalità che la progetta» («e non alla autorevolezza delle tradizioni che possano convergervi») (cfr. anche pp. 234-235).

²⁶² TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 464 (trad. it., p. 145: «Sono diritti naturali quelli che spettano all'uomo in virtù della sua esistenza. A questo genere appartengono tutti i diritti intellettuali, o diritti della mente, e anche tutti quei diritti di agire come individuo per il proprio benessere e per la propria felicità che non siano lesivi dei diritti naturali altrui»).

²⁶³ Cfr. N. BOBBIO, *La Rivoluzione francese e i Diritti dell'uomo*, in ID., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1992, che si sofferma su Paine alle pp. 93-96. Cfr. anche M. ZANICHELLI, *Il discorso sui diritti*, cit., p. 61.

²⁶⁴ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 465 (trad. it., p. 146. «I diritti naturali che non vengono conservati sono tutti quelli per cui, sebbene il diritto sia perfetto nell'individuo, il potere di metterlo in atto è insufficiente»). Bobbio sottolinea l'ispirazione lockiana di questo luogo: il passaggio dallo stato di natura allo stato civile avviene, secondo Locke, attraverso la rinuncia che gli individui fanno, sono obbligati a fare, di alcuni diritti naturali. La rinuncia può essere più o meno ampia: nel modello lockiano è molto limitata, giacché l'unico diritto naturale cui bisogna rinunciare per entrare nello stato civile è quello dell'autodifesa. Non diversamente in Paine, il quale, dopo aver detto che l'uomo ha nello stato di natura il potere di giudicare, riconosce che non avendo il potere da solo di farlo valere, «lo versa nel fondo comune della società e si serve del braccio di quest'ultima, di cui è parte, in sostituzione ed in aggiunta al proprio» (N. BOBBIO, *La Rivoluzione francese e i Diritti dell'uomo*, cit., pp. 94-95; la citazione è tratta dall'edizione italiana dei *Diritti dell'uomo*, in TH. PAINE, *Scritti politici*, p. 146). Cfr. anche J. KATEB, *Human Dignity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 2011, pp. 51-52.

²⁶⁵ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, pp. 464-465 (trad. it., p. 145).

Nel primo caso sono diritti naturali, e l'esercizio di questi diritti è supportato solo dal loro potere naturale e individuale; essi [gli uomini] dovrebbero iniziare a distinguere tra quei diritti che possono esercitare per intero, individualmente e perfettamente e quelli che non possono esercitare. A questo primo tipo appartengono i diritti di pensare, di parola, di elaborare ed esprimere opinioni, e forse tutti quelli che possono essere attuati dall'individuo senza l'aiuto di un'assistenza esterna, o in altre parole, diritti di competenza personale. Del secondo tipo sono quelli che riguardano la protezione personale, l'acquisto e il possesso della proprietà, per l'esercizio dei quali il potere naturale individuale è inferiore al diritto naturale²⁶⁶.

La distinzione tra diritti civili e naturali e la priorità logica di questi ultimi ritorna in un passo importante che fa emergere la questione della 'genesi' e della 'configurazione' della società, in cui i diritti naturali devono essere tutelati e promossi nella forma dei diritti civili: «Un'indagine sull'origine dei diritti, ci dimostrerà che essi non sono stati lasciati in dono da un uomo all'altro, né da una classe sociale all'altra [...]. La Dichiarazione dei diritti non è una loro creazione e neanche un loro lascito [...]. Per ogni diritto civile, ne esiste uno naturale che lo *fonda*, e in ciò è incluso un principio di reciproca garanzia di quei diritti dell'uomo»²⁶⁷.

Si pongono così due questioni salienti: quella del *fondamento* dei diritti²⁶⁸; e quella relativa all'*idea di società* prefigurata dalla teoria painiana dei diritti.

La distinzione tra diritti naturali e diritti civili apre, per così dire, la que-

²⁶⁶ TH. PAINE, *To Thomas Jefferson* (1788), in M. FOOT, I. KRAMNICK (eds.), *The Thomas Paine Reader*, cit., p. 368.

²⁶⁷ TH. PAINE, *On First Principles Government*, in M. FOOT, I. KRAMNICK (eds.), *The Thomas Paine Reader*, cit., p. 464. Sul punto porta l'attenzione anche C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2003, p. 44.

²⁶⁸ Sul tema è intervenuto, con un'ampia disamina di carattere storico e proponendo un'originale interpretazione teorica, Luca BACCELLI nel suo *Il particolarismo dei diritti*, cit. (sulla questione del fondamento, si veda il cap. I: *Il fondamento dei diritti tra tradizione e universalismo*). Sul tema Baccelli è poi tornato in *Critica del repubblicanesimo*, cit. (cap. III: *Fondare i diritti?*) e ne *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Laterza, Roma-Bari, 2009 (cap. V: *Fine dell'universalismo?*). La questione del fondamento dei diritti dell'uomo fu al centro, nei primi anni Sessanta del Novecento, di una interessante discussione tra BOBBIO e Guido CALOGERO, dei quali si vedano, rispettivamente: *Sul fondamento dei diritti dell'uomo* (1964), in N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit., pp. 5-16, e *I diritti dell'uomo e la natura della politica*, cit. (che inizia proprio con un esplicito richiamo alla storia giuridica americana). Cfr. S. PETRUCCIANI, *Diritti umani e democrazia: argomenti razionali e sfide globali*, in "La Cultura", 2, 2002, pp. 285-298, il quale prende spunto proprio da quel dibattito.

stione della fondazione dei diritti intesi come diritti naturali che divengono, nello scenario concettuale painiano, «diritti dell'uomo» (e siamo così giunti al secondo passaggio).

Norberto Bobbio ha sottolineato come la giustificazione dei diritti dell'uomo in Paine non potesse non essere di natura *religiosa*²⁶⁹. Per trovare il fondamento dei diritti dell'uomo occorre non restare dentro la storia, ma trascenderla e arrivare al tempo dell'origine, quando l'uomo è uscito dalle mani del Creatore e in quella situazione in cui il genere umano era in una condizione di assoluta *eguaglianza*. Si chiarisce così il carattere «sacro» che si attribuisce alla libertà personale, alla sua intangibilità e inviolabilità, all'impossibilità di alienarla e di spogliare di essa – aspetto questo cruciale, come si è visto, nella prospettiva di Paine – le generazioni future.

La riflessione di Paine offre chiaramente anche il passaggio dai diritti naturali ai diritti umani, costituendo effettivamente un «ponte»²⁷⁰ che può essere concretamente rinvenuto nelle Dichiarazioni dei diritti americane e francesi. In queste carte, che ne sanciscono storicamente la nascita, i diritti umani appaiono come diritti naturali²⁷¹: di «diritti naturali», in senso soggettivo, parla ad esempio la *Dichiarazione dei diritti e delle norme fondamentali* del Delaware; e di «diritti naturali», con gli aggettivi «inalienabili» e «sacri», parla la *Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino*, nel preambolo e nell'art. 2: luogo in cui questa terminologia compare insieme a «diritti dell'uomo», formula utilizzata nel Preambolo, e a «diritti dell'uomo e

²⁶⁹ Per una disamina delle diverse tesi riguardanti l'origine dei diritti dell'uomo, si veda F. VIOLA, *Dalla natura ai diritti*, cit., p. 304. Per la storia delle diverse interpretazioni si rinvia alla raccolta di testi pubblicati da R. SCHNUR, *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964.

²⁷⁰ Sulla differenziazione tra «diritti naturali» e «diritti umani» si veda G. PECES-BARBA, *Teoria dei diritti fondamentali* (1991), Giuffrè, Milano, 1993, pp. 12-14, al quale si rimanda per un dettagliato quadro di riferimento, in cui possono rinvenirsi anche le sovrapposizioni, contiguità e differenze lessicali fra termini che spesso vengono assorbiti nel concetto di diritti umani: «diritti naturali», «diritti pubblici soggettivi», «libertà pubbliche», «diritti morali», «diritti fondamentali», «diritti individuali», «diritti del cittadino».

²⁷¹ Come sinonimo di «diritti naturali» qualche testo utilizza l'espressione «diritti innati» (primo art. della Dichiarazione dei diritti del Buon Popolo di Virginia, del 12 giugno 1776) o «diritti inalienabili» (espressione rinvenibile nella Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti del 4 luglio 1776). Sul punto cfr. G. PECES-BARBA, *Teoria dei diritti fondamentali*, cit., p. 13. Si veda anche R. FORSTER, *Les déclarations américaines des droits*, in "Annales Historiques de la Révolution Française", 4, 1976, pp. 499-512. La Dichiarazione dei diritti della Virginia si trova in F. BATTAGLIA, *Le carte dei diritti*, a cura di A. CALOGERO e C. CARBONE, Laruffa, Reggio Calabria, 1998, pp. 44-49.

del cittadino», formula utilizzata nel titolo e nell'art. 12.

Sul passaggio dai diritti naturali ai diritti dell'uomo si basano dunque le Dichiarazioni dei diritti della fine del Settecento, sia nel modello americano sia in quello francese e ciò sancisce chiaramente l'ispirazione comune tra i vari *Bills of Rights* statunitensi e la Dichiarazione dell'Ottantanove – ma c'è chi è andato oltre alla registrazione di una somiglianza, individuando una profonda e determinante influenza dei primi sulla seconda: è questa l'ipotesi avanzata, com'è noto, da Georg Jellinek²⁷².

Paine con la sua azione e la sua opera rappresenta la continuità, “il ponte”, tra le due rivoluzioni che ebbero come portato giuridico le carte costituzionali appena ricordate²⁷³. Egli non aveva dubbi che l'una fosse lo svolgimento dell'altra e che in generale la rivoluzione americana avesse aperto la porta alle rivoluzioni d'Europa: identici erano i principi ispiratori, e il loro fondamento, il diritto naturale; identico il loro sbocco, il governo fondato sul contratto sociale, la repubblica che respinge per sempre la legge dell'ereditarietà, la democrazia come piena espressione della volontà popolare. Erano questi «i nuovi comandamenti», sanciti dalle «nuove tavole della legge»²⁷⁴, ciò che portava ad istituire come «contrassegno della “modernità”» il nesso tra diritti e democrazia (repubblicana)²⁷⁵.

²⁷² G. JELLINEK, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, cit. Per una completa ricostruzione del dibattito della dottrina giuridica e storica sulla questione del rapporto tra i *Bills of Rights* e la Dichiarazione dei diritti del 1789, sulle diverse interpretazioni da dare alla Dichiarazione francese, e anche per la critica alla teoria di Jellinek si veda l'introduzione al volume di D. NOCILLA per l'edizione Giuffrè, pp. V-LXXIII. Cfr. R. MARRA, *Jellinek e le dichiarazioni dei diritti*, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, 2, 1997, pp. 537-561 (ripreso e ampliato nel volume dello stesso MARRA, *La religione dei diritti. Durkheim, Jellinek, Weber*, Giappichelli, Torino, 2006, cap. II). Per una panoramica si veda: G. OESTREICH, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali* (1978), a cura di G. GOZZI, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 63-84. Cfr., infine, E. ALBERTONI (a cura di), *Dottrina e storia dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Bruno Mondadori, Milano, 1993.

²⁷³ Sul punto insiste anche C. MARTINELLI: *Le radici del costituzionalismo*, cit., pp. 249-250.

²⁷⁴ Cfr. G.M. CAZZANIGA, *Il ritorno di Dio*, in “Belfagor”, 2, 2003, 344, pp. 159-170, p. 160, il quale si sofferma sulle origini filosofiche dei diritti umani, a partire dal processo di autonomizzazione del potere politico, da cui sorgono le teorie e le esperienze della sovranità popolare che tuttora reggono gli ordinamenti costituzionali in Occidente. Per una diversa lettura cfr. G.M. CHIODI, *Precedenza dei doveri sui diritti umani, che peraltro è meglio chiamare diritti fondamentali*, in ID., *Europa. Universalità e pluralismo delle culture*, Giappichelli, Torino, 2002, pp. 141-158.

²⁷⁵ P. COSTA, *Diritti e democrazia*, in A. PIZZORNO (a cura di), *La Democrazia di fronte allo Stato. Una discussione sulle difficoltà della politica moderna*, in “Annali della Fondazione

Paine si pone così la questione del fondamento dei diritti e nella sua riflessione – che a questo riguardo esprime la tensione che muove l'idea della costruzione di ponti – assistiamo ai due passaggi suddetti; ci pare, tuttavia, che l'originalità della sua riflessione consista anche nel presentare un terzo, fondamentale, passaggio che, in primo luogo, inerisce alla questione dell'effettiva tutela dei diritti dell'uomo e, dunque, il loro concreto radicamento nella storia e nei suoi rivolgimenti; in secondo luogo, coglie appieno la tensione “segreta” tra libertà ed eguaglianza. Ciò che può essere designato, congiuntamente, come questione dell'«effettività del principio di eguaglianza»²⁷⁶.

Si tratta di un processo che conosce in Paine un'emblematica evoluzione: essa rimanda al profilarsi di una diversa idea e teoria dello Stato, la quale si intreccia con l'articolarsi della teoria dei diritti. Per Paine – come si vedrà più analiticamente – vi sono diritti naturali per il cui esercizio è necessario un particolare intervento *positivo* da parte dello Stato: la legge viene di conseguenza utilizzata «in funzione promozionale», prevedendo l'azione dei pubblici poteri per «soddisfare le necessità degli individui attraverso il diritto», instaurando così «una nuova dimensione del rapporto tra legge e libertà»²⁷⁷ (conseguentemente, la libertà non si dà solo *contro* lo Stato, ma anche *attraverso* le sue istituzioni).

Siamo di fronte – e il punto è decisivo – al primo apparire dei *welfare rights*, che dunque appartengono agli inizi della storia costituzionale dei diritti²⁷⁸, e non ne rappresentano – come canonicamente, invece, si sostiene –

Giangiacomo Feltrinelli – 2008”, Feltrinelli, Milano, 2010, pp. 1-46: «Le rivoluzioni di fine Settecento costituiscono una svolta determinante. È nella guerra d'indipendenza in America e poi nella rivoluzione in Francia che il linguaggio dei diritti celebrerà il suo trionfo (sul terreno della retorica politica come della progettazione costituzionale) e non solo coinvolgerà lo spazio privato del soggetto ma estenderà i suoi effetti al terreno della partecipazione politica [...]. Per gli uomini della rivoluzione, partecipare alla vita della *polis* è un diritto: è questo il punto di congiunzione tra due universi di discorso – il lessico (originariamente giusnaturalistico) dei diritti, il lessico repubblicano (democratico) – destinati ad un lungo e durevole connubio in tutto l'arco della modernità» (pp. 2-3).

²⁷⁶ A. LUCARELLI, *L'effettività del principio di eguaglianza e diritti sociali nei processi evolutivi della forma di Stato*, in “Il Filangieri”, 1, 2004, pp. 87-104.

²⁷⁷ G. PECES-BARBA, *Teoria dei diritti fondamentali*, cit., p. 134.

²⁷⁸ Cfr. M.P. GOLDING, *The Primacy of Welfare Rights*, in F.E. PAUL, F.D. MILLER, J. PAUL (eds.), *Human Rights*, Blackwell, Oxford, 1986, pp. 119-136. Sempre nel contesto statunitense, significativa è la riflessione su questo tema sviluppata da Frank I. MICHELMAN: *Welfare Rights in a Constitutional Democracy*, in “Washington University Law Quarterly”, 659, 1979, pp. 659-693.

una fase successiva. Il ‘linguaggio dei diritti’ diviene il ‘linguaggio della politica’, che tutti, a partire dal *common people*, possono utilizzare: in esso Paine sembra compendiare la possibilità di una compresenza, e di un reciproco sostegno, tra le diverse declinazioni dei diritti che si è soliti catalogare – in successione temporale – in civili, politici, sociali.

L’animatore di innumerevoli lotte, il ‘popolarizzatore’ della filosofia dei diritti dell’uomo è, infatti, pienamente partecipe di quella fase storica con cui si apre una nuova dimensione dei diritti umani, la quale viene a comprendere i concetti della reciprocità e della solidarietà²⁷⁹.

Anche in questo snodo teorico, denso di implicazioni politiche, Paine mostra la sua emblematica natura di figura “di passaggio” e “di congiunzione”, al tempo stesso «figlio del suo tempo», ma anche dotato di una «mente originale»²⁸⁰: pur partendo da una concezione giusnaturalistica, egli supera la dicotomia tipica del giusnaturalismo tra uomo e cittadino²⁸¹, che nella sua ipotesi complessiva paiono fondersi in una sola unità²⁸², e in tal senso affianca – seguendo la traiettoria dell’eguaglianza – alle istanze individuali la necessità di una base comune, di principi solidaristici.

È già attraverso la giustificazione dei diritti civili a partire da quelli naturali che emerge l’idea di un fondo *comune*. Esso rimanda ad un principio di reciproca garanzia dei diritti da un uomo ad un altro, come risulta molto chiaramente dall’ultima parte di un passo citato in precedenza a proposito

²⁷⁹ La natura «ha creato l’uomo per la vita sociale», e non solo «lo ha spinto ad entrare in società per mezzo di una varietà di bisogni che possono essere soddisfatti dall’aiuto reciproco, ma ha anche inculcato nell’uomo un sistema di sentimenti sociali», essenziali per la sua felicità. «Tale amore per la società [...] inizia e termina con la nostra esistenza» (TH. PAINE, *Scritti politici*, cit., pp. 235-236).

²⁸⁰ Così lo descrive W. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, cit., p. 422.

²⁸¹ Su questa decisiva problematica, è tornata di recente – nel contesto di un’accurata analisi del contesto illuminista – Annalisa FURIA: “*Droits de l’homme*” e “*droits du citoyen*”: *alle origini di un paradosso*, in D. BOLOGNESI, S. MATTARELLI (a cura di), *L’illuminismo e i suoi critici*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 109-144.

²⁸² Cfr. S. SCANDELLARI, *Il pensiero politico di Thomas Paine*, cit., p. 104. È stato, in particolare, Dolf Sternberger ad illuminare il modello antropologico sotteso alle grandi dichiarazioni dei diritti del primo costituzionalismo, secondo il quale «i diritti naturali dell’uomo sono anche qualificazioni politiche [...]. Dotare l’uomo di questi diritti rappresenta contemporaneamente, e in primo luogo, la sua preparazione a diventare cittadino [...]. Il *bonum personale* concesce nel *bonum commune* e il *bonum commune* si alimenta del *bonum personale*» (D. STERNBERGER, *Il diritto dell’uomo ad aspirare alla felicità* [1968], in ID., *Immagini enigmatiche dell’uomo. Saggi di filosofia e politica*, il Mulino, Bologna, 1991, pp. 113-126, pp. 124 ss.).

dell'istanza fondativa dei diritti: «Per ogni diritto civile, ne esiste uno naturale che lo *fonda*, e in ciò è incluso un *principio di reciproca garanzia* di quei diritti dell'uomo»²⁸³.

Il passaggio da individuo naturale a membro della società rappresenta la condizione mediante la quale ognuno, in quanto portatore di bisogni, aumenta la sua «potenza iniziale»²⁸⁴ e migliora la propria qualità della vita: ciò è possibile entro una dimensione comunitaria e di cittadinanza sociale che concilia – questo il fine dell'ideale politico di Paine – interessi privati (*self interest*) e pubblico bene. Cruciale diviene allora la considerazione dei diritti in una logica non meramente individuale ma *relazionale* (di reciprocità appunto), costitutiva dell'idea stessa di diritti:

A Declaration of Rights is, by reciprocity, a Declaration of Duties also. Whatever is my right as a man, is also the right of another; and it becomes my duty to guarantee, as well as to possess²⁸⁵.

Entro questa logica relazionale e di reciprocità si colloca anche la dimensione della socievolezza, della mutua dipendenza e, quindi, della solidarietà²⁸⁶. Tali considerazioni aprono ad una riflessione chiarificatrice sul rapporto tra gli individui (individui-cittadini) nel quadro concettuale painiano. I diritti non costituiscono una difesa esclusiva della singola persona, uno “schermo” dietro il quale trincerare un'egoistica affermazione personale. I diritti altrui devono essere rispettati, ed anzi posti al di sopra di qualsiasi altra azione. La correlazione tra diritti e doveri conduce a rivedere quell'immagine, piuttosto stereotipata, della teoria dei diritti painiana come proposta – tipicamente liberale, individualistica e borghese – di godimento indiscriminato

²⁸³ TH. PAINE, *On First Principles Government*, in M. FOOT, I. KRAMNICK (eds.), *The Thomas Paine Reader*, cit., p. 464.

²⁸⁴ P. THIERRY, *De la Révolution américaine à la Révolution française: Paine, Burke et les Droits de l'Homme*, cit.

²⁸⁵ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 509 (trad. it., p. 189: «Una dichiarazione dei diritti è per reciprocità anche una dichiarazione dei doveri. Quello che è il mio diritto di uomo è anche il diritto di un altro; ed è mio dovere garantirlo così come possederlo»).

²⁸⁶ È questo un aspetto spesso trascurato dagli interpreti di Paine. Una significativa eccezione è rappresentata da Gregory Claeys, dal quale traggio l'idea della «correlazione» o «correlatività» (*correlativity*) di diritti e doveri. Cfr. G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit., pp. 61 ss. Analogamente orientate sono anche alcune osservazioni di D. GOBETTI, «Una generosa costituzione», cit., pp. 97-98, che connette la questione dei «bisogni» con quella della «responsabilità sociale».

di diritti da parte di cittadini distinti e rigorosamente separati tra loro, ove il solo interesse individuale funge da cemento dell'ordine sociale.

Questa impostazione influisce direttamente sulla concezione della proprietà che emerge, attraverso un'evoluzione non sempre lineare, nell'opera painiana²⁸⁷. Rimandando per una trattazione analitica al prossimo capitolo, basti qui rilevare che la proprietà non è intesa (alla maniera dei fisiocratici Mercier de la Rivière, Quesnay, Turgot o Dupont de Nemours²⁸⁸ come il diritto anti-egalitario per eccellenza, strutturalmente non solidale. In Paine la proprietà è inserita in un contesto di espansione dell'eguaglianza, entro una dimensione politico-progettuale che ne renda possibile, a partire da principi etici (*ethical claims*) definiti, una sua «propagazione» universale e una sua «limitazione» proprio per ragioni di giustizia sociale²⁸⁹, e quindi di tutela e valorizzazione della socievolezza, della solidarietà tra i cittadini della repubblica.

L'idea della «socievolezza» si accompagna a quella dell'«interesse»²⁹⁰ prefigurando, nella dottrina di Paine, una doppia semantica che sfocia in un “naturale” innesto degli individui nella sfera della cittadinanza. In ogni diritto è insito per definizione un dovere verso l'altro: l'imposizione dei singoli a prescindere dalla relazione con gli altri entro un contesto comune e sociale contraddirebbe i cardini stessi sui quali si basa la società.

In questa chiave, con Paine comincia a manifestarsi quella che può definirsi la «solidarietà dei moderni» intesa come valore morale che si traduce in concetto giuridico, ponendo il problema nell'ambito di una società politica, dello Stato, del suo diritto e delle sue istituzioni. Paine, insieme ad altri pensatori illuministi impegnati nella Rivoluzione francese (emblematica, al riguardo, è la figura di Condorcet), si pone a difesa della sicurezza sociale, dell'istruzione obbligatoria, prefigurando concretamente l'idea dei diritti so-

²⁸⁷ Sul “nodo della proprietà” si veda il prossimo capitolo.

²⁸⁸ Per alcune recenti trattazioni si vedano B. MIGLIO (a cura di), *I fisiocratici*, Roma-Bari, Laterza, 2001; G.M. LABRIOLA, *La fisiocrazia come scienza nuova. Economia e diritto fra antico e moderno*, La Nuova Italia Scientifica, Napoli, 2004; M. ALBERTONE (a cura di), *Fisiocrazia e proprietà terriera*, “Studi settecenteschi”, 24, 2004 (fascicolo monografico).

²⁸⁹ Cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 636. Per questo decisivo snodo teorico: E. DICCIOTTI, *Limiti ragionevoli alle libertà: un quadro concettuale*, in “Ragion pratica”, 20, 2003, pp. 111-148.

²⁹⁰ Un abbozzo di fenomenologia degli interessi – articolata in «comuni», «di corpo» e «individuali» – era contenuto nell'ultimo capitolo del *Terzo Stato* di Sieyès. Sul principio moderno dell'interesse: L. ORNAGHI (a cura di), *Interesse*, Giuffrè, Milano, 1993; L. ORNAGHI, S. COTELLESA, *Interesse*, il Mulino, Bologna, 2000.

ciali²⁹¹, spettanti ad ogni individuo inteso come cittadino²⁹². Come ha suggerito Gregorio Peces-Barba Martínez, egli può pertanto essere annoverato, al contempo, come «teorico dei diritti dell'uomo» e come «teorico della solidarietà dei moderni»²⁹³.

Se si osserva con attenzione, andando al fondo, la riflessione sui diritti condotta da Paine, si scopre allora che: i diritti *naturali* sono il fondamento di tutti quelli *civili*; i diritti naturali sono diritti *dell'uomo*; i diritti naturali dell'uomo implicano una forma di *solidarietà tra* gli uomini e, dunque, l'esistenza di istituzioni che ne garantiscano la creazione e fruizione per tutti i cittadini (attestazione della genesi dei diritti *sociali*).

²⁹¹ Cfr. G. MAGRIN, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, cit., pp. 41-42.

²⁹² Emerge in tal modo l'idea della 'cittadinanza sociale', paradigma delle culture progressiste a partire dalla fine del Settecento, e, conseguentemente, una concezione *morale* dell'economia. È proprio su questo punto cruciale che l'elaborazione di Paine si configura come un processo che – come si vedrà (III.3.1) – da Smith conduce “oltre Smith”. La mentalità economica nata a partire da *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (differente è il discorso per *Theory of Moral Sentiments*) e potenziata da alcuni seguaci di Smith, si basa sull'idea secondo cui gli aspetti morali non interessano l'economia, la quale si regge su leggi proprie, sulla mano invisibile che muove il mercato, sulla divisione del lavoro, e che solo da questi principi si ottengono, al tempo stesso, la ricchezza delle nazioni e il benessere degli individui. Segni di questa prospettiva sono l'interesse individuale (la “grammatica dell'interesse”) come unico criterio di orientamento nelle scelte, l'egoismo, il contratto come unico strumento di relazione tra gli individui e la tendenza a commerciare, trafficare, scambiare.

In questa visione del mondo non c'è spazio per una “grammatica della socialità” e “della solidarietà”. MALTHUS – che riserva una radicale critica alle posizioni di Paine (cfr. prossimo capitolo) – esemplifica al meglio tale mentalità affermando che la felicità della comunità risulta dalla felicità degli individui e nasce anzitutto in essi e che dunque non è necessaria una forma di cooperazione per perseguire tale obiettivo (*Primo saggio sul principio di popolazione* [1789], Einaudi, Torino, 1977). È questo il certificato di morte della solidarietà e di una possibilità di riconoscimento di logiche ad essa ispirate alla base della società. Sulla concezione morale dell'economia in Paine, cfr. W. CHRISTIAN, *The Moral Economics of Thomas Paine*, cit.

²⁹³ G. PECES-BARBA, *Teoria dei diritti fondamentali*, cit., p. 248, cui si rimanda anche per una trattazione della *solidarietà* come «fondamento dei diritti» (pp. 251 ss.). dello stesso autore si veda anche *Diritti sociali: origini e concetto*, in “Sociologia del diritto”, 27, 2000, pp. 33-50. Antonio BALDASSARRE riconosce proprio a pensatori come Paine il merito di aver anticipato idealmente «il riconoscimento dei 'diritti sociali' e l'istituzione di un'organizzazione costituzionale che li assumesse come valori fondamentali (Stato sociale)»: *Diritti sociali*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. 11, Istituto Enciclopedia italiana, Roma, 1989, pp. 1-34, p. 2. Sul punto sia consentito rinviare anche a Th. CASADEI, “Diritti in bilico”: i diritti sociali tra riconoscimento e oscuramento, in M. RICCIARDI, C. DEL BÒ (a cura di), *Pluralismo e libertà fondamentali*, Giuffrè, Milano, 2004, pp. 163-196.

La teoria painiana dei diritti si struttura, così, entro una pluralità di livelli, strettamente connessi, che dalla *natura* portano alla *società civile* e allo *Stato*, inteso quest'ultimo come insieme di istituzioni che non solo tutelano la sicurezza degli individui, ma ne promuovono attivamente il benessere. Alla sicurezza *individuale* è così fornita una connotazione al contempo *sociale*, e al legittimo interesse privato e individuale (*self-interest*) affiancata una altrettanto legittima *utilità sociale e pubblica*²⁹⁴. I fini e i mezzi dello Stato (sociale) sono fatti risalire alla natura dell'uomo, in cui le garanzie di individualità si intersecano e intrecciano con le garanzie di socialità.

II.6.1. Un *excursus*: dalle critiche ai diritti alla loro autorità

Se Paine è il teorico dei diritti che lancia alla modernità la sfida *teorica* della loro universalità (sia dei fondamenti sia dei titolari²⁹⁵, impegnandosi in una strenua lotta *politica* per la concreta affermazione della loro autorità, egli è anche il bersaglio polemico di coloro, che a partire da prospettive e con finalità diverse, ai diritti dell'uomo hanno negato validità. Più in particolare, gli avversari diretti di Paine sono stati senz'altro Burke e Jeremy Bentham, ma un terzo autore che non si può non menzionare nell'ambito di una ricognizione, per quanto sommaria, sulla critica del paradigma dei diritti dell'uomo, così come originatisi dalle Rivoluzioni cui Paine prese parte, è Karl Marx²⁹⁶. Con strategie diverse tutti e tre sottopongono a «critica radicale e totale»²⁹⁷ il concetto stesso di diritti dell'uomo e la loro valenza e fondazione

²⁹⁴ Si tornerà su questi aspetti nel prossimo capitolo. Il contesto prefigurato da Paine, lo si può anticipare fin d'ora, è quello di una «repubblica commerciale» (cfr. G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit., p. 97) in cui vige una sorta di «democrazia dei proprietari», ove però *tutti* gli individui-cittadini dovrebbero essere proprietari della società.

²⁹⁵ Riprendo qui la distinzione proposta da Luca Baccelli negli studi precedentemente citati.

²⁹⁶ Su questi tre autori paradigmatici – e per i testi relativi – si veda: J. WALDRON (ed.), *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, London, 1987; cfr. F. VIOLA, *Dalla natura ai diritti*, cit., p. 305. Per un'ampia panoramica: B. BINOCHE, *Critique des droits de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989. Su Burke e Bentham: G. TAMAGNINI, *Rivoluzione francese e diritti dell'uomo: alcuni pro e alcuni contra*, Mucchi, Modena, 1988. Si veda anche A.M. REVEDIN, *Critica metodologica e critica ideologica del concetto di diritti umani: Bentham e Marx*, in ID. (a cura di), *Diritti dell'uomo e ideologie contemporanee*, Cedam, Padova, 1988, pp. 297-336.

²⁹⁷ Per una disamina attenta ai diversi modelli di negazione totale del concetto si veda G. PECES-BARBA, *Teorie dei diritti fondamentali*, cit., pp. 43 ss., il quale distingue – ricono-

universale. Illustrarne i tratti salienti, se può apparire operazione cursoria, in realtà mostra la centralità di Paine entro il contesto della discussione sui diritti umani, fin dalla sua genesi.

Su Burke, e sulla sua controversia con Paine, ci si è più volte soffermati nelle pagine precedenti; si tratta in questa sede di valutare, più complessivamente, la sua modalità di critica ai diritti umani. Egli fu il primo critico assoluto del concetto di diritti umani. La sua critica non si può però confondere, con quella originata da altre correnti di pensiero. Egli è infatti un liberale che rispetta e ammira la costituzione inglese e gli elementi che la caratterizzano, come il Parlamento, di cui fu membro per diverse legislature. Situarlo accanto a Joseph de Maistre (lo hanno suggerito autorevoli interpreti quali Carl Schmitt e Isaiah Berlin), appare – come è stato notato – certamente discutibile²⁹⁸.

Burke, come si è rimarcato in precedenza, assegna un valore indiscutibile alla storia, alla tradizione del vecchio e buon diritto degli Inglesi, alla protezione dei diritti su base pragmatica e concreta per i cittadini britannici, anche se rifiuta il sistema razionale dei diritti dell'uomo e del cittadino affermato dalla Rivoluzione francese. Egli, tuttavia, non estende queste critiche ai diritti alla Rivoluzione americana dove, in molti casi, come nella Dichiarazione d'Indipendenza, vengono prospettati con lo stesso tenore astratto dei testi francesi. Non è dunque il concetto stesso di diritti umani il motivo, quantomeno il motivo principale del suo rifiuto, bensì il profilo della Rivoluzione francese e i suoi caratteri distintivi rispetto a quella americana. La sua può essere definita come una «critica storico-pragmatica», assumendo il caso inglese come modello di comparazione. La critica burkiana alla Rivoluzione francese – condivisa, tra gli altri, da Hannah Arendt – è rivolta alla sua astrattezza e al suo abbandono delle tradizioni giuridiche²⁹⁹. Per questo la tematica dei diritti umani in Burke si pone su due assi principali, assunti come ragioni per rifiutare il concetto: una prima osservazione, di carattere

scendo comunque alla griglia interpretativa un certo schematismo, che però non inficia la validità della valutazione complessiva – diversi accostamenti critici: la critica antimodernistica; la critica storicistica pratica; la critica integralistica e provvidenzialistica (in particolare cattolica); la critica positivista; la critica del romanticismo; quella dello stalinismo; quella del fascismo.

²⁹⁸ Per un quadro dettagliato delle interpretazioni di Burke si veda M. LENCI, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico*, cit., specie parte I (capp. I e II) e parte III.

²⁹⁹ Cfr. M. FREEMAN, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

negativo, è che non rispettano il vecchio e buon diritto francese, ancorato alla storia, né la costituzione tradizionale; e una seconda, di carattere positivo, sta nel fatto che questo ideale astratto non ha utilità pratica, ovvero non è efficace. Per quanto concerne il primo aspetto, la legittimità che egli difende – lo si è visto – è storica, mentre quella che invece combatte è razionale. Nella dialettica tra storia e ragione, egli sta nettamente dalla parte della storia, della tradizione: i diritti umani rompono con la tradizione, per questo vanno rigettati. Per quanto concerne il secondo aspetto, la mossa teorica burkiana è quella del rifiuto della possibilità di fondare i diritti su un modello astratto. In definitiva, egli rifiuta la stessa idea dei diritti come diritti naturali, rilevando nella concezione razionalistica di essi, un idealismo metafisico che “non ha presa” sulla complessità del reale. I diritti sono soltanto diritti storici e non possono essere presentati in altro modo, come naturali. Ciò significherebbe impedire la funzione del governo di soddisfare i bisogni dell’uomo: governo che si configura come «un potere esterno alla volontà degli interessati», che nel suo esercizio non può essere sottomesso «a quei capricci violenti e a quelle passioni che è precisamente suo compito di restringere e di coartare»³⁰⁰.

È questa un’argomentazione che fa propria l’altro grande critico dei diritti dell’uomo che ingaggia una polemica diretta contro Paine, Jeremy Bentham, il quale, in un famoso brano, attacca i «fanatici armati di un diritto naturale»³⁰¹.

Bentham sostiene che le leggi di natura e i diritti fondamentali dell’uomo (di cui esse sarebbero «la causa efficiente»), essendo privi di una dimensione positiva e investiti di validità prepolitica, sono delle «chimere», oggetti immaginari privi di quella consistenza ontologica che ogni legge possiede nella misura in cui si colloca all’interno di strutture istituzionali riconosciute e si

³⁰⁰ E. BURKE, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, cit., p. 141.

³⁰¹ La violentissima critica benthamiana contro le dichiarazioni dei diritti è contenuta nelle *Anarchical Fallacies*, che furono conosciute in Europa attraverso la traduzione francese di E. DUMONT (1816) e che rappresentano un testo emblematico della reazione contro il giusnaturalismo settecentesco (cfr. J.M. KELLY, *Storia del pensiero giuridico occidentale* [1992], il Mulino, Bologna, 1996, p. 345). Per un esame e una critica del testo si veda M.A. CATTANEO, *Il positivismo giuridico inglese*, Giuffrè, Milano, 1962, pp. 150 ss. Un’accurata trattazione si trova anche in S. CASTIGNONE, *Diritti e nonsensi*, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, 2, 1997, pp. 309-320, e in M. STANGHERLIN, *Jeremy Bentham e il governo degli interessi*, tesi di dottorato in Filosofia politica, Università degli Studi di Pisa (rel.: S. Maffettone), 2001-2002, pp. 206-214 (§ 6.3: *Chimere, fantasmi, nonsensi: la critica al giusnaturalismo*). Cfr., infine, P. COSTA, *Civitas*, cit., pp. 198-224, in part. 212-214 (cui si rimanda anche per ulteriori riferimenti bibliografici).

pone, per forma e per contenuto, come una relazione fattuale tra soggetti determinati, avente per oggetto una condotta altrettanto determinata. Per questo motivo «parlare di diritti *naturali* è semplice insensatezza; parlare di diritti naturali e imprescrittibili è [...] un'insensatezza al quadrato» (letteralmente Bentham parla, con espressione celebre, di «nonsense sui trampoli» [*nonsense upon stilts*]): un diritto esiste, infatti, solo in rapporto a un dovere corrispondente, a sua volta istituito da una legge positiva che esprime la volontà dell'istanza sovrana rivolta a dei soggetti disposti ad obbedirle, ed esposti a punizione in caso di disobbedienza³⁰².

In virtù dell'origine positiva di ogni diritto, esprimersi in termini di imprescrittibilità significa cadere preda di un nonsense non solo retorico, ma anche politicamente dannoso. Per Bentham, in questo vicino all'approccio hobbesiano³⁰³, la giustizia non è un *a priori* logico e neppure un dato naturale e assoluto, posto come vincolo anteriore ad ogni determinazione legislativa: essa è, piuttosto, funzione delle leggi positive improntate all'utile collettivo³⁰⁴.

³⁰² Diritti e libertà sono dunque, per Bentham, termini relativi e relazionali, cui è impossibile attribuire uno *status* assoluto, una naturalità originaria e anteriore alle istanze di governo: il loro godimento richiede, come contraltare, la restrizione *ex lege* dei diritti e delle libertà di coloro ai quali vengono imposte le rispettive obbligazioni. A proposito dei diritti naturali e imprescrittibili riconosciuti nella Dichiarazione del 1789, libertà, proprietà, sicurezza, resistenza, Bentham rivela che il primo sarebbe incompatibile con l'esistenza stessa del governo e con l'emanazione di ogni legge coercitiva, anche e soprattutto di quella che crea libertà istituendo obbligazioni. Lo stesso vale per il diritto alla proprietà: contrariamente ad una logica di tipo capitalistico, Bentham intende la proprietà come un effetto, una creazione della legge e non un *prius* naturale e originario, quindi indiscutibile. Se così fosse, se cioè il diritto alla proprietà fosse assoluto e di tutti, esso si risolverebbe nel diritto di nessuno. Cfr. J. BENTHAM, *Anarchical Fallacies*, in *The Works of Jeremy Bentham*, 11 voll., edited by J. BOWRING, W. TAIT, Edinburgh, 1838-1843 (rist.: Russell & Russell, New York, 1962), vol. II, pp. 501-503 (trad. it., *Il libro dei sofismi*, a cura di L. FORMIGARI, Editori Riuniti, Roma, 1993, pp. 124-129). Ma sul diritto di proprietà in Paine la questione è più complessa rispetto a come è presentata da Bentham con riferimento ai sostenitori del giusnaturalismo.

³⁰³ M. STANGHERLIN, *Jeremy Bentham e il governo degli interessi*, cit., p. 209, il quale, per un parallelo tra Hobbes e Bentham rimanda a A.M. LOCHE, *Jeremy Bentham e la ricerca del buon governo*, Franco Angeli, Milano, 1991, pp. 118-121.

³⁰⁴ Bentham esprime un approccio empirista e induttivo e un netto rifiuto di ogni vincolo giuridico assoluto ed aprioristico che possa ingabbiare il fluido procedere dell'esperienza. Quest'impostazione è chiaramente espressa allorché BENTHAM si domanda, con riferimento alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino pronunciata dall'Assemblea costituente francese e divenuta preambolo della Costituzione del 3 settembre 1791: «dove nasce questa smania prematura di stabilire le leggi fondamentali? Dalla vecchia convinzione di essere più saggi dell'intera posterità, più saggi di coloro che disporranno di maggiore espe-

Si può affermare – sulla linea dell’interpretazione bobbiana³⁰⁵ – che se la critica di Burke si muove entro una dimensione storico-pragmatica ed è principalmente di carattere politico, quella di Bentham è principalmente filosofica, in quanto nega – dal punto di vista di quello che poi si chiamerà positivismo giuridico – che l’individuo possa avere dei diritti che non gli siano conferiti dallo Stato.

Se Burke considera i diritti dell’uomo diritti metafisici – perché pretendono di nascondere ciò che in realtà sono, ossia diritti di un popolo e di una cultura –, e se per Bentham essi celano lo spettro di una legge naturale inesistente e il carattere ideologico di una fantomatica «natura umana» – configurandosi come assurdi in logica e dannosi in morale e in politica –, non meno duro, come è noto, è il giudizio che Marx riserva loro.

Non è questa la sede per una trattazione di tale problematica: basti qui rilevare gli aspetti della critica marxiana che si pongono in chiara opposizione alla teoria dei diritti di Paine³⁰⁶. Per Marx i diritti dell’uomo esprimono il

rienza; il vecchio sistema, insomma, con cui i morti mettono in ceppi i vivi» (*Anarchical Fallacies, Works*, cit., vol. II, trad. it. *Il libro dei sofismi*, cit., p. 115). A tale riguardo va segnalata l’interessante posizione di Bertrand Binoche con riferimento a quello che si è definito il “nodo delle generazioni”: a suo avviso la filosofia benthamiana mira alla «riappropriazione del presente» e alla «liberazione del futuro», cioè ambisce alla «difesa» degli interessi dei «viventi» dai ceppi della tradizione da un lato, e dalle catene di diritti fissati una volta per tutte dall’altro. Questa attenzione al presente porta Bentham ad essere compagno di strada di Paine nell’opporsi all’ossequioso ed acritico omaggio alla tradizione reso da Burke, salvo poi trovarsi in linea con lo stesso Burke, e contro Paine, nell’osteggiare l’elaborazione di diritti umani immutabili e gli stravolgimenti socio-politici violenti e lesivi della delicata rete di interconnessioni ed aspettative reciproche tra gli uomini. L’equidistanza di Bentham da Burke e da Paine si risolve allora in un’opzione politica riformista, ispirata ad una «utilità collettiva congiunturale» e concentrata sulle «contingenze del presente»; contingenze da razionalizzare gradualmente, nel rispetto della continuità esistente e senza pretese di definitività (cfr. B. BINOCHE, *Critiques des droits de l’homme*, cit., pp. 25-33). Traggo questo spunto dal lavoro di Stangherlin che mi è stato di grande aiuto nell’elaborazione di questa sezione della trattazione.

³⁰⁵ N. BOBBIO, *La Rivoluzione francese e i Diritti dell’uomo*, cit., pp. 102-103.

³⁰⁶ Il testo chiave è *La questione ebraica*, negli *Annali franco-tedeschi* (si veda *La questione ebraica*, in *La sinistra hegeliana*, a cura di K. LÖWITH, Laterza, Roma-Bari, 1982). Per una valutazione della teoria dei diritti di Paine alla luce delle categorie marxiane, si vedano T. MAGRI, *Thomas Paine e il pensiero politico della rivoluzione borghese*, cit., in part. pp. 26-28, e J. HABERMAS, *Diritto naturale e rivoluzione*, cit.

Per un’analisi della critica marxiana alla nozione di diritti dell’uomo si rinvia, tra gli altri, a M. ATIENZA, *Marx y los derechos humanos*, Mezquita, Madrid, 1981, e a R. EYMAR, *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1987; E. RIPEPE, *Il diritto in Marx*, in AA.VV., *Prospettive di filosofia del diritto del nostro tempo*, Giappichelli, Torino,

«diritto dell'egoismo», in quanto rivendicati dalla classe borghese, tutta volta alla dimensione *possessiva* dei suoi beni e ignara dei suoi legami sociali. Essi sanciscono la legittimità dell'uomo egoistico, isolato dal prossimo e dalla società; presupponendo una distinzione costitutiva tra *droits de l'homme* e *droits du citoyen*, essi esprimono una logica meramente individualistica che non consente alcuna possibilità di realizzare l'«emancipazione umana» e di affermare concretamente il principio dell'eguaglianza.

La questione sollevata da Marx pone pertanto il problema delle *forme* dell'eguaglianza (su cui si tornerà agli inizi del prossimo capitolo) e quello, ad esso strettamente connesso, del rapporto tra individuo e società. Nella logica marxiana, la piena affermazione dell'eguaglianza non può non comportare la piena affermazione del valore originario della società. Questo aspetto dell'idea dell'eguaglianza, l'implicare che l'uomo rinneghi una parte di se stesso come individuo assoluto, evidenzia la difficoltà dell'egualitarismo «borghese» e della teoria dei diritti dell'uomo che ad esso si accompagna.

Seguendo questa linea interpretativa Paine, al di là della sua forte esigenza egualitaristica, parrebbe così – sul piano dei principi – restare legato ad una concezione profondamente condizionata da presupposti individualistici, patendone tutte le ambiguità³⁰⁷.

Si è visto, tuttavia, come la teoria dei diritti di Paine, superando una lettura riduzionistica che la cataloga come «borghese», prenda sul serio la relazione tra individuo e società (e quella che nel prossimo capitolo definiremo come la tensione tra “semantica degli interessi” e “semantica della socialità”, che Paine risolve in modo *non* oppositivo) e dunque possa approdare ad una identificazione tra *homme* e *citoyen* nonché ad un progettualità emancipativa – radicata su una profonda fede morale nell'eguaglianza³⁰⁸ – attraverso stru-

2010, pp. 119-151. Cfr. N. BOBBIO, *La Rivoluzione francese e i Diritti dell'uomo*, cit., pp. 110-114; G. PECES-BARBA, *Teoria dei diritti fondamentali*, cit., pp. 76-77.

³⁰⁷ È questa la lettura proposta da T. MAGRI in *Thomas Paine e il pensiero politico della rivoluzione borghese*, cit., p. 26.

³⁰⁸ Sarebbe interessante approfondire in modo analitico – compito che esula dagli intenti di questo lavoro – in che misura la relazione tra diritto e morale, tema classico e controverso della filosofia politica e del diritto, rientri nell'ambito di discorso che si sta sviluppando. Per alcuni spunti di riflessione si veda Gf. ZANETTI, *Moralità*, in M. LA TORRE, Gf. ZANETTI, *Seminari di filosofia del diritto. Categorie dal dibattito contemporaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2001, p. 128, il quale osserva come sia per Burke sia per Marx (ma il discorso potrebbe estendersi anche a Bentham, che, sulla scia di Hobbes, sembra riconoscere al diritto positivo un potere morale) diritto e morale risultino agganciati, per via della loro necessaria *irrelevanza* concettuale, quali entità teoricamente indipendenti. In Burke l'elemento con-

menti politici e costituzionali che si pongano l'obiettivo di una fattiva cittadinanza sociale. Tali strumenti segnano quella che potremmo definire, *pace* Marx, l'«autorità dei diritti» in chiave emancipativa³⁰⁹.

11.6.2. L'autorità dei diritti tra costituzione e democrazia

La riflessione di Paine pare mostrare interessanti spunti anche per alcune problematiche al centro della discussione odierna.

Un primo elemento di interesse, *a posteriori*, è che la prospettiva painiana pare, per molti versi, essere “di più lungo respiro” rispetto a quelle che ad essa, direttamente (Burke e Bentham) o indirettamente (Marx), si sono contrapposte. Quel che appare indiscutibile oggi è che gli ultimi secoli hanno condotto alla definitiva affermazione della logica (e della pratica) dei diritti: questi non paiono più poter essere definiti come mera manifestazione dell'«egoismo di classe» (come riteneva Marx), come *nonsense* sui «trampoli» (Bentham) e neppure come «diritti metafisici» (come pensava Burke). Le problematiche connesse alla questione dei diritti dell'uomo o dei diritti fondamentali³¹⁰, e in particolare, la loro autorità rappresentano i temi centrali

servatore dei *manners*, il collegamento necessario con la tradizione, assume un potere centripeto sì da far collassate in essi sia il diritto sia la morale, l'autonomia teorica dei quali è irrilevante e il cui ruolo è semplicemente quello di incarnare, da un punto di vista normativo, la storicità delle usanze. In Marx la morale è sempre la morale della classe dominante: una distinzione tra questa sfera e quella del diritto è irrilevante, perché il ruolo assolutamente preponderante riconosciuto alla sfera dell'economia rende i due concetti teoricamente subalterni e quindi non propriamente distinguibili: la concezione materialistica della storia è uno strumento interpretativo troppo potente per permettere una elaborazione delle sfere del diritto e della morale come teoricamente distinguibili in modo significativo.

Molto diverso è il discorso in Paine, ove il diritto e la morale sembrano configurare una connessione che ne riconosce la rilevanza concettuale, con una mossa che, per molti versi, sembra richiamare, seppure in forma meno articolata, la strategia che nel dibattito contemporaneo sulla questione ha assunto Ronald Dworkin (cfr. G. BONGIOVANNI, *Teorie «costituzionalistiche» del diritto*, cit., cap. II).

³⁰⁹ John KEANE si è spinto addirittura a ritenere le tesi di Paine più radicali di quelle di Marx, con riferimento al contesto odierno: *Tom Paine. A Political Life*, cit., p. XIII.

³¹⁰ Oltre al già citato testo di Peces-Barba, si vedano L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. VITALE, Laterza, Roma-Bari, 2001; G. PALOMBELLA, *L'autorità dei diritti*, Laterza, Roma-Bari 2002; A. PINTORE, *I diritti della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2003; e, per una visione complessiva che unisce ricostruzione storico-concettuale e disamina teorica, P. COSTA, *Diritti fondamentali*, cit.

dell'«età dei diritti» (anche per sondarne le violazioni, a partire dal punto di vista dei soggetti più vulnerabili³¹¹).

La permanenza della teoria dei diritti di Paine ci sembra dimostrata, in particolare, da tre specifici aspetti presenti nella sua elaborazione.

In primo luogo, l'estensione dei diritti dell'uomo (eredi dei diritti naturali) ai diritti sociali, attraverso il possibile riconoscimento della socialità come fondamento di diritti; aspetto questo che si riconduce anche a quello che si può definire il “nodo della proprietà”, ovvero alle forme dell'eguaglianza rivendicate, riconosciute, effettivamente garantite e applicate³¹².

In secondo luogo, il nesso costitutivo tra teoria e prassi, specchio della tensione tra ragione e processi storici. Tale nesso si traduce nella relazione tra diritti e istituzioni politiche (e nella possibilità da parte di queste di promuovere emancipazione sociale), configurando appunto quella che si può definire come l'«autorità dei diritti». Questione, questa, che apre lo spazio – anche di controversia – sul rapporto tra teoria dello Stato e logica di funzionamento delle istituzioni, nonché sullo statuto di esistenza, complesso e differenziato, dei diritti stessi (ossia sulla loro declinazione “retorica”, “normativa” e, appunto, “pragmatica”)³¹³.

³¹¹ Su questo approccio sia consentito rinviare a Th. CASADEI (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino, 2012.

³¹² A questo proposito, Pietro Costa, riconoscendo nell'eguaglianza «uno dei grandi simboli» delle rivoluzioni del Settecento e, al contempo, «la principale pietra dello scandalo», segnala come sia proprio «intorno all'eguaglianza (al senso, all'estensione, all'applicazione dell'eguaglianza) che divampano conflitti laceranti, destinati a prolungarsi ben oltre il collasso dell'esperimento rivoluzionario» (P. COSTA, *Democrazia e diritti*, cit., p. 3).

³¹³ A questo proposito sono ancora assai istruttive le osservazioni di COSTA (ivi, p. 4): «in primo luogo, i diritti, dal Settecento a oggi, sono uno strumento efficace della retorica politica e una posta in gioco dei principali conflitti politico-sociali. Il loro intreccio con il principio di eguaglianza rafforza la loro valenza progettuale, la loro capacità di mettere in questione un assetto socio-giuridico e prefigurare un'alternativa». In secondo luogo, i diritti svolgono un ruolo ordinante nel momento in cui vengono a far parte di un assetto normativo (di una carta costituzionale, di un codice) e si presentano come pretese (almeno potenzialmente) suscettibili di una loro anche coattiva realizzazione. La corrispondenza fra la formulazione giuridico-prescrittiva di un diritto e il suo effettivo godimento da parte del titolare, però, non è scontata e automatica; e occorre quindi, tener presente almeno sullo sfondo – è questo il terzo profilo dell'analisi – il possibile divario tra la previsione normativa e la concreta dinamica sociale».

Sulla valenza e sulla funzione retorica dei diritti si veda L. BACCELLI, «*Ex parte populi*». *Per una teoria impura del diritto*, in “Ragion pratica”, 31, 2008, pp. 337-364, mentre sulla loro necessaria contestualizzazione entro lo spazio del “politico” si può vedere G. PRETE-ROSSI, *I diritti alla prova del «politico»*, ivi, pp. 279-289.

In terzo luogo, la problematica relazione tra concezione dei diritti e utilità sociale (configurantesi come un bene *pubblico*), che implica la possibilità di un bilanciamento tra «diritti individuali» e «scopi sociali»³¹⁴.

A questi aspetti, cui verrà dedicata specifica attenzione nel prossimo capitolo, è sotteso il filo conduttore che si è fin seguito, quel nodo delle generazioni che Paine scioglie, seguendo una prospettiva repubblicana e radical-democratica, entro un costituzionalismo progressivo e un'articolata teoria dei diritti, imperniati sul fondamento di un popolo in movimento: «the *rights of man* are the rights of all *generations* of them, and cannot monopolized by any»³¹⁵.

E tuttavia – a dimostrare come l'opera di Paine sia costantemente una cartina al tornasole di rilevanti acquisizioni, sfide, esiti problematici, anche per il dibattito contemporaneo – il «problema del demos»³¹⁶, in relazione ai diritti e alla costituzione, non può mai dirsi risolto una volta per tutte.

³¹⁴ Nel dibattito contemporaneo a tentare questa via è per esempio il filosofo ed economista Amartya K. Sen. Su questo specifico passaggio, cfr. P. LIGUTTI, *I diritti come fini. La riflessione di Amartya Sen tra consequenzialismo e teorie deontologiche*, in "Filosofia politica", 3, 2004, pp. 461-480, e, più in generale, F. BIONDO, *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, Giappichelli, Torino, 2003. Lo stesso Sen ha segnalato, significativamente, l'importanza dell'interpretazione etica offerta dalla teoria dei diritti di Paine – e di Wollstonecraft – in *Elements of a Theory of Human Rights*, in "Philosophy and Public Affairs", 4, 2004, pp. 315-356, p. 326.

³¹⁵ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, pp. 594-595 (trad. it., p. 277: «I diritti dell'uomo sono i diritti di tutte le *generazioni* di uomini, e non possono essere monopolizzati da una di esse»).

³¹⁶ Cfr. V. PAZÈ, *In nome del popolo. Il problema democratico*, Laterza, Roma-Bari, 2011, in part. cap. V. L'autrice – partendo dalle due posizioni contrapposte e paradigmatiche, "democratico-populista" (Paine-Jefferson) e "liberale-federalista" (Adams-Madison), delineatesi negli Stati Uniti alla fine del XVIII secolo – osserva come il problema torni ad essere discusso oggi, non solo in ambito accademico: «perché la volontà del popolo solennemente espressa nel momento costituente dovrebbe contare più di quella delle generazioni successive? Perché il passato dovrebbe vincolare il presente a tal punto da "legare le mani" a chi, oggi, non si riconosce più nelle scelte operate dai costituenti e vorrebbe poter modificare, senza troppe difficoltà, le norme costituzionali? Dietro simili interrogativi resiste l'idea che le costituzioni traggano la loro legittimità dal fatto di essere state adottate "democraticamente" e di godere del consenso maggioritario, se non addirittura unanime, dei cittadini. Nella prospettiva "repubblicana" una costituzione, "nella misura in cui rimanda a un diritto in cui il cittadino deve potersi riconoscere, ha molto più a che fare con la costruzione dell'identità della comunità politica che con la certezza del diritto". Su queste tematiche, oltre ai già citati Dworkin e Holmes, si vedano B. ACKERMAN, *We the People*, 2 voll., The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 1991 (vol. I), e J. WALDRON, *Law and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford, 1999, le cui obiezioni contro il costituzionalismo rigido, mutate da Pazè nel brano citato, sono state riprese in Italia da Anna PINTORE (*I diritti della democrazia*, cit.).

Capitolo III

Il nodo della proprietà: eguaglianza, questione sociale, teoria dello stato

SOMMARIO: III.1. Il concetto di eguaglianza (a partire da Paine). – III.1.1. L’eguaglianza tra teoria e prassi. – III.2 Società e governo: un binomio tra bisogni individuali e sentimenti sociali. – III.2.1. “Con Smith, oltre Smith”: interesse e commercio. – III.3. La povertà come fatto collettivo e la tassazione progressiva: l’emergere di “nuovi” diritti. – III.4. Il “nodo” della proprietà e il ruolo dello Stato: la regolazione dei diritti. – III.4.1. Potere politico e proprietà: “democratizzare Locke”. – III.4.2. *Basic income* e cittadinanza sociale.

It is not charity but a right – not bounty but justice, that I pleading for.
The present state of what is called civilization, is the reverse of what it ought to be,
and the contrast of affluence and wretchedness continually meeting
and offending the eye, is like dead and living bodies chained together.
Though I care as little about riches as any man, I am friend to riches
Because they are capable of good. I care not how affluent some may be,
Provided that none be miserable in consequence of it.
(*Agrarian Justice*¹)

III.1. Il concetto di eguaglianza (a partire da Paine)

L’opera di Paine restituisce in maniera fedele e articolata i caratteri fondanti e le tensioni di quella categoria così complessa e multiforme che è l’eguaglianza.

¹ TH. PAINE, *The Agrarian Justice*, p. 405 (trad. it., pp. 354-355: «Quello che io difendo non è un’elemosina, ma un *diritto*, non un dono, ma la *giustizia*. Lo Stato attuale della civiltà è odioso, quanto ingiusto. Esso è del tutto opposto di quel che dovrebbe essere, ed è

Partendo dall'attuale *status quaestionis* di questa controversa nozione e cercando di individuarne le radici e le basi filosofiche – che nel corso del tempo e degli eventi storici si sono tra loro scontrate e a volte intrecciate generando molteplici forme e tradizioni politico-giuridiche – è stato rilevato come si possano distinguere quattro specifiche tradizioni a cui sono connesse altrettante specifiche versioni dell'idea di eguaglianza: la tradizione greca classica con la sua idea di *isonomia*; la tradizione ebraico-cristiana con l'idea dell'eguaglianza di fronte a Dio; la tradizione giusnaturalistica moderna e l'eguaglianza «naturale»; la tradizione rivoluzionaria e l'eguaglianza sostanziale². È a partire dagli effetti e dalle torsioni che tali declinazioni dell'idea di eguaglianza hanno avuto, in particolare nel corso dell'età moderna, che si può tentare, anche nell'epoca presente, di interrogarsi sulle potenzialità, le forme e i limiti di questo concetto cardine del lessico filosofico-politico e filosofico-giuridico. Entro questo quadro di riferimento, qui riprodotto in maniera schematica ma essenziale, si cercherà di mostrare quanto la riflessione painiana offra fecondi spunti di riflessione e anche di traduzione pratico-politica di una “certa idea” dell'eguaglianza per lo scenario politico e sociale contemporaneo (e non è un caso, come si mostrerà in seguito, che una delle più recenti declinazioni dell'idea in questione, nella forma di un reddito di cittadinanza – *basic income* – abbia in Paine il suo primissimo teorico).

Ciascuna rivendicazione della quale Paine si fece portavoce, nella sua ininterrotta battaglia per l'emancipazione, si fondava sul riconoscimento della naturale eguaglianza dei diritti degli uomini. L'idea dell'eguaglianza muove e orienta già i suoi primi scritti in «The Pennsylvania Journal», da quelli di condanna per la schiavitù dei neri (*African Slavery in America*)³ a

necessario che vi si effettui una rivoluzione. Il contrasto fra opulenza e miseria che offende la vista è come lo spettacolo di un vivo e di un morto incatenati l'uno all'altro. Per quanto mi interessi la ricchezza meno che a chiunque altro, sono amico della ricchezza perché è suscettibile di fare del bene. Non mi importa quanto possano essere ricchi alcuni, purché nessuno sia miserabile per causa loro»).

² Gf. ZANETTI, *Eguaglianza*, in A. Barbera (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 43-66, cui si rimanda anche per alcuni essenziali riferimenti bibliografici.

³ L'articolo, scritto nel 1774 e pubblicato l'anno successivo, si inseriva nel solco della tradizione umanitaria quacchera (cfr. J. SYKES, *Storia dei quaccheri* [1959], Sansoni, Firenze, 1966, in part. p. 73). In esso si sosteneva non solo il diritto naturale alla libertà dei neri in quanto figli di Dio, ma anche che gli ex proprietari di schiavi avrebbero avuto il dovere di offrire assistenza a quegli schiavi vecchi o infermi, del cui lavoro avevano in passato goduto i frutti. Sull'anti-schiavismo di Paine si vedano A. TRUYOL Y SERRA, *Thomas Paine y la*

quelli contro la discriminazione femminile (*An Occasional Letter on the Female Sex*)⁴: testi, questi, che anticiparono fondamentali battaglie civili che hanno segnato la storia americana come «storia di espansione della libertà»⁵, ben oltre la guerra di Indipendenza e il tempo di Paine, e che hanno attraversato per l'intero secolo scorso (e in parte attraversano tutt'oggi) le coscienze e la società nordamericane⁶.

È opportuno, allora, interrogarsi sulle origini di tale fede nell'eguaglianza, una fede che poggia su solide basi umanistiche. In Paine l'eguaglianza ha innanzitutto una matrice religiosa e può trovare la sua originaria collocazione

esclavitud de los negros, in AA.VV., *Studi in memoria di Giovanni Ambrosetti*, 2 voll., Giuffrè, Milano, 1989, vol. I, pp. 374-385; J.V. LYNCH, *The Limits of Revolutionary Radicalism: Tom Paine and Slavery*, in "Pennsylvania Magazine of History and Biography", 123, 1999, 3, pp. 177-199. Paine fu uno dei fondatori dell'"American Anti-Slavery Society" e lavorando come segretario per l'Assemblea legislativa della Pennsylvania contribuì a stendere un primo testo di legge che prevedeva l'abolizione della tratta (cfr. C. HITCHENS, *Thomas Paine's The Right of Man*, cit., pp. 33 e 47). Tuttavia, a parte qualche rarissima eccezione, i primi movimenti abolizionisti – religiosamente ispirati – non citavano l'«infedele» Paine (H.J. KAYE, *Thomas Paine and The Promise of America*, cit., pp. 147-151). Su questi aspetti si veda: P. LINEBAUGH, M. REDIKER, *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria* (2000), Feltrinelli, Milano, 2004, pp. 232-233. Cfr., più in generale, D.B. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Oxford University Press, New York, 1999², in part. pp. 101, 268-269, 279-286, 327; P. GOODMAN, *Of One Blood: Abolitionism and the Origins of Racial Equality*, University of California Press, Berkeley, 1998, pp. 161-172.

⁴ Le più importanti figure del movimento per l'affermazione degli *women's rights*, attive al contempo per l'affermazione della *racial equality*, erano grandi ammiratrici di Paine – l'alfiere della lotta contro il dispotismo monarchico e quello religioso – e oltre a suggerire la lettura dei suoi testi, insieme a quelli di Wollstonecraft, ne tessevano pubblicamente l'elogio: cfr. H.J. KAYE, *Thomas Paine and The Promise of America*, cit., pp. 151-153. Occorre però ricordare che, pur criticando le relazioni di dipendenza che legano le donne agli uomini, Paine non propone mai il diritto di voto alle donne, anche quando sostiene il suffragio universale.

⁵ Cfr. E. FONER, *Storia della libertà in America*, cit., incentrato sullo stretto intreccio tra i concetti di «libertà» e di «identità nazionale americana». Foner si sofferma anche sull'«atmosfera egualitaria dell'America rivoluzionaria», richiamando al riguardo le posizioni di Paine (pp. 33-34).

⁶ Ma le tesi di Paine hanno inciso in forme più o meno dirette anche sulla teoria e le pratiche politiche, nonché sui modelli costituzionali, latinoamericani, come mostra molto bene B. CALANDRA, "El impresionante brillo de la felicidad". *Il pensiero di Thomas Paine in America Latina*, in AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 193-216. Cfr. anche M. ROSTI, *I modelli giuridici del federalismo argentino*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 31, 2001, pp. 395-421, pp. 397-398.

nella tradizione ebraico-cristiana (la seconda radice sopra richiamata). E questa radice religiosa dell'eguaglianza è strutturalmente connessa con l'origine dei diritti naturali. Alcuni passi emblematici attestano la pervasità di tale declinazione del concetto in Paine e dunque vale la pena riportarli integralmente. In *Common Sense* si trova scritto:

Mankind being originally equals in the order of creation, the equality could only be destroyed by some subsequent circumstance; the distinctions of rich and poor, may in great measure be accounted for, and that without having recourse to the harsh ill sounding names of oppression and avarice⁷.

È interessante notare, fin d'ora, come all'idea di un'eguaglianza naturale tra gli uomini, creati eguali, si affianca la messa a fuoco della distinzione tra poveri e ricchi che già rimanda ad un'altra costellazione di problemi che travalicano la sfera dei rapporti individuali, per introdurre questioni che implicano la presenza e l'organizzazione interna della società. Ma procediamo con ordine. Se il passo riportato richiama, immediatamente, un'idea di orizzontalità di tutti gli uomini di fronte ad un Dio creatore trascendente, a ben vedere, esso fa emergere anche un'altra fondamentale radice dell'eguaglianza: quella connessa con il giusnaturalismo moderno (la terza secondo lo schema iniziale). Nell'affermazione «poiché gli uomini sono originariamente uguali nell'ordine della creazione, l'eguaglianza può essere stata distrutta unicamente da qualche circostanza successiva», riecheggia l'ispirazione lockiana, espressa nelle note frasi del *Secondo Trattato sul Governo*:

[...] for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise maker; all the servants of one sovereign master, sent into the world by his order and about his business; they are his property, whose workmanship they are made to last during His, not one another's pleasure. And, being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us that may authorise us to destroy one another, as if we were made for one another's uses, as the inferior ranks of creatures are for ours⁸.

⁷ TH. PAINE, *Common Sense*, p. 12 (trad. it., p. 74: «Poiché gli uomini sono originariamente uguali nell'ordine della creazione, l'uguaglianza può essere stata distrutta unicamente da qualche circostanza successiva: le *distinzioni tra poveri e ricchi* si possono spiegare per la maggior parte senza dover ricorrere al suono aspro e sgradevole delle parole oppressione e avidità»).

⁸ J. LOCKE, *Two Treatises of Government* (1691), trad. it. *Trattato sul governo*, a cura di L. FORMIGARI, Editori Riuniti, Roma, 1997, pp. 6-7: «essendo tutti gli uomini uguali e

L'eguaglianza dei diritti (alla vita e alla salute, alla libertà, agli averi) si configura come corollario dell'eguaglianza di fronte al Creatore.

Un altro passo – che, tra l'altro, richiama molto da vicino il modello rousseaiano – è assolutamente indicativo di quanto si sta argomentando, questa volta tratto dalla prima parte dei *Rights of Man*:

The error of those who reason by precedents drawn, respecting the rights of man, is, that, they do not go far enough into antiquity. [...] But if we proceed on, we shall at last come out right; we shall come to the time when man came from the hand of his Maker. What was he then? Man was his high and only title, and higher cannot be given him [...]. We are now got at the origin of man, and at the origin of his rights⁹.

Emergono qui il fondamento e la sanzione dei diritti individuali e innati dell'uomo, che trovano la loro *fons et origo* nella creazione divina. Questi diritti spettano all'individuo indipendentemente da qualsiasi aspetto sociale e soprattutto da qualsiasi titolo.

La critica ai titoli nobiliari, la lotta all'aristocrazia naturale, come si è visto nel capitolo precedente, costituiscono il filo rosso della riflessione painiana e lo snodo cruciale della sua durissima polemica nei confronti di Burke e della sua idea di società gerarchica (fondata su titoli ereditari e sulla distinzione tra re e sudditi, e tra ricchi e poveri). Le parole di Paine anche in questo caso sono illuminanti, allorché, richiamando la Costituzione francese del 1791, egli osserva:

The French Constitution says, *There shall be no titles*, and of consequence, all that class equivocal generation, which in some countries is called "*aristocracy*", and in others "*nobility*", is done away, and the peer is exalted into

indipendenti, nessuno deve ledere gli altri, nella vita, nella salute, nella libertà o negli averi. Infatti essendo tutti opera di un solo Creatore onnipotente e infinitamente saggio [...] gli uomini sono proprietà di colui di cui sono creature, fatti per durare [...]. E poiché siamo forniti di pari facoltà, partecipi di una comune natura, non si può supporre tra noi una subordinazione tale che ci autorizzi a distruggerci a vicenda». Sul punto cfr. M. GRASSO, *Thomas Paine, diritti dell'uomo tra governo e costituzione*, cit., pp. 38-39.

⁹ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, pp. 461-462 (trad. it., pp. 142-143: «In merito ai diritti dell'uomo, l'errore di quanti ragionano basandosi su precedenti tratti dall'antichità è di non risalire abbastanza indietro nel passato. [...] Se procediamo ancora, giungeremo infine alla meta, cioè al momento in cui l'uomo uscì dalle mani del suo Creatore. Che cosa era egli allora? Un uomo. Uomo era il suo unico e alto titolo, e non si può attribuirgliene uno più elevato [...] Siamo così giunti all'origine dell'uomo, e all'origine dei suoi diritti»). Il passo richiama da vicino l'*incipit* del *Contratto sociale*.

MAN. [...] It is properly, from elevated mind of France, that the folly of titles have fallen. It has out grown the baby-cloaths of *Count* and *Duke*, and breeched itself in manhood. French has not levelled; it has exalted¹⁰.

Questo passo è rilevante per diversi motivi. Il richiamo alla Costituzione francese avviene nel contesto di una trattazione delle «fonti» (o fondamenti) da cui possono sorgere i governi: *superstizione (governo del clero)*, *forza (Stato assoluto)*, *interesse comune della società (democrazia repubblicana)*¹¹. Quando i governi nascono dalla società, spiega Paine, si basano su un contratto. La Costituzione francese esprime il frutto di un contratto sociale, nella sua specifica veste di costituzione scritta: a differenza dell'Inghilterra, dove non esiste né è mai esistita una Costituzione inglese del governo inglese, che è sorto dalla conquista e non dalla società ed è dunque sorto non *dal* popolo, ma *al di sopra* del popolo¹². Qui, scrive Paine, «il popolo deve ancora creare la costituzione». Il richiamo al contratto lega ulteriormente la trattazione di Paine alla tradizione del contrattualismo, in particolare nella versione lockiana, come ha sottolineato Giovanni Tarello¹³.

Attraverso l'abolizione dei titoli e l'affermazione di un "elevarsi" da parte dell'uomo – tramite l'eguaglianza sancita nella Costituzione –, emerge, dalle parole di Paine, un'altra fondamentale radice (la quarta): quella rivoluzionaria,

¹⁰ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 475 (trad. it., p. 156: «La Costituzione francese afferma che non vi sarà nessun titolo, e di conseguenza tutta quella classe di gente dalle origini equivocate che in certi paesi viene detta 'aristocrazia' ed in altri 'nobiltà' è eliminata ed il *patri* viene innalzato a *uomo* [...]. È proprio in conseguenza dell'elevatezza mentale della Francia che la follia dei titoli è venuta meno. Essa ha smesso gli abiti infantili di *conte* e di *duca* e ha indossato i calzoni da uomo adulto. La Francia non ha livellato, ma ha elevato»).

¹¹ Ivi, I, p. 466 (trad. it., p. 147).

¹² Cfr. ivi, I, pp. 469 e 467.

¹³ Il quale insiste su questo punto marcando la differenza tra il «vecchio contrattualismo» di Locke, ripreso da Paine «in senso rivoluzionario», e il «nuovo contrattualismo» di Rousseau. Il primo prevede, infatti, la «possibilità di annullamento del contratto sociale in seguito alla sua violazione; il contratto sociale contiene anche un patto di sottomissione a un potere con la clausola che tale potere tutelerà i diritti naturali degli individui, la cui tutela e protezione costituisce appunto la ragione del patto sociale e dell'assunzione di obbedienza; la violazione, da parte del potere, della clausola di tutela e protezione dei diritti costituisce annullamento del contratto, fa cessare l'obbligo di sottomissione, e ricrea lo stato di natura». Per il nuovo contrattualismo invece, «il contratto sociale non è altro che l'eterna e immutabile razionalità del coesistere sociale, che può bensì venire violata sul piano del fatto, ma non può essere annullata sul piano del diritto» (G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, cit., pp. 325-326).

che ha in Rousseau il suo primo grande interprete. Due sono le riflessioni che possono svolgersi sotto questo profilo.

La nozione di eguaglianza elaborata dal giusnaturalismo moderno, nella sua grammatica contrattualista a partire dall'idea di stato di natura e di patto sociale, con Rousseau supera i confini della categoria filosofica: affermare il valore dell'eguaglianza significa combattere il privilegio¹⁴. L'idea di eguaglianza si profila così come una categoria filosofica la cui efficacia giuridica e politica si concretizza nell'eliminazione della possibilità di discriminazioni davanti alla legge. I cittadini hanno «pari dignità», non è ammissibile alcun ordinamento sociale gerarchico (come quello, ad esempio, codificato nel Codice prussiano del 1794). L'idea di eguaglianza sancita dalla *Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 e dalla Costituzione francese del 1791 ha un'origine pattizia, «artificiale», e tuttavia sancisce un'eguaglianza nativa, «naturale». L'antica idea dell'*isonomia* (la prima radice), dell'eguaglianza di fronte alla legge, viene enunciata nelle Costituzioni francesi del 1791, del 1793 e del 1795¹⁵. Ma accanto all'eguaglianza di fronte alla legge si affianca l'idea di eguali e inalienabili diritti, come attestano i due «testi fondanti della modernità politica (almeno per l'Occidente euroamericano)»¹⁶, la *Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America* del 1776 e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* proclamata dall'Assemblea Nazionale nel 1789 in Francia. La prima, con parole famose dettate da Jefferson, afferma: «Noi riteniamo che queste verità siano di per sé evidenti, che tutti gli uomini siano creati uguali e che siano stati dotati dal loro Creatore di certi inalienabili diritti fra i quali quelli alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità [*pursuit of happiness*]»¹⁷. La seconda, al primo arti-

¹⁴ Cfr. Gf. ZANETTI, *Eguaglianza*, cit., p. 58.

¹⁵ E successivamente, come ricorda ZANETTI (*ibid.*), nell'art. 1 della Carta del 1814, nell'art. 6 della Costituzione belga del 1830, nell'art. 24 dello Statuto albertino, nel XIV emendamento della Costituzione degli Stati Uniti (1868), nell'art. 109 della Repubblica di Weimar (1919), fino ad arrivare all'art. 3 della Costituzione italiana. Per un *excursus* sull'eguaglianza come «principio costituzionale» si veda M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., pp. 105-133.

Occorre ricordare qui che Paine fu membro dell'Assemblea Nazionale incaricata di redigere la Costituzione del 1793.

¹⁶ T. BONAZZI, *Introduzione a Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America*, cit., p. 11. Per un parere analogo cfr. E.J. HOBSBAWM, *Le rivoluzioni borghesi 1789-1848* (1962), Laterza, Roma-Bari, 1988, p. 9.

¹⁷ Dalla *Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America*, approvata il 4 luglio 1776 a Filadelfia dal Congresso continentale delle 13 colonie inglesi (per una recente edi-

colo, afferma: «Gli uomini nascono e rimangono sempre liberi ed eguali nei diritti. Pertanto le distinzioni tra cittadini non possono essere fondate che sull'utilità comune»¹⁸. In entrambe, il valore dell'eguaglianza si presenta come architettonico rispetto ai diritti soggettivi.

Un'altra riflessione può generarsi dal passo precedentemente citato, e più precisamente a partire dalla dicotomia "livellamento/elevamento" geneticamente connessa, con diverse configurazioni a seconda delle interpretazioni, all'idea di eguaglianza. «L'eguaglianza può operare solamente in questi due modi: come elevamento di chi sta in basso, e come atterramento di chi sta in alto»¹⁹. Per Tocqueville, così come per Aristotele e Platone, l'eguaglianza delle democrazie non può che essere del secondo tipo poiché la democrazia è il governo del numero, *non* del merito (per l'autore della *Democrazia in America* la sovranità popolare è la versione politica del «dogma» sociale dell'eguaglianza²⁰. Su questo versante critico si collocherà, con un'inaudita radicalità, lo stesso Nietzsche²¹, il quale scriverà che la supposta comune natura, in realtà costruzione della legge, ha consentito di esaltare tutti i caratteri che sono contro-natura ed è stata *elevata*, astratta e falsa, a norma universale del dirit-

zione italiana, con testo a fronte: *Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America*, a cura di T. Bonazzi, cit.). Su *pursuit of happiness* e rivoluzione americana si vedano, entro una vasta letteratura, C. ROSSITER, *L'alba della repubblica. Le origini della tradizione americana di libertà politica* (1953), Nistri-Lischi, Pisa, 1963; U.M. von ECKARDT, *The Pursuit of Happiness in the Democratic Creed. An Analysis of Political Ethics*, Praeger, New York, 1959. Più in generale sul «diritto alla felicità»: G. Cotta, *Diritti dell'uomo e diritto alla felicità*, in A.M. REVEDIN (a cura di), *Diritti dell'uomo e ideologie contemporanee*, cit., pp. 91-99; D. STERNBERGER, *Il diritto dell'uomo ad aspirare alla felicità*, cit.; Gf. ZANETTI, *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, Carocci, Roma, 1998; A. TRAMPUS, *Il diritto alla felicità: storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

Sulla nozione di *evidenza* si veda L. HUNT, *La forza dell'empatia*, cit., pp. 3-19.

¹⁸ In conclusione ai *Rights of Man*, Paine riporta l'intera *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (p. 537).

¹⁹ N. URBINATI, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, cit., p. 145, da cui traggio spunto anche per le considerazioni che seguono.

²⁰ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America* (1835, 1840), in ID., *Scritti politici*, a cura di N. MATTEUCCI, Utet, Torino, 1981², p. 46.

²¹ Scrive ZANETTI: «L'espansione della sfera di applicazione dell'eguaglianza affascina e spaventa. Autori famosi assumono una posizione critica sull'argomento, a partire da Tocqueville, che vede con lucidità i pericoli dell'appiattimento conformistico di una società democratica simile a un gregge senz'anima, fino a Nietzsche, che nell'*Anticristo* afferma drasticamente, contro la morale della massa, che "il torto non sta mai in diritti ineguali, sta nel pretendere 'uguali' diritti"» (*Eguaglianza*, cit., p. 62).

to e della morale²². Sotto questo profilo, l'ordine *secondo la legge* si è imposto cancellando la memoria di ciò che era l'ordine *secondo natura*.

Paine si colloca paradigmaticamente agli antipodi di queste visioni con la sua antropologia radicalmente egalitaria: la legge, per lui, deve sancire ciò che si dà in natura. Dal momento che la tradizione storica – tanto cara a Burke – ha cercato di costruire un ordine su principi contrari alla natura attraverso governi illegittimi e dispotici (perché fondati sulla diseguaglianza), per far nascere un *novus ordo* occorre cancellare non solo il vecchio ordine, ma anche la sua memoria, i ricordi dei soprusi, il senso statico dell'alto e del basso: per «far ricominciare il mondo daccapo» occorre – rousseauianamente – un «oblio rigeneratore»²³; occorre eliminare la «follia dei titoli» e riportare l'uomo alla sua originaria natura.

Anche a questo riguardo il linguaggio di Paine assume toni di grande espressività e una fortissima carica evocativa e figurale: «The genuine mind of man, thirsting for its native home, society, contemns the gewgaws that separate him from it»²⁴. La «magia dei titoli» crea barriere all'interno della società, isolamento, mentre l'uomo è costitutivamente portato, per natura, alla relazione e alla socialità²⁵. Essi sono qualcosa di assolutamente fittizio e addirittura «baffle even the powers of fancy, and are chimerical non-descript»²⁶. Ben hanno fatto i Francesi a bruciare i loro titoli nobiliari sull'altare, sacrificando la loro irrazionale potenza alla ragione. Paine non pensa, tuttavia, ad

²² F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), Adelphi, Milano, 1988, saggio II, § 12.

²³ Traggo qui spunto, adeguandole al contesto, dalle parole di Rousseau nel *Contratto sociale*, cit., libro II, cap. 8. Sul rapporto tra Paine e Rousseau – che meriterebbe di essere indagato in maniera più analitica – si possono vedere: J. FRUCHTMAN JR., *Thomas Paine. Apostle of Freedom*, cit., pp. 251-256; e H.H. CLARK, *Thomas Paine's Relation to Voltaire and Rousseau*, in «Revue Anglo-américaine», 1931-32, pp. 305-308, 393-405. Paine echeggia argomenti rousseauiani anche quando afferma che l'abbruttimento morale e la violenza che caratterizzano le masse negli Stati europei del Settecento sono il frutto delle ingiustizie di secoli.

²⁴ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 477 (trad. it., p. 158: «La mente naturale dell'uomo, desiderosa della sua casa natale, la società, disprezza tutti gli orpelli che la tengono lontana da essa»). Cfr. *ivi*, I, pp. 476-478, dove Paine si interroga su che cosa siano i titoli, quale il loro valore, e quale la loro importanza.

²⁵ Cfr. *ivi*, II, p. 552 (trad. it., p. 235: la natura «ha inculcato nell'uomo un sistema di sentimenti sociali i quali, se non sono indispensabili per la sua esistenza, sono almeno essenziali per la sua felicità»).

²⁶ *Ivi*, I, p. 477 (trad. it., p. 158: «sconcertano anche il potere della fantasia, e sono una chimera priva di significato»).

una società livellata, omogenea e indistinta, quanto, piuttosto, ad una società dove la dignità possa fondarsi «su basi nuove»: sulla base sostanziale della personalità, anziché su quella «chimerica» dei titoli.

Il potenziale emancipativo di questi ragionamenti si esplica sul piano pratico-istituzionale a vari livelli: *in primis*, nell'abolizione della legge della primogenitura (essenziale tassello dell'aristocrazia naturale burkiana). Qui si assiste ad un'interessante connessione nel ragionamento di Paine tra famiglia e società: il perno dell'argomentazione poggia sull'idea di giustizia. Se la famiglia è fondata su leggi ingiuste, allora inevitabilmente, la società sarà ingiusta. Una società che preveda la legge della primogenitura non può che generare permanenti ingiustizie, così come ingiusta è stata la creazione stessa dell'aristocrazia, «sorta dai governi fondati sulla conquista» (e quindi contrari all'«interesse comune della società», terza possibile fonte di governo, alternativa alla «superstizione» e alla «forza»). La legge della primogenitura esprime in maniera chiara ed evidente la natura e il carattere dell'aristocrazia: «è una legge che va contro ogni legge naturale, e la natura stessa ne reclama l'abolizione». Far cadere l'aristocrazia significa riportare giustizia nella famiglia e dunque muovere il primo passo per portare giustizia nella società. I figli non primogeniti delle famiglie aristocratiche vengono abbandonati, «sono procreati per essere distrutti», «ripudiati», «vengono gettati in preda ai cannibali, ed è lo stesso genitore a preparare tale pasto contro natura». L'aristocrazia è dipinta da Paine come un *monstrum*, una bestia da abbattere ed estirpare. Per questo, la Costituzione francese va guardata come un modello: essa abolendo la legge di primogenitura ha sterminato «fino in fondo il mostro dell'aristocrazia». Ciò significa «restituire i genitori ai loro figli, e i figli ai loro genitori, i familiari ai loro familiari e l'uomo alla società»; in altri termini, riportare l'autentico ordine naturale, creare le condizioni per una società giusta²⁷.

La critica alla legge della primogenitura rimanda ad un passaggio cruciale di carattere eminentemente politico, presente anche nelle pagine di Mary Wollstonecraft: la famiglia cessa di essere un modello di ordine giuridico-istituzionale basato sulla rigida gerarchia e sulla predeterminazione dei ruoli e diviene, altresì, uno dei principali momenti per una *socializzazione* conforme alle esigenze di una nuova società²⁸.

²⁷ A questo riguardo, si vedano nel dettaglio i sei motivi per i quali, secondo Paine, la Costituzione francese ha deciso di non istituire una Camera dei pari sul modello di quella inglese (ivi, I, pp. 479-489).

²⁸ Cfr. B. CASALINI, *Introduzione* a M. WOLLSTONECRAFT, *I diritti degli uomini*, cit., p. XVIII.

L'eguaglianza rivendicata da Paine non intendeva assumere la forma di un livellamento, bensì ristabilire il primato dell'individualità sociale, l'ordine «secondo natura». Rispettare se stessi e rispettare gli altri sono precetti che invitano a riconoscere l'eguaglianza degli uomini senza cancellare le ineguali vocazioni e, al contempo, senza fare di queste ragioni di discriminazione²⁹.

III.1.1. L'eguaglianza tra teoria e prassi

La fede di Paine nell'eguaglianza nasce dall'eguaglianza come credenza (*belief*), come riscoperta della natura, sancita da quella astratta affermazione che è scolpita nella *Dichiarazione di Indipendenza*³⁰ e che come un motore immobile tiene la società in movimento perpetuo, così come vuole il succedersi delle generazioni, e la necessità di garantire loro l'autonomia (fondamentale, d'altra parte, per sancire il principio stesso dell'eguaglianza³¹). Dunque la Dichiarazione non fissa semplicemente delle regole, ma proclama il *principio costitutivo* dal quale discendono le regole della democrazia politica. I diritti «alla vita, libertà e perseguimento della felicità» sono diritti universali che germogliano dal preambolo dogmatico, dal *dogma dell'eguaglianza*. Come le tavole della legge di Mosé, la Dichiarazione di Indipendenza si apre con un atto di fede dal quale tutto il resto discende: al «Io sono il signore

²⁹ Qui si innesta la possibilità di riconoscere la «differenza nell'eguaglianza»: a partire da Mary Wollstonecraft e John Stuart Mill – nota Nadia Urbinati – la rivendicazione liberale (ma si potrebbe anche dire radicale e democratica) dell'emancipazione femminile è stata avanzata ribadendo l'indipendenza della cittadinanza dagli “accidenti” della natura, la dissociazione tra le differenze di fatto (che non rilevano giuridicamente e politicamente) e le diseguaglianze di considerazione (N. URBINATI, *Individualismo democratico*, cit., pp. 147-148). Lo stesso argomento sarà adottato da Abramo Lincoln per difendere l'emancipazione degli schiavi neri.

³⁰ Ancora aperta è la questione legata al possibile ruolo che Paine potrebbe avere avuto nella stesura della Dichiarazione di indipendenza. Joseph LEWIS ha scritto un libro per dimostrare la paternità del testo di Paine: *Thomas Paine: Author of the Declaration of Independence*, The Freethought Press, New York, 1947. Per un'analitica ricostruzione della questione si rinvia a C. LOUNISSI, *Thomas Paine e Thomas Jefferson: la lunga affinità*, cit., in part. pp. 155-157.

³¹ Sull'eguaglianza e le sue relazioni con il concetto di autonomia si vedano gli studi di L. GIANFORMAGGIO ora raccolti in *Eguaglianza, donne e diritto*, il Mulino, Bologna, 2005 e, da ultimo, A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna, 2007. Sulla nozione di autonomia si veda ora Gf. ZANETTI, *Autonomia*, in M. LA TORRE, Gf. ZANETTI, *Altri Seminari di filosofia del diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2010, pp. 69-83.

Dio tuo» si affianca il «Tutti gli uomini sono creati eguali».

Si ritrovano pertanto in Paine, come in altri autori radicali della seconda metà del Settecento, diversi fondamentali elementi che rendono possibile l'affermazione dell'idea di eguaglianza: l'abbandono della concezione olistica dello Stato; la valorizzazione della persona promossa dalla tradizione ebraico-cristiana; la nuova grammatica filosofica del contrattualismo moderno. In altri termini: elementi provenienti dalla greicità classica (l'*isonomia*)³², dalla tradizione ebraico-cristiana (l'eguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio) e dalla moderna filosofia morale imperniata sul giusnaturalismo razionalistico.

Negli anni in cui Paine conduceva le sue battaglie ideali e politiche, l'eguaglianza filosofica – anche sotto la sua fondamentale spinta – si concretizzava nell'eguaglianza di tutti gli uomini di fronte alla legge e nel concetto di pari dignità dei cittadini.

Le pagine di Paine, tuttavia, mostrano in maniera assai chiara come l'itinerario dell'eguaglianza non si fermasse a questi aspetti.

La pari dignità poteva essere interpretata – come sostenevano anche i giacobini – come vuota eguaglianza puramente formale in presenza di differenze economiche e sociali gravi. Bisognava allora passare dall'indicativo filoso-

³² Non a caso Paine – in netta controtendenza rispetto ai suoi contemporanei americani e francesi – contribuì fortemente a rilanciare nella cultura americana il mito della democrazia ateniese come premonizione della democrazia moderna (americana): egli parlò di Atene come di una piccola America («l'America sarà in grande ciò che Atene era in piccolo»), grazie alla «rappresentanza» (TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 568 [trad. it., p. 252]; cfr. anche *ivi*, II, p. 564). Sul punto: N. URBINATI, *La modernità di Atene*, in *L'ethos della democrazia. Mill e la libertà degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 30-31 e, soprattutto, EAD., *Thomas Paine e il perfezionamento della «democrazia semplice»*, in *Democrazia rappresentativa*, cit., pp. 149-168.

Sull'influenza esercitata dall'esperienza degli antichi Greci e Romani sui Padri fondatori, e di conseguenza anche su Paine, si è occupato in modo ampio P.A. RAHE, *Republics Ancient and Modern. Classical Republicanism and American Revolution*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London, 1992. Cfr. anche C.J. RICHARDS, *The Founders and the Classics. Greece, Rome and the American Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1994; M. REINHOLD, *The Classic Pages. Classical Reading of Eighteenth Century Americans*, University Park (Pa.), Pennsylvania States University, 1975; M.N.S. SELLERS, *American Republicanism. Roman Ideology in the United States Constitution*, MacMillan, London, 1994. Di quest'ultimo si vedano anche *The Sacred Fire of Liberty: Republicanism, Liberalism and Law*, MacMillan-New York University Press, Basingstoke-New York, 1998, e *Republican Legal Theory. The History, Constitution and Purposes of Law in a Free State*, MacMillan, Palgrave, 2003.

Sull'immagine negativa di Atene presso Americani (*in primis*, i federalisti) e Francesi si veda L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Guida, Napoli, 1979, pp. 47-80.

fico – “gli uomini sono eguali” – a un imperativo giuridico – “gli uomini siano egualmente trattati!”.

Il punto di svolta nel cambio di paradigma è emblematicamente collocato nella Rivoluzione francese. In un primo momento, i rivoluzionari rivendicano soltanto l'eguaglianza di fronte alla legge, sintetizzando in un solo principio istanze che scaturivano dalle radici della tradizione filosofica occidentale. Eguaglianza fra tutti, ma non eguaglianza in tutto, perché le differenze di proprietà non vengono messe in discussione. In un secondo momento, l'ala giacobina dei rivoluzionari assume un atteggiamento differente e l'orizzonte di applicazione della nozione di eguaglianza si allarga ad aree prima inavvicinabili, investendo la nozione stessa di proprietà: siamo alla genesi della quarta tradizione, ovvero all'egalitarismo.

Prima di esaminare come Paine si inserisca in questo scenario, attraverso la messa a fuoco della sua riflessione sulla proprietà, è opportuno vedere come nel suo pensiero e nella sua opera si presenti il cruciale passaggio dall'«indicativo filosofico» all'«imperativo pratico-giuridico».

Certamente la teoria dell'eguaglianza di Paine non presenta tratti di particolare originalità. Il messaggio delle sue opere esercitò, però, un impatto fino a quel momento sconosciuto. Egli non rivoluzionò la filosofia dei lumi; rivoluzionario fu il modo in cui riuscì a divulgare nel mondo idee antiche, frutto di complesse sedimentazioni, e a trasformare in azione l'impulso che certi principi, fino a quel momento, avevano esercitato solo sul piano teorico. Egli giocò un ruolo di «catalizzatore»³³: contribuì al passaggio dal riconoscimento teorico dei diritti e del principio dell'eguaglianza alla loro ratifica anche sul piano giuridico e istituzionale. La sua dottrina fu espressione di un retroterra ideologico e culturale consolidatosi nei secoli, ma che trovò nella Rivoluzione americana e nella Rivoluzione francese le *reali* applicazioni di ideali germogliati nel tempo, e già accelerati dall'epoca della riforma luterana e protestante.

Negli ultimi decenni del Settecento, gli anni di massima espressione del pensiero e della lotta politica di Paine, giunge alla sua piena maturazione il processo che conduce il reale a fare il proprio ingresso nell'indagine conoscitiva; si assiste ad una trasformazione epocale: l'uomo inizia ad aspirare a una

³³ Su questi aspetti ha portato l'attenzione, come si è già accennato, V. GABRIELI, *Tom Paine cittadino del mondo*, cit., p. 24; cfr. anche T. MAGRI, *Thomas Paine e il pensiero politico della rivoluzione borghese*, in TH. PAINE, *I diritti dell'uomo e altri scritti politici*, cit., p. 7; M. GRASSO, *Thomas Paine: diritti dell'uomo tra governo e costituzione*, cit., pp. 25-26.

«liberazione terrena» e non più solo «trascendente»³⁴. La forte vocazione all'attivismo politico e l'esigenza di tradurre in prassi i principi propugnati dai pensatori rivoluzionari è attestata in Paine, oltre che ovviamente dall'impegno militante, dalla struttura stessa dei suoi scritti. La seconda parte dei *Rights of Man* porta come sottotitolo *Applicazione pratica dei principi* e illustra quali possano essere concretamente i modi e i mezzi per migliorare le condizioni dei cittadini europei: vengono in tal modo presentate proposte di riforma, supportate da ragionamenti economici e radicati nell'analisi – per quanto a volte un poco semplificata – del contesto sociale e politico. *Agrarian Justice*, come si vedrà meglio più avanti, costituisce un nitido esempio di questa tensione progettuale alla realizzazione pratico-politica di principi e assunzioni di valore. Risiedono qui, del resto, il connotato costitutivamente politico della filosofia di Paine e la sua istanza più marcatamente riformatrice³⁵. L'intenzione profonda del giusnaturalismo painiano è l'affermazione rigorosa dell'eguaglianza naturale e di diritto degli uomini, sul piano teorico-filosofico e, al contempo, su quello della concretezza istituzionale. Nella sua opera il passaggio dell'idea di eguaglianza dall'indicativo filosofico all'imperativo giuridico-istituzionale – che si accompagna al passaggio del costituzionalismo dalla filosofia alla storia, «dalla teoria alla politica»³⁶ – è

³⁴ Su queste trasformazioni, qui solo accennate in maniera cursoria, cfr. E. HOBSBAWN, *Le rivoluzioni borghesi 1789-1848*, cit., in part. pp. 149-165, e R. DESNÉ, *La filosofia francese del '700*, in F. CHATELET (a cura di), *La filosofia dell'illuminismo. Il Settecento* (1972), Rizzoli, Milano, 1976, pp. 52-79.

³⁵ Cfr. cap. I del presente lavoro. Paine distingue tra «rivoluzioni attive» e «rivoluzioni passive» (o *reformè*), precisando che – laddove è possibile – è senz'altro preferibile la via pacifica delle riforme: «If, therefore, the good to be obtained be worthy of a passive, rational, and costless revolution, it would be bad policy to prefer waiting for a calamity that should force a violent one. [...] Where the occasion and the opportunity quietly offer, it is better than to wait for a turbulent necessity. It may considered as an honour to the animal faculties of man to obtain redress by courage and danger, but it is far greater honour to the rational faculties to accomplish the same object by *reason, accommodation, and general consent*» (*Rights of Man*, II, p. 654; trad. it., p. 333: «Se dunque il bene da raggiungere è degno di una rivoluzione passiva, razionale e non costosa, sarebbe cattiva politica preferire di attendere una calamità che ne susciti una violenta. [...] Dove si offre l'occasione di un'azione pacifica, è meglio che aspettare che si presenti la necessità di un'azione turbolenta. Si può considerare come un onore per le facoltà animali dell'uomo ottenere la riparazione dei torti grazie al coraggio e al rischio, ma è un onore assai maggiore per le sue facoltà razionali raggiungere il medesimo fine con la *ragione*, e mediante l'*accomodamento* e il *consenso generale*»; corsivi miei).

³⁶ Su questo punto si veda S.M. GRIFFIN, *Il costituzionalismo americano. Dalla teoria alla politica* (1996), il Mulino, Bologna, 2003.

espresso in maniera vivida, rappresentando un esempio assai rilevante di questo snodo epocale³⁷.

III.2. Società e governo: un binomio tra bisogni individuali e sentimenti sociali

La stretta connessione che in Paine lega eguaglianza e società, impone una disamina, dopo quella sviluppata sulla prima, di questa seconda sfera concettuale. Egli risentì profondamente di uno dei *topoi* della teoria giusnaturalistica, ovvero la nascita della società dallo stato di natura. Nel Settecento era questo un passaggio quasi obbligato per ogni pensatore che si fosse occupato non solo della natura umana, ma soprattutto di questioni politiche e istituzionali³⁸. Come i contrattualisti egli ipotizzò uno stato *naturale* e il successivo passaggio ad uno *sociale*; ma anche in questo caso egli impostò il suo ragionamento in una maniera originale. Non descrisse, infatti, lo stato di natura, vi accennò solamente, a differenza di autori come Hobbes, Locke e Rousseau che avevano invece dedicato largo spazio alla descrizione e alle congetture sul periodo naturale, per giustificare la nascita della società e soprattutto la sua origine volontaria³⁹. I passi in cui Paine si riferisce in modo più diretto allo stato di natura sono rinvenibili in *Common Sense* e in *Agrarian Justice*.

Nel primo scritto egli chiarisce come il «pensiero» più impellente per i gruppi umani originari fosse stato la riunione in società:

In this state of natural liberty, society will be their first thought. A thousand motives will excite them thereto, the strength of one man is so unequal to his *wants*, and his mind so unfitted for *perpetual solitude*, that he is soon obliged to seek assistance and relief of another, who in his turn requires the same [...]. Thus necessity, like a gravitating power, would soon form our

³⁷ Cfr. J. DUNN, *Il mito degli uguali. La lunga storia della democrazia* (2005), Egea, Milano, 2006, pp. 113-114.

³⁸ Cfr. G. DUSO, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano, 1987, pp. 7-10.

³⁹ Per una disamina delle strategie contrattualiste di Hobbes, Locke e Rousseau, imperniata su diverse concezioni dello stato di natura, si può vedere ora S. RODESCHINI, *Stati di natura. Saggio sul contrattualismo moderno e contemporaneo*, Carocci, Roma, 2012 (capp. 1, 2, 3).

newly arrived emigrants into society, the reciprocal blessings of which, would supersede, and render the obligations of law and government unnecessary while they remained perfectly just to each other [...] ⁴⁰.

In *Agrarian Justice*, Paine svolge la sua argomentazione considerando una realtà come quella degli indiani d'America: essi si trovavano in una condizione naturale primitiva e conducevano una vita assolutamente parca, basata essenzialmente sulla caccia effettuata in grandi estensioni territoriali, ma in cui non esistevano povertà e miseria; una sorta di giustizia originaria orientava le loro vite.

In entrambe le opere, scritte a distanza di quasi due decenni, emerge la bontà originaria dell'uomo (entro un quadro di valutazione positiva del *primitivismo* ⁴¹ ma, come si vedrà ora più analiticamente, diversa è la relazione istituita tra società e governo.

Nel passo citato di *Common Sense* sono contenuti alcuni concetti-chiave della riflessione painiana quali quello di bisogni, la contrapposizione solitudine/mutua assistenza, i reciproci benefici per ogni individuo derivanti dal suo essere in società. A questi si accompagna una specifica visione del governo (e potremmo aggiungere dello Stato). Se la società è qualcosa di necessario in senso positivo, il governo è una necessità connotata – è qui che, secondo la nostra tesi interpretativa, l'evoluzione del pensiero di Paine segnerà una cesura rilevante – in maniera diversa.

L'*incipit* di *Common Sense* – assai di frequente utilizzato per compendiare l'intero pensiero filosofico-politico e filosofico-giuridico di Paine (con il conseguente rischio di non coglierne o comunque di lasciarne in ombra l'evoluzione e le trasformazioni) – assume un valore paradigmatico. Società e governo non solo sono diversi tra loro, ma hanno anche origini differenti:

⁴⁰ TH. PAINE, *Common Sense*, p. 7 (corsivi miei) (trad. it., p. 70: «In questo stato di libertà naturale, la società sarà il loro primo pensiero. Mille motivi ve lo spingeranno; la forza di un singolo uomo è così sproporzionata ai suoi mille *bisogni* e la sua mente tanto inadeguata alla *solitudine perpetua*, che è presto costretto a cercare l'assistenza e l'aiuto di un altro, che a sua volta ha le stesse necessità. [...] Così la necessità, come una forza di gravità, indurrebbe in breve i nostri emigrati appena sbarcati a costituire una società, nella quale i reciproci benefici supererebbero e renderebbero inutili gli obblighi della legge e del governo finché gli uomini fossero sempre giusti gli uni verso gli altri» [corsivi miei]).

⁴¹ Indaga questo aspetto P.F. NURSERY-BRAY, *Thomas Paine and the Concept of Alienation*, in "Political Studies", 16, 1968, pp. 223-242.

Society is produced by our wants, and government by our wickedness; the former promotes our happiness *positively* by uniting our affections, the latter *negatively* by restraining our vices. The one encourages intercourse, the other creates distinctions. The first is a patron, the last a punisher. Society in every state is blessing, but government even in its best state is but a *necessary evil* [...]⁴².

Seppure con sfumature diverse, eminenti filosofi del Novecento come Carl Schmitt, Jürgen Habermas, Norberto Bobbio e Isaiah Berlin⁴³, ma an-

⁴² TH. PAINE, *Common Sense*, p. 6 (l'ultimo corsivo è mio) (trad. it., p. 69): «La società è prodotta dai nostri bisogni e il governo dalla nostra malvagità; la prima promuove la nostra felicità *positivamente* unendo insieme i nostri affetti, il secondo *negativamente* tenendo a freno i nostri vizi. L'una incoraggia le relazioni, l'altro crea le distinzioni. La prima protegge, il secondo punisce. La società è sotto qualunque condizione una benedizione; il governo, anche nella sua forma migliore, non è che un *male necessario*».

⁴³ Esempolari sono le parole di uno statualista come Schmitt: «Per i liberali la bontà dell'uomo non significa nient'altro che un argomento con l'aiuto del quale lo Stato viene posto a servizio della società: esso afferma soltanto che la società ha in se stessa il proprio ordine e che lo Stato è soltanto un *sottoposto*, da essa controllato con diffidenza e limitato da confini esatti. La formulazione classica si trova in Thomas Paine: la società (*society*) è il risultato dei nostri bisogni regolati secondo ragione, lo Stato (*government*) è il risultato dei nostri vizi» (C. SCHMITT, *Il concetto di «politico»* [1932], in ID., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna, 1972, p. 145; ID., *La dittatura* [1964], Laterza, Roma-Bari, 1975, pp. 120-121). Per HABERMAS, si veda uno scritto della sua fase di marxismo critico: *Diritto naturale e rivoluzione*, cit. N. BOBBIO, in un capitolo significativamente intitolato *Libertà contro potere* (in *Liberalismo e Democrazia*, Franco Angeli, Milano, 1991⁴, pp. 15-18, in part. pp. 15-16) rinviene nel passaggio in esame la più chiara espressione della concezione liberale dello Stato: «Dal punto di vista dell'individuo da cui si pone il liberalismo lo Stato è concepito come un male necessario: appunto, in quanto male se pure necessario (e in ciò il liberalismo si distingue dall'anarchismo), lo Stato deve intromettersi il meno possibile nella sfera d'azione degli individui». «Un volta definita – prosegue Bobbio – la libertà nel senso prevalente della dottrina liberale come libertà *dallo Stato*, il processo di formazione dello Stato liberale può essere fatto coincidere con il progressivo allargamento della sfera della libertà dell'individuo, nei riguardi dei pubblici poteri (per usare i termini di Paine), con la progressiva emancipazione della società o della società civile, nel senso hegeliano e marxiano, dallo Stato». È su questa linea, emblematicamente rappresentata da Paine, che si ritrovano, nell'interpretazione bobbiana, Locke, Kant, Smith e Humboldt, grandi interpreti della concezione liberale dello Stato contrapposta alle varie forme di paternalismo, secondo cui lo stato deve “prenderci cura” dei suoi sudditi. Adottando il medesimo modulo interpretativo, BERLIN inserisce Paine nel filone dei teorici della «libertà negativa»: *Due concetti di libertà* (1958), postfazione di M. Ricciardi, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 18. Berlin, in un'altra opera, inserisce Paine tra i principali scrittori politici occidentali dell'epoca a cavaliere tra XVIII e XIX secolo, segnalando che, così come Constant e Condorcet, egli esercitò una «considerevolissima influenza tanto sui contemporanei quanto sulla posterità» (I. BERLIN, *La libertà e i suoi tra-*

che studiosi analitici dell'opera painiana come Tito Magri – che ne ha curato quella che resta la più ampia raccolta di scritti in italiano⁴⁴ – e Isaac Kramnick⁴⁵, incentrando le loro interpretazioni a partire da questo passo emblematico, hanno fatto di Paine una delle icone – un 'formatore-tipo' – di un certo modo di intendere il liberalismo: un liberalismo 'puro', in cui paradigmaticamente il governo è considerato come un «male necessario». Entro quest'ottica, alla negazione del valore autonomo, come principio positivo, delle istituzioni politiche si lega, in definitiva, anche la riduzione della società ad uno 'strumento' per gli interessi individuali e una visione 'negativa' della libertà stessa, intesa come libertà dall'interferenza del potere e come possibilità di espressione delle *private* capacità degli individui in ambito economico⁴⁶.

ditori, a cura di H. HARDY, Adelphi, Milano, 2005, pp. 28-29, 90). Cfr. anche I. BERLIN, *Libertà* (2002), a cura di H. HARDY, ediz. ital. a cura di M. RICCIARDI, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 290; ID., *Il potere delle idee* (2000), a cura di H. Hardy, Milano, Adelphi, 2003, p. 176.

⁴⁴ Anche se più sfumata, in definitiva analogamente orientata, è la lettura offerta da Tito Magri del pensiero politico di Paine come pensiero politico «borghese», una lettura in cui non è difficile rinvenire l'influenza di Habermas (T. MAGRI, *Il pensiero politico di Paine e la rivoluzione borghese*, cit.).

⁴⁵ Per Kramnick la teoria politica di Paine rappresenta una «classica forma di liberalismo» che da Locke arriva addirittura fino al liberismo radicale di Milton Friedman (I. KRAMNICK, *Tom Paine: Radical Liberal*, in ID., *Republicanism and Bourgeois Radicalism. Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1990, pp. 133-160, p. 156). Dello stesso autore si vedano: *Editor's Introduction*, in TH. Paine, *Common Sense*, Penguin, London, 1976, pp. 7-59; *Tom Paine: Radical Democrat*, in "Democracy", I, 1, 1981, pp. 127-138; *Tommy Paine and Idea of America*, in P.J. Korshin (ed. by), *The American Revolution and Eighteenth-Century Culture*, American Society for Eighteenth-Century Studies, AMS Presse, New York, 1986, pp. 75-91. Su posizioni analoghe a quelle di Kramnick è Joyce Appleby, che sottolinea come Paine in *Common Sense* cogliesse perfettamente il valore del commercio, espressione dell'ordine naturale e dell'autentica libertà: J. APPLEBY, *The Social Origins of American Revolutionary Ideology*, in "The Journal of American History", 64, 1978, pp. 935-958; ID., *Modernization and Formation of Modern Social Theories in England and America*, in "Comparative Studies in Society and History", 20, 1978, pp. 259-285; ID., *Republicanism and Ideology*, in "American Quarterly", 37, 1985, pp. 461-473. Cfr. pure ID., *Introduction*, in TH. Paine, *Common Sense and other Writings*, Barnes & Noble Classics, New York, 2005, pp. XV-XXXVII.

⁴⁶ A partire da questo presupposto muovono le interpretazioni avanzate nella variegata costellazione 'libertaria': è significativo che Paine appaia come primo 'momento' del pensiero anarco-libertario americano ricostruito da R. ROCKER in *Pionieri della libertà* [1949], Antistato, Milano, 1982, pp. 27-35. E significativi, attualmente, sono i frequenti richiami alla sua opera, da un lato entro il movimento anarco-capitalista, che trae spunto dai rimandi a Paine fatti dagli anarchici individualisti ottocenteschi come Benjamin Tucker e Lysander

Al di là di una molteplicità di letture, questa che vede nell'opera di Paine un paradigma del «liberalismo borghese» e dello «Stato minimo» è sicuramente dominante: essa prelude a una configurazione e articolazione dei diritti che si pone, sostanzialmente e costitutivamente, *contro* lo Stato (rinviando ad una dottrina della libertà come libertà *dallo* Stato).

Questa raffigurazione, viene notevolmente a mutare fino ad assumere sembianze e contorni profondamente diversi, se si presta una maggiore attenzione all'idea di società che è presente negli scritti di Paine.

Poco più avanti rispetto al passo menzionato, con accenti che richiamano in qualche modo la costruzione concettuale hobbesiana, Paine spiega come l'uomo

finds it necessary to surrender up a part of his property to furnish means for the protection of the rest; and this he is induced to do by the same prudence which in every other case advises him out of two evils to choose the least. *Wherefore*, security being the true design and end of government, it unanswerably follows that whatever *form* thereof appears most likely to ensure it to us, with the least expence and greatest benefit, is preferable to all others⁴⁷.

Gli uomini, senza la necessità del governo, trascurerebbero i loro doveri e legami reciproci: è questa negligenza che rende manifesta la necessità di stabilire una qualche forma di governo che sopperisca all'insufficienza della virtù morale⁴⁸.

Spooner (cfr. R.A. MODUGNO, *Munray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano*, Rubbettino, Soveria Mannelli [CZ], 1998, in part. cap. I: *La tradizione libertaria americana*, pp. 7-48; per un uso ideologico-politico di queste filiazioni si veda, a titolo esemplificativo, il portale <<http://www.thefreemanonline.org/anything-peaceful/thomas-paine-on-society-government>>), dall'altro dai *left-libertarians* teorici del *basic income* come Philippe VAN PARIJS (cfr. § III.4.2.).

⁴⁷ TH. PAINE, *Common Sense*, p. 7 (trad. it., p. 70: «si trovi costretto a cedere parte della sua proprietà onde fornire i mezzi necessari alla protezione del resto; e a questo è indotto da quella stessa prudenza che in tutti gli altri casi lo consiglia di scegliere, tra due mali, il minore. Pertanto, poiché il vero scopo e fine del governo è la sicurezza, ne segue incontestabilmente che è preferibile a tutte le altre qualunque forma di governo ci appaia come la più adeguata a garantirci tale sicurezza, con la minima spesa ed il massimo vantaggio»). Un concetto analogo si trova espresso in MONTESQUIEU, *Lo Spirito delle leggi*, cit., vol. I, p. 310 (XIII, 1).

⁴⁸ TH. PAINE, *Common Sense*, p. 70. Può essere interessante notare come Paine, in questa fase iniziale del suo ragionamento, faccia riferimento ad «una qualche forma di governo», senza precisare quale essa debba essere. Si potrebbe inferire che in questo momento della sua riflessione non è prioritaria la connotazione del governo, ma solo la sua necessità come «freno ai vizi».

Le medesime mosse concettuali sono riprodotte agli inizi della seconda parte di *Rights of Man* (che nella sua parte finale segnerà, per un altro verso, il “cambio di paradigma” nella concezione painiana del governo e dello Stato):

Great part of that order which reigns among mankind is not the effect of government. It has its origin in the principles of society and the natural constitution of man. It existed prior to government, and would exist if the formality of government was abolished. The *mutual dependance* and *reciprocal interest* which man has upon each other, create that great chain of connection which holds it together. The landholder, the farmer, the manufacturer, the merchant, the tradesman, and every occupation, prospers by the aid which each receives from the other, and from the whole. *Common interest* regulates their concerns, and forms their law; and the laws which common usage ordains, have a greater influence than the laws of government. In fine, society performs for itself almost every thing which is ascribed to government⁴⁹.

A ben vedere, dunque, nella grammatica painiana della società un posto cruciale riveste una doppia semantica: quella dell'*interesse* e quella della *società*.

La natura stessa ha creato l'uomo per la vita sociale, lo ha reso adatto alla condizione cui lo ha destinato, poiché ha fatto sì che i suoi bisogni naturali fossero maggiori delle sue forze individuali: «No one man is capable, without the aid of society, of supplying his own wants; and those wants, acting upon every individual, impel the whole of them into society, as naturally as gravitation acts to a center» (ritornano qui la categoria del bisogno, come giustificazione della nascita della società, e la necessità di quest'ultima paragonata alla forza di gravità, già evidenziate in *Common Sense*). La natura non solo ha spinto l'uomo a entrare in società per mezzo di una varietà di bisogni che possono essere soddisfatti dall'aiuto reciproco, ma ha inculcato nell'uomo

⁴⁹ TH. PAINE, *The Rights of Man*, p. 551 (trad. it., p. 235: «Gran parte dell'ordine che regna tra gli uomini non è effetto del governo ma ha origine nei principi della società stessa, e nella costituzione naturale dell'uomo. Esso esisteva prima del governo, e esisterebbe anche se la formalità del governo fosse abolita. La *mutua dipendenza* e l'*interesse reciproco* degli uomini, e di tutte le parti di una comunità civile tra di loro, costituiscono la grande catena di connessione che la tiene unita. Il proprietario terriero, l'agricoltore, l'imprenditore, il commerciante, il negoziante, e tutti gli uomini di qualsiasi professione, prosperano grazie all'aiuto che ognuno riceve dall'altro e dal tutto. L'*interesse comune* regola i loro affari e costituisce la loro legge; e le leggi consacrate dall'uso comune hanno un'influenza più forte che non le leggi del governo. In conclusione, la società compie da sola quasi tutto ciò che si attribuisce al governo»).

«*a system of social affections*, which, though not necessary to his existence, are essential to his happiness»⁵⁰. A questo proposito Paine assume poco dopo toni quasi dogmatici, a testimonianza della sua fede in questo principio societario: «there is no period in life when this love for society ceases to act. It begins and ends with our being»; e ancora: «man is so naturally a creature of society, that it is almost impossible to put him out of it»⁵¹.

Per Paine la dimensione sociale è la più adeguata alla natura umana e questa convinzione si risolve ora – e in via definitiva – in una mossa radicalmente anti-hobbesiana: «man, were he not corrupted by governments, *is naturally the friend of man*, and [that] human nature is not of itself vicious»⁵².

Le parole di Paine richiamano il pensiero di Adam Ferguson (e degli altri illuministi scozzesi – ma anche qui si può cogliere una eco montesquieuiana) secondo cui l'uomo è per natura membro della comunità, e incapace di forme di radicale isolamento (la mente dell'uomo, scriveva Paine, «è inadeguata alla solitudine perpetua») e si situano così nella falsariga dell'analisi che i filosofi scozzesi stavano sviluppando in quegli stessi anni sulla società civile come entità diversa ed indipendente dallo Stato⁵³.

⁵⁰ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 552 (trad. it., p. 235: «un sistema di sentimenti sociali [*a system of social affections*], i quali, se non indispensabili per la sua esistenza, sono però essenziali per la sua felicità»). È sulla base di questo assunto che Carla De Pascale osserva come il «principio della socialità» impronti l'intera concezione di Paine, in questo «antesigiano» di Godwin e Fichte (C. DE PASCALE, *Giustizia*, cit., p. 132; cfr. pp. 131-142).

⁵¹ Ivi, II, p. 551 (trad. it., p. 235: «nessun uomo è capace, senza l'aiuto della società, di soddisfare i propri bisogni; e questi agendo su tutti gli individui, li spingono a entrare in società, tanto naturalmente quanto la gravità attrae verso un centro»; p. 236: «Tale amore per la società non cessa in nessun periodo della vita: esso inizia e termina insieme con la nostra esistenza»; *ibid.*: «l'uomo è a tal punto, per sua natura, una creatura della società, che è quasi impossibile porlo al di fuori di essa»).

⁵² Ivi, II, p. 595 (corsivo mio) (trad. it., p. 277: «ciò mostra che l'uomo se non fosse corrotto dai governi, sarebbe per sua natura amico dell'uomo, e che la natura umana non è viziata in se stessa»). Va però precisato che qui il termine 'governo' rimanda ai governi monarchici (e dispotici) che non perseguono l'«interesse comune» della società (dal quale sono invece orientati i governi repubblicani).

⁵³ «Se vogliamo conoscere l'uomo dobbiamo osservare il corso della sua vita e il tenore della sua condotta. In lui la società sembra essere tanto amica quanto l'individuo e l'uso del linguaggio tanto universale quanto quello della mano o del piede» (A. FERGUSON, *Saggio sulla storia della società civile* [1767], a cura di A. Attanasio, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 7). Sui legami di Paine con i filosofi illuministi scozzesi si vedano: E. FONER, *Tom Paine and the Revolutionary America*, cit., p. 7 (secondo il quale Paine aveva letto Ferguson), e D. GOBETTI, «Una generosa costituzione», cit., pp. 95-96 (la quale condivide lo stesso giudizio

Il costituirsi della società è promosso dalla naturale facilità alla convivenza che caratterizza gli uomini in quanto tali e ciò spiega perché il giusnaturalismo di Paine sia del tutto peculiare. In quello “classico”, il passaggio dallo stato di natura alla società, con la successiva nascita del governo, si articola in due fasi: il *pactum unionis* tra individui, per sottrarsi all’insicurezza dello stato naturale e conservare i diritti; il *pactum subiectionis*, con cui veniva istituito – mediante contratto – il governo, che stabilisce i doveri e diritti reciproci. Lo stato di natura nella interpretazione painiana presenta già molte caratteristiche di quello sociale, è raffigurato come «uno stato di naturale società» dove gli uomini vivono esercitando i propri diritti naturali e possiedono – come si è visto nel capitolo precedente – i diritti civili (il cui godimento non è però garantito). Si può dire che lo stato di natura sia una «società naturale civilizzata», ma non ancora una società politica, poiché manca il contratto su cui essa deve basarsi⁵⁴.

L’uomo naturale sente l’urgenza di associarsi non perché minacciato dal *bellum omnium contra omnes*, ma per sopperire all’insufficienza della forza individuale e per il soddisfacimento dei bisogni: ne consegue la necessità di «un sistema di sentimenti sociali» che possano garantire gli interessi di ogni individuo all’interno del tutto politico, entro un quadro di «interesse comune».

È su questa seconda grammatica, quella dell’interesse, che occorre ora spostare l’attenzione. Come hanno rilevato autorevoli interpreti⁵⁵, la vici-

di Foner richiamando in “The American Crisis”, 6, October 20, 1778). Un accostamento – nel quadro di una più vasta argomentazione tesa a dimostrare una continuità tra repubblicanesimo e liberalismo nel contesto della società commerciale e pluralistica – è proposto anche in A. KALYVAS, I. KATZNELSON, *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Per un’analisi dell’originaria distinzione tra i due concetti di società civile e Stato e della sua successiva evoluzione si veda J. KEANE, *Despotism and Democracy. The Origins and Development of Distinction Between Civil Society and the State 1750-1850*, in ID. (ed.), *Civil Society and the State. New European Perspectives*, Verso, London, 1988 (rist.: 1993), pp. 35-71, il quale colloca Paine tra i «most early modern theorist of civil society», proprio insieme a Ferguson, oltre che a Hegel e a Tocqueville (pp. 44-50, 64). Per una discussione della coppia concettuale in chiave teorico-politica: cfr. N. BOBBIO, *Sulla nozione di «società civile»*, in “De homine”, n. 24-25, 1967-1968, pp. 19-36, e, più in generale, S. PETRUCCIANI, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 125-163.

⁵⁴ Cfr. S. SCANDELLARI, *Il pensiero politico di Thomas Paine*, cit., p. 21.

⁵⁵ Significativo al riguardo è il contrasto che Paine istituisce tra Smith e Burke in *Rights of Man*, I, p. 472, in uno dei rari casi in cui si riferisce esplicitamente all’economista e filosofo inglese: «Se Burke avesse posseduto un talento simile a quello dell’autore della *Ricchezza delle nazioni*, avrebbe tenuto conto di tutte le parti che intervegono in una Costituzione

nanza di Paine alle posizioni di Adam Smith (ma per certi versi, come si mostrerà, anche il loro “oltrepassamento”) scaturisce esattamente da qui⁵⁶.

III.2.1. “Con Smith, oltre Smith”: interesse e commercio

La seconda parte dei *Rights of Man*, riprendendo lo spunto dell'*incipit* di *Common Sense*, si apre con una discussione sul primato della società economica sul governo e le istituzioni politiche, e ruota attorno al concetto – genuinamente «borghese»⁵⁷ – di interesse. Nel fondare il proprio discorso politico su un'idea di società intesa come dipendenza e interesse reciproco di individui indipendenti, legati dalla necessità di soddisfare, l'uno con l'aiuto dell'altro, i propri bisogni, Paine prefigurerebbe il rapporto di mercato – di qui la centralità del commercio – e la diffidenza liberale nei confronti del potere e dello Stato e quindi, in definitiva, la «svalutazione della politica»⁵⁸.

Paine, come Smith, considera l'associazione umana come il risultato del reciproco soddisfacimento di bisogni che lega i singoli e li spinge a ricercarsi. In questo senso la società si configura come il perno della vita umana. Il governo deve semplicemente supplire alle sue poche manchevolezze, e in alcuni casi se ne può fare a meno, come è stato per due anni negli Stati Uniti, dopo lo scoppio della rivoluzione: «For upwards of two years from commencement of the American War, and to a longer period in several of the American States, there were no established forms of government». Nel momento

e che riunite insieme la compongono» (p. 153 dell'edizione italiana a cura di T. MAGRI).

Per l'interpretazione di Paine come espressione di un “liberalismo alla Smith”, cfr., tra gli altri, E.P. THOMPSON, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, cit., pp. 97-98, il quale sostiene come «I diritti dell'uomo e la Ricchezza delle nazioni si sarebbero dovuti integrare a vicenda». Sul pensiero di Smith, nell'ambito della letteratura critica italiana, si vedano: A. ZANINI, *Genesi imperfetta. Il governo delle passioni in Adam Smith*, Giappichelli, Torino, 1995; ID., *Adam Smith. Economia, morale, diritto*, Bruno Mondadori, Milano, 1997; T. RAFFAELLI, *La “Ricchezza delle nazioni” di Adam Smith*, Carocci, Roma, 2007. Cfr. anche D. WINCH, *La politica di Adam Smith*, a cura di E. PESCIARELLI e A. ZANINI, Otium, Ancona, 1991; mentre per uno studio dai tratti originali si veda E. ROTHSCHILD, *Sentimenti economici. Adam Smith, Condorcet e l'illuminismo* (2001), il Mulino, Bologna, 2003.

⁵⁶ Per una trattazione di Paine nel contesto del pensiero di Smith si veda G. STEDMAN JONES, *An End of Poverty? A Historical Debate*, Profile, London, 2004, pp. 16-63.

⁵⁷ H. NEUENDORFF, *Der Begriff des Interesses*, Surkhamp, Frankfurt, 1973, p. 93 (in nota).

⁵⁸ Per una chiara e articolata illustrazione di questo tipo di interpretazione: cfr. T. MAGRI, *Thomas Paine e il pensiero politico della rivoluzione borghese*, cit., pp. 29-39 (§ 3: *La società e l'armonia degli interessi*).

in cui si abolisce il governo formale, entra in azione la società: «si verifica un'associazione generale e l'interesse comune produce la sicurezza comune»⁵⁹.

Ciò conduce Paine ad affermare che

Formal government makes but a small part of civilized life; and when even the best that human wisdom can devise is established, it is a thing more in name and idea, than in fact. It is to the great and fundamental principles of society and civilization – to the common usage universally consented to, and mutually and reciprocally maintained – to the *unceasing circulation of interest*, which, passing through its million channels, invigorates the whole mass of civilized man – it is to these things, infinitely more than to any thing which even the best instituted government can perform, that the safety and prosperity of the individual and of the whole depends⁶⁰.

Quanto più una società è perfetta tanto meno ha bisogno del governo (concepito come un «male necessario»), perché essa regola i propri affari e si governa da sola, attraverso poche leggi generali. «Tutte le grandi leggi generali sono leggi naturali. Quelle dello scambio e del commercio nei rapporti tra gli individui come tra le nazioni, sono leggi dell'interesse vicendevole e reciproco». Si è qui in presenza di analogie molto forti tra il pensiero di Paine e quello di Smith, e la rete di analogie si fonda su molteplici elementi.

La dipendenza e l'interesse reciproco degli uomini e di tutte le parti della società civilizzata creano la «grande catena di connessione», che li tiene insieme: è una configurazione della società che alla «grande catena dell'essere» gerarchica, fondata su ordini distinti e posta entro una logica verticale dell'alto e del basso (ancora presente nella visione burkiana), sostituisce una

⁵⁹ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 552 (trad. it., p. 236). Come ha giustamente osservato Maria Grasso: «Sembra di cogliere la polemica fra Paine e chi, come Hobbes, riteneva che il governo assoluto fosse l'unico baluardo contro il regresso a uno stato di violenza ferina e anarchica» (M. GRASSO, *Thomas Paine, diritti dell'uomo tra governo e costituzione*, cit., pp. 78-79). In questo senso i timori espressi da Hobbes saranno anche quelli di Burke, come osserva R. BOYD, «*The Unsteady and Precarious Contribution of Individuals*»: *Edmund Burke's Defense of Civil Society*, in "Review of Politics", 61, 1999, pp. 467-471.

⁶⁰ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 553 (trad. it., pp. 236-237: «il governo formale non costituisce che una piccola parte della vita civile; e quando la saggezza umana ha messo in opera il meglio di cui è capace, il suo valore diviene più nominale che pratico. È dai grandi e fondamentali principi della società e della civiltà, dall'uso comune cui tutti acconsentono e che tutti convengono di mantenere reciprocamente, dall'*incessante circolazione dell'interesse*, che passando attraverso milioni di canali rinvigorisce l'intera massa degli uomini civili: è da questo, infinitamente più che da qualsiasi cosa possano fare anche i governi meglio costituiti, che dipendono la sicurezza e la prosperità dell'individuo e del tutto»).

“nuova catena”, più flessibile, fondata sulla circolazione degli interessi e posta entro una logica orizzontale. Gli anelli fondamentali di questa nuova catena sono la *divisione del lavoro* e il *commercio*. «The landholder, the farmer, the manufacturer, the merchant, the tradesman, and every occupation, prosper by the aid which each receives from other, and from the whole»⁶¹. L'*interesse* è la legge che ne regola i rapporti: esso fondandosi sulla sproporzione tra forze e bisogni individuali unisce la società agendo, così come suggeriva la teoria di Newton, come un centro di gravità⁶². Il commercio svolge un ruolo centrale nell'integrazione della diversità dei bisogni che realizza spontaneamente. Società, commercio e civiltà vengono ad essere nell'universo concettuale di Paine – fortemente influenzato dal pensiero di Smith – sinonimi.

L'attività commerciale rende possibile e necessario agli uomini l'essere attivi, dinamici, in movimento, promuove la loro iniziativa e insieme alla scienza trasforma le condizioni materiali del mondo, entro una logica tipicamente illuminista e progressiva. Ma essa assume anche una specifica valenza *politica*: in primo luogo, caratterizza i nuovi sistemi di governo (repubblicani); in secondo luogo, promuove la pace universale⁶³.

Società, civiltà e commercio possono condurre l'umanità ad una nuova epoca, in cui le storture del vecchio sistema di governo (basato sul principio dell'ereditarietà, che omologa monarchia a dispotismo⁶⁴ siano superate:

Government on the old system, is an assumption of power, for aggrandisement of itself; on the new, a delegation of power, for the common benefit of society. The former supports itself by keeping up a system of war; the latter promotes a system of peace, as the true means of enriching a nation. The

⁶¹ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 551 (trad. it., p. 235: «Il proprietario terriero, l'agricoltore, l'imprenditore, il commerciante, il negoziante, e tutti gli uomini di qualsiasi professione, prosperano grazie all'aiuto che ognuno riceve dall'altro e dal tutto»).

⁶² L'immagine ricorre sia in *Common Sense*, cit., p. 7, sia nella seconda parte dei *Rights of Man*, cit., p. 273. Proprio sull'immagine newtoniana della gravità, secondo la quale i bisogni spingono l'uomo ad entrare naturalmente in società, pone l'attenzione – nell'ambito di una disamina delle radici dell'utilitarismo – Nadia Urbinati a proposito dello «smithiano Thomas Paine» (N. URBINATI, *Alle origini del femminismo teorico*, cit., pp. XVI). Sull'influenza del newtonianesimo nel modellare il pensiero sociale e politico di Newton si veda, da ultimo, M. GRIFFO, *Thomas Paine. La vita e il pensiero politico*, cit., pp. 28-30, p. 59.

⁶³ Su questi temi resta fondamentale l'ormai classico A.O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo* (1977), Feltrinelli, Milano, 1979.

⁶⁴ Su questo punto si veda il cap. II.

one encourages national prejudices; the other promotes universal society, as the means of universal commerce⁶⁵.

Una chiara contrapposizione si struttura a partire dagli opposti principi dell'ereditarietà e della rappresentanza: alla prima si connettono gli esclusivi vantaggi del governo, continue guerre, pregiudizi nazionali; al secondo, il beneficio comune della comunità, un sistema di pace, una società universale⁶⁶. A questa seconda catena, tipica dei nuovi sistemi di governo repubblicani (fondati sulla rappresentanza) si connette la possibilità di un'estensione *universale* del commercio, vero antidoto contro la guerra⁶⁷:

⁶⁵ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 558 (trad. it., p. 243: «Il governo, secondo il vecchio sistema, è un'usurpazione di potere senza altro fine che il proprio vantaggio; secondo il nuovo, è una delega del potere per il beneficio comune della società. Il primo si sostiene alimentando un sistema di guerra; il secondo promuove un sistema di pace come il vero mezzo per arricchire una nazione. L'uno incoraggia i pregiudizi nazionali; l'altro promuove la società universale quale condizione del commercio universale»).

⁶⁶ Le parole di Paine sono in perfetta sintonia con quelle di Smith, il quale sul commercio come fonte di pace e sicurezza aveva asserito: «commercio e manifattura introdussero gradualmente l'ordine e il buon governo e con essi la libertà e la sicurezza individuale tra gli abitanti della campagna che prima erano vissuti quasi in continuo stato di guerra coi vicini e di dipendenza servile verso i superiori» (A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni* [1776], a cura di T. BIAGIOTTI, Utet, Torino, 1987, p. 91).

⁶⁷ «La lotta contro il vecchio sistema monarchico era per Paine l'unico rimedio contro la guerra»: si può pertanto individuare nel suo pensiero la prefigurazione di «un'idea di pacifismo fondata esclusivamente sul fattore politico, cioè sulla distinzione tra le diverse forme di governo» (M. MORI, *Liberalismo e relazioni internazionali*, in "Rivista di filosofia", 2, 1998, pp. 179-212, in part. p. 194). A questo elemento si accompagnano pace, civiltà e commercio universale: «Se la pace, la civiltà e il commercio universale saranno mai il destino felice degli uomini, ciò sarà effetto unicamente di una rivoluzione nei sistemi di governo. Tutti i governi monarchici sono militari. La guerra è il loro mestiere, e il saccheggio e la rendita sono i loro obiettivi. Finché esistono governi simili, la pace non è sicura neanche per un giorno» [Mori cita dall'ediz. italiana, curata da T. Magri, dei *Diritti dell'uomo*: cit., p. 233]. Questo passo attesta, dunque, come la politica e la questione delle forme di governo rivestano un ruolo ben superiore rispetto a quanto Paine lascia a volte presupporre nelle sue trattazioni, divenute paradigmatiche, del rapporto tra società e governo, e attesta il nesso strutturale, sul quale si tornerà nel prosieguo della trattazione (§ IV.3), tra forma di governo repubblicana e pace – kantianamente, tra un'organizzazione internazionale basata su Stati repubblicani e realizzazione della pace universale (per un accostamento tra Paine e Kant in tema di pace: cfr. G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit., p. 102). Del resto Kant, pochissimi anni dopo l'uscita dei *Rights of Man*, descriveva i rapporti commerciali tra i popoli come intrinsecamente pacifici: «È lo spirito del commercio che non può convivere con la guerra, e che prima o poi si impadronisce di ogni popolo. [...] È questo il modo particolare in cui la na-

If commerce were permitted to act to the universal extent it is capable, it would extirpate the system of war, and produce a revolution in the uncivilized state of governments. The invention of commerce [...] is the greatest approach towards universal civilization, that has yet been made by any means not immediately flowing from moral principles⁶⁸.

Il commercio, così come l'industria e l'agricoltura, è agli occhi di Paine un'arte pacifica⁶⁹. Per questo motivo, Paine lo difende, in tutte le pubblicazioni dove la trattazione lo consente, apprezzandone gli effetti: «it is a pacific system, operating to cordialize mankind, by rendering nations, as well as individuals, useful to each other»⁷⁰. Attraverso il perseguimento del proprio interesse, l'uomo può concretamente migliorare la sua condizione e il commercio assolve a questa funzione "riformatrice"⁷¹.

È su questo impianto concettuale che possiamo affermare che Paine è

tura garantisce la pace perpetua, con il meccanismo delle stesse relazioni umane» (I. KANT, *Per la pace perpetua* [1795], a cura di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano, 1991, p. 56).

⁶⁸ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, cit., pp. 598-599 (trad. it., p. 281: «Se si consentisse al commercio di agire con l'estensione universale di cui è suscettibile, esso estirperebbe il sistema della guerra, producendo una rivoluzione nelle condizioni incivili dei governi. L'invenzione del commercio [...] costituisce il passo più grande che sia stato finora compiuto verso la civiltà universale con mezzi che non derivino direttamente dai principi morali»).

⁶⁹ Già per Montesquieu «l'effetto naturale del commercio è di portare la pace»: esso «guarisce dai pregiudizi distruttivi, ed è quasi una massima generale che ovunque esistano miti costumi esiste il commercio, e ovunque esiste il commercio esistono miti costumi. Non ci si meraviglia dunque, se i nostri costumi sono meno feroci di quanto non lo fossero un tempo. Il commercio ha fatto sì che la nostra conoscenza dei costumi di ogni nazione sia giunta ovunque lì si sia paragonati tra di loro, e ne sono risultati grandi benefici» (Montesquieu, *Lo Spirito delle leggi*, cit., vol. I, p. 528 [XX, 1]). Sul rilievo delle affermazioni di Montesquieu e sugli echi presenti nelle pagine di numerosi autori dell'epoca immediatamente successiva (tra i quali anche è citato anche Paine), si veda L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, il Mulino, Bologna, 2006, pp. 379-383.

⁷⁰ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 599 (trad. it., p. 281: «È infatti un sistema pacifico che contribuisce stabilire la *concordia* tra gli uomini, rendendo le nazioni e gli individui utili gli uni agli altri»). Sul commercio universale affini le parole di Smith: «ben a ragione è stato detto che un commerciante non è necessariamente cittadino di nessun particolare paese. Il luogo in cui svolgere il suo commercio gli è abbastanza indifferente» (A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, cit., p. 537).

⁷¹ Cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 600. Continua Paine: «when, therefore, governments are at war, the attack is made upon the common stock of commerce, and the consequence is the same as if each attacked his own» (trad. it., pp. 282-283: «quando i governi sono in guerra tra loro, l'attacco è rivolto contro il fondo comune del commercio, con le stesse conseguenze che se ogni governo avesse attaccato quello del proprio paese»).

“con Smith”, e alcune importanti interpretazioni del suo pensiero economico e sociale – quali per esempio quelle proposte da Eric Foner, Jürgen Habermas, Tito Magri⁷² – si sono incentrate proprio su questa *connection*, all’insegna di un’interpretazione *liberale e borghese* (per quanto rivoluzionaria) del pensiero dell’autore.

Ponendo Paine sulla filiera originata da Smith si desumono le conseguenze “antipolitiche” del suo pensiero, assegnando assoluta priorità, entro la sua elaborazione, ai concetti di interesse e di società come spazio dello scambio e del mercato. È al di fuori del governo che l’uomo entra nei rapporti sociali che più gli sono propri ed essenziali, in una società retta da leggi autonome rispetto allo Stato. Gli interessi privati sono da soli in grado, grazie al commercio, di condurre al progresso generale, e dunque quello prefigurato da Paine, «radicale-borghese e smithiano», sarebbe un sistema di *laissez faire*, in cui la politica sia subordinata alla disciplina (e alla *libertà*) del mercato e dell’interesse⁷³. Assegnando alla semantica dell’interesse assoluta (se non esclusiva) dominanza concettuale – fino a farne la grammatica complessiva della società – scrive Magri:

L’idea che l’interesse di per sé individuale (i *propri* bisogni, il *proprio* lavoro), sia al contempo in grado di agire come interesse generale, legando tutte le parti della società, cela in sé l’affermazione della dipendenza degli individui da leggi oggettive [...]. Paine coglie bene i punti centrali e le implicazioni di una teoria della società e dello Stato omogenea ai rapporti di mercato (e quindi borghese in senso proprio e forte). La dipendenza universale, l’ordine naturale, è insieme la riaffermazione dell’indipendenza di ciascuno, perché si realizza solo tramite l’*interesse privato* e il *caso*⁷⁴.

L’individualismo e la socialità naturale, la semantica degli interessi e quella della socialità, non possono entrare in contrasto, ma sono sovrapposte: la socialità è come assorbita all’interno dell’interesse. Di conseguenza, l’uomo è al contempo «individuo distinto e privo di connessioni» e insieme, necessa-

⁷² Osserva Foner: Paine «stood midway between the new doctrine of commercial freedom and the older view of public virtue and an undifferentiated public good as the animating spirit of republic» (E. FONER, *Tom Paine and Revolutionary America*, cit., p. 213). Cfr. J. HABERMAS, *Diritto naturale e rivoluzione*, cit., pp. 144, 153.

⁷³ Sull’adesione di Paine al sistema di *laissez-faire* e l’elogio del governo minimale si veda R. STRINER, *Political Newtonianism: The Cosmic Model of Politics in Europe and America*, in “The William and Mary Quarterly”, 52, 1995, 4, pp. 583-608.

⁷⁴ T. MAGRI, *Thomas Paine e il pensiero politico della rivoluzione borghese*, cit., p. 33.

riamente, «creatura della società». Le due figure si implicano a vicenda appunto perché – in questo snodo Magri coglie la piena identificazione di Paine con Smith – «quest'uomo agisce nel mercato e nel mercato "natura" privata e "natura" sociale sembrano risolversi senza residui l'una nell'altra»⁷⁵.

In quest'ottica, i testi di Paine riassumono ed espongono in modo brillante le tesi centrali della formulazione probabilmente più rigorosa delle teorie politiche della borghesia.

Ammettendo questi assunti, le conseguenze sul piano della valutazione della politica e dell'agire politico sono immediate. Se l'unità morale e materiale degli individui, la sintesi dei loro rapporti, dipende dalle loro attività eminentemente *private*, non è necessaria né possibile alcuna costruzione consapevole, razionalmente perseguita, volontaria, di tale unità. Non è pertanto possibile, *in radice*, alcuna valutazione in senso positivo della politica, dello Stato, delle istituzioni, del potere. E se ciò non comporta la soppressione delle istituzioni di governo, approdando a conclusioni anarchiche⁷⁶, si assiste certamente ad una loro riduzione a momento formale, tecnico, subordinato a sfere di vita diverse: il governo è, sempre e comunque, un «male necessario» e la politica decade a mera amministrazione.

Ne risulta una negazione del valore autonomo, come principio positivo, delle istituzioni politiche⁷⁷: poiché l'armonia nei rapporti sociali non presuppone altro che il libero e razionale perseguimento dei propri fini da parte degli individui, ne emerge una concezione puramente strumentale (in fondo «negativa») dello Stato che comporta, in definitiva, anche la riduzione della società ad uno strumento⁷⁸.

⁷⁵ Ivi, p. 35. Magri richiama quanto osserva, a proposito di Smith, H. NEUENDORFF, *Der Begriff des Interesses*, cit., p. 93.

⁷⁶ Così come avviene invece per GODWIN, del quale si vedano: *La giustizia politica* (1796), a cura di M. Cotone, Trimestre, Sambuceto (CH), 1990 (libro V, capp. XXII, XXIII, XXIV), e ID., *L'eutanasia dello Stato*, Eleuthera, Milano, 1997. Cfr., nella letteratura critica italiana, C. FARINELLA, *Il governo più semplice. Il mito democratico-repubblicano in Godwin*, in "Studi settecenteschi", 9, 1988, pp. 169-220; P. COSTA, *Civitas*, cit., vol. II, pp. 113-123 (cui si rimanda anche per alcuni essenziali riferimenti bibliografici: p. 676, n. 58); e M. LA TORRE, *Anarchismo e liberalismo. Individuo e ragione nel pensiero di William Godwin*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 2, 2002, pp. 209-230.

⁷⁷ Esemplici al riguardo le parole di Carl Schmitt, già richiamate in precedenza sulla società come «risultato dei nostri bisogni regolati secondo ragione», e lo Stato come «risultato dei nostri vizi» (C. SCHMITT, *Il concetto di «politico»*, cit., p. 145; ID., *La dittatura*, cit., pp. 120-121).

⁷⁸ In questa duplice riduzione sarebbe espressa, per Magri, l'argomentazione fondamentale del pensiero politico della rivoluzione borghese, emblematicamente rappresentata da

Questo tipo di interpretazione, tuttavia, pare frutto di una lettura parziale e ideologica degli scritti di Paine, che soprattutto non tiene conto dell'evoluzione del suo pensiero, espressa assai bene dalle pagine conclusive dei *Rights of Man* (Part II) e da *Agrarian Justice*, ma neppure di alcune tensioni che possono rinvenirsi già nel *Common Sense* e nella prima parte dei *Rights of Man*.

Il pensiero economico e sociale, nonché più in generale quello politico, di Paine è molto più complesso, e tende a fuoriuscire dai confini delle categorie del «liberalismo» e della «rivoluzione borghese»⁷⁹. Lo snodo concettuale, spia di questa maggior problematicità e che pare utile per sviluppare una diversa lettura interpretativa, si può rintracciare – come cercherò di mostrare ora – in un tema presente anche nelle prime opere di Paine, ma che emerge in maniera vigorosa con la seconda parte dei *Rights of Man* e con *Agrarian Justice*: quello della povertà. È attraverso la concettualizzazione di tale questione che si può comprendere come Paine vada “oltre Smith”, e come il suo liberalismo si apra ad una dimensione democratica e sociale che sfocia in una «nuova versione del repubblicanesimo»⁸⁰ e prefiguri, attraverso il suo radicalismo popolare, forti connessioni con il nascente movimento operaio di area inglese⁸¹. In questo quadro, riacquista così preminente rilevanza la speci-

diverse pagine di Paine (T. MAGRI, *Thomas Paine e il pensiero politico borghese*, cit., p. 37). Alla riduzione dello Stato e della società politica a meri strumenti si accompagna una visione negativa della libertà stessa, intesa come libertà dall'interferenza del potere e come possibilità di espressione delle proprie *private* capacità in ambito economico.

⁷⁹ Cfr. W. CHRISTIAN, *The Moral Economics of Tom Paine*, cit.

⁸⁰ Ha di recente posto l'attenzione su questo aspetto Gareth Stedman JONES: *An End to Poverty. The French Revolution and the Promise of a World beyond Want*, in R. SCAZZIERI, R. SIMILI (eds.), *The Migration of Ideas*, Science History Publications, Sagamore Beach, 2008, pp. 59-71.

⁸¹ E.P. THOMPSON, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, cit., vol. I., pp. 113 ss., e vol. II, pp. 269 ss. (dello storico inglese si può vedere anche, in un più ampio contesto d'indagine, *L'economia morale* [1971], a cura di F. de VIVO, et al./edizioni, Varese, 2009). Cfr., per ulteriori attestazioni di questa linea interpretativa, E. ROYLE, *The Reception of Paine*, in “Bulletin of the Society for the Study of Labour History”, 52, 1988, 3, pp. 14-20; G. CLAEYS, *Citizens and Saints. Politics and Anti-politics in Early British Socialism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 28 ss.; ID., *The Origins of the Rights of Labor: Republicanism, Commerce, and the Construction of Modern Social Theory in Britain, 1796-1805*, in “Journal of Modern History”, 66, 1994, pp. 249-290; M. SCHEUERMANN, *In Praise of Poverty: Hannah More Counters Thomas Paine and the Radical Threat*, University Press of Kentucky, Lexington, 2002; B. CLEVINGER jr., *Paine, the British Labor Movement, and Irish Politics*, in R.F. KING, BEGLER E. (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, cit., pp. 190-206. Riferimenti si rinvergono anche in L.R. PENCH, *Il socialismo*

fica idea di eguaglianza presente nell'opera di Paine⁸² (che, come si è argomentato, non si esaurisce nell'eguaglianza dei giusnaturalisti come Hobbes e, al di là di molteplici affinità, Locke) e, conseguentemente, emerge un'idea *positiva* della politica, concepita come progettualità e possibilità di trasformazione delle relazioni sociali ed economiche.

III.3. La povertà come fatto collettivo e la tassazione progressiva: l'emergere di "nuovi" diritti

Se non si può certamente negare l'influenza di Smith sull'opera di Paine⁸³, pare opportuno, comunque, precisare la portata e le modalità di tale influenza. La lettura interpretativa appena esaminata attribuisce forte centralità all'interesse quale categoria alla base della convivenza tra gli uomini, ma ne assume l'accezione prettamente economica che caratterizza, come è noto, *The Wealth of Nations*. Ci pare, tuttavia, che accanto alla categoria e alla "semantica dell'interesse", traspia dalle pagine di Paine una visione *morale* delle relazioni economiche – che fa emergere la rilevanza di una "semantica della socialità" – rinvenibile anche in Smith, e in particolare nel suo *Theory of Moral Sentiments* e nelle *Lectures on Jurisprudence*. Qui il filosofo ed economista spiega come gli uomini siano portati, grazie all'immaginazione, per

fabiano: un collettivismo non marxista, Esi, Napoli, 1988, p. 30; e in G.M. CAZZANIGA, *La religione dei moderni*, cit., pp. 117, 121.

Oltre ai testi citati, sul tema della povertà nel dibattito britannico, si vedano anche G. HIMMELFARB, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age*, Faber and Faber, London, 1984; e T. HORNE, *Property Rights and Poverty: Political Argument in Britain, 1605-1834*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1990.

⁸² Si veda, da ultimo, D.M. ROBINSON, *Agrarian Justice: paine, Jefferson, Cèvecoeur, and Economic Egalitarianism in the New Republic*, in R.F. KING, BEGLER E. (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, cit., pp. 207-225.

⁸³ Cfr. E. FONER, *Tom Paine and Revolutionary America*, cit., pp. 198-199, ove si sottolinea l'influenza di Smith nel dibattito sulla banca del Nord America, nel quale fu coinvolto anche Paine. Dopo la rivoluzione, nel 1781-1782, quest'ultimo entrò in stretto dialogo con Robert Morris e i ricchi mercanti della parte repubblicana liberale – e qui alcuni interpreti hanno individuato un "momento conservatore" della sua produzione intellettuale e parabola politica (cfr. J. DORFMAN, *Economic Philosophy of Thomas Paine*, in "Political Science Quarterly", 53, 1938, 3, pp. 372-386) – al fine di superare le profonde contrapposizioni tra fazioni che minavano gli esiti della rivoluzione stessa e dell'esperimento repubblicano, nonché di reperire finanziamenti per la guerra ancora in corso.

simpatia, a immedesimarsi nell'altro, a provare ciò che questi prova. L'accordo sociale si fonda proprio su tale predisposizione: «È così che l'uomo – che può sussistere solo in società – fu reso dalla natura adeguato a quella situazione per la quale è stato fatto. Tutti i membri dell'umana società hanno bisogno di reciproca assistenza»⁸⁴.

Paine è “con Smith” in maniera dunque più articolata: egli tiene insieme, ponendole sullo stesso piano le due semantiche – interesse e socialità⁸⁵ – e, anzi, poggia su questa compresenza la correlatività tra diritti e doveri che caratterizza il suo pensiero filosofico-giuridico. A base della convivenza, oltre all'interesse, stanno le idee di socievolezza (*sociability*), di dovere e di mutua dipendenza, una prospettiva condivisa, per inciso, da tutti coloro che animeranno il progetto rivoluzionario de *Le Cercle Social*, cui anche Paine probabilmente prese parte⁸⁶.

Dunque, a ben vedere, non ci sono fratture nella sua dottrina tra individui e sfera della cittadinanza⁸⁷: in ogni diritto è insito per Paine un dovere verso l'altro, un'imposizione dei singoli a danno della collettività metterebbe in contraddizione gli stessi cardini sui quali è sorta e poggia la società.

Presupposto fondamentale della visione di Paine viene dunque a rivelarsi uno sfondo societario, collettivo, che matura pienamente però dopo la stesura del *bestseller* rivoluzionario *Common Sense*. Una teoria della giustizia come

⁸⁴ A. SMITH, *La teoria dei sentimenti morali* (1759), a cura di A. Zanini, Treccani, Roma, 1991, p. 114. Un altro passo è esplicativo di questa presenza della semantica della simpatia in Smith: «L'uomo – si è detto – ha un naturale amore per la società e desidera che l'unione del genere venga preservata per se stessa, anche se egli non dovesse ricavare alcun beneficio. [...] Inoltre è consapevole che i suoi interessi sono connessi alla prosperità della società e che la sua felicità e forse anche la sua sopravvivenza dipendono dalla preservazione di essa» (ivi, p. 118).

⁸⁵ In tal senso, si profila un'eccentricità da parte di Paine rispetto al canone moderno del «paradigma hobbesiano» in cui la nozione di interesse, sostituendo quella classica di virtù, gioca il ruolo essenziale di categoria conoscitiva e di criterio normativo del discorso politico. Per un'articolata illustrazione: M. BARBERIS, *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, il Mulino, Bologna, 1988, pp. 93 ss.

⁸⁶ Su questo «progetto massonico nell'Europa rivoluzionaria»: G. KATES, *The Cercle Social, the Girondins and the French Revolution*, Princeton University Press, Princeton, 1985; G.M. CAZZANIGA, *La religione dei moderni*, cit., capp. 6 e 7. Sui rapporti di Paine con questo sodalizio si tornerà nel cap. IV del presente lavoro.

⁸⁷ Cfr. G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit., pp. 91-92, che su questo punto polemizza con Fennessy: cfr. R.R. FENNESSY, *Burke, Paine and the Rights of Man. A Difference of Political Opinion*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963. Su questi aspetti ci si è soffermati nel cap. II del presente lavoro, nell'ambito della trattazione della teoria dei diritti painiana.

quella che emerge dalle sue opere, soprattutto nella seconda parte dei *Rights of Man* e in *Agrarian Justice*, può essere giustificata solo se le dotazioni degli individui – sia quelle naturali sia quelle economiche, sociali e culturali – vengono considerate un patrimonio *comune*. La teoria della giustizia richiede una teoria della società e dunque rimanda ad una certa idea, forte, dell'appartenenza politica alla comunità. In tal modo il liberalismo di Paine si arricchisce di una connotazione umanistica e morale – e intensamente repubblicana – che ha forti implicazioni anche nella sua concezione istituzionale. La società non è semplicemente identificabile con il mercato economico e la gestione della proprietà non è solamente libera realizzazione personale, entro una 'meccanica degli egoismi individuali' che perseguirebbe inintenzionalmente anche l'interesse generale (stante una piena identificazione tra «paradigma hobbesiano» e «paradigma della mano invisibile»). Se così fosse, quello di Paine sarebbe un liberalismo proiettato alla realizzazione di una società competitiva e radicalmente individualista. Egli porterebbe a coronamento il liberalismo «borghese» – centrato su una semantica dell'interesse che diviene necessariamente grammatica politica – adeguandolo alla realtà americana e ritenendo che gli uomini non siano particolarmente interessati alle sorti della comunità e non siano affatto volti a fini comuni. Tale prospettiva interpretativa⁸⁸ manterrebbe Paine distante da un pensiero autenticamente democratico. Sotto questo profilo, dalle sue pagine emergerebbe l'immagine dello «Stato borghese di diritto» che, mutuando le parole di Carl Schmitt, si limita «unicamente a salvaguardare [...] l'ordinamento giuridico borghese, che si basa sulla proprietà privata e sulla libertà personale e considera lo Stato come il garante armato di questa sicurezza, tranquillità, e ordine borghesi»⁸⁹. Uno Stato certamente 'minimo' in cui tutti i beni sono oggetto di proprietà privata e gli individui non hanno altri diritti che quelli di proprietà (proprietà di se stessi e proprietà di beni).

Ammettendo, invece, che la riflessione di Paine, attraversata da frequenti

⁸⁸ Di recente, ben esemplificata, tra gli altri, da M. FOOT, I. KRAMNICK (eds.), *Editors' Introduction: The Life, Ideology and Legacy of Thomas Paine*, in ID., *The Thomas Paine Reader*, cit., pp. 7-36. Critico nei confronti di questa lettura è stato, all'uscita del volume, B. CLIFFORD: *Tom Paine Defending Against Michael Foot*, cit., pp. 15-28. Egli risponde ribaltando l'interpretazione dei due curatori – uno peraltro, Foot, parlamentare e tra i leader all'epoca del partito laburista inglese – proponendo alla sinistra inglese dei suoi giorni di ritrovare nelle opere di Paine i motivi di una svolta e di una rinnovata affermazione di una politica democratica e attenta ai bisogni dei meno favoriti, la classe operaia *in primis*.

⁸⁹ C. SCHMITT, *Dottrina della Costituzione* [1928], Giuffrè, Milano, 1984, pp. 177-178.

e profonde rimodulazioni, contenga la possibilità di andare “oltre Smith” e “oltre il liberalismo borghese”, si può giungere ad una diversa articolazione e lettura del suo pensiero politico e filosofico-giuridico.

Il punto di svolta di questa lettura, come si è detto, lo si può rinvenire nella concezione della povertà che Paine fa propria e che emerge nella seconda parte dei *Rights of Man*,

When, in countries that are called civilized, we see age going to the work-house and youth to the gallows, something must be wrong in the system of government. It would seem, by the exterior appearance of such countries, that all was happiness; but there lies hidden from the eye of common observation, a mass of wretchedness that has scarcely any other chance, than to expire in poverty or infamy. Its entrance into life is marked with the presage of its fate; and until this is remedied, it is in vain to punish. Civil government does not consist in executions; but in making that provision for the instruction of youth, and the support of age, as to exclude, as much as possible, profligacy from the one, and despair from the other. Instead of this, the resources of a country are lavished upon kings, upon courts, upon hirelings, imposters, and prostitutes; and even the poor themselves, with all their wants upon them, are compelled to support the fraud that oppresses them. Why is it, that scarcely any are executed but the poor? The fact is a proof, among other things, of a wretchedness in their condition. Bred up without morals, and cast upon the world without a prospect, they are exposed sacrifice of vice and legal barbarity⁹⁰.

Ciò che affiora è la consapevolezza della natura della povertà: essa non ha una causa occasionale, temporanea e individuale, ma *sociale e consoli-*

⁹⁰ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 604 (corsivo mio) (trad. it., pp. 286-287: «quando nei paesi cosiddetti civili, vediamo i vecchi andare alle case di lavoro e giovani salire al patibolo, ciò significa che dev'esserci qualcosa di errato nel sistema di governo. Dall'apparenza esteriore di quei paesi sembra che vi dominino la felicità, ma, nascosta all'occhio dell'osservatore comune, esiste una massa di miserabili che non hanno quasi altra prospettiva che quella di perire nella povertà e nell'infamia. Il loro ingresso nella vita è accompagnato dal presagio della loro sorte; e finché non si pone rimedio a tale situazione, ogni punizione è vana. Il governo civile non consiste nelle esecuzioni, ma nel *provvedere all'istruzione dei giovani e al sostegno degli anziani*, così da preservare gli uni dalla dissolutezza e gli altri dalla disperazione, per quanto è possibile. Ma invece le risorse della nazione vengono profuse per i re, per le corti e per i mercenari, impostori e prostitute; e persino i poveri, malgrado tutte le privazioni di cui soffrono, sono obbligati a sostenere questo sistema fraudolento che li opprime. Come mai vengono giustiziati soltanto i poveri? Questo fatto dimostra, fra le altre cose, quanto sia miserabile la loro condizione. Allevati senza morale, gettati nel mondo senza prospettiva, essi sono le vittime designate del vizio e della barbarie legalizzata»).

*data*⁹¹. La povertà è vista come *fatto collettivo*, analogamente alla proprietà stessa (almeno nella fase dello stato originario di natura). In questo passaggio teorico-concettuale, dalle profonde implicazioni sociali, si genera una *diversa* idea dello Stato, del governo, del potere politico.

Furono le nuove forme di militanza sperimentate a Parigi, dove Paine era giunto nel 1787, la vicinanza agli ambienti di François La Rochefoucauld e l'amicizia con Condorcet, che lo portarono a maturare le posizioni che conoscono, appunto, una prima sistemazione, anche teorica, nel secondo volume dei *Rights of Man*⁹². In una forma di governo repubblicana, il sistema della rappresentanza – assicurata dal suffragio universale – deve garantire la tutela e la pienezza dei diritti, l'utilità comune di tutti i cittadini, indistintamente⁹³. Come si è visto nel capitolo precedente, oggetto della costituzione per Paine è la tutela dei diritti e i diritti sono davvero tutelabili, così come per Condorcet e Sieyès, in un efficace sistema rappresentativo, generato dal «potere costituente» del popolo⁹⁴ e a cui è connaturato «il principio della contestazione»⁹⁵.

⁹¹ Su questo aspetto insiste, con puntualità nell'analisi, F.M. DI SCIULLO, *Il merito e la frusta. Assistenza, disciplina e mobilità sociale nel pensiero politico inglese del Settecento*, Aracne, Roma, 2000, pp. 152-153. Cfr. anche E. HOBBSAWM, *Thomas Paine*, cit., p. 6. Sulla questione della povertà si può vedere, dello stesso DI SCIULLO, *La povertà nella cultura inglese fra Burke e Malthus*, in "Il pensiero politico", 3, 1990, pp. 407-429.

⁹² Esprime molto bene questo maturare delle idee sociali di Paine C. DE BONI, *Politica e leggi dell'economia*, Cedam, Padova, 1994, pp. 83-91 (il § intitolato *Thomas Paine: estensione dei diritti naturali e politiche sociali*, all'interno del cap. III: «Giustizia agraria» e «giustizia politica»: *Paine, Godwin e dintorni*). Nella prima fase della Rivoluzione francese Paine aveva frequentato il salotto di La Rochefoucauld (nobile tra i più coinvolti nel problema dell'assistenza) dove aveva avuto inizio anche l'amicizia con Condorcet, a sua volta il rivoluzionario francese più attento alle politiche sociali che i nuovi ordinamenti avrebbero dovuto porre in atto. Sulla questione cfr. ID., *La progettazione della legge*, in Z. CIUFFOLETTI, V. COLLINA, C. DE BONI, S. MORAVIA, *Progettualità e politica nella Rivoluzione francese*, D'Anna, Messina-Firenze, 1989, in part. pp. 166-177. Sulla frequentazione del salotto La Rochefoucauld da parte di Paine si vedano: J. FRUCHTMAN JR., *Thomas Paine. Apostle of Freedom*, cit., pp. 183-184; J. KEANE, *Tom Paine*, cit., pp. 271-272. Cfr. anche R. GALLIANI, *Le Duc de la Rochefoucauld et Thomas Paine (Deux Letters inédites de Thomas Paine au duc de la Rochefoucauld)*, in "Annales Historiques de la Révolution Française", 241, 1980, pp. 425-436.

⁹³ La «repubblica» è per Paine sinonimo di sistema rappresentativo. Sulla questione della rappresentanza – che vide confrontarsi criticamente Paine e Sieyès (per altri versi assai vicini, a partire dalla cruciale teorizzazione del *pouvoir constituant*) – si vedano, B. ACCARINO, *Rappresentanza*, cit., pp. 59-85; N. URBINATI, *Democrazia rappresentativa*, cit., pp. 149-168.

⁹⁴ Cfr. A. NEGRI, *Il potere costituente*, cit., in part. con riferimento al «populismo democratico» di Paine, pp. 179-196.

⁹⁵ Cfr. P. PETTIT, *Il repubblicanesimo*, cit., pp. 241-242.

Stante la permanenza di accenti di tipo liberale (che Paine non abbandonerà mai definitivamente) – quali per esempio l'immagine della società come anteriore e in qualche misura contrapposta allo Stato –, nel corso dell'opera assume rilevanza la curvatura democratica e sociale del pensiero di Paine (lasciata, invece, in ombra dai critici che hanno visto in lui il sostenitore di un «liberalismo borghese»). Se la contrapposizione tra società e governo è, infatti, propria dell'*Ancien régime*, in cui la monarchia aveva sempre operato a favore proprio e dei ceti privilegiati che la sostenevano, e legittimava la rivendicazione, da parte della società civile, dell'astensione di un governo ingiusto dalle questioni economiche e sociali, il discorso si pone in maniera diversa in una forma di governo repubblicana e democratica. Ad un governo democratico si può chiedere di essere *attivo*: sia per eliminare le distorsioni nella produzione e nella distribuzione delle ricchezze indotte dai vecchi privilegi, sia per favorire il raggiungimento da parte di tutti di quel minimo di condizione economica che consenta di ritenere profittevole il vivere in società.

Le tesi del liberalismo originario, lockiano in particolare, si aprono così ad una lettura in senso democratico ed egualitario. Se all'uomo spettano dei diritti per natura, compito della società civile e del governo, che devono assecondare e insieme perfezionare i disegni naturali, è quello di porre le condizioni per il loro effettivo godimento.

Si dischiude, dunque, uno spazio rilevante per un ruolo attivo delle istituzioni che evidenzia il più importante snodo nel pensiero politico-giuridico di Paine: dalla visione "minima" dello Stato rinvenibile in *Common Sense* si passa ad una visione "interventista", *sociale*, espressa soprattutto nei *Rights of Man* (specie nella seconda parte) e, compiutamente, in *Agrarian Justice*⁹⁶.

Piuttosto che una *rupture* radicale, quella delineata pare più propriamente un'*evoluzione*⁹⁷, un passaggio, che può essere spiegato – su un piano teorico –

⁹⁶ G.D.H. Cole osserva puntualmente come la discussione inglese fino al 1789 riguardasse quasi esclusivamente i diritti politici – tassazione compresa, e non un mutamento del sistema sociale. A Paine andrebbe pertanto il merito di aver presentato agli Inglesi, nella seconda parte dei *Rights of Man*, «il primo vero programma sociale proposto in nome del popolo dal tempo di Winstanley e dei *Diggers*» (G.D.H. COLE, *Storia del pensiero socialista*, vol. I: *I precursori. 1789-1850* [1953], Bari, Laterza, 1967, p. 26). Un collegamento tra Winstanley e Paine, a partire dall'idea di piano di assistenza, è istituito anche da G. SCHIAVONE, *Gerrard Winstanley*, in A. COLOMBO, G. SCHIAVONE (a cura di), *L'utopia nella storia: la rivoluzione inglese*, Dedalo, Bari, 1992, pp. 133-159, p. 158.

⁹⁷ L'evoluzione interna del pensiero di Paine è stata finora poco studiata. Un'eccezione è rappresentata da C. KATES, *From Liberalism to Radicalism: Tom Paine's Rights of Man*, in "Journal of History of Ideas", 1, 1989, pp. 569-587, che nell'analizzare le differenti posi-

ricorrendo all'interazione tra le due semantiche dell'interesse e della socialità, che sono compresenti nell'opera di Paine. Coniugando teoria dei diritti, teoria della società e del governo, si approda al problema del rapporto tra istituzioni (governo) e benessere sociale, questione implicita, questa, nella sua visione della *res publica*, saldamente radicata nei processi storici e sociali e nelle loro trasformazioni.

Attraverso la partecipazione alla Rivoluzione francese, Paine si rende conto che l'idea di un governo «minimo» – come voleva il suo amico Godwin – che lasci ampi spazi di azione alla società (secondo la “meccanica degli interessi”), realizza la libertà degli individui e promuove socialità solamente in paesi come l'America dove le diseguaglianze non sono rilevanti e consolidate, e dove esiste una forte mobilità sociale⁹⁸. Nei paesi europei, come la Francia e l'Inghilterra ad esempio, vigono fortissime diseguaglianze che ostacolano la promozione del bene comune e quella, supposta, feconda armonia tra interesse individuale e organizzazione istituzionale della repubblica⁹⁹.

zioni contenute nella prima e nella seconda Parte dei *Diritti dell'uomo*, sottolinea l'evoluzione di Paine da una posizione monarchico-costituzionale legata a Lafayette – che lo aveva inizialmente indotto alla stesura del testo proprio per sostenerlo, ancor prima che comparisse il saggio di Burke, e a cui la prima parte rimase dedicata nelle prime edizioni – ad una posizione repubblicana legata ai settori girondini più radicali, evidente nella seconda parte.

A Gian Mario Cazzaniga va il merito di aver messo a fuoco questa cruciale questione e di aver segnalato la necessità di una ricostruzione filologica e intellettuale complessiva del pensiero di Paine, in cui possono individuarsi almeno tre evidenti evoluzioni: a) con riferimento al contesto francese, «il passaggio nel 1792 da una posizione riformatrice favorevole alla monarchia costituzionale ad una rivoluzionaria favorevole alla repubblica»; b) «il passaggio da una teoria dello stato minimo (*Common Sense*) ad una teoria del *Welfare State* (*Rights of Man. Part Second* e *Agrarian Justice*)» – evoluzione sulla quale si concentra l'attenzione in questa sede; c) «il passaggio da una posizione che privilegia la lotta contro il dispotismo politico ad una che privilegia la lotta contro l'impostura sacerdotale» (*Age of Reason*). È cogliendo questa sollecitazione che si è cercato di impostare l'architettura complessiva di questo volume.

⁹⁸ Particolare attenzione a questo aspetto dedica D. GOBETTI, «Una generosa costituzione», cit.; si veda, inoltre, lo studio di sfondo di J.T. MAIN, *The Social Structure of Revolutionary America*, Princeton University Press, Princeton, 1965 (trad. it., Cedam, Padova, 1969).

⁹⁹ Scrive Paine: «il linguaggio abituale ha classificato la condizione umana sotto le due categorie di vita civile e vita non civile. Alla prima ha associato la felicità e l'opulenza; alla seconda, la miseria e gli stenti. Ma per quanto le immagini e i paragoni possano colpire la nostra immaginazione è pur vero che una grande parte dell'umanità, nei paesi cosiddetti civili, versa in condizioni di povertà e miseria assai peggiori di quelle di un indiano. Non parlo di un solo paese, ma di tutti: è così in Inghilterra, è così in tutta Europa» (la trad. è tratta dall'ed. ital., p. 252).

La specificità del contributo di Paine al dibattito sulla questione della povertà e il suo contributo ad una nuova *teoria dello Stato* – e conseguentemente dei diritti – consiste nella giustificazione filosofica e morale della tassazione¹⁰⁰. Lo strumento fiscale entra a far parte dell'architettura strutturale di una teoria della giustizia, segnando un'innovazione fondamentale nell'ambito delle teorie politiche della giustizia e nella concezione stessa dello Stato in tale ambito.

Paine dedica grande attenzione allo strumento fiscale e all'identificazione – tratto tipico, questo, anche dei fautori dei meccanismi assistenziali che lo avevano preceduto – dei soggetti vulnerabili bisognosi dell'intervento statale¹⁰¹ e delle forme migliori in cui esso possa attivarsi. Lo strumento fiscale viene visto sia nei suoi tratti negativi sia in quelli positivi di potenziale risoluzione delle questioni sociali, in particolare di quella nuova questione sociale rappresentata dalla povertà¹⁰².

I tratti in concreto negativi sono evidenti qualora le tasse siano troppe, raccolte in modo iniquo e tradotte in spesa pubblica indifferente, se non dannosa, rispetto ai bisogni della società (la categoria dei bisogni assume una rilevante funzione nella costruzione painiana). Che le tasse siano soggette a

¹⁰⁰ Si veda al riguardo anche lo scritto *The Necessity of Taxation* (April 4, 1782), pp. 309-317. È questo un tema di grande salienza teorico-normativa e pratico-giuridica che ha riacquisito di recente considerevole rilevanza come attestano gli studi, di ampio respiro teorico, di Liam MURPHY e Thomas NAGEL, *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*, Oxford University Press, New York, 2002, e di Agustín José MENÉNDEZ, *Justifying Taxes. Some Elements for a General Theory of Democratic Tax Law*, Kluwer, The Hague, 2001, nonché la sempre più ampia letteratura di ambito libertario, liberal-liberista e anarco-capitalista, impegnata in una radicale critica dell'utilizzo dello strumento della tassazione a fini di giustizia sociale.

Fra le trattazioni painiane di argomento finanziario, la più dettagliata è quella racchiusa nel suo fortunato *The Decline and Fall of the English System of Finance*, pamphlet del 1796 che non passò inosservato presso i contemporanei, come ben testimoniano, fra gli altri, S.A. JOERSSON, *Adam Smith Author of an Inquiry Into the Wealth of Nations and Thomas Paine Author of the Decline and Fall of the English System* (stampato in Germania, forse ad Amburgo), e R. BROOME, *Observations on Mr. Paine's Pamphlet Entitled the Decline and Fall of the English System of Finance* (London, J. DEBRETT), scritti pubblicati in quello stesso anno. Nel nostro paese l'interesse per *The Decline and Fall of the English System of Finance* fu precoce: venne subito tradotto, come si è visto, primo fra gli scritti di Paine ad essere disponibile in lingua italiana (cfr. *supra*, *Introduzione*, n. 5).

¹⁰¹ Per una trattazione di questo aspetto, in chiave teorica, si veda R.E. GOODIN, *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1985.

¹⁰² Cfr. C. DE BONI, *Politica e leggi dell'economia*, cit., pp. 86-87, in cui si illustra dettagliatamente la visione di Paine relativa alla tassazione.

carichi selettivi contrari a qualsiasi criterio di giustizia, è per Paine facilmente dimostrato dalle esenzioni, o comunque dai numerosi privilegi, goduti dall'aristocrazia (costante bersaglio polemico della trattazione painiana). Ma un'altra forma di iniquità è presente nella copertura delle spese statali: l'esiguità delle imposte dirette sui patrimoni rispetto alla vastità delle imposte indirette, gravanti sulla generalità dei consumatori. Anche i poveri, rileva provocatoriamente Paine, pagano le tasse: le pagano sotto forma di innalzamento artificioso, dovuto ai dazi, dei prezzi dei generi alimentari, il cui effetto è poi quello di aumentare il numero dei poveri, in una spirale di difficile superamento. D'altra parte, Paine si rende conto che – per quanto riguarda l'ammontare delle risorse incamerate dal fisco, al di là delle storture di classe insite nei metodi di prelievo – l'accusa di un loro carico eccessivo può colpire anche la tassa sui poveri, e quindi egli si mostra consapevole del problema di oneri fiscali troppo elevati. Con l'ausilio di tabelle numeriche, egli si sforza di trovare gli spazi per meccanismi analoghi a quelli della *poor law* all'interno però di una complessiva riduzione delle imposte¹⁰³. Per garantire l'intervento pubblico a fini di giustizia sociale e nello stesso tempo ridurre la tassazione, occorre abbassare la spesa in altri settori. E per il raggiungimento di tal fine, Paine fornisce indicazioni molto chiare: i settori in cui è necessaria una drastica riduzione delle spese sono gli appannaggi per le cariche pubbliche e soprattutto le spese militari che favorirebbero tra l'altro la creazione di relazioni pacifiche tra gli Stati prefigurando una «civiltà universale» (ovvero il «cerchio della civiltà»).

Quella configurata da Paine è una vera e propria “filosofia della tassazione”, articolata su più livelli di intervento e ispirata alla necessità di ancorare la tassazione a precisi criteri di giustizia, a loro volta orientati da principi valoriali, quali quello dell'espansione dell'eguaglianza. Rendere equo il sistema di tassazione significa costruire le possibilità per una società *migliore*, entro un impianto costitutivamente riformatore.

Da questa filosofia, strutturata a partire da un'attenta identificazione di

¹⁰³ Cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 618. Va comunque tenuto presente che Paine non si considera un continuatore della tradizionale *poor law*. Nei *Rights of Man* egli parla in alcuni passaggi, entro un progetto di abbattimento dei carichi fiscali, anche di abolizione della legge sui poveri, data l'onerosità e la casualità delle procedure. Tuttavia, non viene accantonato il principio fondamentale della *poor law*, e cioè l'assistenza da parte della società e dello Stato nei confronti degli indigenti. Questa dovrebbe assumere una nuova collocazione nel modo di pensare e di agire politico della società inglese, rispetto alla concezione caritatevole propria della *poor law* o almeno di alcuni suoi istituti.

carattere sociologico dei soggetti che versano in condizioni di maggior bisogno e sostegno, prende le mosse l'articolato piano di assistenza sociale e di istruzione¹⁰⁴ per le classi più povere, da finanziarsi – oltre che con le economie derivanti dall'abolizione dei costosi apparati di guerra e di corte associati al vecchio sistema monarchico – mediante l'istituzione di un'imposta progressiva sul valore delle proprietà immobiliari, destinata a ridistribuire più equamente il carico fiscale e ad abolire i maggiorascati.

Paine espone questa sua proposta di intervento nel fondamentale capitolo V della seconda parte dei *Rights of Man*. In virtù del «piano»: i soggetti che necessitano di aiuti e interventi – i titolari dei 'nuovi' diritti – sono i «fanciulli», gli «anziani», le «vedove», ma anche chi, più in generale, versa in condizioni di indigenza (i «poveri») ¹⁰⁵. Tale programma di sicurezza sociale, come è stato notato¹⁰⁶, può effettivamente considerarsi il capostipite di tutti quelli

¹⁰⁴ L'attenzione di Paine per l'istruzione richiama immediatamente il contemporaneo impegno in tal senso di CONDORCET per convincere la Francia rivoluzionaria della necessità di istituire un vasto progetto di istruzione pubblica (si veda al riguardo l'opera – che presenta elementi di straordinaria attualità – *Elogio dell'istruzione pubblica* [1791], Manifestolibri, Roma, 2002). Come ha osservato De Boni, il discorso di Paine è comunque «meno proiettato sul piano della statalizzazione scolastica rispetto a Condorcet: se vi è in proposito un intervento dello Stato presso le famiglie, la soddisfazione dell'obbligo dell'istruzione viene rinviata alle scuole parrocchiali, che certificheranno l'avvenuta frequenza dei figli di genitori beneficiari di sussidi» (C. DE BONI, *Politica e leggi dell'economia*, cit., p. 87, in nota). Sull'incidenza della riflessione painiana in merito al tema dell'istruzione in seno al radicalismo popolare inglese, cfr. B. SIMON, *The Radical Tradition in Education in Britain*, Lawrence & Wishart, London, 1972, che concede ampio spazio, oltre che a Paine, a William Godwin.

¹⁰⁵ «The hearts of the human will not be shocked by ragged and hungry children, and persons of seventy and eighty years of age begging for bread. The drying poor will not be dragged from place to place to breath their last, as a reprisal of parish upon parish. Widows will have a maintenance for their children, and not be carted away, on the death of their husbands, like culprits and criminals; and children will no longer be considered as increasing the distresses of their parents»: TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 633 (trad. it., pp. 313-314: «I cuori degli uomini non saranno più afflitti dai fanciulli laceri e affamati e dai vecchi di settanta od ottant'anni che mendicano per un po' di pane. I poveri moribondi non saranno più trascinati qua e là prima dell'ultimo respiro, come se una parrocchia volesse vendicarsi sull'altra. Le vedove avranno di che mantenere i loro figli, e non verranno più trasportate sui carretti come criminali dopo la morte dei loro mariti. I fanciulli non saranno più considerati come un aggravio delle miserie dei loro genitori»).

¹⁰⁶ G.D.H. COLE, *Storia del pensiero socialista*, cit., p. 26. Su questa linea interpretativa, che fa di Paine un precursore del laburismo, si collocano anche E.P. THOMPSON, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, cit., pp. 92 ss., e G. SPINI, *Le origini del socialismo*, Einaudi, Torino, 1992, pp. 269 ss. Per una discussione di quello che può essere defi-

successivi basati sull'uso dell'imposizione fiscale come strumento fondamentale per ridistribuire il reddito e promuovere giustizia sociale.

A questo punto possono svilupparsi tre osservazioni di carattere interpretativo.

Una prima notazione è relativa alla connessione tra la questione sociale e il principio dell'eguaglianza (e alle forme che esso può assumere), che si è visto in precedenza anima dal profondo la prospettiva di Paine. La carica innovativa della sua proposta teorico-politica non consiste nella sola denuncia della condizione in cui versano i poveri, ma nella dipendenza della denuncia stessa da valutazioni etiche, che si radicano nel principio-valore dell'eguaglianza. Per quanto sincero potesse essere l'auspicio di un affrancamento dei poveri dalle peggiori conseguenze di congiunture avverse, nessuno degli autori coinvolti nella controversia sulla legislazione o l'assistenza sociale dei primi tre quarti del Settecento aveva espresso il desiderio, o anche semplicemente preso in considerazione l'ipotesi, che i poveri potessero smettere di essere poveri. Lottare per un miglioramento delle loro condizioni poteva significare battersi perché fosse loro concessa una più pronta assistenza in caso di sventure imprevedibili o per un progressivo superamento di prassi amministrative avvertite come ingiuste o vessatorie, ma ciò *non* comportava affatto l'idea di un'emancipazione dalla loro condizione sociale¹⁰⁷. È invece proprio tale emancipazione, tale senso di *riscatto*¹⁰⁸, che Paine pone a fondamento della sua teoria della giustizia sociale finalizzata ad una società democraticamente ordinata. Un aspetto, questo, che assumerà un'ulteriore evidenza nella trattazione del nodo della proprietà che si affaccia già nella seconda parte dei *Rights of Man*, ma trova una compiuta disamina in *Agrarian Justice*.

Il fatto che la spinta all'emancipazione, per venire alla seconda notazione, rientri in una teoria della giustizia è dimostrato dai confini prettamente giuridici, entro cui Paine situa la sua riflessione. Un passaggio, questo, paradigmaticamente illustrato – seppure fuggacemente – laddove si afferma che

nito «proto-welfare state», si veda B. JACKSON, *The Conceptual History of Social Justice*, in "Political Studies Review", 3, 2005, pp. 356-373.

¹⁰⁷ Sul punto, cfr. F.M. DI SCIULLO, *Il merito e la frusta*, cit., p. 160; e W. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, cit., p. 421 («Far comprendere agli uomini che la società è responsabile della povertà e che la totale estirpazione di essa va considerata come il primo obiettivo della civiltà, era il suo [di Paine] scopo principale»).

¹⁰⁸ Su quest'idea di riscatto (*ransom*) poggia il saggio di J.W. SEAMAN, *Thomas Paine: Ransom, Civil Peace, and Natural Rights of Welfare*, in "Political Theory", 1, 1988, pp. 120-142.

l'assistenza «is not of the nature of a charity, but of a right»¹⁰⁹. E si è così, per tale tramite, ricondotti alla teoria dei diritti di Paine, in cui i *welfare rights* rientrano a pieno titolo a fianco di quelli civili e politici¹¹⁰, sia nella loro veste di «ragioni normative» (ovvero, «diritti come ragioni per norme giuridiche») sia come «specifici meccanismi di esecuzione» (ovvero, «diritti come tutele»)¹¹¹.

Infine, si può così dimostrare, terza e ultima notazione, come nel pensiero di Paine siano rinvenibili *argomenti normativi* a sostegno del *Welfare State*, criteri di giustificazione teorica dell'intervento dello Stato nella sfera dell'economia che assegnano al potere politico un compito ulteriore rispetto a quello della salvaguardia della libertà privata e di commercio. Per i democratici radicali come Paine, lo Stato acquisisce oltre ad una funzione *difensiva*, una funzione *attiva, di indirizzo*: non è solo garante della libertà dei cittadini, baluardo contro il dispotismo, ma anche, per mezzo della legislazione, attivo promotore del benessere economico e sociale, e dunque di una maggiore eguaglianza sociale¹¹². In altri termini, lo Stato riconosce diritti politici e sociali che devono essere garantiti e che, anzi, governano e orientano la sua azione in quanto diritti che trovano fondamento, *ab origine*, nella natura dell'uomo; questa, sulla base di una precisa antropologia dell'eguaglianza¹¹³, presuppone relazioni orizzontali, in netta contrapposizione con la ver-

¹⁰⁹ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 628 (trad. it., p. 309).

¹¹⁰ Cfr. il saggio di Seaman appena citato e la trattazione svolta al cap. II su questi passaggi della teoria dei diritti di Paine.

¹¹¹ Traggo questa duplice connotazione dei diritti sociali da A.J. MENÉNDEZ, *La linfa della pace: i diritti di solidarietà nella Carta dei diritti dell'Unione Europea*, in "Diritto e Questioni pubbliche", 4, 2004, pp. 95-115, p. 103.

¹¹² A questo aspetto prestano attenzione M. PHILP, *Paine*, cit., pp. 84-93, e G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit., *passim*. Si veda anche l'interpretazione di Francis Canavan, il quale sottolinea che, certamente, per Paine il governo esiste solo per garantire i diritti individuali, ma anche che, assumendo l'eguaglianza dei diritti garantiti, ne consegue la funzione *positiva* che il governo deve svolgere. «È nondimeno singolare – prosegue Canavan – che proprio Paine, che proclamava come il governo fosse “necessario solamente per supplire nei rari casi in cui la società e la civilizzazione non hanno una competenza adeguata”, si rivelasse simultaneamente il profeta del moderno stato assistenziale» (F. CANAVAN, *Thomas Paine*, in L. STRAUSS, J. CROSEY, *Storia della filosofia politica*, cit., p. 96).

¹¹³ Ciascuna rivendicazione della quale Paine era portavoce si fondava sul riconoscimento della naturale eguaglianza dei diritti degli uomini: dalla condanna per la schiavitù dei neri (del tutto legittimata da altri *founding fathers* come Jefferson, e ancora da Washington, Madison e Calhoun) all'invocazione dell'eguaglianza anche per l'universo femminile (di cui sarà paladina, con più solide argomentazioni, Mary Wollstonecraft).

ticalità delle gerarchie sociali che determinano deferenza e dominio. La repubblica democratica e l'embrionale idea di "Stato sociale di diritto" sanciscono sul piano istituzionale questa prospettiva.

III.4. Il "nodo" della proprietà e il ruolo dello Stato: la regolazione dei diritti

La richiesta di un intervento positivo dello Stato, come ho anticipato, riceve un'ulteriore e più organica esposizione in *Agrarian Justice*, opuscolo pubblicato a pochi mesi di distanza dalla cospirazione di Babeuf, di cui il girondino Paine era stato testimone¹¹⁴. La disamina di quest'opera (senz'altro la più trascurata dalla critica e tuttavia quella che di recente ha suscitato il maggior interesse da parte di teorici interessati alle questioni della cittadi-

¹¹⁴ Paine richiama espressamente la congiura di Babeuf in apertura del suo breve saggio – scritto nell'inverno fra il 1795 il 1796, ma pubblicato soltanto nel 1797 – indirizzato «al legislativo e al direttorio esecutivo della repubblica francese». Paine spiega come l'origine della congiura fosse il «difetto di principio» della Costituzione della repubblica francese, certamente «il sistema meglio organizzato che la mente umana abbia prodotto», ma in cui «l'eguaglianza del diritto di voto non è rispettata», poiché esso è vincolato ad una condizione dalla quale invece dovrebbe essere indipendente; e cioè è proporzionale ad una imposta diretta. Ma Babeuf e compagni, pur partendo dal giusto risentimento per questa imperfezione non hanno cercato di porvi rimedio attraverso vie legittime e costituzionali, bensì attraverso un «comando usurpato con la violenza» e con un atto che distrugge formalmente l'elezione e la rappresentanza democratica: la costituzione di un direttorio (TH. PAINE, *Author's Inscription*, in *Agrarian Justice*, in ID., *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, edited by M. Philp, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 411-412; trad. it., pp. 344-345). Al di là di questa forte divergenza, Cole accenna ai molti elementi comuni tra le idee di Babeuf sulla proprietà terriera e quelle di certi riformatori agrari inglesi del Settecento come William Ogilvie [1736-1813], Thomas Spence [1750-1814] e appunto Thomas Paine (G.D.H. COLE, *Storia del pensiero socialista*, cit., vol. I, p. 27). Sul tema cfr. T.M. PARSINNEN, *Thomas Spence and the Origins of English Land Nationalization*, in "Journal of the History of Ideas", 1, 1973, pp. 135-141 e, soprattutto, J. MARANGOS, *Thomas Paine (1737-1809) and Thomas Spence (1750-1814) on Land, Ownership, Land Taxes and the Provision of Citizens' Dividend*, in "International Journal of Social Economics", 35, 2008, 5, pp. 313-325. Si vedano anche J. FRUCHTMAN JR., *Thomas Paine. Apostle of Freedom*, cit., pp. 355-369, in part. p. 366 (dove si osserva come Paine sia, su queste questioni, vicino a John Stuart Mill), e Y. BOSCH, *Thomas Paine et les Constitutions de 1793 et 1795: critique de la république formelle*, in B. VINCENT (études réunies par), *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., pp. 79-86, in part. 81-84.

nanza e della giustizia sociale), consente di intrecciare la riflessione sul tema dell'eguaglianza¹¹⁵ con il nodo della proprietà, entro la più ampia riflessione sui diritti¹¹⁶. Ciò induce, più in particolare, a considerare il rapporto di Paine con la quarta radice di questo concetto, ovvero la tradizione dell'egalitarismo, che ha la sua più vivida espressione nella "Congiura degli Uguali" ordita da Babeuf e narrata da Filippo Buonarroti nel *Manifesto degli uguali*¹¹⁷.

Paine intende trattare in quest'opera – che segna il passaggio dalla teoria politica a quella sociale, spingendosi nell'inesplorato regno della giustizia economica¹¹⁸ – l'argomento dell'eguaglianza della proprietà, interpretato come

¹¹⁵ Così si esprime PAINE: «Parola che la Francia ha avuto il merito di aggiungere alla libertà», parola che «significa essenzialmente un principio che non ammette distinzioni di grado nella sua applicazione, ma che spesso viene fraintesa, spesso applicata in modo errato, e spesso violata» (*Agrarian Justice*, p. 411).

¹¹⁶ La tensione e il nesso tra 'eguaglianza' e 'proprietà' costituiscono, del resto, gli elementi decisivi per l'articolazione dei diritti sociali, come ha mostrato gran parte della letteratura sull'argomento.

¹¹⁷ Scrive Maréchal nel *Manifesto*: «Che cosa ci serve oltre all'eguaglianza dei diritti? Ci serve che quest'eguaglianza non sia soltanto scritta nella dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, la vogliamo in mezzo a noi, sotto il tetto delle nostre case. Per essa noi acconsentiamo a tutto, a far *tabula rasa* per conservare essa sola. Periscano, se necessario, tutte le arti, purché ci resti la vera eguaglianza». Si può rinvenire qui la struttura filosofica dell'egalitarismo secondo cui gli uomini sono effettivamente uguali (le differenze che pur esistono, non contano), essi vanno dunque trattati in modo eguale in tutti (o quasi) i riguardi. Sul punto cfr. Gf. ZANETTI, *Eguaglianza*, cit., p. 61. Sull'egalitarismo, sui suoi fondamenti e sulle problematiche ad esso connesse si vedano: N. BOBBIO, *Eguaglianza*, in ID., *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 26-41; AA.VV., *Eguaglianza ed equalitarismo*, Armando, Roma, 1978.

Per una specifica trattazione relativa alla Francia e al dibattito rivoluzionario si possono consultare: C. ROSSO (a cura di), *Studi sull'eguaglianza. Contributi alla storia e alla tipologia critica di una idea nell'area francese*, Goliardica, Pisa, 1973; A. DELAPORTE, *L'idée d'égalité en France au XVIII^e siècle*, Puf, Paris, 1987; M. OZOUF, *Egalité*, in F. FURET, M. OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 624-638; J. FERRARI, A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Égalité-Uguaglianza*, Liguori, Napoli, 1990; J.F. SPITZ, *L'amour de l'égalité. Essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France 1770-1830*, Librairie Philosophique J. Vrin, s.l., 2000.

¹¹⁸ Cfr. W. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, cit., p. 418; S. LYND, *Intellectual Origins of American Radicalism*, cit., pp. 74-76, il quale afferma che *Agrarian Justice* segna la fine di quella che è stata definita «la teoria politica dell'individualismo possessivo» (p. 75), illustrando i passaggi concettuali che segnano l'evoluzione del pensiero di Paine sulla proprietà da *Common Sense* ad *Agrarian Justice* (pp. 76-77). Cfr. S. COTLAR, *Tom Paine's America*, cit., pp. 115-160.

principio fondante per una costituzione¹¹⁹; il fine «della legislazione riformata» deve essere quello di conservare «the benefits of what is called civilized life, and to remedy, at the same time, the evil it has produced»¹²⁰.

Paine affronta in queste pagine un nodo complesso del pensiero politico e giuridico¹²¹, ricorrendo alla strategia dei diritti naturali coniugata con quella della giustizia sociale. Il nodo della proprietà era al centro del dibattito settecentesco sulle relazioni tra commercio, virtù e passioni, e si accompagnava alla ricerca di una nuova etica per il cittadino, fondata non più sulla dimensione prevalentemente spirituale e di redenzione, ma su una riconosciuta base sociale e materiale. In questo contesto la proprietà assumeva un ruolo paradigmatico; la sua funzione era di «affermare e conservare la realtà dell'autonomia della persona, la sua libertà e la sua virtù»¹²². Si configurava, dunque, come una questione decisiva: ognuno era libero nella misura in cui possedeva, in prima istanza, il proprio corpo e le proprie capacità¹²³.

L'analisi del diritto di proprietà è imperniata sull'individuazione di una doppia versione della proprietà stessa: *personale* (dei prodotti del lavoro) e *fondiarìa*. La terra – questo l'assunto centrale di *Agrarian Justice* – alle origini, in una condizione naturale, era *comune* e solo successivamente, grazie al lavoro umano, alla produzione ad esso collegata e soprattutto alla nascita

¹¹⁹ Torna qui il tema dworkiniano dei *principi* come premessa delle regole politiche che devono essere desunte dalle costituzioni.

¹²⁰ TH. PAINE, *Agrarian Justice*, p. 398 (trad. it., pp. 347-348).

¹²¹ Per un quadro attento all'evoluzione storica, si vedano l'antologia curata da G. GLIOZZI, *Le teorie della proprietà da Lutero a Babeuf* (Loescher, Torino, 1978), dove nel cap. V, dedicato a *Lavoro, proprietà privata e classi sociali*, si fa riferimento anche a Paine, riportando due dei passi cruciali di *Agrarian Justice* (ivi, pp. 211-214), e, anche per un quadro delle problematiche più recenti, G. PELLERINO, *L'idea di proprietà*, Pensa Multimedia, Lecce, 2004. Su un piano teorico, fondamentali sono l'opera di J. WALDRON, *The Right to Private Property*, Clarendon Press, Oxford, 1988, e per l'Italia quella di S. RODOTÀ, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata*, il Mulino, Bologna, 1990², che però non fanno alcuna menzione della teoria painiana. Per una recente disamina, incentrata sulla connessione tra proprietà di sé e proprietà delle cose e attenta alle più recenti teorie normative sul tema (dal marxismo analitico al libertarismo), rimando a C. DEL BÒ, *I diritti sulle cose. Teorie della giustizia e validità dei titoli*, Carocci, Roma, 2008.

¹²² Cfr. J.G.A. POCOCK, *Authority and Property. The Question of Liberal Origins*, in ID., *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth-Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 51-70, in cui sono presenti diversi richiami all'opera di Paine.

¹²³ Cfr. C.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (1962), Isedi, Milano, 1978, p. 26.

della società civile, era diventata *privata*. Tutti erano *ugualmente proprietari* e detenevano il diritto di rimanere tali anche in seguito, nella consapevolezza, però, che se l'oggetto della proprietà era, *ab origine*, tutta la terra, poi lo diventò ciò che da essa si era produttivamente ricavato e solo di conseguenza il terreno che lo aveva prodotto¹²⁴.

Ciò che Paine mette in discussione, *contra* Locke, è proprio il passaggio dal diritto personale sui prodotti a quello sulla terra: se il primo è fondato sulla produzione di valore, è anche da essa limitato. Chi lavora si appropria dei valori che ha prodotto, non già dei mezzi naturali (la terra) che ne hanno consentito la produzione. La terra rimane proprietà comune del genere umano – e ciò fa trasparire una chiara dimensione *collettiva, pubblica* nel pensiero di Paine, che ridimensiona notevolmente il carattere «possessivo» del suo liberalismo – e per il suo uso esclusivo il proprietario è debitore agli altri uomini di un «risarcimento», di un «indennizzo».

Queste affermazioni, oltre a predisporre lo spazio per un piano di riforma (su cui si tornerà tra breve), attenuano l'identificazione tra proprietà e diritto inalienabile, tra proprietà e singolo individuo, e incrinano la convinzione, tipica del modo prevalente di intendere il liberalismo¹²⁵, che la proprietà privata possa essere acquisita senza limitazioni e si configuri, dunque, come il paradigma dei diritti fondamentali¹²⁶. Un richiamo biblico, classico – in questo come in altri passaggi decisivi della teorizzazione di Paine – supporta l'analisi: non fu Dio a distribuire la proprietà ai privati (la comunità della terra come riflesso della volontà divina era stato un punto di partenza anche di Locke e, prima ancora, di buona parte della Scolastica); egli l'aveva asse-

¹²⁴ Cfr. TH. PAINE, *Agrarian Justice*, cit., p. 401. Su questi profili si veda: G. CLAEYS, *Thomas Paine's Agrarian Justice and the Secularisation of Natural Jurisprudence*, in "Society of the Labour History Bulletin", LII, 3, 1987, pp. 21-31.

¹²⁵ Su questo aspetto concorda anche Magri che individua in *Agrarian Justice* accenti diversi rispetto alle precedenti opere di Paine, ma senza per questo arrivare ad una revisione della sua valutazione complessiva: egli non vede evoluzioni nell'orientamento del pensiero di Paine e, soprattutto, non coglie la variazione "strutturale" relativa alle istituzioni.

¹²⁶ Per una recente trattazione in chiave teorico-giuridica di questo assunto si vedano le tesi di Luigi Ferrajoli: *Diritti fondamentali*, cit., pp. 12-18, e *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari, 2007, vol. I, pp. 724-845. Cfr. E. DICOTTI, *Diritti fondamentali e diritti patrimoniali: su una distinzione di Luigi Ferrajoli*, in "Ragion pratica", 17, 2001, pp. 181-197. Per un'impostazione radicalmente diversa, sintonica con le prospettive dei *libertarians*, si veda R. CUBEDDU, *Diritti naturali e scelte collettive*, in "Teoria", 2, 2001, pp. 17-41, in part. p. 36.

gnata a tutti perché ne potessero fruire in base al bisogno¹²⁷.

Le parole di Paine sono al riguardo chiarificatrici ed enunciano il *principio dei valori sociali*, principio di profonda suggestione e di singolare modernità che si colloca alle radici stesse della legittimazione del *Welfare State* e, entro tale orizzonte, dei *welfare rights*¹²⁸:

Personal property is the *effect of Society*, and it is as impossible for an individual to acquire personal property without the aid of Society, as it is for him to make land originally. Separate and individual from society, and give him an island or a continent to possess, and he cannot acquire personal property. He cannot become rich. So inseparably are the means connected with the end, in all cases, that where the former do not exist, the latter cannot be obtained. All accumulation, therefore, of personal property, beyond what a man's own hands produce, is derived to him by living in society; and he owes, on every principles of justice, of gratitude, and of civilization, a part of the accumulation back again to society from whence the whole came¹²⁹.

¹²⁷ Il richiamo biblico è espresso in questi termini: «l'idea della proprietà terriera cominciò con la coltivazione»; «prima di allora una cosa come questa non esisteva. Non poté esistere nel primo stato dell'uomo, quello dei cacciatori. Non esistette nel secondo stato, quello dei pastori: né Abramo, Isacco, Giacobbe, né Giobbe – se almeno la storia della Bibbia può essere considerata tra le cose probabili – furono proprietari di terra [...]. Non era ammesso che la terra potesse essere considerata come proprietà» (TH. PAINE, *Agrarian Justice*, trad. it., p. 399).

¹²⁸ Cfr. W. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, cit., p. 419, che nota come tale principio assomigli *Agrarian Justice* a *Progress and Poverty* (1879) (trad. it., *Progresso e povertà*, Einaudi, Torino, 1977) di Henry George. Riguardo all'influenza di Paine su George e al filone di pensiero radicale di cui entrambi sono importanti esponenti, si veda: J.W. DERRY, *The Radical Tradition: Thomas Paine to Lloyd George*, MacMillan, London, 1967. Recentemente C. ARNSPERGER e P. VAN PARIJS hanno rilevato come alcuni pensatori «libertari di sinistra» odierni siano ispirati dalle opere citate di Paine e George nel cercare dei correttivi all'impostazione lockiana relativa alla proprietà e nel prefigurare un reddito di base finanziato esclusivamente da un'imposta fondiaria (Ph. Van Parijs, *Quanta diseguaglianza possiamo accettare? Etica economica e sociale* [2000], il Mulino, Bologna, 2003, p. 35). Sull'interpretazione di Locke da parte dei «libertari di sinistra», cfr. C. DEL BÒ, *La proprietà privata come problema: Locke e il libertarismo contemporaneo*, in "Teoria politica", 1, 2003, pp. 133-144. Per un'interpretazione libertaria della teorizzazione di Paine in tema di proprietà privata si veda ora R. LAMB, *Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership: Thomas Paine's Theory of Property Rights*, cit.

¹²⁹ TH. PAINE, *Agrarian Justice*, p. 408 (trad. it., p. 357: «La proprietà personale è effetto della società; e per un individuo è altrettanto impossibile acquisire delle proprietà personali senza l'aiuto della società, quanto gli è impossibile creare della terra. Separate un individuo dalla società, e dategli il possesso di un'isola o di un continente: egli non potrà acquisire al-

Due punti vanno messi a fuoco, poiché essi esprimono la tensione in cui si muove la riflessione di Paine, posta entro la filiera del liberalismo borghese (da Locke a Smith), e tuttavia protesa “oltre”, lungo una traiettoria di radicalismo democratico, politico e sociale.

Il passaggio dalla dimensione naturale, comune, della proprietà a quella artificiale o acquisita, invenzione degli uomini, segna una trasformazione nel concetto stesso dell’eguaglianza. L’invenzione umana della proprietà privata rende impossibile un’eguaglianza complessiva come quella che si dava all’origine della creazione. Infatti, in questa seconda specie per distribuire la proprietà egualmente sarebbe necessario che tutti avessero contribuito nella stessa proporzione, ciò che non può mai essere da quando la terra è stata coltivata: il fatto che chi la rende produttiva col suo lavoro la ritenga propria corrisponde quindi ad un “primo principio di giustizia”. D’altra parte, però, risponde a giustizia (ad un “secondo principio di giustizia”) la richiesta di terra da parte dei non proprietari, defraudati di un diritto *per natura* spettante anche a loro (nella forma del possesso comune). Da questo sfondo scaturisce il principio del *Welfare State* – postulato in *Agrarian Justice*, dopo essere stato prefigurato già nella seconda parte dei *Rights of Man* – che è la base filosofica della riforma proposta da Paine.

Lo *status* originario, naturale e collettivo della proprietà giustifica l’intervento delle istituzioni statali per promuovere una maggiore eguaglianza e per riavvicinare la società politica alla società naturale precedente la divisione e privatizzazione della proprietà. Allo stesso tempo le istituzioni devono farsi carico del soddisfacimento dei due principi di giustizia individuati:

for the protection of property, as for the sake of justice and humanity, to form a system, that whilst it preserves one part of society from wretchedness, shall secure the other from depredation. [...] To remove the danger, it is necessary to remove the antipathies, and this can only be done by making property productive of a national blessing, extending to every individual. When the riches of one man above another shall increase the national fund in the same proportion; when it shall be seen that prosperity of that fund depends on the prosperity of individuals; when the more riches a man ac-

cuna proprietà personale, non potrà essere ricco. I mezzi sono in tutti i casi tanto inscindibilmente connessi con i fini, che quando non esistono gli uni non si possono raggiungere gli altri. Pertanto, ogni accumulazione di proprietà personale al di là di quanto un uomo può produrre con le sue mani, gli deriva dal fatto di viver in società; e secondo tutti i principi della giustizia, della gratitudine e della civiltà, egli deve una parte di quanto ha accumulato alla stessa società dalla quale deriva l’intera proprietà»).

quires, the better it shall be for the general mass; it is then that antipathies will cease, and property be placed on the permanent basis of a national interest and protection¹³⁰.

Paine cerca di tenere insieme – e questo è il secondo punto rilevante – due istanze tendenzialmente oppostive: l'«interesse dell'individuo» (*interest of the individual*) e l'«interesse», più ampio, «della repubblica» (*interest of the republic*). Egli non mette in discussione l'esistenza della proprietà privata, non è un proto-comunista à la Babeuf. Il suo fine è *limitare, regolamentare* e – non è una contraddizione – *espandere* il più possibile la proprietà, per rendere concrete le possibilità di «riscatto» in essa insite, creando in tal modo le condizioni per una società democratica bene ordinata e pacifica¹³¹. Ogni essere umano possiede un *eguale* diritto alle ricchezze della terra.

Si prefigura così una visione «egalitaria liberale»¹³², che può richiamare, come hanno suggerito diversi interpreti, prospettive contemporanee come quelle di John Rawls e Bruce Ackerman¹³³. In particolare, laddove Paine af-

¹³⁰ Ivi, p. 411 (trad. it., p. 358: «Per la protezione della proprietà come per la giustizia e l'umanità, è necessario creare un sistema che nel preservare dalla miseria una parte della società, metta l'altra al riparo dalle spoliazioni. [...] Per eliminare il pericolo è necessario eliminare le avversioni, e questo si può ottenere soltanto facendo sì che la proprietà produca un beneficio nazionale esteso ad ogni individuo. Quando la superiorità di ricchezza di un uomo su un altro farà aumentare nella stessa proporzione il fondo nazionale; quando si vedrà che la prosperità di quest'ultimo dipende dalla prosperità degli individui; quando la massa trarrà vantaggio dall'arricchimento di ognuno; allora le avversioni cesseranno e la proprietà sarà collocata sullo stabile fondamento dell'interesse e della sicurezza nazionale»).

¹³¹ Cfr. J.W. SEAMAN, *Thomas Paine, Ransom, Civil Peace, and the Natural Rights to Welfare*, cit., pp. 135-136. Interessante e originale è l'analogia rinvenuta da Seaman tra Paine e Hobbes su questo punto. Anche l'autore del *Leviatano* riteneva che l'appropriazione dei beni altrui, andasse compensata. La diversità nei possedimenti era causa di resistenza all'autorità e di malcontento (TH. HOBBS, *Leviatano* [1651], La Nuova Italia, Firenze, 1993, pp. 244-245).

¹³² A. LITTLE, *The Politics of Compensation: Tom Paine's Agrarian Justice and Liberal Egalitarianism*, in "Contemporary Politics", 1, 1999, pp. 63-73.

¹³³ Cfr., per un'analitica trattazione del parallelo tra Paine e Rawls, M. PHILP, *Paine*, cit., pp. 90-93. Istituisce un collegamento diretto tra i due, lunga l'asse del «liberalismo radicale»: A. RIVERO, *Liberalismo radical (de Paine a Rawls)*, in J.A. MELLÓN (ed.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 73-89. Anche Seaman nel saggio sopra citato rileva questa vicinanza: RAWLS e ACKERMAN a partire da posizioni liberali giungono, attraverso articolate teorie della giustizia, a giustificare l'idea del *welfare* e di un *regulatory state* approdando ad una concezione che, a seconda degli interpreti, è stata di volta in volta definita "liberalismo sociale", "liberalismo egalitario", o anche "liberalsocialismo". Le opere cui si fa riferimento sono le ormai classiche *A Theory of Justice* (Belknap,

ferma che la superiorità della ricchezza di un uomo può far aumentare nella stessa proporzione il fondo nazionale e così la prosperità di ogni individuo, pare delineata, seppure in maniera embrionale, l'idea del *principio di differenza* rawlsiano, che rappresenta uno dei plessi concettuali più discussi nel dibattito contemporaneo sulle teorie della giustizia¹³⁴.

Dunque, secondo questo schema normativo – analogamente condiviso da Paine e Rawls – la proprietà più che un valore assoluto, categoricamente inviolabile, appare come un concetto funzionale al benessere di tutta la società e la nazione (*bene pubblico*), ed è compito del governo, del potere politico, e non degli individui privati, renderlo operativo e concretizzarne tutte le potenzialità positive. La proprietà viene così ad essere regolata dai bisogni sociali, ovvero di ogni individuo che è parte della società, in relazione con tutti gli altri membri di essa¹³⁵.

La proprietà svolge una *funzione sociale*; è, in altri termini, *regolabile* dai diritti, e ciò che massimamente deve orientare le istituzioni (questa, in definitiva, la convinzione *umanistica* del liberalismo di Paine), è la «sacra» protezione della persona *prima* che quella della proprietà¹³⁶.

Cambridge [Mass.], 1971) e *Social Justice in the Liberal State* (Yale University Press, New Haven-London, 1980).

¹³⁴ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano, 1982, pp. 234, 236: «In primo luogo, assumo che la struttura fondamentale è regolata da una costituzione giusta che assicura i diritti di eguale cittadinanza [...]. La libertà di coscienza e di pensiero è data per scontata e vi si sostiene l'equo valore della libertà politica. Ciò significa che il governo oltre a garantire i normali impieghi del capitale sociale, tenta di assicurare eguali opportunità di educazione e di formazione a persone similmente dotate e motivate, o tramite il finanziamento di scuole private con l'istituzione di un sistema scolastico pubblico. Esso inoltre garantisce e fa rispettare l'eguaglianza di opportunità nelle attività economiche e nella libera scelta dell'occupazione. [...] Infine il governo garantisce un minimo sociale o per mezzo di assegni familiari e contributi speciali per malattia e disoccupazione, o in modo sistematico, grazie a meccanismi come la indennità per i redditi più bassi. [...]». «Le risorse sociali devono essere affidate al governo in modo che esso possa fornire i beni pubblici e operare i trasferimenti monetari necessari a soddisfare il principio di differenza».

¹³⁵ Su questo aspetto insistette H. PENNIMAN, *Thomas Paine-Democrat*, in "American Political Science Review", 37, 1947, pp. 244-262. Si tratta di un saggio scritto in risposta polemica a quello di J. DORFMAN, *The Economic Philosophy of Thomas Paine*, cit., il quale aveva sostenuto – discutibilmente – che la motivazione di fondo di tutte le idee e le proposte economiche di Paine altra non era che la sua amicizia per «ricchi», per le «business-classes». Cfr. F. LOVERCI, *Thomas Paine oggi*, in "Clio", 2, 1974, pp. 189-206, pp. 201, 204, che recepisce la posizione espressa da Penniman.

¹³⁶ TH. PAINE, *On First Principles of Government*, in M. FOOT, I. KRAMNICK (eds.), *The Thomas Paine Reader*, cit., p. 462.

Il progetto di riforma di Paine cerca di sostenere fattivamente il secondo principio di giustizia (che potrà garantire anche la tutela del primo principio): esso è fondato, da un lato, sul suffragio universale non censitario; dall'altro, su una tassazione delle eredità terriere che avrebbe avuto lo scopo di costituire un *fondo nazionale*, mediante un'imposta sulle successioni¹³⁷ (del dieci per cento o di valori più ampi se le successioni non fossero dirette¹³⁸). Con la somma raccolta si sarebbe potuta versare una cifra fissa a ogni giovane al compimento del ventunesimo anno d'età, come indennizzo per la perdita, in civiltà, del diritto naturale alla proprietà comune, e si sarebbe potuto soccorrere gli anziani e in genere gli inabili al lavoro per cause fisiche. Si è così approdati alla concreta proposta istituzionale di Paine, fondata sugli argomenti normativi illustrati e orientata dall'idea della maggior espansione possibile dell'eguaglianza all'interno della società, secondo un set di *criteri di giustizia*.

Torna utile a questo punto un richiamo allo svolgimento della teoria painiana dei diritti: se in *Common Sense* e, ancora per certi versi, nella prima parte dei *Rights of Man* si assiste al passaggio dai «diritti naturali» ai «diritti civili» e «politici», con la seconda parte dei *Rights of Man* e con *Agrarian Justice*, si delinea una embrionale, ma decisiva, giustificazione teorica dei «diritti sociali»¹³⁹. Paine, come si è visto, esamina come in una società organiz-

¹³⁷ L'intervento sulle successioni, che pare meno lesivo rispetto ad altri espropri del diritto naturale, in quanto il patrimonio ereditato non è in genere frutto del lavoro del ricevente, era già stato proposto durante la Rivoluzione francese. Va ricordato in particolare il progetto del deputato montagnardo alla Convenzione, e membro del Comitato di Salute pubblica, Jacques-Nicolas Billaud-Varenne, che prima nell'opuscolo *Éléments de républicanisme*, poi in assemblea, propugna la fissazione di un tetto massimo di beni trasmissibili per via ereditaria a ciascun figlio. La parte eccedente verrebbe a costituire un fondo nazionale da distribuire ai nullatenenti per aiutarli a formarsi una proprietà. Questo motivo era comune a molti altri giacobini e anche a personaggi di diverso orientamento come Condorcet e Brissot, molto legati a Paine (cfr. C. DE BONI, *Politica e leggi dell'economia*, cit., p. 91, in nota). Va segnalato come riemerge qui con evidenza l'avversione, che orienta tutta l'opera di Paine, nei confronti del principio di ereditarietà che dal piano *politico* (indagato analiticamente nel cap. II della presente trattazione) viene estesa al piano *economico*.

¹³⁸ In questa proposta di Paine, Frederic W. Maitland ha rintracciato il legame di Paine con il movimento dei *Levellers* più che con la successiva tradizione socialista («era un livellatore, non un socialista, e un livellatore relativamente moderato»); Frederic W. MAITLAND, *Libertà e uguaglianza nella filosofia politica inglese* (1875), La Rosa, Torino, 1996, pp. 128-129.

¹³⁹ Silvia Sonelli ha colto questa significativa innovazione teorico-giuridica, dalle rilevanti implicazioni pratico-politiche, nel contesto di una più ampia ricostruzione delle istanze di tutela dei diritti sociali, della loro genesi e dei loro sviluppi fino ad oggi nel contesto

zata democraticamente si possa concedere agli uomini un equo *corrispettivo* di diritti, garantiti dalla legge e dall'intervento positivo dello Stato, per *compensarli* della rinuncia – conseguente alla creazione della proprietà privata (*artificiale*) – al diritto naturale di godere liberamente dei frutti della terra. Il risarcimento, frutto della logica di compensazione e di indennizzo, avviene nella forma di un *diritto sociale* che deve essere garantito ad ogni cittadino.

Paine chiede, dapprima, che l'imposta venga applicata su ogni proprietà fondiaria, ma poi estende il suo campo di applicazione alla proprietà personale, sostenendo che di ogni forma di ricchezza una parte sia da considerarsi come un prodotto essenzialmente *sociale*. E in effetti lo sforzo contenuto in *Agrarian Justice* è quello di temperare il rispetto della proprietà privata della terra, in nome della libertà, con le condivisibili rivendicazioni di chi, escluso dalla proprietà, soffre di una condizione economica di miseria. I progetti tributari di Paine e la giustificazione della limitazione/regolazione della proprietà sono finalizzati a questi precisi obiettivi.

La legislazione sociale è così concepita come una legislazione che essenzialmente 'delimita' i diritti di proprietà degli individui. L'obbligo di versare al fisco una certa quota è connesso al principio che tale quota non sia, in effetti, di proprietà di chi la detiene, ma di altri: della comunità nel suo complesso, o meglio, di altri individui che la riceveranno sotto forma di assistenza sociale, libri ecc.¹⁴⁰

Attraverso una ricognizione del pensiero di Paine, orientata dal vettore categoriale dei diritti, si è dunque cercato di dar conto dello svolgimento della sua riflessione, radicata in un'epoca di profonde trasformazioni (un'epoca di passaggio *par excellence*). Una duplice tensione è così venuta dipanandosi invitando a rivedere un'interpretazione monocorde di questo autore, incastonata nell'alveo del liberalismo borghese a favore di una lettura più "mossa" e articolata: quella offerta dalla interrelazione tra la semantica dell'interesse e la semantica della socialità (che si traduce in solidarietà), e quella tra proprietà privata e bisogni degli individui.

La teoria dei diritti di Paine si presenta allora non come un quadro stati-

britannico: S. SONELLI, *La tutela dei diritti fondamentali nell'ordinamento inglese: lo Human Rights Act 1998 e oltre*, Giappichelli, Torino, 2010, p. 172 (sui si rinvia anche per un'ampia bibliografia comparata sui diritti sociali).

¹⁴⁰ Cfr. E. DICIOTTI, *Stato di diritto e diritti sociali*, "Diritto e questioni pubbliche", 4, 2004, pp. 49-79, p. 73: <http://www.dirittoequestionipubbliche.org/page/2004_n4/mono_E_Diciotti.pdf>. Dello stesso autore sui temi trattati in questa sezione del libro, si veda anche *Il mercato delle libertà. L'incompatibilità tra proprietà privata e diritti*, il Mulino, Bologna, 2006.

co, ma come un processo dinamico, che nasce nel fuoco della lotta politica ed è immerso nelle maglie della società. Essa evolve assumendo ciò che è ‘rilevante’ all’interno dei contesti sociali – la povertà, ad esempio, o la necessità dell’istruzione per avere buoni cittadini in un sistema repubblicano – e aprendo, con uno sguardo sempre attento al susseguirsi delle generazioni ma saldamente radicato nella natura umana, possibilità inedite per la configurazione stessa dei diritti.

La possibilità di concepire ‘nuovi’ diritti – i cosiddetti diritti sociali – presuppone e giustifica normativamente un’articolazione più complessa delle istituzioni dello Stato e un andare oltre il dominio liberale dello Stato minimo, incarnato da quel *Common Sense* su cui in genere si sono appoggiate le più fortunate interpretazioni dell’opera di Paine (in direzione di un liberalismo «puro», «borghese»). Al tempo stesso, la riflessione del «primo grande internazionalista della libertà», orientata dal senso profondo della temporalità e capace di pensare anche i diritti “dell’avvenire”, oltre che quelli “del presente”, stimola una riflessione – tuttora in corso – sulla possibilità di includere entro la costellazione dei diritti umani (o fondamentali) i diritti sociali.

È in base a tale quadro che Paine può essere considerato il primo concreto assertore dell’istituzione del *Welfare State*, basato sull’idea cardine della tassazione redistributiva come strumento di democrazia e di emancipazione sociale¹⁴¹.

III.4.1. Potere politico e proprietà: “democratizzare Locke”

Lo sfondo della riflessione di Paine sulla proprietà è senz’altro la teoria lockiana. Secondo Locke, come è noto, la terra era stata data da Dio in co-

¹⁴¹ È questa, come si è accennato in precedenza, la lettura proposta da Cole, il quale spiega come solo in questo senso Paine possa essere annoverato tra i precursori del socialismo, prefigurando una chiara distinzione tra un socialismo volto a coniugarsi con la democrazia e il rispetto della proprietà privata e un socialismo teso invece alla socializzazione e collettivizzazione dei mezzi di produzione e all’abolizione della proprietà privata. Sulla stessa linea interpretativa di Cole, che fa di Paine un precursore del laburismo, si collocano anche G. SPINI, *Le origini del socialismo*, cit., (che vede «nella seconda parte dei *Rights of Man* l’inizio del cammino storico che portò alle riforme laburiste» del Novecento: p. 269); G. LICHTHEIM, *Le origini del socialismo*, cit., pp. 186-187 (che esprime tuttavia una posizione più critica nei confronti del radicalismo painiano); F. LOVERCI, *Thomas Paine oggi*, cit., *passim*. In questo stesso orizzonte, cfr. anche K. MARTIN, *Thomas Paine*, in M. KATANKA (ed.), *Radicals, Reformers and Socialists. From the Fabian Biographical Series*, Knights, London, 1973, pp. 63-80.

mune agli uomini e la proprietà derivava dal lavoro¹⁴²: questo assunto si prestava però ad interpretazioni diverse e in autori come Paine venne piegato in una direzione radicale ed egualitaria¹⁴³.

Tale curvatura trova la sua origine in una precisa revisione di un principio su cui, almeno da Locke in poi, si erano fondate le pretese dell'emergente borghesia¹⁴⁴: la disegualianza e la privatizzazione della proprietà sono condizioni essenziali del progresso della civiltà e vengono risarcite attraverso la partecipazione ai frutti di esso; simile disegualianza rende indiretto, ma più efficace, il processo di integrazione degli interessi (sono questi temi che ritornano, oltre che in Locke, in Mandeville e in Smith). Se negli scritti del periodo americano Paine sembra accettare questa impostazione, in cui vede riflessa la natura di una società integralmente commerciale, dove la diffusione della proprietà e gli alti salari garantiscono l'equilibrio e l'armonia (superando l'antitesi tra ricchi e poveri)¹⁴⁵, dopo il ritorno in Europa e la partecipazione alla rivoluzione francese egli muta prospettiva¹⁴⁶. Constatando la ra-

¹⁴² Per un'estesa trattazione del tema si rimanda, oltre che al classico lavoro di MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, cit., centrato sulla categoria del *possessive individualism*, a J. TULLY, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980 (in cui si tende a ridimensionare drasticamente il *possessive individualism* anche nella fondazione lockiana della proprietà); A.J. SIMMONS, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton, 1992, pp. 278-298, 307-318, 327-336; M.P. ZUCKERT, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 246-248 (quest'ultimo lavoro, così come quello di Simmons, rileva, tra l'altro, come nell'interpretazione di Tully gli aspetti comunitari siano estremizzati). Ringrazio Raimondo Cubeddu per avermi sollecitato ad approfondire questo percorso, a partire dalla lettura del libro di Simmons. Sul pensiero giuridico di Locke si veda, da ultimo, I. BELLONI, *Una dottrina "assai strana": Locke e la fondazione teologico-deontologica dei diritti*, Giappichelli, Torino, 2011.

¹⁴³ Cfr. R. ELLIS, *Radical Lockeanism in American Political Culture*, in "Western Political Quarterly", 4, 1992, pp. 825-849, in part. pp. 828-838.

¹⁴⁴ Sul punto si veda l'interpretazione – condotta attraverso una griglia concettuale che richiama quella d'impianto marxista di Macpherson – offerta da Tito MAGRI: *Thomas Paine e il pensiero politico della rivoluzione borghese*, cit., pp. 51-58.

¹⁴⁵ Ma per alcune controversie già presenti nel contesto americano si veda: K.M. FORD, *Can a Democracy Bind Itself in Perpetuity? Paine, the Bank Crisis, and the Concept of Economic Freedom*, in "Proceedings of the American Philosophical Society", 4, 1998, pp. 557-577.

¹⁴⁶ Un mutamento che J. FRUCHTMAN JR. ha descritto tramite quello che definisce un passaggio dall' "*hamiltonian*" spirit al *public welfare*, *The Political Philosophy of Thomas Paine*, cit., pp. 103-133, e che conduce a individuare nel «diritto a uno standard di vita decente» parte fondamentale dell'*essential core* della «costellazione dei diritti umani» articolata da Paine (p. 133).

dicale divergenza tra la diffusa prosperità americana e la miseria dei lavoratori e la realtà dei poveri in Francia e in Inghilterra, egli, per così dire, per prendere dworkinamente “sul serio” i diritti di tutti i cittadini, “prende sul serio” la questione del progresso civile. La civiltà non ha agito in modo eguale nei confronti delle diverse classi: essa ha creato tanto la ricchezza che la miseria; ha agito quindi in due sensi, rendendo una parte della società opulenta, e l'altra misera¹⁴⁷. Dunque Paine è condotto a mettere in rilievo aspetti diversi e “dissonanti” del problema del progresso civile: la disegualianza, lo sfruttamento, l'espropriazione e l'alienazione. Egli scopre la questione sociale, ovvero l'altro volto del progresso e si propone, pragmaticamente (come era sua consuetudine¹⁴⁸, di trovare soluzioni, poggiando però su alcuni principi: *in primis*, le idee di eguaglianza e di bene pubblico. Le sue proposte di assistenza trovano legittimazione nel richiamo esplicito alla sua concezione dello stato di natura e alla sua teoria dei diritti: egli lega così la rivendicazione generale dei diritti dell'uomo e – come parte essenziale di essa – l'esigenza di porre rimedio alla povertà delle grandi masse europee e ne fa l'obiettivo stesso della rivoluzione nelle condizioni della civiltà¹⁴⁹. Una rivoluzione che, sul piano politico, si attua attraverso concreti piani di riforma.

È senz'altro interessante notare come la critica che Malthus sentì il bisogno di muovere a Paine si incentrasse proprio su una opposta disamina dei limiti del progresso e su una diversa concezione della natura stessa (nonché della politica e delle istituzioni): un grado di miseria è effetto naturale delle leggi di natura (cioè della disparità fra la legge di crescita della popolazione e l'aumento della produzione di mezzi di sussistenza), per cui proporre misure di assistenza significa solo cercare di alterare e rovesciare tali leggi. L'uomo, secondo Malthus, *non* ha diritto alla sussistenza, se non è in grado di procurarsela con il lavoro, sul mercato. Siamo agli antipodi della concezione

¹⁴⁷ Cfr. TH. PAINE, *Agrarian Justice*, p. 416.

¹⁴⁸ La società politica di Paine è il prodotto non solo della ragione, ma di una «ragione operante nell'esperienza», ed è proprio attraverso questa convinzione che l'autore palesa il suo pragmatismo. Cfr. J.P. GREENE, *Paine, America and «Modernization» of Political Thought Consciousness*, in “Political Science Quarterly”, vol. 93, 1978, pp. 73-92, p. 92.

¹⁴⁹ Le critiche di MALTHUS a Paine sono contenute in *An Essay on the Principle of Population* (1798), 2 voll., Dent-Dutton, London-New York, 1958, vol. II, p. 190. Sul punto si rimanda ancora una volta a C. DE BONI, *Politica e leggi dell'economia*, cit., pp. 137 ss. (cap. V: *Popolazione e povertà: la controversia malthusiana*, in part., per la critica ai modelli egualitari e la critica alle leggi assistenziali, pp. 148-153, 157-161). Cfr. anche F. GAUTHIER, *Paine et le républicanisme cosmopolitique*, in B. VINCENT (études réunies par), *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., pp. 159-170, p. 169, n. 13.

espressa da Paine e in linea, invece, con la prospettiva già espressa da Burke in *Thoughts and Details on Scarcity*¹⁵⁰, scritto nello stesso periodo di *Agrarian Justice* a proseguire una contrapposizione tra diverse concezioni dei rapporti sociali, dei compiti del governo, della legittimità dell'azione collettiva tramite le istituzioni¹⁵¹. Le riflessioni economiche di Burke e Malthus si traducono in una nozione di Stato minimo volta in particolare ad enfatizzare i pericoli di una ingerenza e di una presenza eccessiva (e, a loro avviso, pericolosamente arbitraria) dello Stato, e a limitarne funzioni e competenze.

Entro l'universo riformatore di Paine – il quale, come si è precisato più volte, acquista progressivamente una visione *positiva* delle istituzioni politiche – va tuttavia evidenziata un'ulteriore evoluzione. Dai fini prevalentemente assistenziali espressi nella seconda parte dei *Rights of Man*, si passa, attraverso *Agrarian Justice*, all'idea di un'economia regolata che non solo migliori le condizioni dei più disagiati, ma porti pure ad un'ampia diffusione della piccola proprietà, entro un contesto di democrazia effettivamente *sociale*.

È seguendo questa traiettoria che Paine sostenne la superiorità morale della proprietà di artigiani, contadini, piccoli commercianti rispetto alla proprietà di speculatori finanziari e banchieri ed affermò il diritto di tutti i cittadini a vedersi indennizzati, mediante lo strumento della tassazione, per le disuguaglianze prodotte dall'introduzione della proprietà della terra¹⁵². In-

¹⁵⁰ E. BURKE, *Pensieri sulla scarsità* (1795), a cura di A. Sezzi, Manifestolibri, Roma, 1997: «I lavoratori sono poveri solo perché sono numerosi. La grande quantità implica di per sé povertà» (p. 26). «Non è nel potere del governo provvedere alle nostre necessità» (*ibid.*). «Personalmente sono contro un eccesso di intervento da parte di qualunque genere di governo e più in particolare contro la più pesante di tutte le ingerenze da parte dell'autorità: l'ingerenza in ciò che concerne la sussistenza del popolo» (pp. 75-76).

Su questi aspetti ruota lo studio di C.B. MACPHERSON, *Burke*, Oxford University Press, Oxford, 1980, il quale argomenta a sostegno di questa significativa tesi: «in tutto ciò che Burke scrisse e fece egli venerò l'ordine tradizionale. Ma il suo ordine tradizionale era già un ordine capitalista» (p. 5).

¹⁵¹ La persistenza di tale contrapposizione – che segna, nel tempo, anche una diversa visione della politica – è testimoniata dalla raccolta di saggi curata da Peter OSBORNE, *Socialism and the Limits of Liberalism*, Verso, London-New York, 1991. Essa inizia, assegnando loro la valenza di paradigmi nella storia della cultura britannica, da un'analisi del pensiero di Burke e di Paine (condotte rispettivamente da T. FURNISS, *Edmund Burke: Bourgeois Revolutionary in a Radical Crisis*: pp. 15-49, e da A. ARBLASTER, *Thomas Paine: At the Limits of Bourgeois Radicalism*: pp. 51-71) e contiene inoltre, nella sua parte conclusiva, un saggio sulle tesi di Malthus e sulla loro rinascita in epoca thatcheriana: T. Benton, *The Malthusian Challenge: Ecology, Natural Limits and Human Emancipation* (pp. 241-269).

¹⁵² «Accanto alle interpretazioni radicali della teoria lockiana della proprietà, non va tut-

fluisce certamente sulla sua visione l'ideale del *farmer* visto all'opera nei nuovi Stati americani¹⁵³. Il pensiero economico e politico di Paine, che ruota attorno al nodo della proprietà, ricerca una conciliazione tra la devozione per il commercio e la libera impresa, l'espansione commerciale e un intenso egualitarismo: repubblicanesimo, commercio e virtù tratteggiano la visione progressiva painiana¹⁵⁴. Ma se in America la proprietà esprimeva le sue potenzialità di espansione per tutti i cittadini, l'esperienza europea poneva la necessità di una sua limitazione (onde poterne garantire una effettiva espansione a tutti i cittadini).

Entro un'ottica complessiva – che tiene conto dell'esperienza americana e di quella europea – la proprietà è sottoposta ad un processo, al contempo, di *limitazione* e di *diffusione*. Cioè: di limitazione nelle possibilità di accumulazione individuale, di diffusione in senso potenzialmente universale¹⁵⁵. È in questa chiave che si può leggere l'intero progetto di Paine come un tentativo di “democratizzare Locke”¹⁵⁶, ovvero di stringere insieme *libertà*, *proprietà* ed *eguaglianza* negli spazi del costituzionalismo democratico (e della società democratica). «La proprietà si accresce, come la vegetazione, gettando nuovi germogli», ma essa deve essere inquadrata in un contesto pubblico, attento all'utilità sociale e all'interesse e ai bisogni di tutti gli individui, senza distinzioni di sorta. Tutti gli individui-cittadini sono proprietari della società: è per questo che, al di là di alcune diseguaglianze dovute all'istituzione artificiale della proprietà, una società democratica dovrebbe essere regolata attraverso criteri di giustizia, ispirati ai reali bisogni sociali. Essi svolgono la fun-

tavia dimenticato» – come è stato attentamente osservato – «l'uso che di quella stessa dottrina fu fatto tra Sette e Ottocento non solo per giustificare un'accumulazione illimitata della proprietà, ma anche per dare una legittimazione al processo di espropriazione delle terre appartenenti alle popolazioni aborigene». Cfr. B. CASALINI, *Nei limiti del compasso*, cit., pp. 118-119.

¹⁵³ Cfr. T. MAGRI, *Thomas Paine e il pensiero politico della rivoluzione borghese*, cit., p. 38. Si veda, inoltre, più in generale, M. ALBERTONE, *Gerarchia sociale, repubblica e democrazia: la figura del farmer nell'America del XVIII secolo*, cit., pp. 83-109.

¹⁵⁴ Per un'ampia trattazione, nel quadro del dibattito settecentesco, cfr. M. GEUNA, M.L. PESANTE (a cura di), *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, Franco Angeli, Milano, 1992, e D. WOOTTON (ed.), *Republicanism, Liberty and Commercial Society 1649-1776*, Stanford University Press, Stanford, 1994. Sullo sforzo di Paine nel «concettualizzare l'eguaglianza» entro una «società commerciale», si vedano ora le significative notazioni contenute in S. COTLAR, *Tom Paine's America*, cit., pp. 115 ss.

¹⁵⁵ Ho tratto questa notazione da F. DI SCIULLO, *Il merito e la frusta*, cit., p. 160.

¹⁵⁶ Cfr., sul punto, D. GOBETTI, «Una generosa costituzione», cit., p. 93.

zione di orientare i processi economici verso il bene della collettività (inteso come *public good*¹⁵⁷, facendo sì che la ricchezza sia fonte di prosperità, ma evitando che possa essere anche causa di gravi ingiustizie.

Attraverso quest'idea di una *democrazia dei proprietari* – che fornisce il paradigma per le recenti proposte di *stakeholder society*¹⁵⁸ –, il nodo della proprietà non è reciso, ma sottoposto ad un duplice trattamento: dapprima, per così dire, sciolto (attraverso il richiamo alla proprietà comune dello stato di natura), per poter poi essere ri-annodato, generando una pluralità di nuove (tendenzialmente) eguali proprietà («i nuovi germogli»).

III.4.2. *Basic income* e cittadinanza sociale

Si è già accennato come il superamento di una visione possessiva dell'individualismo di Paine e la progressiva acquisizione di una valenza positiva delle istituzioni e dello Stato inseriscano il suo pensiero in uno scenario più ampio di quello del liberalismo. Se questo è vero per gli anni immediatamente successivi alle sue opere, in cui si genera un intero filone di pensiero che incrocia – proprio a partire da Paine – istanze liberali, radicalismo, repubblicanesimo democratico e rivendicazioni sociali¹⁵⁹, è interessante notare quanto la sua concezione della giustizia, dei diritti estesi alla dimensione sociale, dei rapporti tra economia e politica, dello Stato, permangano in filoni

¹⁵⁷ Per una trattazione specifica: TH. PAINE, *Public Good* (1780), pp. 253-286.

¹⁵⁸ Cfr. B. ACKERMAN, A. ALSTOTT, *The Stakeholder Society*, Yale University Press, New Haven-London, 1999, i quali aprono la trattazione sottolineando espressamente come la loro proposta abbia un illustre precedente nell'analoga idea espressa da Thomas Paine in *Agrarian Justice* (cit., p. 1).

Tale interpretazione era già stata elaborata dal radicale americano Thomas Skidmore, il quale, a partire da una lettura critica di Paine e di Jefferson, nel 1829 pubblicò *The Rights of Man to Property!* (opera in cui sin dal titolo si esplica la connessione con Paine). Cfr. H.J. KAYE, *Thomas Paine and the Promise of America*, cit., pp. 135-136 e, soprattutto, i due studi di M. BATTISTINI: *Radical Revisions. Thomas Skidmore reads Thomas Paine in 1829 New York*, 2009: <<http://www.common-place.org/vol-09/no-04/forum/battistini.shtml>>; Paine dopo Paine. Thomas Skidmore e l'eredità della Rivoluzione americana nella New York del 1829, in AA.VV., *L'età di Paine*, cit., pp. 217-230.

¹⁵⁹ Si veda, a titolo esemplificativo, G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit., il quale utilizza l'espressione *social radicalism* per raccogliere la pluralità di elementi che caratterizzano in maniera originale la prospettiva politica di Paine e la sua forte influenza soprattutto negli ambienti anglosassoni del nascente movimento operaio (pp. 213 ss.).

filosofico-politici a cavallo tra liberalismo, democrazia e socialismo sviluppatosi anche nel XX secolo e che tuttora sono presenti nel dibattito sulle questioni di welfare.

Una significativa persistenza, peraltro espressamente dichiarata, si rinvie nell'ambito della discussione sulle misure redistributive volte alla realizzazione di un'autentica «cittadinanza sociale».

Per quel che riguarda Rawls si possono aggiungere, seppure succintamente, ulteriori osservazioni a quelle svolte nelle pagine precedenti. La prefigurazione di una società giusta – ispirata a criteri di giustizia normativamente argomentati, ma anche moralmente orientati – che accomuna Paine a Rawls rimanda al tentativo di coniugare libertà ed eguaglianza nel rispetto del mercato, delle proprietà e della difesa dei diritti e, dunque, alle forme e ai limiti che l'eguaglianza dovrebbe assumere affinché si possa realizzare una società più giusta, anche se non perfetta¹⁶⁰. L'opera di Paine che, come si è visto nella parte iniziale del capitolo, raccoglie le tensioni delle quattro tradizioni del concetto di eguaglianza, restituisce in qualche modo anche quell'odierna problematica relativa a tale nozione: ovvero le sue possibilità di espansione, ma anche le sue forme di limitazione all'interno di un sistema liberaldemocratico che prevede la presenza del mercato. Dunque, anche in questo caso, Paine, oltre ad agire come catalizzatore di elementi del passato e del *suo* presente, getta un ponte verso il futuro e offre strumenti di argomentazione al *nostro* presente.

In *Agrarian Justice*, in primo luogo, egli va oltre l'eguaglianza formale sostenuta da molti filosofi per promuovere una concreta eguaglianza democratica¹⁶¹, a partire dall'intuizione, come si è mostrato, che la ricchezza e il progresso possono produrre anche distorsioni. In secondo luogo – e qui la vicinanza con Rawls appare significativa – se si assume la complessità e l'evoluzione del pensiero di Paine, si coglie il senso precipuo che la democrazia acquisisce nella relazione tra società e Stato e quanto sia cruciale per una “società bene ordinata” (intesa come una «impresa sociale cooperativa») evitare squilibri economici e diseguaglianze¹⁶². La compresenza nel suo pensiero della logica dell'interesse e di quella della socialità (e della reciprocità) ri-

¹⁶⁰ La questione dei limiti dell'eguaglianza attraversa il dibattito contemporaneo su questa nozione controversa, come mostra Gf. ZANETTI, *Eguaglianza*, cit., pp. 62-65, facendo specifico riferimento a pensatori *liberal* come Rawls e Dworkin.

¹⁶¹ Insiste su questo aspetto Y. BOSCH, *Thomas Paine et les Constitutions de 1793 et 1795: critique de la république formelle*, cit.

¹⁶² Cfr., su questi profili, S. COTLAR, *Tom Paine's America*, cit., pp. 115-160.

manda ad un'idea del progresso non esclusivamente economico, ma *umanisticamente* volto alla realizzazione di una civiltà in cui siano assicurate condizioni di benessere a tutti i cittadini. Tutto ciò implica la creazione di una comunità in cui diritti e interessi particolari siano protetti mediante criteri di giustizia *pubblici*. La ricerca del pubblico bene nel rispetto degli individui è incardinata nel tentativo di rendere sovrana, *con* il popolo, la giustizia.

L'attualità di Paine è assolutamente evidente, lo si accennava, nel dibattito intorno alle misure redistributive volte ad una riforma del *welfare* a partire da una logica di indennizzo (che si traduce in distribuzione di quote di denaro): si è menzionata l'idea di una «quota proprietaria di cittadinanza», ma significativo è anche il richiamo diretto a Paine nell'ambito dell'articolata discussione, correlata a tale idea, sul cosiddetto «reddito minimo garantito» o *basic income*. Esso costituisce un'opzione strategica che sta riscuotendo crescente attenzione fra studiosi ed esperti, anche se ancora oscilla tra la caratterizzazione come «simpatica idea di un pugno di originali» e la convinzione che sia uno strumento chiave per la costruzione – entro una logica “postlaborista” – di un nuovo regime sociale che, rispettando la sfera del mercato, allo stesso tempo tuteli la libertà e l'eguaglianza per gli individui¹⁶³.

¹⁶³ Secondo la definizione usata dal *Basic Income European Network*, sorto nel 1986, il “reddito minimo garantito” (proposto con la più ampia varietà di nomi: “buono di stato”, “credito sociale”, “salario sociale”, “reddito garantito”, “salario del cittadino”, “salario di cittadinanza”, “reddito demografico”, “reddito di esistenza”, “assegno universale”) è un reddito corrisposto a tutti su base individuale e in modo *incondizionato*, cioè a prescindere da verifiche del livello di ricchezza e di occupazione. Secondo Philippe Van Parijs, esso ha peculiari caratteristiche in quanto viene corrisposto: a) agli individui e non alle famiglie; b) a prescindere da qualunque reddito proveniente da altre fonti (lo potrebbero dunque ricevere anche le persone più ricche in assoluto); c) a prescindere da ogni prestazione lavorativa passata o presente, o dalla volontà (dell'assegnatario) di accettare un lavoro qualora questo gli venga offerto (Ph. VAN PARIJS, *Competing Justifications of Basic Income*, in ID., *Arguing for Basic Income: Ethical Foundations for a Radical Reform*, Verso, London, 1992). In altri termini, il *basic income* è una *dotazione di risorse erogata dallo Stato* in forma continuativa a ciascun membro a pieno titolo della società, *senza condizioni* (ID., *Real Freedom for all*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 35). Sui tratti precipui, sulle analogie e sulle differenze tra *basic income* e «quota proprietaria di cittadinanza», entro un'ampia trattazione del tema dell'eguaglianza, si veda E. SOMAINI, *Uguaglianza. Teorie, politiche, problemi*, Donzelli, Roma, 2002, pp. 453-501. Per un quadro d'insieme – che rinvia ai contributi dei principali protagonisti del dibattito in materia (da Bruce Ackerman e Anne Alstott a Philippe van Parijs fino a Carole Pateman, solo per citarne alcuni) – si veda AA.VV., *Redesigning Distribution. Basic Income and Stakeholder Grants as Cornerstones for an Egalitarian Capitalism*, edited and introduced by E.O. Wrights, Verso, London, 2006, in cui numerosi sono i rimandi a Paine (pp. 5, 6, 104, 120, 122, 199, 200). Nella letteratura italiana, si vedano C. DEL BÒ, *Un*

Secondo i suoi sostenitori, il *basic income* rappresenta una proposta di intervento economico generalizzato ed egualitario (ovvero non discriminante) che concorrerebbe a definire, al pari della cittadinanza giuridica, la piena cittadinanza economica e sociale. Il *basic income* costituisce insomma uno schema normativo in cui l'assicurazione di un reddito a tutti i cittadini garantirebbe, da un lato, uno *standard* di vita accettabile e, dall'altro, la possibilità di ordinare le proprie preferenze nei consumi e negli stili di vita.

Numerosi sono stato gli studiosi che hanno individuato in Paine un precursore o addirittura il primo teorico del concetto¹⁶⁴, facendo esplicito riferimento ad *Agrarian Justice*.

Paine, infatti, per primo suggerì la natura incondizionata di un reddito di questo tipo a partire dal terreno dei diritti. Il suo piano consisteva, lo si è accennato, in due punti fondamentali: a) la creazione di un *fondo comune* nazionale con cui pagare ad ogni persona, al compimento dei ventun anni, una somma di denaro, come forma di parziale compenso e indennizzo per la

reddito per tutti: un'introduzione al basic income, Ibis, Como, 2004, e, entro una più ampia disamina della «democrazia sociale», L. FERRAJOLI, *Principia iuris*, cit., pp. 392-432, in part. pp. 404-408.

¹⁶⁴ Così P. VAN PARIJS (ed.), *Competing Justifications of Basic Income*, cit. (in cui sono presenti numerosi richiami a Paine). In ID., *Il basic income e i due dilemmi del Welfare State*, in "Filosofia e Questioni Pubbliche", 2, 2000 pp. 17-48, si definisce Paine «precursore del *basic income*» (p. 22). Analogamente: P. VALLENTYNE, H. STEINER (eds.), *The Origins of Left-Libertarianism. An Anthology of Historical Writings*, vol. 1, Basingstoke, Palgrave, 2000, pp. 7, 9-10. Frequenti sono pure le citazioni da Paine in AA.VV., *La democrazia del reddito universale*, Manifestolibri, Roma, 1997.

Da un punto di vista storico, fu alla fine della prima guerra mondiale che Bertrand Russell suggerì quest'idea per combinare socialismo e anarchismo (B. RUSSELL, *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndacalism*, Allen & Unwin, London, 1918). La prima formulazione esplicita si deve però a Dennis Milner, un quacchero, membro del Labour Party, che con un volumetto contribuì alla complessa proposta per un vero e proprio programma incentrato sul reddito di base (D. MILNER, *Higher Production by a Bonus on National Output. A Proposal for a Minimum Income for All Varying with National Productivity*, Allen & Unwin, London, 1920) che fu discusso da parecchi intellettuali inglesi vicini a G.D.H. Cole nel periodo fra le due guerre e da economisti riformisti come James Meade (si veda: W. VAN TRIER, *Who Framed Social Dividend? A Tale of the Unexpected*, Universitaire Faculteiten Sint Ignatius Antwerpen, Seso, 1989; ID., *State Bonus or Basic Income in the Age of Reconstruction*, Seso, Universitaire Faculteiten Sint Ignatius Antwerpen, report 91/260, 1991; ID. [ed.], *Proceedings of the Second International Conference on Basic Income*, Bien-Birg, London-Antwerp, 1990; cfr. anche E. MORLEY-FLETCHER, *Per una storia dell'idea di minimo sociale*, in "Rivista Trimestrale", 64-66, 1981, pp. 298-321). È tuttavia a partire dagli anni Ottanta del Novecento – con la definitiva presa d'atto della crisi del modello di Stato sociale keynesiano – che l'idea è tornata a suscitare un interesse non solo occasionale.

perdita della sua eredità naturale (l'unica eredità accettabile per Paine) a causa dell'introduzione della proprietà fondiaria; b) il pagamento di una somma costante ad ogni persona dall'età di cinquanta anni in avanti. Diritti e risorse, secondo la logica painiana, vanno dunque distribuiti secondo uno *schema di compensazione* volto a rendere la società più equa.

Differenziate sono, comunque, le valutazioni dei teorici e degli interpreti contemporanei. Philippe Van Parijs, uno dei maggiori sostenitori del *basic income*, ha presentato le idee di Paine come un fecondo tentativo di combinare la difesa delle libertà individuali con una più equa distribuzione delle risorse, perché ognuno potesse godere del mondo in piena libertà, stimolando un nuovo approccio liberale e democratico-sociale ai problemi della società dominante del mercato. Secondo Adrian Little¹⁶⁵, d'altra parte, Paine pareva più interessato alla compensazione di chi era emarginato che a un cambiamento del sistema e all'eliminazione della proprietà; le sue proposte esprimevano dunque, più che una prospettiva di riscatto e di emancipazione – attraverso una effettiva cittadinanza sociale –, un rimedio, del tutto parziale, di tipo assistenzialistico.

Paine non contestò mai l'economia di mercato, anzi ne esaltò sempre le potenzialità positive, secondo una visione progressiva e comunque ottimistica (in ogni caso questo sistema richiedeva l'intervento delle istituzioni). Egli propose una forma di giustizia compensativa che non poteva condurre ad un'eguaglianza assoluta e all'abolizione della proprietà privata; il suo tentativo pare volto allora, secondo il suo liberalismo radicale di stampo umanistico, ad "umanizzare" il sistema di mercato.

Nonostante alcuni limiti d'analisi della società di mercato capitalistica (non comprese fino in fondo le dinamiche del lavoro salariato entro la nuova realtà della fabbrica) e un'elaborazione ancora embrionale, Paine ha prefigurato – a prescindere dalle odierne interpretazioni – una serie di strumenti affini, ma non del tutto omologabili (soprattutto se si presta attenzione alle modalità di attuazione pratica): un set di «principi di giustizia» entro una teoria dell'equità (Rawls); una «quota proprietaria di cittadinanza» consistente nel pagamento ad ogni cittadino di una somma in conto capitale (Ackerman); una forma di «reddito minimo garantito» (*basic income*) a prescindere da qualsiasi condizione che non sia quella della cittadinanza (Van Parijs). Tutti strumenti che pongono, comunque, la povertà entro la dimensione collettiva e pubblica e aprono spazi al diritto (sociale) nelle relazioni

¹⁶⁵ A. LITTLE, *The Politics of Compensation*, cit., p. 66.

economiche. Strumenti, che riproponendosi oggi al centro del dibattito in materia di *welfare*, attestano due elementi di interesse: la vitalità della riflessione painiana sui temi della giustizia sociale, e, in particolare, della richiesta di istituzionalizzare gli obblighi del governo verso i bisogni degli individui (frutto di una concezione dello Stato poggiante su un ideale di obbligazione *sociale*)¹⁶⁶; e, più in generale, quanto anche in materia di *welfare*, un'argomentazione basata *normativamente* su criteri di equità, quale può essere quella desumibile dalle pagine di Paine, possa – attraverso soprattutto il suo afflato *morale* e la sua duttilità *istituzionale* – travalicare i contesti di elaborazione e continuare a proporsi come possibile soluzione di problemi concreti¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Nei primissimi anni Duemila, Ross Zucker ha costruito la sua proposta normativa in materia di giustizia distributiva proprio su questo assunto: cfr. R. ZUCKER, *Democratic Distributive Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

¹⁶⁷ Tra i contributi che propongono una “riattualizzazione” di Paine attraverso il *basic income*, e un rilancio del suo pensiero in chiave politica, si veda anche S. QUILLEY, *What's Left? Citizen's Income and Thomas Paine (1739-1809)*, in “Citizen's Income Bulletin”, 17, 1994, pp. 2-4. Cfr. G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit., pp. 95-96, 99-100. Un'ulteriore conferma della presenza delle tesi di Paine nel dibattito odierno sulle questioni di welfare è offerta anche in M. COUSIN, *European Welfare States: Comparative Perspectives*, Sage Publications, London, 2005, p. 79 e p. 223 (con specifico riferimento a *Agrarian Justice* e all'embrionale teorizzazione del *basic income*).

Capitolo IV

Il cerchio della civiltà: socialità, deismo, teoria della pace

SOMMARIO: IV.1. Socialità e concezione dell'individuo. – IV.2. Lo spirito illuminista di Paine. – IV.2.1. Deismo, razionalismo e idea di progresso. – IV.2.2. Al di là della tolleranza: diritti e sfera pubblica. – IV.2.3. Le relazioni tra gli Stati e la pace universale: il «governo dei diritti dell'uomo». – IV.3. Dal particolare all'universale: un *repubblicanesimo cosmopolitico*. – IV.4. Considerazioni conclusive: un originale *intreccio*.

When I contemplate the *natural dignity of man*;
when I fell (for nature has not been kind enough
to me to blunt my feelings) for the honour and happiness of its
character, I become irritated at the attempt to govern
mankind by force and fraud, as if they were all knaves and fools,
and scarcely avoid disgust at those who are thus imposed upon
(*Rights of Man*, I¹)

Toleration is not the *opposite* of Intoleration,
but is the *counterfeit* of it. Both are despotisms [...].
Man worships not himself, but his Maker; and the liberty
of conscience which he claims, is not for the service
of himself, but of his God. In this case, therefore, we must necessarily
have the associate idea of two beings; the *mortal* who renders
the worship, and the immortal being who is worshipped.

¹ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, pp. 466-467 (trad. it., p. 147: «Quando contemplo *la naturale dignità dell'uomo*, quando gioisco per l'onore e la felicità del suo carattere, mi sento offeso dal tentativo di governare l'umanità con la forza e la frode, come se tutti fossero delle canaglie e degli sciocchi, e a malapena riesco a non provare disgusto per quanti sottostanno a questo inganno»; corsivo mio).

Toleration, therefore, places itself, not between man and man,
 nor between church and church, nor between one denomination
 of religion and another, but between God and man;
 between the being who worships, and the *Being* who is worshipped;
 and by the same act of assumed authority by which it tolerates man
 to pay his worship, it presumptuously and blasphemously sets
 itself up to tolerate the Almighty to receive it.
 Who then, art thou, vain dust and ashes! By whatever name
 thou art called, whether a King, a Bishop, a Church or a State, a Parliament
 or any thing else, that obtruded thine insignificance
 between the soul of man and its Maker? Mind thine own concerns.
 If he believes not as thou believest, it is a proof that thou believest
 Not as he believeth, and there is no earthly power can determine between you
 (*Rights of Man*, I²)

IV.1. Socialità e concezione dell'individuo

La riflessione painiana contiene, come si è già accennato, seppure in filigrana, elementi che possono tratteggiare una compiuta – per quanto non sistematica – filosofia morale, ancorata ad un preciso modello antropologico. In questo capitolo, ci si propone di indagare più analiticamente i nessi tra il modello antropologico che emerge dalle pagine painiane, le questioni attinenti alla religione (mettendo a fuoco l'impostazione deistica di Paine) e la modalità di concepire le relazioni tra gli Stati (alla luce di un ideale universale che cerca, seppure problematicamente, di conciliare repubblicanesimo e cosmopolitismo). L'idea di realizzare relazioni pacifiche – tra gli individui,

² Ivi, I, p. 482 (trad. it., pp. 162-163: «La tolleranza non è l'*opposto* dell'intolleranza, bensì il suo *travestimento*. Entrambe sono dei dispotismi. [...]. L'uomo non adora se stesso, ma il suo Creatore; e la libertà di coscienza che reclama non è volta al servizio di se stesso, ma del suo Dio. In questo caso perciò dobbiamo necessariamente associare l'idea di due esseri: il *mortale* che adora, e l'*essere immortale* che è adorato. La tolleranza, pertanto, si colloca non tra uomo e uomo, ma tra Dio e uomo; tra l'essere che adora e l'Essere che è adorato. Così con lo stesso atto di usurpazione con cui si tollera che un uomo segua un certo culto, ci si autorizza, in modo presuntuoso e blasfemo, a tollerare che l'Onnipotente accetti tale culto. [...] Chi sei tu dunque, vana polvere e cenere? Quale che sia il tuo nome, re o vescovo, Chiesa, Stato, parlamento o qualunque altro, così come osi intromettere la tua insignificanza tra l'anima dell'uomo e il suo Creatore? Occupati di ciò che ti riguarda. Se qualcuno non crede come tu credi, ciò prova soltanto che tu non credi come egli crede, e non c'è alcun potere terreno che possa decidere tra di voi»).

tra le confessioni religiose, tra gli Stati – pare informare l'intera opera di colui che, come si è visto, è stato definito il «primo grande internazionalista della libertà»³, evidenziandone anche la forte componente illuministica.

È opportuno prendere le mosse dalla concezione filosofico-morale attraverso la quale Paine esprime la sua concezione dell'individuo e della società. Egli così come non era il primo ad utilizzare l'espressione *common sense*, come si è visto nel primo capitolo, non era neppure il primo ad utilizzarla come corollario delle sensibilità morali dell'uomo⁴. Può essere interessante a questo riguardo istituire un confronto con la riflessione di Shaftesbury e con quella dei filosofi scozzesi del senso comune, come Thomas Reid⁵. Probabilmente Paine non aveva letto *Characteristicks* (1711) e neppure l'*Inquiry* di Reid (1764), ma con questi autori condivide un'idea di senso comune che si collega strettamente ad una peculiare concezione delle relazioni e dei rapporti umani. Tale concezione si incentra sulla inerente, costitutiva, *socialità* (*sociability*) degli esseri umani. Paine sostiene che gli uomini sono per natura «esseri sociali»⁶.

³ F. LOVERCI, *Thomas Paine oggi*, cit., p. 189.

⁴ Per l'eziologia del concetto di «sensibilità» si veda N.S. FIERING, *Irresistible Compassion: An Aspect of Eighteenth-Century Sympathy and Humanitarianism*, in "Journal of History of Ideas", April-June 1976, pp. 195-218.

⁵ Cfr. J. FRUCHTMAN, *Nature and Revolution in Paine's Common Sense*, cit., p. 424. Per un'analisi del pensiero e dell'opera di Shaftesbury si vedano: L. KLEIN, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and the Early Eighteenth-Century England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990 (in cui è molto discusso il suo *whiggism*); ID., *The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness*, in "Eighteenth-Century Studies", 2, Winter 1984-1985, pp. 186-214; R. VOITTE, *The Third Earl of Shaftesbury 1671-1713*, Louisiana State University Press, Baton Rouge (La.)-London, 1984; A.O. ALDRIDGE, *Shaftesbury and the Deist Manifesto*, in "Transactions of the American Philosophical Society", 41, 1951, 2, pp. 297-382. Uno studio molto vasto su Shaftesbury e il suo contesto storico, soprattutto religioso, è quello di I. RIVERS, *Reason, Grace and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Tra gli studi italiani, B. CASALINI, *Politeness, socialità e carattere in Shaftesbury*, in "La società degli individui", 1, 2002, pp. 55-72; P. ZANARDI, *Filosofi e repubblicani alle origini dell'Illuminismo. Shaftesbury e il suo circolo*, Edizioni Sapere, Padova, 2001; G. CARABELLI, P. ZANARDI, *Il gentlemen filosofo. Nuovi saggi su Lord Shaftesbury*, Il Poligrafo, Padova, 2003. Per un'accurata discussione del modo di concepire la *politeness* da parte di Shaftesbury, cfr. anche D. FRANCESCONI, *Il pensiero politico di Shaftesbury. Filosofia, politica e inciviltà nel primo Settecento inglese*, in "Il pensiero politico", 15, 1995, pp. 43-82. Ringrazio Cristina Paoletti per aver discusso insieme a me alcuni aspetti del pensiero di Shaftesbury e per alcuni suggerimenti bibliografici.

⁶ Come aveva sostenuto, anche se per ragioni diverse, Shaftesbury. Si vedano al riguardo L. KLEIN, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, cit.; A.O. ALDRIDGE, *Thomas Paine*

La critica radicale alla aristocrazia, all'ereditarietà e ai titoli trova qui, come si è già avuto modo di osservare, la sua più profonda origine. L'aristocratico scambia la sua natura di uomo con una parola, *isolandosi*, a causa del suo titolo, da ogni rapporto sociale⁷. La felicità si dà, invece, in relazione con gli altri uomini, non si possiede nell'isolamento, nel recinto del proprio 'io' e ha nell'eguaglianza naturale degli uomini la sua scaturigine.

L'intenzione profonda del giusnaturalismo egualitario di Paine è rappresentata da questa esigenza di relazionalità che si traduce in *simpatia*⁸. Il senso comune è senso del bene pubblico, del comune interesse, amore della comunità o società, affetto naturale, gentilezza⁹, ovvero quel senso di civiltà (*civility*) che nasce dalla giusta considerazione dei diritti comuni all'umanità e dell'eguaglianza naturale che sussiste fra tutti gli uomini. Il *common sense* esprime, dunque un'aspirazione universalistica e appare come la chiave per

American Ideology, Associated University Presses-University of Delaware Press, London-Newark, 1984, p. 16; ID., *Shaftesbury and the Deist Manifesto*, cit., pp. 56-57; R. VOITTE, *The Third Earl of Shaftesbury 1671-1713*, cit.; L. WHITNEY, *Primitivism and the Idea of Progress in English Popular Literature of Eighteenth-Century*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1934. Sul punto, cfr. J. FRUCHTMAN, *Nature and Revolution in Paine's Common Sense*, cit., p. 432, e soprattutto ID., *The Political Philosophy of Thomas Paine*, cit., pp. 28-55. Più in generale, cfr. W.C. MCWILLIAMS, *The Idea of Fraternity in America*, University of California Press, Berkeley, 1973; J. MULLAN, *Sentiment and Sociability. The Language of Feeling in the Eighteenth-Century*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

⁷ Cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, I, pp. 476-477, 553.

⁸ Quello della simpatia era un concetto caro anche a Sophie CONDORCET, moglie del grande amico di Paine, che vi dedicò un volumetto, composto da otto lettere: *Sulla simpatia* [1794], Sellerio, Palermo, 1995. L'autrice vi analizzava in profondità tale sentimento, nelle sue diverse manifestazioni, inserendovi argomentazioni di tenore politico, assai critiche nei confronti del potere costituito e fortemente innovatrici. Significative paiono le affinità con il pensiero di Paine. Nella terza lettera, ad esempio, è espressa una forte fiducia nell'educazione «non per sviluppare o dirigere la natura, ma solo per conservare le inclinazioni benefiche [dell'uomo], per impedire che siano soffocate dai pregiudizi così accreditati e così comuni che contaminano alla fonte i sentimenti di solidarietà e di eguaglianza, necessari alla felicità morale di ogni individuo, come al mantenimento dell'equità e della sicurezza in tutti i rapporti sociali!» (p. 104).

⁹ A. PHILLIPS, B. TAYLOR, *Elogio della gentilezza* (2009), Ponte alle Grazie, Milano, 2009, ove si osserva che il significato originario di affinità (*kinship, sameness*) «si è esteso col tempo sino ad abbracciare una gamma di sentimenti cui oggi corrisponde un'ampia varietà di termini – simpatia, magnanimità, altruismo, benevolenza, umanità, compassione, pietà, empatia – e che in passato erano conosciuti per mezzo di altri nomi, segnatamente *philantropia* (amore dell'umanità) e *caritas* (amore del prossimo)» (p. 8). Su questi aspetti, e sulle loro implicazioni giuridico-politiche, si veda anche M.C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), Bologna, il Mulino, 2004.

accedere a un concreto rapporto simpatetico con l'altro, fondato sul riconoscimento di una comune umanità¹⁰.

La concezione painiana, si è già avuto modo di precisarlo, si pone agli antipodi di quella hobbesiana: per Paine, l'uomo è naturalmente amico dell'uomo e la natura umana non è per se stessa malvagia. Così come in Shaftesbury¹¹, ci si trova di fronte ad un ottimismo antropologico, che ha dirette ripercussioni sul piano politico. La piena affermazione dell'eguaglianza degli uomini non può non comportare il valore costitutivo, originario, della società per l'individuo¹². Anche in William Godwin, altra importante figura nella rete intellettuale e amicale di Paine, si può rinvenire una analoga prospettiva sotto il profilo antropologico¹³. Egli ripete spesso: «no man stand alone»¹⁴. L'uomo è il risultato della sua socializzazione: sono la società e il contesto in cui vive a plasmarne il carattere e la personalità. D'altro canto, ogni essere umano è – lo voglia o meno – immerso in un tessuto di relazioni intersoggettive che fa sì che ogni sua azione abbia effetti per altri suoi simili, per quelli che gli sono più vicini e, attraverso questi, «per il resto del mondo»¹⁵.

È interessante notare come sia per Godwin sia per Paine un approccio antropologico relazionale si affianchi ad un acceso individualismo in campo gnoseologico: se in Paine la pratica dell'illuminazione interiore come fonte di verità si connette ad una dottrina innatista dei principi conoscitivi e morali¹⁶, in Godwin la conoscenza e il ragionamento sono eminentemente in-

¹⁰ La vicinanza a Shaftesbury appare, sotto questo profilo, molto chiara: cfr. B. CASALINI, *Politeness, socialità e carattere in Shaftesbury*, cit., p. 61.

¹¹ Sulla contrapposizione tra il «modello pessimistico» hobbesiano e quello «ottimistico» shaftesburiano (che ha dirette influenze sull'approccio di Paine), cfr. A. ZANINI, *Genesi imperfetta*, cit., pp. 55-77.

¹² Aspetto, questo, sottolineato anche da Tito MAGRI, *Thomas Paine e il pensiero politico della rivoluzione borghese*, cit., p. 27.

¹³ Cfr. M. LA TORRE, *Anarchismo e liberalismo. Individuo e ragione nel pensiero di William Godwin*, cit.; C. DE PASCALE, *Giustizia*, cit., pp. 131-136 (*La giustizia politica di Godwin*).

¹⁴ W. GODWIN, *Enquiry Concerning Political Justice* [1798], ed. by I. KRAMNICK, Penguin, Harmondsworth, 1976, p. 392.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Paine sostiene che chiunque abbia compiuto osservazioni sullo Stato e sui progressi della mente umana non può non aver rilevato che vi sono due distinte classi di pensieri: quelli che produciamo in noi col riflettere e il pensare e quelli che ci vengono spontaneamente in mente. È attraverso di loro che, secondo PAINE, si acquisisce quasi tutta la conoscenza di cui disponiamo (cfr. *The Age of Reason*, p. 688).

dividuali («truth disclaims the alliance of marshalled numbers») ¹⁷.

Il punto fondamentale è che Paine, così come tra *politeness* e azione politica, cerca di individuare la possibilità di mantenere un nesso fra socialità e moralità all'interno della società commerciale ¹⁸. Laddove si riesce a costituire un governo fondato sui principi della società (e potremmo dire della socialità) e sui diritti dell'uomo, si può instaurare un'«armonia cordiale», una «cordiale concordia» (*cordial unison*) ¹⁹.

Per comprendere quale siano la natura e la forma dello Stato confacente all'uomo, è necessario considerare il carattere di quest'ultimo, e dunque porsi su un piano antropologico. La natura ha creato l'uomo per la vita sociale e dunque le istituzioni statali possono presentarsi come una «*national association acting on the principles of society*» ²⁰. Le carte americane fanno quasi tutte riferimento diretto allo scopo dell'associazione politica che è quello del *common benefit* (Virginia), del *good of the whole* (Maryland) o del *common good* (Massachusetts). I diritti dell'uomo, in questa prospettiva, sono collegati con il bene comune della società (Pennsylvania).

Dalla prospettiva antropologica painiana traspare, pertanto, la possibilità di relazioni tra individui improntate alla simpatia o, con altro termine, alla «mitezza» ²¹. Quest'ultimo ricorre significativamente laddove Paine affronta i temi del commercio e della religione (intesa come religione naturale e non istituzionalizzata). Il commercio e la religione, come si vedrà tra poco, costituiscono dei fenomeni *naturali*, ed entro tale dimensione originaria, sono caratterizzati proprio dalla mitezza, dall'essere attività miti, pacifiche.

È in questa chiave di costruzione di relazioni, attraverso attività commerciali ispirate dalla reciprocità e non dal dominio (come aveva suggerito anche

¹⁷ W. GODWIN, *Enquiry Concerning Political Justice*, cit., p. 290.

¹⁸ Questa linea di riflessione morale ebbe una forte influenza in America e riguardò oltre a Paine, in maniera ancor più diretta, Jefferson e Franklin: cfr. B. CASALINI, *Nei limiti del compasso*, cit., p. 149.

¹⁹ Cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, II, ove si affronta il nesso tra «società e civiltà», pp. 551-556.

²⁰ Ivi, II, p. 556. Cfr. anche p. 588.

²¹ Per un'analisi di questo concetto, in chiave filosofico-politica, mi permetto di rinviare a Th. CASADEI, *Il volto mite della politica. Note su mitezza e pace*, in I. MALAGUTI (a cura di), *Filosofia e pace. Profili storici e problematiche attuali*, Santarcangelo di R. (RN), Fara editore, 2000, pp. 136-153. Per una sua traduzione in chiave filosofico-giuridica si veda M. LA TORRE, *Sullo spirito mite della legge. Ragione, razionalità e ragionevolezza*, I parte: «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2, 2011, pp. 495-516; II parte: «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 2012, pp. 123-154.

Giacinto Dragonetti)²², nonché attraverso la pacifica convivenza tra le differenti religioni, che Paine sviluppa il suo ideale di una società buona – fondata su rapporti pacifici tra gli Stati – estesa a livello mondiale. Per realizzare *the circle of civilization*²³ occorre l'affermarsi, ad ogni livello, dei principi di «civiltà universale» che corrispondono alla vita condotta secondo natura, ovvero in condizioni di relazionalità e reciprocità tra individui.

La causa del perdurare di «miseria, guerre e sventure» per gli uomini consiste così nell'impedire che i principi della civiltà abbiano un'efficacia universale. Scrive Paine:

All the European governments (France now excepted) are constructed not on the principle of universal civilization, but on the reverse of it. So far as those governments relate to each other, they are in the same condition as we conceive of savage uncivilized life; they put themselves beyond the law as well of God as of man, and are, with respect to principle and reciprocal conduct, like so many individuals in a state of nature²⁴.

Il «cerchio della civiltà» può completarsi, pertanto, solo se la convivenza tra le religioni e quella tra gli stati riuscirà a riflettere la convivenza “mite” che gli individui possono attuare in uno Stato repubblicano, che rappresenta l'autentica riproposizione di uno stato di natura pacifico²⁵.

²² La sua opera – *Trattato delle virtù e dei premi* (1768) – fu citata con entusiasmo da PAINE (*Common Sense*, p. 34; cfr. A.O. ALDRIDGE, *Thomas Paine's American Ideology*, cit.), al quale piacque molto la parte politica, ove si afferma che la regola della buona politica dei principi «è l'aumento della porzione di felicità a ciascuno distribuita, e la minorazione della quantità di libertà da ciascuno sacrificata. La scienza di politici consiste in trovare il vero punto, fin cui gli uomini possano essere felici, e liberi» (G. DRAGONETTI, *Trattato delle virtù e dei premi*, a cura di M. Giovannetti, Roma, Carocci, 2011, pp. 82, 87). Ha posto all'attenzione questo punto L. BRUNI, *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Bruno Mondadori, Milano, 2010, p. 164, nel contesto di un'originale indagine su quei processi di «incivilimento» dell'economia che hanno trovato in Dragonetti e in Genovesi (e nella sua scuola) la loro scaturigine.

²³ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 597.

²⁴ *Ibid.* (trad. it., p. 280: «Tutti i governi europei, eccettuata la Francia odierna, non si fondano su un principio di civiltà universale, ma sul suo opposto. Nei loro rapporti reciproci, essi si trovano nelle stesse condizioni che noi immaginiamo essere quelle della vita selvaggia ed incivile; e si pongono al di sopra sia delle leggi di Dio che di quelle umane; quanto ai loro principi ed alla loro condotta reciproca, si comportano come altrettanti individui in uno stato di natura»).

²⁵ Cfr. J.H. MUMFORD, *Thomas Paine and Republican Religion*, in ID., *Belief and Disbelief in American Literature*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1967, pp. 1-23.

IV.2. Lo spirito illuminista di Paine

Le idee ora discusse, disseminate nelle varie opere di Paine, attestano la sua piena appartenenza alla temperie culturale illuministica, e alle sue declinazioni più radicali²⁶. Opere come *The Age of Reason* (1794) o *La Letter to Abbé Raynal* (1782) sono costruite attorno a questioni al centro del dibattito dei *philosophes*, come si vedrà in dettaglio più avanti. Un altro aspetto merita però di essere considerato a partire proprio da quanto emerso intorno alla concezione dell'individuo e della società nell'universo concettuale painiano: il legame, più o meno diretto, che Paine intrattiene, a partire dal suo soggiorno in Francia, con ambienti massonici²⁷.

La figura di Paine – così come quelle di Filangieri, Helvétius, Destutt de Tracy, Franklin, Lessing, Herder e altri ancora – può essere letta entro la storia del rapporto tra illuminismo e massoneria. Di quest'ultima va colto lo specifico carattere di «laboratorio culturale e luogo di organizzazione di battaglie per la conquista della nascente “opinione pubblica”, prima ancora che luogo

Vanno rilevate alcune contraddizioni nel discorso di Paine sullo stato di natura: se molto frequentemente esso viene presentato positivamente, come regno della concordia e della reciproca benevolenza, in altri – come nel passo citato – esso appare nella “veste” hobbesiana, ovvero come regno selvaggio del *bellum omnium contra omnes*.

²⁶ J. ISRAEL, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* (2001), Einaudi, Torino, 2011. Su questo aspetto insiste, tra gli altri, anche J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana* (1952), La Nuova Italia, Firenze, 1957, pp. 66-79, che definisce Paine un «pubblicista illuminista» e illustra i caratteri di quello che ritiene un atteggiamento «tipico dell'esperienza religiosa illuministica», saldamente correlata alla «scienza naturale» e alla «teoria politica dell'epoca». Cfr. E. TORTAROLO, *L'illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, Carocci, Roma, 1999, il quale tuttavia nota come Paine, pur avvicinandosi «con entusiasmo ai temi della polemica illuminista anticlericale e democratica», non perdettesse «la propria originalità», legata «alle radici inglesi del dissenso delle sette protestanti rispetto alla Chiesa anglicana ufficiale» (p. 157). Sul rapporto di Paine con l'Illuminismo si veda anche L. KIRK, *Thomas Paine: A Child of the Enlightenment?*, in “Bulletin of the Society for the Study of Labour History”, 52, 1987, pp. 3-13.

²⁷ Fondamentale per questo tipo di approccio è lo studio, già menzionato, di G.M. Cazzaniga, «Adamo fu creato deista»: *Thomas Paine fra rivelazione originaria e pienezza dei tempi*, in ID., *La religione dei moderni*, cit. Che Paine fosse un massone affiliato alla Loggia delle “Neuf Sœurs”, è sostenuto da N. HANS, *Unesco of the Eighteenth-Century. La Loge des Neuf Sœurs and its venerable Master, Benjamin Franklin*, in “Proceedings of The American Philosophical Society”, 5, 1953, pp. 513-524. Più sfumato il giudizio di E. JOY MANNUCCI nell'*Introduzione a L'età della ragione*, cit., ove comunque si afferma che Paine «conosceva bene e apprezzava la cultura massonica»: p. 16.

genetico di nuove forme di *sociabilità* e laboratorio capace di elaborare e popolarizzare progetti riformatori, contro una lettura separata di illuminismo e massoneria»²⁸.

Paine prese probabilmente parte al progetto rivoluzionario de *Le Cercle Social*, che iniziò ad operare nel 1790 come sede di assemblee pubbliche ad ingresso gratuito, come casa editrice e come confraternita mondiale²⁹. Molti sono, in effetti, gli elementi presenti nell'opera di Paine che rimandano all'ideale massonico. La massoneria settecentesca esprimeva, infatti, nella sua pratica associativa un progetto di separazione della vita civile e politica da ogni religione confessionale, in nome dei principi di fraternità, pace e tolleranza religiosa di cui si faceva propugnatrice; esprimeva un progetto di associazione fra gli uomini regolato dai principi di libertà ed eguaglianza naturale, di cui la vita di loggia era la prima realizzazione con il superamento delle distinzioni profane di ordine e ceto e, in questo suo prefigurare l'eguaglianza politica in senso moderno, finiva con l'operare a sua volta come riforma religiosa, di cui gli intellettuali-organizzatori culturali fungevano da nuovi sacerdoti. Di qui la politica, figlia della massoneria, come «religione dei moderni»³⁰, come progettualità che si realizza nella pratica egualitaria di massa.

In tale processo politico-culturale è pienamente immerso Paine. Alla base di questa tendenza, come si coglie anche dalla lettura delle sue opere così come si è cercato di mostrare nel corso del presente lavoro, sta la coppia concettuale *diritto naturale/contrattualismo* che si traduce, da un lato, nelle categorie di sociabilità e di comunanza, alla cui base è l'*eguaglianza naturale* (il fondamento teorico della *democrazia*); e, dall'altra, nella categoria della *perfettibilità*, come pari potenzialità di realizzazione individuale attraverso illimitate esperienze cumulative (il fondamento teorico di un *liberalismo progressivo*). Sarà questa coppia concettuale che finirà in seguito per porsi come

²⁸ G.M. CAZZANIGA, «Adamo fu creato deista»: *Thomas Paine fra rivelazione originaria e pienezza dei tempi*, cit., p. 93. Si vedano, più in generale, G. GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Marsilio, Venezia, 1994; M.C. JACOB, *Massoneria illuminata. Politica e cultura dell'Europa del Settecento* (1991), Einaudi, Torino, 1995; e l'opera, a cura dello stesso CAZZANIGA, *La massoneria*, Einaudi, Torino 2006.

²⁹ Su questo «progetto massonico nell'Europa rivoluzionaria» si vedano: G. KATES, *The Cercle Social, the Girondins and the French Revolution*, cit.; G.M. CAZZANIGA, *Lo Spirito delle religioni*, e *Le Cercle social: un progetto massonico nell'Europa rivoluzionaria*, rispettivamente capp. 6 e 7 del volume *La libertà dei moderni*, cit.

³⁰ Il rinvio è di nuovo all'opera di Cazzaniga, da cui si traggono alcuni spunti.

polarità della progettualità moderna, dove il costituirsi della cittadinanza è insieme concretizzazione dell'*égalité* dei diritti, sperimentazione di una indefinita *perfectibilité* e pratica solidale della *fraternité*, figlia anch'essa dell'eguaglianza naturale nelle relazioni sociali. E sarà attraverso le pratiche mutualistiche che eguaglianza e socialità (intesa come fraternità), troveranno – come attesta l'influenza del “painismo” in Inghilterra – completa attuazione nelle sedi del movimento popolare e socialista, e quindi nella nuova sede delle sezioni del partito politico di massa³¹.

La consonanza tra l'antropologia di Paine e quella espressa dal filone massonico radicale settecentesco è piuttosto chiara: figlie del giusnaturalismo si fondano sui principi della *socialità*, intesa come naturale socievolezza e fratellanza umana, e della *perfettibilità*, come potenzialità di sviluppo fisico ed intellettuale comune a tutto il genere umano e passibile di indefiniti progressi attraverso l'alfabetizzazione generalizzata (quella che si è definita la “filosofia politica per il popolo”³², la diffusione del patrimonio culturale e l'espandersi delle conoscenze scientifiche. A questi due principi si connette quello dell'*eguaglianza* come fondamento (spirituale) dell'organizzazione politica e istituzionale, in quanto comune natura umana da cui deriva la possibilità e il diritto di tutti all'eguaglianza dei diritti e all'eguaglianza delle opportunità³³.

È questo tipo di eguaglianza che appare fondativo del patto sociale e che consente di pensare, come si è visto, ad una possibile conciliazione tra «libertà di mercato» e «intervento pubblico delle istituzioni nell'economia».

In questa battaglia culturale i vincoli di fratellanza tra gli uomini fanno sì che chi condivide questo progetto si senta un «cittadino del mondo». In tale ottica si può leggere l'affermazione di Paine «my country is the world, and my religion is to do good»³⁴. Espressione che ben si attaglia alla riflessione e all'opera di tutti i membri del *Cercle Social*, nei testi dei quali la fraternità costituisce il centro di una nuova visione del mondo: una categoria che intreccia ispirazione cristiana e massonica, trasformando una categoria *etica*,

³¹ Cfr. G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit.

³² Cfr. § I.2.

³³ Ci si è soffermati su questi temi in precedenza: § III.1. Per un'analitica disamina di questa espressione di grande impatto retorico eppure controversa, si veda ora N. RIVA, *Eguaglianza delle opportunità*, Aracne, Roma, 2011.

³⁴ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 614. Su questa dimensione «planetaria» di Paine si veda il già citato P. LINEBAUGH: “Where Liberty is not, there is my Country”, *Thomas Paine, planetario*, in AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 47-75.

che nelle conventicole riformate aveva delineato le prime forme dell'individualismo moderno, in una categoria *politica* cosmopolitica³⁵.

IV.2.1. Deismo, razionalismo e idea di progresso

È dunque entro l'intreccio tra illuminismo e istanze legate alla massoneria che possono essere meglio inquadrati le riflessioni di Paine attorno ad alcuni nuclei tematici che si configurano come assi portanti per la sua riflessione: la religione; il formarsi dell'opinione e della sfera pubblica; la questione della pace e quella del cosmopolitismo.

Procediamo con ordine, esaminando dapprima, in questo paragrafo, la riflessione painiana sulla religione. È in *The Age of Reason* – altro evento editoriale di portata eccezionale³⁶ – che Paine affronta direttamente le proble-

³⁵ Cfr. G.M. CAZZANIGA, *Le Cercle social*, cit., p. 167; ID., *I percorsi della fraternità. Dalle chiese invisibili alla solidarietà operaia*, in ID. (a cura di), *L'Inghilterra e l'Europa moderna. Omaggio a Christopher Hill*, Ets, Pisa, 1995, pp. 223-238.

³⁶ Come osserva Erica Joy Mannucci nell'*incipit* dell'*Introduzione* all'edizione italiana del volume, realizzata solamente nel 2000 (ad ulteriore testimonianza della tardiva attenzione nel nostro paese per le opere e il pensiero di Paine). La straordinaria diffusione dell'opera, nel Regno Unito e anche negli Stati Uniti, è attestata dalla circolazione delle sue numerose edizioni a basso prezzo, sia per l'ampiezza della polemica a stampa emotiva e violenta che suscitò, al di qua e al di là dell'Atlantico. Nelle collezioni a stampa della British Library, oltre alle 24 edizioni in inglese dell'opera e di sue parti – dell'epoca e anche moderne –, a un'edizione francese e a una tedesca (entrambe del 1794), figurano 89 risposte polemiche (in qualche caso edizioni diverse di una stessa opera), la maggior parte delle quali uscì nella seconda metà degli anni Novanta del Settecento (cfr. E. JOY MANNUCCI, *Introduzione* a TH. PAINE, *L'età della ragione*, cit., pp. 9-10). E tale opera, come le altre di Paine, ha continuato ad essere riedita e diffusa, «a lungo clandestinamente, per tutto l'Ottocento» e poi, «ad intervalli regolari» nel Novecento: «le ultime edizioni, americane, sono recentissime, degli anni Novanta».

Studi critici centrati su quest'opera sono quelli di R. GIMBEL, *The First Appearance of Thomas Paine's The Age of Reason*, in "The Yale University Library Gazette", XXXI, 1, 1956, pp. 87-89.; di F.K. PROCHASKA, *Thomas Paine's «The Age of Reason» Revisited*, in "Journal of the History of Ideas", 33, 1972, pp. 561-576; di J.H. SMYLLIE, *Clerical Perspectives on Deism: Paine's «The Age of Reason» in Virginia*, in "Eighteenth-Century Studies", 6, 1972/73, pp. 203-220; e di J. HERRICK, *Thomas Paine and the Age of Reason*, in ID., *Against the Faith: Some Deists, Sceptics and Atheists*, Glover & Blair, London, 1985, pp. 115-125; W.C. MCWILLIAMS, *Civil Religion in the Age of Reason – Thomas Paine on Liberalism, Redemption, and Revolution*, in "Social Research", 54, 1987, 3, pp. 447-490; E.H. DAVIDSON, W.J. SCHEICK, *Paine, Scripture, and Authority: The Age of Reason as Religious and Political Idea*, Lehigh University Press, Bethlehem, 1994; W. WÖLL, *Motives for Rebellion*,

matiche connesse ai fenomeni religiosi, riprendendo alcune argomentazioni già sviluppate nella parte conclusiva dei *Rights of Man*³⁷. Chiara è la distinzione attuata fra le forme della «religiosità naturale» e le «religioni istituzionalizzate». È dalla istituzionalizzazione delle religioni che è scaturita la persecuzione – caratteristica costitutiva delle Chiese di Stato –, ovvero dall'unione di Chiesa e Stato³⁸. Per difendere un concetto morale e naturale di religione³⁹, Paine si serve di un argomento tipico della tradizione deista, ovvero

cit., cap. II. Si vedano anche J. FRUCHTMAN, *Thomas Paine: Apostle of Freedom*, cit., pp. 317-334; K. FISCHER, *Al di sopra della legge di Dio e degli uomini. Deismo e politica rivoluzionaria nelle opere di Paine*, in AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 137-151. L'edizione inglese cui si fa riferimento è quella contenuta in *Collected Writings of Thomas Paine*, cit., pp. 675-830. L'edizione italiana comprende solo la prima parte dell'opera, significativamente intitolata *Le Siècle de la Raison, ou Le Sens Commun des Droits de L'Homme*. Fu scritta prima dell'arresto di Paine, in terra di Francia, alla fine del dicembre 1793 in quanto *inglese*. La seconda parte, scritta nella prigione del Luxembourg durante la lunga detenzione (durata fino al novembre 1794, dunque ben dopo il Termidoro), non viene proposta «perché si tratta di una ripresa minuziosa dell'analisi delle Scritture che appare ridondante e non aggiunge nulla di sostanziale all'argomentazione dell'eloquente prima parte» (E. JOY MANNUCCI, *Introduzione a TH. PAINE, L'età della ragione*, cit., p. 30). Nelle edizioni tedesche di *The Age of Reason* si riflettono le alterne fortune dell'opera di Paine. Significativa pare la completa assenza di traduzioni nel XX secolo, per quanto è a mia conoscenza, mentre ben cinque furono le edizioni tra fine Settecento e Ottocento (1794-1796; 1846; 1848, 1851; 1890).

³⁷ Qui PAINE aveva osservato come si fosse impropriamente fatto della religione «a political machine» (*Rights of Man*, II, p. 655), chiarendo di seguito la sua concezione in materia.

³⁸ Contro questa unione Paine si scaglia anche nelle pagine di *Rights of Man*, e guarda caso attraverso un diretto riferimento a Burke, il suo «eterno» bersaglio polemico: «One of the continual choruses of Mr. Burke's book is, "Church and State": he does not mean some one particular church, or some particular state, but any church and state; and he uses the term as a general figure to hold forth the political doctrine of always uniting the church with the state in every country, and he censures the national Assembly for not having done this in France» (TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 483; trad. it., p. 163: «Uno dei ritornelli che compaiono più frequentemente nel libro di Burke è "Chiesa e Stato". Egli non allude a una Chiesa particolare, o ad un particolare Stato, ma a qualsiasi Chiesa e qualsiasi Stato, e adopera il termine come una formula generale per sostenere pubblicamente la dottrina politica di unire sempre la Chiesa con lo stato in ogni paese biasimando inoltre l'Assemblea nazionale per non aver fatto altrettanto in Francia»).

³⁹ Per una trattazione dettagliata di questi aspetti si rinvia a J. FRUCHTMAN, *Thomas Paine and the Religion of Nature*, cit. Cfr. anche I.M. THOMPSON JR., *The Religious Beliefs of Thomas Paine*, Vantage Press, New York, 1965. Sul rapporto di complementarità che sussiste tra *The Rights of Man* e *The Age of Reason* è imperniata l'ampia analisi condotta da M. ZANZI: *Religione naturale e radicalismo in Thomas Paine*, Università degli Studi di Bologna, tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia (rel.: P. Capitani), a.a 1984-1985. Si veda anche, entro un'analogia lettura interpretativa, W. WÖLL, *Thomas Paine: Motives of Rebellion*, cit.

la constatazione dell'impossibilità generale di trovare un accordo sui punti dottrinali. Lo scrittore inglese presenta come servizio religioso, l'unico che possa essere ben accetto da Dio, padre di tutti gli uomini: il proprio indicare una via verso la conciliazione, l'unificazione e la felicità del genere umano (scaturigine profonda, questa, del suo ideale cosmopolitico).

In *The Age of Reason*, iniziata nella prigione di Parigi dove Robespierre lo aveva fatto gettare, viene definito da Paine un altro elemento essenziale del radicalismo: la scelta di campo del «libero pensiero»⁴⁰. In tal modo Paine diede un contributo decisivo al diffondersi del radicalismo e mentre in America il deismo rimase un fenomeno minoritario, in Inghilterra, almeno nell'ambito del movimento radicale popolare e poi operaio, ci fu un rapido spostamento dalla tradizione del *Dissent* – cerniera tra vecchio e nuovo radicalismo – al deismo o addirittura all'ateismo⁴¹, spesso attraverso il passaggio intermedio dell'adesione a posizioni Unitarian, caratterizzate dal razionalismo teologico e dalla negazione della divinità di Cristo⁴².

Il tono e l'impostazione di *The Age of Reason* restano in sostanza nel solco del deismo con radici protestanti della tradizione inglese, quello di *free-thinkers* come Tindal e Toland. La professione di fede di Paine è chiarissima: egli afferma di credere nell'esistenza di Dio – un Dio unico, non trino – e spera in una forma di immortalità; la religione, estranea alla dimensione soprannatu-

⁴⁰ Paine è ricordato come padre del libero pensiero, tra gli altri, da B. RUSSELL, *Il destino di Thomas Paine*, cit. Più in generale, si veda J. BURY, *Storia della libertà di pensiero* (1913), Feltrinelli, Milano, 1979, pp. 143-148, il quale rileva che *The Age of Reason* «fu il primo saggio a porre in risalto l'incongruenza della cosmologia cristiana con lo studio dell'universo fatto dalla scienza astronomica» (p. 145). Il testo, «scritto in uno stile accessibile alla massa», rappresenta «la prima pubblicazione inglese nella quale sia il dogma della salvezione sia la Bibbia vengono attaccati senza peli sulla lingua, espedienti o riserve». Cfr. anche S. JACOBY, *Paine: A Leading American Freethinker*, in "Bulletin of Thomas Paine Friends", 5, 2004, 3, pp. 15-38.

⁴¹ Paine fu accusato proprio di essere ateo e di incitare all'ateismo, le sue opere in Inghilterra cominciarono ad essere bruciate in piazza insieme alla sua effigie e i suoi editori furono perseguitati: nel 1797 il primo editore dell'opera venne condannato a un anno di prigione; nel 1811 l'editore del terzo volume fu condannato a diciotto mesi di carcere e ad uno di gogna; ancora, nel 1819, Richard Carlile venne processato per la ristampa del libro, condannato ad un'ingente multa e a tre anni di carcere e, con lui, tutta la famiglia e un folto gruppo di commessi del loro negozio. Per un'illustrazione della campagna di delegittimazione contro Paine al fine di scalfire l'impatto delle sue opere presso ampi settori popolari, facendo leva sulla sua vita privata, si veda il saggio già citato C. WAGNER, «*Hypocritical Monster*»: *Loyalist Propaganda and the Scandalous Life of Tom Paine*, cit.

⁴² Cfr. E. JOY MANNUCCI, *Introduzione a TH. PAINE, L'età della ragione*, cit., p. 28.

rale, si riassume in una regola di condotta morale che deriva dal principio fondamentale dell'eguaglianza: cercare di rendere felici gli altri. La felicità risulta pertanto essere il criterio dell'azione retta, in accordo con la ragione.

L'identità di religione naturale e morale, basata sull'unione di verità, felicità e ragione entro un orizzonte universale, segnano il deismo painiano e lo legano fortemente allo spirito illuminista dell'epoca. La rilevanza all'interno della sua riflessione di concetti quali quelli di felicità, morale, ragione e progresso – a partire da quello di eguaglianza – costituisce la dimostrazione più evidente di questo legame; del resto il diritto alla ricerca della felicità era stato sancito dalla Dichiarazione d'Indipendenza americana e la rivendicazione della felicità era molto connessa con il principio della fraternità nella cultura politica della Rivoluzione francese; quale fosse il rapporto tra la «felicità» e il «bene pubblico» era, del resto, uno dei temi più dibattuti dai *philosophes*⁴³.

L'idea di morale espressa da Paine è, entro la prospettiva delineata, indipendente da ogni sanzione religiosa istituzionale. «La mia mente è la mia Chiesa»: con questa icastica frase Paine esprime nitidamente il suo individualismo razionale, rifiutando le religioni rivelate e le chiese istituzionali, invenzioni umane che mirano al «potere» e al «profitto», «all'asservimento (dispotico) del genere umano»⁴⁴. Sostenitore della libertà di culto, Paine condanna la coscienza falsa e l'impostura dei preti, per il danno morale e materiale che provocano alla società⁴⁵. La persecuzione di chi non si conforma e

⁴³ È però opportuno rilevare, come suggerisce Bobbio, che nella dichiarazione francese dell'Ottantanove non compare tra le mete da raggiungere la «felicità» (l'espressione «felicità di tutti» appare solo nel preambolo) e quindi la felicità non è pertanto concetto-chiave del documento come invece era stata nelle carte americane, quale per esempio quella della Virginia (1776), nota ai costituenti francesi, dove alcuni diritti *inherent* (tradotto con «innati») sono protetti perché essi permettono il perseguimento della «felicità» e della «sicurezza» (N. BOBBIO, *La rivoluzione francese e i diritti dell'uomo*, in ID., *L'età dei diritti*, cit., p. 96).

⁴⁴ D. BINDMAN, *'My own Mind is my own Church': Blake, Paine and the French Revolution*, in A. YARRINGTON, K. EVEREST (eds.), *Reflections of Revolution: Images of Romanticism*, Routledge, London, 1993, pp. 112-132. Un accostamento tra Paine e Blake, entro una prospettiva che coniuga pensiero rivoluzionario e istanze religiose, si trova anche in M. PRAZ, *Storia della letteratura inglese*, Sansoni, Firenze, 1967, p. 414.

⁴⁵ Si veda al riguardo: N. CARON, *Thomas Paine contre l'imposture des prêtres*, L'Harmattan, Paris, 1998. Della stessa autrice, si veda pure *Il diritto alla libertà di parola e alla libertà di pensiero. Il "nuovo" ateismo negli Stati Uniti e la lezione di Thomas Paine*, in AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 271-285. Su questo punto tradizionale del libero pensiero si può istituire un confronto, ad esempio, con la *Histoire critique de Jésus-Christ de d'Holbach* (1770), in part. cap. XVII. Va però precisato che Paine si discosta alla tradizione radicale libertina e materialista francese, esprimendo una posizione riconducibile ad un illuminismo

la censura costituiscono il contenuto specifico del legame tra Chiesa e Stato, denunciato da Paine in tutte le sue opere. La separazione tra Stato e Chiesa, d'altra parte, rappresenta l'indicazione pratica – anch'essa di impronta laica e illuminista – della riflessione deista di Paine. La loro unione, raccomandata da Burke, non fa che generare un pericoloso «ibrido» (*a sort of mule animal*) – la Chiesa stabilita dalla legge (*The Church established by Law*) – capace solo di distruggere e non di generare. Tale *monstrum* rischia, se lasciato agire, di snaturare fino ad uccidere le religioni stesse, le quali per loro natura sono miti e benigne, legate a principi di moralità⁴⁶. L'unione tra Chiesa e Stato rappresenta, dunque, una forma di immoralità che va contrastata.

Un posto cruciale nell'elaborazione painiana è occupato – come attesta il titolo dell'opera su cui poggia questa parte della trattazione – dalla categoria di ragione. Essa appare a Paine – *man of reason*⁴⁷ – come l'unico strumento per cogliere la parola di Dio, che si manifesta nella creazione.

We can know God only through his works. [...] We can have no idea of his wisdom but by knowing the order and manner in which it acts. The principles of science lead to this knowledge; for the creator of man is the creator of science, and it is through that medium that man can see God, as it were, face to face⁴⁸.

più moderato. Una dimostrazione a tal proposito è offerta dalla sua interpretazione della figura di Gesù: se per i materialisti francesi egli era un impostore e la morale evangelica nociva, per Paine era un virtuoso riformatore ebreo e forse un rivoluzionario, intenzionato a liberare la sua nazione dal dominio romano.

⁴⁶ Cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 483.

⁴⁷ Così lo definisce A.O. ALDRIDGE nella sua importante biografia (frutto di una vastissima ricerca): *Man of Reason: The Life of Thomas Paine*, cit.

⁴⁸ TH. PAINE, *The Age of Reason*, II, p. 827 (trad. it.: «Non si può conoscere Dio che attraverso le sue opere. [...] Non si può intravedere la sua saggezza che formandosi una idea dell'ordine e della maniera con cui agisce. Sono le leggi scientifiche che conducono a questa conoscenza, poiché il creatore dell'uomo è anche il creatore della scienza, ed è attraverso di essa che l'uomo diviene capace di vedere Dio faccia a faccia»). Come osserva puntualmente Cazzaniga (dal quale si riprende la traduzione italiana dei passi citati): «“vedere Dio faccia a faccia” riprende *Esodo* XXXIII.11 (“Yahvé parlava a Mosé faccia a faccia”) e *Deuteronomio* XXXIV.10 (“Non è più sorto in Israele un profeta come Mosé, con cui Yahvé trattò faccia a faccia”), che a loro volta fanno riferimento al combattimento vittorioso di Giacobbe con Dio, *Genesi* XXXII.3.1 (“ho visto Dio faccia a faccia ed ho avuto salva la vita”)» (G.M. CAZZANIGA, «*Adamo fu creato deista*», cit., p. 109, n. 6). È così ancora una volta attestata la profonda familiarità che Paine intrattiene con i testi biblici.

Il deismo painiano si basa essenzialmente sulla forma scientifica assunta dalla prova cosmologica a partire dalle teorie astronomiche di Newton⁴⁹ e dalla loro utilizzazione teologica. Questo argomento *a posteriori*, per cui l'ordine dell'universo richiede la mente infinita di Dio quale sua causa (l'unica necessariamente esistente) è svolto però da Paine, come di consueto, all'insegna del *common sense*: è una soluzione a cui si arriva perché crederci è meno difficile che non crederci. Paine non è interessato al piano filosofico e strettamente teologico della sua indagine, bensì è animato dall'intento, eminentemente pratico, di offrire un'alternativa al sistema della religione cristiana, un'alternativa immediatamente assimilabile e utilizzabile anche da chi non è particolarmente colto. Come per la sfera politica anche per la sfera religiosa l'autore, utilizzando gli strumenti del *common sense* e un linguaggio chiaro ed efficace, si propone di operare una rivoluzione che partendo dalle coscienze abbia concreti effetti sulla vita pubblica. Poiché la parola di Dio viene comunicata all'uomo solo attraverso le opere della creazione e lo studio di esse, Paine esclude che questa possa essere monopolizzata da pochi e che la sua trasmissione possa costituire un "mestiere", se non snaturandola e facendola strumento di dispotismo. Si assiste così ad una chiara estensione della critica al dispotismo (e a qualsiasi concezione aristocratica e oligarchica) dall'ambito politico a quello religioso: tale mossa è all'origine della lotta contro l'alleanza tra l'impostura sacerdotale e la tirannide. A tale connessione viene contrapposta la forza, positiva, del popolo, "illuminato" dal *common sense* e libero di esprimere le sue potenzialità naturali.

Dunque, non stupiscono più di tanto le semplificazioni, così come non dovrebbe stupire, a questo punto della trattazione, anche l'ottimismo di Paine e la sua convinzione dell'intenzionalità buona del Creatore.

La riflessione painiana in tema di credenze religiose, ampiamente articolata in *The Age of Reason*, trova già in un passo dei *Rights of Man* una emblematica sintesi:

With respect to what are called denominations of religion, if every one is left to judge of its own religion, there is non such thing as a religion that is wrong, but if they are to judge of each others religion, there is non such thing as a religion that is right; and therefore, all the world are right, or all the world are wrong. But with respect to religion itself, without regard to

⁴⁹ Il richiamo a Newton si rivela, dunque, fondamentale, oltre che per la concezione della società di Paine (cfr. cap. III, nt. 62, del presente lavoro), anche per la sua concezione della religione.

names, and as directing itself from the universal family of mankind to the Divine object of all adoration, *it is man bringing to his Maker the fruits of his heart*; and though those fruits may differ from each other like the fruits of the earth, the grateful tribute of every one is accepted⁵⁰.

Da questo passaggio emerge chiaramente una concezione ottimistica del rapporto tra le religioni, rapporto che può esplicarsi positivamente se ognuno è libero di esercitare i propri culti e di offrire i propri, specifici e particolari, «frutti» alla divinità. L'ottimismo di Paine è accompagnato da una potente visione del progresso – tratto anche questo caratterizzante del suo spirito illuminista⁵¹ – che pare potersi sviluppare con relativa facilità dopo l'avvio dell'era delle rivoluzioni, generata dalla guerra d'indipendenza americana⁵². Il progresso consiste per Paine nell'affermarsi della moralità (di cui è innervata – per natura – ogni religione disgiunta dal potere statale) a scapito dell'immoralità, della sopraffazione e delle persecuzioni⁵³. Tale progresso, che non può comunque ricondursi ad una visione unilineare del processo storico, si realizza, significativamente, attraverso un recupero del carattere

⁵⁰ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 483 (trad. it., p. 163: «Quanto alle cosiddette denominazioni di religione, se ognuno è lasciato libero di giudicare della propria religione, non esiste nessuna religione che sia errata; ma se l'uno vuole giudicare della religione dell'altro, non esiste nessuna religione che sia giusta. Così, tutti hanno ragione, oppure tutti hanno torto. Ma quanto alla religione in se stessa, senza dare importanza ai nomi, e considerandola come diretta dalla famiglia universale dell'umanità all'oggetto divino di ogni adorazione, è l'uomo che offre al suo Creatore i frutti del proprio cuore; e sebbene tali frutti possano differire gli uni dagli altri, come i frutti della terra, il tributo riconoscente di ciascuno viene accettato»).

⁵¹ Cfr. V.E. GIBBENS, *Tom Paine and the Idea of Progress*, cit., e, più in generale, J. BURY, *Storia dell'idea di progresso* (1920), Feltrinelli, Milano, 1979.

⁵² Osserva acutamente Reinhart Koselleck: «Con la guerra d'indipendenza comincia l'era in cui virtù e vizio si separano, in cui i cuori umani vengono pesati. [...] La guerra civile tra i coloni e le truppe della madre patria britannica fu per Paine una crisi morale, e la fine della crisi – nel 1783 – significò anche che la decisione era avvenuta a vantaggio della morale: la tirannide – non facile a sconfiggere, come l'inferno – fu abbattuta, e “fu compiuta gloriosamente e felicemente la più grande e completa rivoluzione che il mondo abbia conosciuto”. La certezza morale che la fine della crisi fosse già racchiusa nella separazione critica tra moralità e immoralità divenne così un fatto storico ed una verità politica per i combattenti della borghesia grazie alla guerra d'indipendenza americana» (R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese* [1959], il Mulino, Bologna, 1972, p. 224).

⁵³ La persecuzione, osserva Paine, non è un tratto originario di nessuna religione, ma è sempre la conseguenza del connubio tra religione e stato, delle religioni «imposte alla legge». Tolta l'imposizione della legge, ogni religione recupera l'originario carattere benigno: cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 484.

originario delle religioni, che – così come l'uomo (fin dal suo “archetipo” Adamo) – sono per natura miti: «[...] if ever universal religion should prevail, it will not be believing any thing new, but in getting rid of redundancies, and believing as man believed at first. Adam, if ever there were such a man, was created a Deist»⁵⁴.

La convinzione di vivere in una fase storica eccezionale, pareva rendere finalmente possibile – agli occhi di Paine – la costruzione di una società fondata sulla ragionevolezza e sulla filantropia. La consapevolezza della “pienezza dei tempi” – che per molti versi accomuna l'autore di *The Age of Reason*, «geniale autodidatta di formazione tecnologica più che filosofica», a Condorcet, «marchese [...] matematico e segretario dell'*Académie Française*»⁵⁵ – rivela una forte tensione religiosa che richiama le origini quacchere di Paine. Tanto che l'idea di una rivoluzione religiosa che accompagni la rivoluzione politica costituisce un filo rosso per l'intera riflessione painiana; e se nella stesura finale di *Common Sense* si afferma che alla «rivoluzione politica» deve seguire una «rivoluzione religiosa», in *The Age of Reason*, e in particolare nella seconda parte, la convinzione pare venga mutando, fino ad invertire il rapporto nei materiali della Terza parte dell'opera, su cui Paine verrà lavorando negli ultimi anni della sua vita, ma che non riuscì a portare a termine⁵⁶.

I discorsi deistici di Paine, tutt'altro che nuovi nella Francia rivoluzionaria, dove potevano apparire addirittura moderati, si sarebbero dimostrati molto adatti alla situazione dell'epoca direttoriale, in cui Paine – nel pieno di rivolgimenti politici che delusero tante delle sue speranze⁵⁷ – appoggiò la

⁵⁴ TH. PAINE, *The Age of Reason*, I, p. 719 (trad. mia: «Se mai una religione universale finirà col prevalere non esprimerà nuovi articoli di fede ma toglierà quelli superflui e crederà a ciò a cui si credeva all'origine del mondo. Adamo se mai è esistito, è stato creato deista»). Su questo passo costruisce la sua analisi del deismo di Paine, G.M. CAZZANIGA, «Adamo fu creato deista»: *Thomas Paine fra rivelazione originaria e pienezza dei tempi*, cit., pp. 105-133.

⁵⁵ G.M. CAZZANIGA, «Adamo fu creato deista», cit., p. 108. Paine e Condorcet, ricorda lo stesso Cazzaniga, furono i fondatori del primo gruppo pubblicistico che propugnasse la forma politica repubblicana nella Francia del periodo rivoluzionario. È probabile che gli altri membri della redazione di “Le Républicain, ou la Défenseur du gouvernement représentatif”, fossero Achille Duchâlet, Nicolas Bonneville e Sophie Condorcet: cfr. G. KATES, *The Cercle Social, the Girondins and the French Revolution*, cit., pp. 162-164 e 302.

⁵⁶ Rimasto manoscritto, il testo è stato pubblicato postumo nel 1811. Per dettagliate informazioni al riguardo si rinvia ancora una volta a G.M. CAZZANIGA, «Adamo fu creato deista», cit., p. 114, in part. la lunga n. 14).

⁵⁷ Su questo periodo, dominato dalla figura di Napoleone Bonaparte, si veda C. HIT-

nuova religione teofilantropica, pronunciando il 16 gennaio 1797 il discorso inaugurale della “Société de Théophilantropie”⁵⁸.

Le teorie di Paine, del tutto nuove per i lavoratori manuali e per gli strati inferiori dei ceti intermedi anglosassoni⁵⁹, allarmarono i ceti dirigenti e il clero in Inghilterra ma pure (laddove, mediante la sua opera, il pubblico popolare scoprì di fatto le idee dei Lumi) in America, ove Paine, al suo ritorno – nel 1802 – avrebbe fondato la società teista di New York⁶⁰. Negli Stati Uniti tra il 1794 e il 1796 uscirono addirittura diciotto edizioni di *The Age of Reason*; la sua influenza fu però rapidamente contrastata da un fiume di risposte apologetiche che fecero dell’opera di Paine per almeno un secolo (ma con “strascichi” ben più lunghi) – cosa difficile da comprendersi per il lettore di oggi – una “Bibbia dell’ateismo” e che finirono col relegarlo in un sostanziale isolamento⁶¹.

CHENS, *Thomas Paine’s The Rights of Man*, cit., pp. 65-68, ed. it., e soprattutto M. CONWAY, *The Life of Thomas Paine*, cit.

⁵⁸ È qui che Paine ebbe modo di conoscere e di frequentare Charles François Dupuis, il quale con *L’origine de tous les cultes* (1795) rappresenta il punto d’arrivo di quelle ricerche settecentesche di ermeneutica del mito e di storia delle religioni, che ebbero certamente influenza sulla formazione culturale di Paine. Mi ha avvicinato allo studio di questo contesto, prima della sua prematura scomparsa, Anselmo Cassani.

⁵⁹ Per la diffusione del “painismo” in questi settori sociali si rinvia, ancora una volta, a E.P. THOMPSON, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, cit.

⁶⁰ Va rilevato come Paine usi indifferentemente ‘deista’ e ‘teista’, con preferenza per il primo termine, peraltro utilizzandolo nell’accezione kantiana del secondo (cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, Parte seconda, *Logica trascendentale*, II: *Dialettica trascendentale*, lib. II, cap. III, sez. VII).

⁶¹ La violenza della polemica anti-cristiana, esercitata mediante una critica non priva di efficacia nei confronti del testo biblico, finì per produrre una lettura storica in chiave anti-religiosa, al punto da farne uno dei testi anticipatori del *Libero Pensiero* ottocentesco, con i suoi esiti finali sul terreno dell’ateismo militante. In questa filiazione esercita un ruolo molto importante la produzione e l’attività di Richard Carlile; cfr., al riguardo, R. CARLILE, *Life of Thomas Paine*, in *The Political Miscellaneous Works of Thomas Paine*, vol. I, T. Carlile, London, 1819 e 1820, pp. III-XXIV. Traggio queste informazioni da G.M. CAZZANIGA, «Adamo fu creato deista», cit., p. 110. Per un approfondimento si vedano: J.H. WEINER, *Collaborators of a Sort: Thomas Paine and Richard Carlile*, in I. DICK (ed.), *Citizen of the World*, cit., pp. 104-128; E. ROYLE (ed.), *The Infidel Tradition: from Paine to Bradlaugh*, MacMillan, London, 1976. Sono questi sviluppi storici che spiegano l’apostrofe di Theodor ROOSEVELT su Paine «sporco piccolo ateo» (*filthy little atheist*; in *Gouverneur Morris*, Riverside Press, Cambridge (Mass.), 1898, p. 251).

IV.2.2. Al di là della tolleranza: diritti e sfera pubblica

La rilevanza della socialità nella “costituzione naturale” degli individui⁶² e l’approccio deistico alla religione, coniugate con il riconoscimento universale dei *rights of man*, conducono ad un altro aspetto saliente dell’elaborazione di Paine: la centralità dell’opinione e della sfera pubblica nella concezione della democrazia⁶³. La riflessione di Paine è esemplare a questo riguardo per comprendere un processo di lunga gestazione che trova negli ultimi decenni del Settecento piena maturazione: essa, infatti, riflette pienamente il venire alla ribalta dell’opinione pubblica come un «nuovo protagonista della vita politica»⁶⁴. Attraverso l’opinione pubblica gli individui escono dalla loro sfera privata ed entrano in rapporto tra loro in modo pubblico, cioè dibattendo questioni di comune interesse.

Anche a questo riguardo alcuni riferimenti testuali esplicano molto bene la tendenza painiana, tipica dello spirito illuministico: «There ought, therefore, to be in every nation a method of occasionally ascertaining the state of public opinion with respect government»⁶⁵. E ancora: «when public matters are open to debate, and the public judgment free, it will not decide wrong, unless it decides too hastily»⁶⁶.

Ma è senza dubbio nella *Preface* alla seconda parte dei *Rights of Man* che

⁶² L’espressione è dello stesso PAINE: *Rights of Man*, II, p. 551.

⁶³ Sul punto si veda A. THOMSON, *Thomas Paine et l’opinion publique*, in A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Opinione, Lumi, Rivoluzione*, Editori Riuniti, Roma, 1993, pp. 152-157, la quale, richiamando l’attività pubblicistica e giornalistica di Paine mette in risalto la sua capacità di fornire un autentico modello di opinione pubblica «constituée par la masse des citoyens», un modello strettamente legato agli Stati Uniti ma esportato – proprio grazie alla sua figura di “ponte” – anche in terra di Francia (p. 153). E.P. LINK, *Democratic Republican Society 1790-1800*, cit., pp. 104-105, ha particolarmente esaltato i meriti di Paine e i suoi costanti sforzi per la formazione di un’attenta opinione pubblica in America, sia durante sia dopo la rivoluzione, così come in Inghilterra e in Francia.

⁶⁴ Su questo punto, cfr. D. GOBETTI, «Un generosa costituzione», cit., p. 99 e, soprattutto, S. COTLAR, *Tom Paine’s America*, cit., pp. 161-210. Sulla categoria di opinione pubblica e sulla sua genesi si veda il classico lavoro di J. HABERMAS, *Storia e critica dell’opinione pubblica* (1962), Laterza, Bari, 1971.

⁶⁵ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 649 (trad. it., p. 329): «In ogni nazione dovrebbe esservi un modo per accertare di tanto in tanto lo stato dell’opinione pubblica nei confronti del governo».

⁶⁶ Ivi, II, p. 578 (trad. it., p. 261): «Quando gli affari pubblici sono aperti al dibattito, e il giudizio del pubblico è libero, le sue decisioni non saranno errate, almeno che non siano prese in modo troppo affrettato».

Paine offre nel modo più articolato e ampio la sua idea di opinione pubblica, del rapporto che questa intrattiene con le leggi, con i principi che le informano, e pure con le forme di governo e con le costituzioni. Scrive, infatti:

If a law be bad, it is one thing to oppose the practice of it, but it is quite a different thing to expose its errors, to reason on its defects, and to shew cause why it should be repealed, or why another ought to be substituted in its place. I have always held it an opinion (making it also my practice) that it is better to obey a bad law, making use at the same time every argument to shew its errors and procure its repeal, than forcibly to violate it; because the precedent of breaking a bad law might weaken the force, and lead to a discretionary violation, of those which are good⁶⁷.

Lo stesso vale, secondo Paine, anche per i principi e le forme di governo, o per le costituzioni e le parti che le compongono:

It is for the good of nations, and not for the emolument or aggrandizement of particular individuals, that government ought to be established, and that mankind are at the expence of supporting it. The defects of every government and constitution, both as to principle and form must, on a parity of reasoning, be as open to discussion as the defects of a law, and it is a duty which every man owes to society to point them out. When those defects, and the means of remedying them are generally seen by a nation, that nation will reform its government or its constitution in the one case, as the government repealed or reformed the law in the other⁶⁸.

⁶⁷ Ivi, II, p. 545 (trad. it., pp. 227-228: «Se una legge è cattiva, una cosa è opporsi alla sua applicazione, un'altra e ben diversa è esporne gli errori o *ragionare* sui suoi difetti, spiegando perché dovrebbe essere abrogata o sostituita con un'altra. Sono stato sempre dell'opinione [e l'ho sempre messa in pratica] che è meglio obbedire ad una legge cattiva, servendosi nel contempo di ogni *argomento* per additarne gli errori e ottenerne la revoca, piuttosto che violarla con la forza. Questo perché il precedente costituito dalla violazione di una legge cattiva potrebbe indebolire l'efficacia e indurre la violazione arbitraria delle leggi che sono buone»; corsivi miei).

⁶⁸ *Ibid.* (trad. it., p. 228: «Il governo deve essere istituito, e l'umanità deve affrontare le spese del suo mantenimento, per il bene della nazione e non per l'arricchimento o il vantaggio dei singoli individui. I difetti di ogni governo e Costituzione, sia di principio che di forma, debbono essere, per analogia, *aperti alla discussione*, così come i difetti di una legge, e metterli in evidenza è dovere di ogni uomo verso la società. Quando quei difetti, e insieme i mezzi per rimediarvi, sono resi evidenti alla generalità della nazione, essa procederà a riformare il suo governo e la sua Costituzione nel primo caso, così come il governo ha abrogato o riformato la legge nel secondo», corsivo mio).

Al di là dell'analogia "procedurale", comunque, resta la differenza sostanziale tra il governo e la costituzione (da Paine enucleata in modo paradigmatico, come si è visto in precedenza⁶⁹: infatti, se l'azione del governo è limitata all'elaborazione e all'amministrazione delle leggi, solo alla nazione appartiene «il diritto di formare e riformare, generare e rigenerare Costituzioni e governi», in quanto ad essa appartiene il «potere costituente». Di conseguenza questi argomenti, come argomenti di discussione e critica, «are always before a country as a matter of right, and cannot, without invading the general rights of that country, be made subjects for prosecution»⁷⁰.

Ragionare e argomentare: sono queste due attività ad attestare in maniera chiara l'approccio *deliberativo*⁷¹ alla politica democratica insito nella visione painiana. Esso presuppone anche – e qui il repubblicanesimo di Paine, inteso come partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, risalta fortemente – il «dovere di critica» da parte dei singoli individui in vista del benessere della collettività. Anzi è proprio questo dovere a dischiudere la possibilità del «diritto di riforma» (delle leggi, dei governi, delle costituzioni), entro quella logica di *correlatività tra diritti e doveri* descritta a proposito della concezione filosofico-giuridica painiana, non sussumibile entro il quadro categoriale dell'individualismo proprietario (centrato esclusivamente sui diritti degli individui, a prescindere dal loro legame costitutivo con la società)⁷².

Un'altra importante connotazione della prospettiva politica di Paine emerge dal passo richiamato, mettendo in luce un tratto tipico della sua intera produzione: il forte intento riformatore. E un tale intento non è semplicemente confinato nella sfera ideale (dei sentimenti o – utilizzando un'espres-

⁶⁹ Cap. II.

⁷⁰ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 545 (trad. it., p. 228: «questi argomenti devono di diritto essere sempre aperti all'esame da parte di un paese; e non possono divenire oggetto di azione giudiziaria, senza che siano violati i diritti generali di quel paese»). Sul senso della battaglia di Paine per l'affermazione di questi principi, si veda: P.E. ROYSTON, *Tom Paine and the Fight for Freedom of Discussion*, in ID., *Pioneers of Social Change*, The Humanist Library-Barrie and Rockliff in assoc. with Pemberton Publishing, London, 1965, pp. 19-40.

⁷¹ Un approccio consustanziale all'origine della società stessa, come dimostra la seguente metafora posta subito dopo la spiegazione della genesi del governo: «un albero acconcio allo scopo farà da municipio, e sotto i suoi rami la colonia intera potrà riunirsi per *deliberare* sulle questioni di pubblico interesse. È più che probabile che le loro prime leggi avranno soltanto il nome di *regole*, e la sola punizione che ne garantirà l'osservanza sarà la disistima pubblica. In questo primo parlamento ogni uomo avrà un seggio per diritto naturale» (*Senso comune*, pp. 70-71; il primo corsivo è mio).

⁷² Su questo punto, cfr. § II.6.

sione di Paine – dell'«animation»)⁷³, ma viene espresso attraverso un impegno attivo, pratico, che utilizza i mezzi della discussione, dell'argomentazione e del confronto tra ragioni diverse (si spiega in tal modo anche il costante richiamo diretto, da parte di Paine, alla propria condotta personale).

L'ottimismo, tipicamente illuministico, di queste osservazioni è ulteriormente sancito dalla supposta naturalità con la quale, spazzato via il campo dall'ignoranza, la ragione condurrà – attraverso la discussione nella sfera pubblica – l'intera cittadinanza alle giuste conclusioni. Senza voler ridimensionare questo aspetto che, a quasi tre secoli di distanza, ci appare come un limite della proposta teorico-pratica di Paine a proposito dell'opinione e della sfera pubblica, pare però utile mettere a fuoco la fecondità della sua idea della politica democratica. Anche qui le immagini, che Paine stesso in qualche modo sollecita con la sua scrittura, possono offrire un decisivo supporto per la comprensione concettuale. Scrive Paine: «Formerly, when divisions arose respecting governments, recourse was had to the sword, and a civil war ensued. That savage custom is exploded by the new system, and reference is had to national conventions. Discussion and the general will arbitrates the question, and to this, private opinion yields with a good grace, and the order is preserved uninterrupted»⁷⁴.

L'immagine della politica democratica può essere allora quella di un “filo di seta” – da tessere e ritessere continuamente attraverso la discussione e l'argomentazione pubblica –, contrapposta a quel “filo di spada” – segnato dalla forza, dalla violenza e in definitiva dall'arbitrio – che da sempre caratterizza i regimi dispotici⁷⁵.

Significativo, sotto questo profilo, è il richiamo che Paine fa alle Convenzioni, intese come luoghi di discussione⁷⁶. Questa prospettiva è, tuttavia,

⁷³ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 490.

⁷⁴ Ivi, II, p. 657 (trad. it., p. 335): «In passato quando nascevano dei contrasti in tema di governo, si ricorreva alla spada dando luogo alla guerra civile. Quell'usanza barbara è stata estirpata dal nuovo sistema; ora si fa appello alle Convenzioni nazionali. Arbitra della questione è la *discussione* e la volontà generale alla quale le opinioni personali si sottomettono di buon grado, e l'ordine è preservato da ogni violazione»; corsivo mio).

⁷⁵ L'immagine mi è stata suggerita dalla lettura di un passo di R. ARON, *Teoria dei regimi politici* (1965), Comunità, Milano, 1973, p. 192. Paine, in forma simile, parla di ricorso alla «spada» (TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 657; trad. it., p. 335).

⁷⁶ Per un'indagine sul ruolo di Paine negli eventi della Rivoluzione francese attraverso la sua partecipazione alla Convenzione si veda: J. LESSAY, *L'Américain de la Convention*, cit. L'esperienza della Convenzione francese segnò per Paine i due momenti opposti del massimo entusiasmo e della più amara delusione. Se da un lato, infatti, la sua nomina convalida-

complicata dall'eco rousseauiano che il concetto di «volontà generale» testimonia. Non si può certamente affrontare in questa sede la complessa tematica del rapporto tra «volontà generale» e «pluralismo», basti solo accennare quanto la prospettiva deliberativa di Paine trovi qui un nodo di difficile soluzione: si tratta di una questione che, del resto, ha impegnato e tuttora impegna numerosi autori che si sono occupati delle forme della democrazia e della relazione tra espressione della volontà popolare e rispetto delle diverse posizioni insite nel popolo stesso.

La questione del pluralismo politico e dell'opinione pubblica è letta da Paine anche in chiave di confronto tra religioni, ciò che lo porta ad affrontare il nodo della tolleranza. Anche in questo caso la sua trattazione, per quanto sintetica, ha assunto un carattere paradigmatico che è tuttora al centro delle discussioni su una categoria che negli ultimi anni ha acquisito una rinnovata rilevanza nel dibattito filosofico-politico e filosofico-giuridico⁷⁷.

La posizione di Paine è emblematica dell'approccio democratico e liberale che scaturisce dal tentativo di porre argine alle guerre di religione e dal riconoscimento costituzionale, attraverso la figura dei diritti di libertà, delle differenze individuali⁷⁸.

va la sua profezia di una grande repubblica dell'uomo, che non tenesse più in nessun conto le vecchie barriere nazionalistiche, dall'altro, il suo rifiuto di ogni violenza non necessaria e la sua condanna delle lotte faziose per il potere assoluto lo resero sempre più uno «straniero» all'interno della Convenzione. Sulla partecipazione di Paine alla Convenzione e sui diversi profili interpretativi della sua attività in seno ad essa, si veda M. GRIFFO, *Thomas Paine e il giacobinismo: revisione costituzionale versus insurrezione*, cit.

⁷⁷ Porre la tolleranza al centro della discussione politica implica un riesame approfondito di un concetto semanticamente ambiguo, indeterminato nei suoi oggetti e nella sua estensione, problematico nelle sue ragioni e alla perenne ricerca di limiti accettabili. La complessità di tale processo di riesame è attestata da una ampia fioritura di studi sul tema tra i quali si richiamano in questa sede, tra altri, quelli di A.E. GALEOTTI, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli, 1994; e di M. WALZER, *Sulla tolleranza* (1996), Laterza, Roma-Bari, 1998. Si vedano anche i quattro volumi, esito del "Morrell Project on Toleration" curato da Susan Mendus presso l'Università di York: J. HORTON, S. MENDUS (eds.), *Aspects on Toleration*, Methuen, London-New York, 1985; D. EDWARDS, S. MENDUS (eds.), *On Toleration*, Clarendon Press, Oxford, 1987 (trad. it., *Saggio sulla tolleranza*, Il Saggiatore, Milano, 1990); S. MENDUS, *Toleration and the Limits of Liberalism*, MacMillan, London, 1989 (trad. it., *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè, Milano, 2002); EAD. (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988. Per un agile quadro d'insieme e per ulteriori indicazioni bibliografiche: L. LANZILLO, *Tolleranza*, il Mulino, Bologna, 2001.

⁷⁸ Un riconoscimento che, ad avviso di James Tully, non riesce a ricomprendere però la radicale diversità dei gruppi: la teorizzazione di Paine, sotto questo profilo, configurerebbe i

Ma anche qui il ragionamento di Paine non è privo di tensioni e oscillazioni. Entro l'assetto istituzionale della democrazia liberale, infatti, le questioni di tolleranza sembrano essere risolte dalla struttura costituzionale stessa dello Stato. Da una parte, infatti, il dissenso è riconosciuto come tratto fondamentale e positivo delle regole del gioco democratico, ove l'opposizione costituisce il controllo indispensabile dell'operato del governo. In questo senso il dissenso politico non è oggetto di tolleranza, essendo costitutivo della politica democratica. D'altra parte, l'ideale di tolleranza emerso dalle guerre di religione è fondante dell'etica e della pratica liberali: l'idea che le differenze in fatto di religione, di valori morali ed estetici, di stili di vita siano sottratte all'azione politica e appartengano alla sfera di libertà individuale è entrata nelle costituzioni liberali e protetta da un sistema di diritti.

Con Paine assistiamo ad una tensione tra questi due aspetti: il suo "rousseauismo" (richiamato dall'uso stesso del concetto di "volontà generale") non sembra facilmente coniugabile con la piena espressione del dissenso a livello politico. D'altra parte, nei suoi scritti si ha una chiara attestazione di come il processo di inclusione dell'ideale di tolleranza nella sfera costituzionale renda la tolleranza stessa superflua e, anzi, di come il ritenerla ancora necessaria conduca ad una forma di «dispotismo». È questo secondo aspetto, comunque, che pare meritare – al di là delle oscillazioni painiane – maggiore attenzione anche per la sua permanenza all'interno del dibattito odierno sulla tolleranza.

A proposito della Costituzione francese del 1791 Paine osserva:

The French Constitution hath abolished or renounced *Toleration*, and *Intoleration* also, and established *universal right of conscience*. Toleration is not the *opposite* of Intoleration, but is the *counterfeit* of it. Both are despotisms. The one assumes to itself the right of with-holding Liberty of Conscience, and the other of granting it. The one is the pope, armed with fire and faggot, and the other is the pope selling or a granting indulgences. The former is church and state, and the latter is church and traffic⁷⁹.

limiti del moderno costituzionalismo liberale, imperniato su «the empire of uniformity» e su un'idea compatta di «public good» (J. TULLY, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, cit., pp. 59-63, 69-70, 91-94).

⁷⁹ TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 482 (trad. it., p. 162): «La Costituzione francese ha abolito e ripudiato insieme la *tolleranza* e l'*intolleranza*, ed ha istituito il diritto universale di coscienza. La tolleranza non è l'*opposto* dell'*intolleranza*, bensì il suo travestimento. Entrambe sono dei dispotismi. L'una si arroga il diritto di togliere la libertà di coscienza e l'altra di concederla. L'una è il papa armato di torce e fascine, e l'altra è il papa che vende o concede

Pertanto, nella prospettiva di Paine, quando vengono riconosciuti diritti universali la tolleranza non ha più ragion d'essere. Essa, lungi dall'essere una conquista e una tutela per gli individui, cela una dissimmetria radicale fra chi la concede e chi la riceve.

Analoghe considerazioni veniva svolgendo negli stessi anni Immanuel Kant in *Che cos'è l'Illuminismo?* (1784). A proposito delle scelte di Federico di Prussia in materia di libertà religiosa, il filosofo tedesco sosteneva che il sovrano illuminato, avendo riconosciuto come suo *dovere* astenersi da qualsiasi interferenza nelle scelte religiose dei suoi sudditi, aveva in effetti rinunciato alla tolleranza in favore del principio generale della libertà del pensiero⁸⁰. In sintesi, sia Paine sia Kant affermano che la tolleranza si accompagna sempre all'arbitrio e al potere dispotico, mentre è la carta dei diritti alla base delle costituzioni liberali a fornire una risposta più adeguata ai problemi che sono all'origine della tolleranza. In questo modo, dunque, le questioni di tolleranza si ritrovano, per così dire, svuotate entro gli spazi istituzionali della democrazia liberale⁸¹.

La tesi "Paine-Kant" costituisce tutt'oggi, come si accennava, uno dei poli della discussione sulla tolleranza come attesta, per esempio, la riflessione del giurista Francisco Tomás y Valiente, il quale afferma: «Là dove vi sono diritti e diritti fondamentali, rimane meno spazio per la tolleranza»⁸². Dove vi sono diritti riproporre la concettualizzazione della tolleranza sarebbe fuorviante giacché un diritto non deve essere "tollerato", bensì *riconosciuto* (validità) e *protetto* (efficacia). Sarebbe riduttiva, ancora, in quanto riproporrebbe una visione paternalistica dell'azione del governo, la quale invece in presenza di un diritto deve essere solo di garanzia né può comportare alcun giudizio di valore rispetto al bene che è oggetto di diritto. Chi prima chiedeva senza

indulgenze. La prima è Chiesa e stato, e la seconda è Chiesa e commercio»). Su questo passo portò l'attenzione anche David G. RITCHIE nel suo studio *Natural Rights. A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions* (1894), Allen & Unwin, London, 1952⁶, p. 159.

⁸⁰ Cfr. I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (1784), in *Che cos'è l'Illuminismo*, a cura di N. MERKER, Editori Riuniti, Roma, 1987, p. 54.

⁸¹ A.E. GALEOTTI, *La tolleranza*, cit., pp. 11-12. Per un quadro di argomentazioni a sostegno della salienza normativa e pratico-politica della tolleranza si può vedere, tra gli altri, N. BOBBIO, *Le ragioni della tolleranza*, in ID., *L'età dei diritti*, cit., pp. 235-252.

⁸² F. TOMÁS Y VALIENTE, *Ensayo para una historia de la tolerancia, sus formas, sus contrarios y sus límites*, in ID., *A orillas del Estado*, Taurus, Madrid, 1996, p. 246. Traggio questo richiamo a Valiente, illustre storico del diritto spagnolo assassinato dall'ETA, dal saggio di M. LA TORRE, *Tolleranza*, in M. LA TORRE, Gf. ZANETTI, *Seminari di filosofia del diritto. Categorie dal dibattito contemporaneo*, cit., pp. 151-176, in part. pp. 154-155.

successo la tolleranza, oggi detiene il diritto fondamentale ad essere ciò che vuole essere, pensare ed opinare liberamente, e ad «esigere rispetto» là dove prima «chiedeva tolleranza». Ne consegue che la libertà di religione, per esempio, va non solo tollerata, ma innestata nel sistema giuridico come un vero e proprio diritto, quando non addirittura come un suo diritto fondamentale. Come si può notare, è questa la stessa “mossa” concettuale painiana, che fa rientrare il «diritto universale di coscienza» (inteso come *diritto fondamentale*) entro il «diritto universale di cittadinanza»⁸³.

IV.2.3. Le relazioni tra gli Stati e la pace universale: il «governo dei diritti dell'uomo»

Si è visto quanto nell'articolazione complessiva del ragionamento di Paine sia fondamentale il tentativo di realizzare relazioni solidali tra gli individui e una pacifica convivenza anche tra religioni diverse. È giunto ora il momento di considerare più analiticamente la questione delle relazioni tra gli Stati e, dunque, la sua prospettiva cosmopolitica⁸⁴.

Negli scritti painiani è individuabile una netta critica alla guerra, ma anche un tentativo di analisi delle cause dei conflitti, cui si accompagna un tentativo di stabilire le condizioni di una convivenza *cordial* tra le nazioni. Il modello antropologico precedentemente illustrato muove l'analisi di Paine e ne orienta gli esiti, chiamando in causa i concetti che caratterizzano la sua *Weltanschauung* illuminista, innervata da matrici tipiche anche della massoneria settecentesca, come dimostra il seguente passo:

⁸³ Cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, I, p. 484. Occorre almeno menzionare, in questa sede, gli aspetti problematici connessi alla tesi succitata che sono riconducibili alla sottovalutazione dell'effetto prudenziale – e pragmaticamente utile e positivo – che la tolleranza può comportare; per una prospettiva di questo tipo si possono vedere, oltre a N. BOBBIO, *Le ragioni della tolleranza*, cit.: M. WALZER, *Sulla tolleranza*, cit., e M. LA TORRE, *Tolleranza*, cit., che argomenta a sostegno della tolleranza anche in presenza di diritti (confrontandosi dunque con la tesi “Paine-Kant”) e precisamente nell'«esercizio dei diritti» (in part. pp. 158-168).

⁸⁴ T.C. WALKER, *The Forgotten Prophet: Thomas Paine's Cosmopolitanism and International Relations Theory*, in “International Studies Quarterly”, 44, 2000, 1, pp. 51-72. Cfr., anche, J. SZMJD, *War, Peace and Human Rights. On the Social-Legal and Philosophical Views of Thomas Paine*, in “Dialectics and Humanism”, 9, 1982, pp. 207-224.

If systems of government can be introduced, less expensive, and more productive of general happiness, than those which have existed, all attempts to oppose their progress will in the end be fruitless. Reason, like time, will make its own way, and prejudice will fall in a combat with interest. If universal *peace, civilization, and commerce*, are ever to be the happy lot of man, it cannot be accomplished but by a *revolution* in the system of governments⁸⁵.

La “molla” della riflessione di Paine è, ancora una volta, la radicale critica alla monarchia, costitutivamente legata alla guerra:

All the monarchical governments are military. War is their trade, plunder and revenue their objects. While such governments continue, peace has not the absolute security of a day. What is the history of all monarchical governments, but a disgustfull picture of human wretchedness, and the accidental respite of a few years repose? Wearied with war, and tired with human butchery, they sat down to rest and called it peace. This certainly is not the condition that Heaven intended for man, and if *this be monarchy*, well might monarchy be reckoned among the sins of the Jews⁸⁶.

Tale radicale attacco alla monarchia, intessuto di forti richiami religiosi apre ad un duplice ragionamento: in primo luogo, fa trasparire, seppure implicitamente, il nesso tra «pace» e «repubblicanesimo» (successivamente reso manifesto in maniera nitida); in secondo luogo, richiama l'«arma dei diritti»⁸⁷ come strumento essenziale per disegnare una nuova realtà. A questo riguardo particolarmente indicativa è l'introduzione alla seconda parte dei *Rights of Man*:

⁸⁵ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, pp. 549-550 (trad. it., p. 233: «Se si potessero creare sistemi di governo meno dispendiosi e più capaci di promuovere la *felicità generale* di quelli che esistono da tempo, ogni tentativo di ostacolarne l'avanzata sarebbe alla fine infruttuoso. Come il tempo la *ragione* si farà strada da sola, e il pregiudizio soccomberà nella lotta per l'interesse. Se la *pace*, la *civiltà* e il *commercio universale* saranno mai il destino felice degli uomini ciò sarà effetto unicamente di una *rivoluzione* nei sistemi di governo»; corsivi miei).

⁸⁶ Ivi, II, p. 550 (trad. it., p. 233: «Tutti i governi monarchici sono militari: la guerra è il loro mestiere, e il saccheggio e la rendita sono i loro obiettivi. Finché esistono governi simili, la pace non è sicura neanche per un giorno. Che cosa è la storia di tutte le monarchie, se non il quadro rivoltante della miseria umana, interrotta ogni tanto da una tregua di pochi anni? Spossati dalla guerra ed esausti per la carneficina di uomini, i vecchi regimi si siedono per riposare, e lo chiamano pace. Non è certo questa la condizione che il cielo ha voluto per gli uomini; e, *se questa è la monarchia*, essa è degna di figurare tra i peccati dei giudei»).

⁸⁷ Cfr. § II.2.

Conquest and tyranny, at some early period, dispossessed man of his rights, and he is now recovering them. And as the ride of all human affairs has its ebb and flow in directions contrary to each other, so also is it in this. Government founded on a *moral theory, on a system of universal peace, on the indefeasible hereditary Rights of Man*, is now revolving from west to east, by a stronger impulse than the government of the sword revolved from east to west. It interests not particular individuals, but nations, in its progress, and promises a new era to the human race⁸⁸.

In quest'ultimo passo sono contenuti numerosi importanti elementi: a) a base della trattazione sui governi e sulle relazioni tra gli stati sta, nella prospettiva di Paine, una teoria *morale*; b) l'unica forma di ereditarietà ammessa è quella dei *diritti*: è la loro autorità a poter promettere, avviata la stagione delle rivoluzioni, una nuova organizzazione istituzionale; c) tale nuovo assetto (il «governo dei diritti») soppianderà il «governo della spada», imprevedibile, basato sulla forza e sulla superstizione, retto dai pochi che dominano i molti.

Il nesso tra repubblicanesimo e pace è stretto, pertanto, attraverso il pieno e completo affermarsi dei diritti umani, e dunque entro un'ottica trasformatrice. Paine esemplifica perfettamente un'intenzione rivoluzionaria volta alla realizzazione della pace. Certo di vivere nella "pienezza dei tempi", egli contrappone rigidamente il 'nuovo' al 'vecchio', il 'futuro' al 'passato':

The amazing ad still increasing expences with which old governments are conducted, the numerous wars they engage in or provoke, the embarrassments they throw in the way of universal civilization and commerce, and the oppression usurpation they act at home, have wearied out the patience, and exhausted the property of the world. In such a situation, and with the examples already existing, revolutions conversation, and may be considered as the *Order of the day*⁸⁹.

⁸⁸ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 550 (trad. it., p. 233: «La conquista e la tirannide, in passato, hanno derubato l'uomo dei suoi diritti, ed oggi egli li recupera. Anche in questo, la marea delle cose umane si alza e si abbassa in direzioni opposte. Il governo che si fonda su una teoria morale, su un sistema di pace universale, sui diritti ereditari irrevocabili dell'uomo – quello che si potrebbe definire il "governo dei diritti" – si diffonde ora dall'ovest all'est sotto la spinta di un impulso più potente di quello del "governo della spada", che muove da est ad ovest. Nella sua avanzata esso non investe i singoli individui, ma le nazioni, ed è per il genere umano la promessa di una nuova era»).

⁸⁹ Ivi, II, p. 549 (trad. it., p. 233: «Le spese incredibili e sempre crescenti sostenute dai vecchi governi, le molte guerre in cui essi si impegnano e si provocano a vicenda, gli ostacoli che essi pongono sulla via della civiltà e del commercio, e l'oppressione e l'usurpazione che

Le rivoluzioni hanno lo scopo di mutare, prima di tutto, le condizioni morali del governo; è questo aspetto che distingue i «vecchi» dai «nuovi» sistemi di governo⁹⁰, il «repubblicanesimo» dalla «monarchia», un sistema fondato sui «diritti» da un sistema fondato sulla «forza».

Nel trattare il problema delle relazioni tra gli Stati, Paine esprime nitidamente quel modello teorico, tipico di gran parte della cultura illuministica, che fa dipendere il carattere dei rapporti tra le nazioni, il loro essere bellucosi o pacifici, da fattori interni allo Stato, e in particolare dal tipo di forma di governo, monarchica o repubblicana. Egli dunque condivide un *topos* del pensiero illuministico: la guerra è il prodotto delle passioni dei sovrani, è il necessario portato della monarchia⁹¹. Fenomeno essenzialmente privo di razionalità, la guerra viene originata da cause altrettanto irrazionali: essa è determinata dall'atto arbitrario – e quindi dispotico – con cui un sovrano impegna nel conflitto l'intero suo popolo per perseguire i propri scopi personali, senza tenere in considerazione il reale interesse della nazione⁹².

esercitano in patria, hanno esaurito la pazienza e dato fondo alle risorse del mondo. In questa situazione, e con gli esempi già esistenti, le rivoluzioni non possono non essere auspucabili. Esse sono divenute l'argomento di ogni conversazione, e si possono considerare *all'ordine del giorno*). Su questo punto – che rende assai bene il senso di 'necessità', attribuito da Paine all'idea di rivoluzione – si vedano le articolate riflessioni di Salvatore VECA (*Rivoluzione*, cit., p. 248), il quale, ponendosi in una prospettiva d'analisi che attraversa le epoche entro un panorama di insieme, fa notare come in realtà «le rivoluzioni siano eventi rari» e come la presente «epoca accelerazionista e artificialista, legata alla dinamica di alcune esperienze europee» ci abbia forse troppo abituato ad enfatizzare «la condizione del mutamento e del tempo breve come la condizione normale della società». «Questo ha distolto lo sguardo dalle grandi e compatte continuità, dalle permanenze di lunga durata che attraversano e tagliano le scene nervose dei mutamenti, le epoche delle rivoluzioni "all'ordine del giorno", per dirla con Thomas Paine, e lasciano scorgere inerzia, costanza e permanenza là dove ci si aspetterebbero alti tassi di variazione».

⁹⁰ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 558 ss.

⁹¹ Su questo *topos*, cfr. M. MORI, *L'illuminismo francese e il problema della guerra*, in "Rivista di filosofia", 2-3, 1974, pp. 145-187, in part. pp. 155-162; ID., *La ragione delle armi*, Il Saggiatore, Milano, 1984; cfr., anche, ID., *Liberalismo e politica internazionale*, cit., pp. 179-212, e, da ultimo, *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali*, cit. Già autori precedenti a quelli delle *Lumières* avevano pensato la guerra come il prodotto delle passioni dei sovrani; ad esempio Erasmo e Leibniz. Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Dulce Bellum inexpertis* (1508), in ID., *Adagia*, a cura di S. SEIDEL MENCHI, Einaudi, Torino, 1980, pp. 196-285; G. LEIBNIZ, *Codex juris diplomaticus* (1693), trad. it. parziale in *Opere politiche*, a cura di V. MATHIEU, Utet, Torino, 1951, in part. pp. 147-149.

⁹² Di qui un'ulteriore conferma del fatto che, nell'ottica painiana, «monarchia è dispotismo», cfr. § II.4.2.

Più in particolare, Paine riecheggia piuttosto chiaramente tesi che erano state elaborate, in maniera più articolata e anche problematica, da Rousseau⁹³, il quale aveva osservato che «l'attività dei re o dei loro funzionari si volge a due soli obiettivi: ampliare il loro dominio all'esterno e renderlo più decisamente assoluto all'interno»⁹⁴. La pace non può dunque essere compresa nei progetti perseguiti dai monarchi: essi indirizzano, semmai, la loro politica estera all'ampliamento dei loro domini⁹⁵.

Un secondo fondamentale aspetto nell'analisi di Paine riguardo alle relazioni internazionali attiene alla centrale valenza della sfera del commercio nel costruire un sistema di relazioni tra gli Stati pacifico. Il commercio è, infatti, un sistema che contribuisce a stabilire la concordia tra gli uomini, rendendo le nazioni e gli individui utili⁹⁶ gli uni agli altri.

Quello del commercio si configura come il sistema costitutivamente alternativo a quello della guerra. Se si consentisse ad esso di agire con l'estensione universale di cui è suscettibile, esso estirperebbe il sistema della guerra, producendo una rivoluzione nelle condizioni incivili dei governi: «The invention of commerce» – afferma Paine con tono entusiasta – «is the greatest approach universal civilization, that has yet been made by any means not immediately flowing from moral principles»⁹⁷. Esso è comunque presentato come un “fenomeno” naturale: infatti, non è altro che uno scambio tra due individui, moltiplicato su più vasta scala; e la natura ha assegnato a tutti gli uomini quella stessa regola che ha stabilito per un rapporto tra

⁹³ Sull'analisi rousseauiana delle cause delle guerre tra gli Stati si vedano, prescindendo dalle opere di insieme sul pensiero politico di Rousseau: S. HOFFMAN, *Rousseau on War and Peace*, in “American Political Science Review”, 57, 1963, pp. 317-333; M. GEUNA, P. GIACOTTO, *Le relazioni fra gli stati e il problema della pace*, in “Comunità”, 187, 1985, pp. 77-126, in part. pp. 101-110.

⁹⁴ J.J. ROUSSEAU, *Giudizio sul progetto di pace perpetua* (1758-1759), in ID., *Scritti politici*, a cura di M. GARIN, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 350.

⁹⁵ È dunque vano, secondo Rousseau, cercare di mostrare che la pace perpetua è nell'interesse dei re. In politica, così come in morale, occorre distinguere tra interesse reale e interesse apparente; se è vero che la pace perpetua costituisce l'interesse reale dei principi, essi seguono, invece, l'interesse apparente, accecati dal loro amor proprio, dalle loro passioni: cfr. *ivi*, vol. II, p. 592 (*Giudizio sul progetto di pace perpetua*, cit., p. 350).

⁹⁶ Riaffiora qui la logica “utilitaristica” che spesso caratterizza la trattazione painiana (cfr. § IV.5).

⁹⁷ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 599 (trad. it., p. 281: «L'invenzione del commercio [...] costituisce il passo più grande che sia stato finora compiuto verso la civiltà universale, con mezzi che non derivino direttamente dai principi morali»).

due⁹⁸. A tal punto che la stessa natura ha fatto del commercio il mezzo per eliminare la guerra⁹⁹.

Oltre che dal carattere della *naturalità*, il commercio è, secondariamente, segnato da quello della *reciprocità* (altra dimensione cui Paine attribuisce in modo ricorrente una valenza positiva¹⁰⁰):

With respect to its operation, it [the commerce] must necessarily be contemplated as a *reciprocal* thing; that only one half its powers resides within the nation, and the whole is as effectually destroyed by destroying the half that resides without, as if the destruction had been committed on that which is within; for neither can act without the other¹⁰¹.

È attraverso il commercio che la semantica della reciprocità e quella dell'interesse si connettono armonicamente: «Commerce need no other protection than the reciprocal interest which every nation feels in supporting it – it is a common stock – it exists by a balance of advantages to all»¹⁰². L'unica interruzione in cui si imbatte è legata alle condizioni di inciviltà dei

⁹⁸ Il carattere di naturalità che Paine attribuisce al commercio se, da un lato, risponde perfettamente alla sua intenzione di valorizzare questa pratica (per Paine ciò che è naturale è sempre positivo), da un altro lato, non fa che rendere evidente la prospettiva piuttosto semplificata e semplificatrice entro cui Paine immette la dimensione del commercio stesso. Del resto è comune alla sua epoca una certa propensione ad unire la più convinta rivendicazione della libertà di mercato e di commercio, in quanto luogo genetico delle libertà individuali, con una forte tensione solidaristica che, come si è visto (cap. III), è alla base di proposte di intervento pubblico che garantiscano non solo l'eguaglianza delle opportunità per tutti i cittadini, ma anche quell'eguaglianza ragionevole delle condizioni materiali che in seguito andrà sotto il nome di *Welfare State*. Gian Mario Cazzaniga osserva come questa posizione accomuni Paine a Condorcet e Dupont de Nemours (G.M. CAZZANIGA, *La libertà dei moderni*, cit., p. 164).

⁹⁹ Cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 599.

¹⁰⁰ Anche in questo caso appare immediata l'analogia con le relazioni tra gli uomini (si vedano al riguardo le riflessioni svolte in precedenza sulla positività della reciprocità, illustrata in particolare al § IV.1).

¹⁰¹ TH. PAINE, *The Rights of Man*, II, pp. 599-600 (p. 282: «quanto al suo meccanismo [esso] dev'essere necessariamente considerato come una cosa *reciproca*; solamente metà del suo potere risiede nella nazione, e si può distruggere tutto l'insieme distruggendo l'altra metà che risiede all'estero, con altrettanta efficacia che se si fosse danneggiata la parte interna: infatti nessuna delle due può agire indipendentemente dall'altra»; corsivo mio).

¹⁰² Ivi, II, p. 602 (trad. it., p. 285: «il commercio non ha bisogno di altra protezione che quella del reciproco interesse che ogni nazione trova nell'intrattenerlo; è un fondo comune che sussiste grazie ad un equilibrio tra i vantaggi recati a tutti»).

governi, che è dunque nell'interesse *comune* riformare. La prospettiva prefigurata è, dunque, di una trasformazione/rivoluzione universale che porti all'affermazione del commercio in un'ottica universalistica e, al contempo, solidaristica.

Mediante questo schema di ragionamento Paine può asserire che: «when, therefore, governments are at war, the attack is made upon the common stock of commerce, and the consequence is the same as if each had attacked his own»¹⁰³. La sua è un'idea universale e, per così dire, orizzontale del commercio, parallela all'idea che egli ha dei rapporti tra gli individui (raffigurabile attraverso la figura del "cerchio").

È interessante notare, a questo riguardo, come le principali culture politiche dell'età moderna, seppure entro quadri di riferimento differenziati e con diverse finalità, abbiano concepito in maniera non dissimile il nesso tra commercio e pace tra gli Stati, a partire dalle relazioni tra gli individui.

Benjamin Constant, autorevole rappresentante del liberalismo classico, così si espresse nell'interpretazione dell'internazionalismo e della politica estera dello Stato liberale: «È chiaro che più la tendenza commerciale domina, più la tendenza bellicosa deve indebolirsi»¹⁰⁴. Pure per il socialismo, vale questo assunto; più tardi, Karl Marx e Friederich Engels così si espressero, riproponendo la connessione, propria anche di Paine, tra dimensione dello sfruttamento di una nazione sull'altra e dimensione dello sfruttamento di un individuo sull'altro: «Le separazioni e gli antagonismi nazionali dei popoli vanno scomparendo sempre più, già con lo sviluppo della borghesia, con la libertà di commercio, col mercato mondiale, con l'uniformità della produzione industriale e con le corrispondenti condizioni di esistenza. Il dominio del proletariato li farà scomparire ancora più. Una delle prime condizioni, della sua emancipazione, è l'azione unita, per lo meno nei paesi civili. Lo sfruttamento di una nazione da parte di un'altra viene abolito nella stessa misura in cui viene abolito lo sfruttamento di un individuo da parte di un altro. Con l'antagonismo delle classi all'interno delle nazioni scompare la

¹⁰³ Ivi, II, p. 600 (trad. it., p. 283: «quando i governi sono in guerra tra loro, l'attacco è rivolto contro il fondo comune del commercio, con le stesse conseguenze che se ogni governo avesse attaccato quello del proprio paese»).

¹⁰⁴ B. CONSTANT, *De l'esprit de conquête* (1814), in ID., *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1957, p. 94. Ha portato all'attenzione questo punto, rilevando anche la vicinanza di Constant e Paine, Lucio LEVI, del quale si possono vedere *Internazionalismo*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1996 e, da ultimo, *Crisi dello stato e governo del mondo*, Giappichelli, Torino, 2005, p. 179.

posizione di reciproca ostilità delle nazioni»¹⁰⁵.

Allo stesso modo per Paine – che si pone, come si vedrà meglio più avanti, all'interno di un "intreccio" tra liberalismo, pensiero democratico e istanze socialisteggianti – l'unico rimedio contro la guerra è la lotta contro il sistema monarchico:

Monarchical sovereignty, the enemy of mankind, and the source of misery, is abolished; and the sovereignty itself is restored to its natural and original place, the Nation. Were this the case throughout Europe, the cause of wars would be taken away¹⁰⁶.

La connessione tra repubblicanesimo, commercio e pace può realizzarsi a partire dall'Europa¹⁰⁷, che dovrà costituire «one great republic», ma estendersi – entro la propensione fortemente internazionalistica (e idealistica¹⁰⁸ di Paine – all'intero pianeta. In coerenza con questo disegno, Paine arrivò a proporre audacemente che Stati Uniti d'America, Francia e Inghilterra, insieme all'Olanda, formassero una federazione per il disarmo navale, basato sulla riduzione delle rispettive flotte. Le suddette potenze confederate avrebbero potuto convincere la Spagna a permettere l'indipendenza del Sudamerica e di conseguenza l'apertura di paesi di enorme estensione e ricchezza al commercio mondiale¹⁰⁹. In seguito Paine sarebbe tornato su questo punto proponendo addirittura un'«Associazione internazionale per i diritti e il com-

¹⁰⁵ K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista* (1848), Einaudi, Torino, 1970, pp. 154-155. Traggio l'accostamento tra il liberalismo di Constant e la prospettiva socialista di Marx ed Engels da M. MORI, *Liberalismo e politica internazionale*, cit., pp. 194-195.

¹⁰⁶ TH. PAINE, *The Rights of Man*, I, p. 538 (trad. it. p. 217: «la sovranità monarchica, nemica dell'umanità e fonte di miseria è abolita e la sovranità stessa è ristabilita al suo posto naturale: la nazione. Se ciò avvenisse dappertutto in Europa, la causa delle guerre sarebbe rimossa»).

¹⁰⁷ Quest'intuizione, assai feconda, di un'Europa Unita è contenuta in *Rights of Man*, II, p. 596. Già in chiusura della prima parte dei *Rights of Man* (p. 540), Paine aveva parlato di un «European Congress» che avrebbe patrocinato il progresso di liberi governi e promosso rapporti civili tra le nazioni, auspicando inoltre la costituzione di una «Confederation of Nations» che doveva avere come compito precipuo quello di abolire il sistema delle guerre. Ancora prima, in *Common Sense* (p. 24), Paine aveva asserito che il commercio avrebbe assicurato la pace e l'amicizia (*peace and friendship*) dell'Europa intera.

¹⁰⁸ Cfr. D.M. FITZSIMONS, *Tom Paine's New World Order: Idealistic Internationalism in the Ideology of Early America Foreign Relations*, "Diplomatic History", 19, 1995, 4, pp. 569-582.

¹⁰⁹ TH. PAINE, *The Rights of Man*, II, pp. 651-652.

mercio delle Nazioni», ossia quello che può essere considerato un primissimo embrione della Società delle Nazioni¹¹⁰.

L'esaltazione dello scambio e della vita commerciale entro l'orizzonte painiano ha generato diverse interpretazioni, e anzi, come già si è accennato, è proprio da questo tema che spesso si dipartono, divergendo anche in maniera radicale, le interpretazioni della filosofia politica di Paine.

Per Eric Foner, ad esempio, l'assoluta positività che Paine conferisce al commercio rappresenta la coerente espressione del suo "newtonianesimo": l'armonia sociale, che dalle relazioni individuali si allarga a quelle tra gli Stati, in corrispondenza a quella dell'universo, si avvale di un ambito *naturale*, il commercio appunto, che costituisce la forza di gravità dell'intero sistema delle relazioni, e la fonte di ricchezza e benessere (è questa la posizione che, come si è visto, induce ad affiancare Paine ad Adam Smith¹¹¹).

Per Gregory Claeys, d'altra parte, è di limitativo ritenere che Paine abbia concepito il mondo economico come un sistema di armonia naturale: certo egli ha stabilito analogie tra il mondo commerciale e quello naturale, ma non si è fermato a questo aspetto (che rimanda all'idea della «semplicità del governo», secondo le leggi della meccanica); i governi repubblicani e democratici hanno anche il compito di agire continuamente per assicurare un corretto equilibrio: l'armonia, perciò, in tale prospettiva interpretativa, non è naturale, ma costituisce un obiettivo da perseguire e costruire, e dunque qualcosa di *artificiale*¹¹².

C'è un terzo aspetto interessante nella riflessione painiana relativa al rapporto tra gli Stati e al commercio. Coerentemente con l'attacco mosso già nei suoi primi scritti contro la pratica del colonialismo, Paine anche nei *Rights of Man* polemizza contro la visione del mercato che si espande mediante il dominio su altri paesi stranieri. Tale controllo nuoce al volume commerciale globale e ovviamente presuppone un rendiconto solo per il governo reso egemone dalle proprie flotte:

The idea of having navies for the protection of commerce is delusive. It is putting the means of destruction for the means of protection. Commerce

¹¹⁰ Cfr., su questi aspetti, C. HITCHENS, *Thomas Paine's The Right of Man*, cit., p. 115.

¹¹¹ Cfr. § III.2.1. Per l'influenza di Newton anche su Smith si veda, a titolo esemplificativo, L. CAMPOS BORALEVI, *Sul «Newtonianismo» di Adam Smith*, in "Il Pensiero Politico", XVI, 1, 1983, pp. 67-82.

¹¹² Cfr., rispettivamente, E. FONER, *Tom Paine and Revolutionary America*, cit., pp. 93-94, 198-199; G. CLAEYS, *Thomas Paine*, cit., p. 101.

needs no other protection than the reciprocal interest which every nation feels in supporting it – it is common stock – it exists by a balance of advantage to all [...] ¹¹³.

L'ideale di Paine è chiaramente quello di un commercio fondato sul rispetto e sullo scambio *tra eguali* ¹¹⁴ contro la dominazione coloniale europea, così come tra eguali dovrebbero realizzarsi le relazioni tra gli individui.

Riassumendo, è quindi entro la dimensione dell'*orizzontalità* che vanno inquadrati tutti i tipi di relazioni che Paine prende in esame: economiche, politiche, religiose, tra individui e tra Stati. Emerge, in tal modo, l'*ideale cosmopolitico* di Paine, come ora si vedrà non disgiunto dal suo repubblicanesimo, ma anzi solo da esso reso possibile; un cosmopolitismo che intende "moralizzare" sia la politica sia l'economia. Una politica economica "civile" deve promuovere reciprocità tra i popoli cercando di realizzare la libertà e l'armonia tra i diritti degli individui, l'interesse comune delle società e degli Stati nazionali e, infine, quello dell'umanità ¹¹⁵.

IV.3. Dal particolare all'universale: un *repubblicanesimo cosmopolitico*

È possibile, a questo punto, apportare ulteriori specificazioni che rendano appieno, nelle sue molteplici pieghe, l'ideale repubblicano di Paine.

Oltre quella costituzionale e antropologica, entro la prospettiva repubblicana di Paine, si declina in modo precipuo anche la questione guerra/pace ¹¹⁶;

¹¹³ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 602 (trad. it., p. 285: «L'idea di mantenere una flotta per la protezione del commercio è erronea: significa utilizzare uno strumento di distruzione come strumento di protezione. Il commercio non ha bisogno di altra protezione che quella del reciproco interesse che ogni nazione trova nell'intrattenerlo; è un fondo comune che sussiste grazie ad un equilibrio tra i vantaggi recati a tutti»).

¹¹⁴ B. VINCENT, *Thomas Paine et la république comme instrument de paix*, in ID. (études réunies par), *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., il quale, a p. 182, parla di una «compétition conviviale».

¹¹⁵ M. GRIFFO ha affermato che la prospettiva universalistica di Paine si muove sempre «in un ambito che è rigorosamente nazionale» e che, al di là del progressivo allargamento della sua visuale, «l'unità di misura necessaria, o se si vuole naturale, del processo politico è e resta quella nazionale»: *Thomas Paine. La vita e il pensiero politico*, cit., p. 495.

¹¹⁶ Ha posto particolare attenzione su questa problematica M. GEUNA, *La tradizione re-*

egli cercò di elaborare, così come altri pensatori settecenteschi – da Montesquieu a Fletcher, da Rousseau a Kant¹¹⁷ –, una dottrina della federazione o della confederazione che istituisca una nuova relazione tra repubblica e pace e che contrapponga l'immagine della repubblica, che intrattiene un rapporto costitutivo con la pace, a quella della monarchia e del dispotismo, legati alla guerra e alla conquista¹¹⁸.

Come si è visto, per Paine la miglior forma di governo è quella repubblicana, basata sulla «democrazia rappresentativa»¹¹⁹, e su questo sistema egli poggia l'obiettivo di realizzare un *repubblicanesimo cosmopolitico*¹²⁰.

In quanto delega del potere da parte dei cittadini in vista del beneficio comune della società, il sistema rappresentativo è l'unico in grado di promuovere un commercio universale e, quindi, promuovere la pace. È così dalle volontà popolari dei diversi paesi, non dalle corti, che può scaturire un accordo tra le nazioni, *in primis* europee.

A questo livello si innesta la riflessione painiana sul rapporto tra 'particolare' e 'universale', o, in altri termini, tra «ideale repubblicano» e «ideale cosmopolita»¹²¹.

pubblicana e i suoi interpreti. Famiglie teoriche e discontinuità concettuali, in "Filosofia politica", 1, 1998, pp. 101-132; egli rileva come proprio attraverso questo punto «si possono distinguere varie famiglie di teorie repubblicane» (p. 128). Cfr. anche D.T. ROGERS, *Republicanism: the Career of Concept*, in "The Journal of American History", 1, 1992, pp. 11-38.

¹¹⁷ Per un'ampia disamina della problematica si vedano: M. GEUNA, P. GIACOTTO, *Le relazioni tra gli Stati e il problema della pace: alcuni modelli teorici da Hobbes a Kant*, cit.; M. MORI, *Liberalismo e relazioni internazionali*, cit., pp. 179-212.

¹¹⁸ Emblematica al riguardo la posizione espressa da Paine che contrappone i vecchi sistemi di governo (monarchici) ai nuovi (repubblicani), mediante il seguente schema: a) i primi sono caratterizzati dall'esclusivo vantaggio di chi detiene il potere, b) si sostengono alimentando un sistema di guerra, c) incoraggiano i pregiudizi nazionali, d) misurano la prosperità dall'ammontare della rendita, e) si basano sul principio dell'ereditarietà; i secondi, invece, a) sono orientati dal beneficio comune della società, b) promuovono un sistema di pace come il vero mezzo per arricchire la nazione, c) promuovono la società universale quale condizione del commercio universale, d) richiedono imposte esigue, e) sono fondati sulla rappresentanza (cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 558).

¹¹⁹ Illustrata nel § II.4.3.

¹²⁰ Paine distingue, come si è già avuto modo di precisare, tre forme di governo antiche – la democrazia (intesa come democrazia diretta), l'aristocrazia, la monarchia – e una nuova forma – quella rappresentativa – perfettamente esemplificata dagli Stati Uniti d'America.

¹²¹ Hanno prestato grande attenzione a questo plesso problematico gli studiosi francesi di Paine, che ne hanno rivalutato la figura solo in anni recenti, grazie in particolare al lavoro e agli studi di Bernard VINCENT (il quale, oltre a scrivere una biografia su Paine, *Thomas Paine ou la religion de la liberté*, cit., ha curato le traduzioni delle sue opere principali e di-

Nella *Letter to Abbé Raynal* del 1782¹²² questa relazione viene messa a fuoco con chiarezza e anche originalità attraverso l'idea di una «grande nazione» ove prevalgono «i princìpi di una società universale»:

The true idea of a great nation is that which extends and promotes *the principles of universal society*, whose mind rises above *the atmosphere of local thoughts* and considers mankind, of whatever nation or profession they may be, as the work of one Creator [...]. Those more exalted characters, who first thought society and science, are blessed with gratitude of every age and country. [...]. Should the present Revolution be distinguished by opening a new system of extended civilization. [...] I recommend it to his attention with the affection of a friend, and the ardour of a *universal citizen*¹²³.

verse raccolte di saggi). Proprio nel più importante volume su Paine uscito in Francia e curato da VINCENT – dal significativo titolo *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit. – è contenuta una sezione dedicata alla relazione tra *national* e *universel* nel pensiero dello scrittore vissuto tra le due sponde dell'Atlantico; la compongono i seguenti scritti: J. KEANE, *Démocratie républicaine, nation, nationalisme: repenser les Droits de l'homme de Thomas Paine*, pp. 137-158; F. GAUTHIER, *Paine et le républicanisme cosmopolitique*, pp. 159-170; M. DORIGNY, *Un autre cosmopolitisme: Nicolas de Bonneville et le Cercle social*, pp. 171-178; B. VINCENT, *Thomas Paine et la république comme instrument de paix*, pp. 179-186. Di VINCENT si veda anche *Thomas Paine, repubblicano dell'universo*, in F. FURET, M. OZOUF (a cura di), *L'idea di repubblica nell'Europa moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1993, pp. 116-117 e l'opera, a sua cura, *The Transatlantic Republican. Thomas Paine and the Ages of Revolutions*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2005. Di recente ha offerto contributi importanti sul pensiero politico di Paine C. LOUNISSI che, oltre a diversi saggi già editi (da ultimo: *Le républicanisme libéral de Thomas Paine*, in "Révolution Française.net", novembre 2011: <http://revolution-francaise.net/2011/11/28/460-le-republicanisme-liberal-de-thomas-paine>), sta ora per pubblicare la monografia *La pensée politique de Thomas Paine en contexte: théorie et pratique*.

¹²² Su questo testo si vedano: D. ABEL, *The Significance of the Letter to the Abbé Raynal in the Progress of Thomas Paine's Thought*, in "Pennsylvania Magazine of History and Biography", 56, 1942, 2, pp. 176-190; C. BORGHERO, *Raynal, Paine e la rivoluzione americana*, in P. CASINI (a cura di), *La politica della ragione*, il Mulino, Bologna, 1978, pp. 349-381. Paine accusò Raynal di plagio: su questa polemica si vedano, in particolare, D. LACORNE, *À propos d'un crime de lèse-révolution: la "Lettre à l'Abbé Raynal" de Thomas Paine (1782)*, in B. VINCENT (études réunies par), *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., pp. 81-84; e B. VINCENT, *Thomas Paine ou la religion de la liberté*, cit., pp. 139-143. Cfr., anche, R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., pp. 217-225.

¹²³ TH. PAINE, *Letter to the Abbé Raynal*, in M. FOOT, I. KRAMNICK (eds.), *The Thomas Paine Reader*, cit., p. 166: «La giusta idea per una grande nazione è che vengano estesi e promossi *i princìpi di una società universale*, da cui la mente superi *l'atmosfera dei pensieri locali* e consideri l'umanità di ogni nazione e professione che sia, come il prodotto di un unico Creatore. [...] Quegli spiriti eccellenti che per primi hanno pensato la società e la scienza, siano benedetti dalla gratitudine di ogni età e di ogni paese. [...] La presente rivo-

Il governo repubblicano non è altro che il governo istituito e amministrato nell'«interesse pubblico» (*interest of the public*), tanto individuale quanto collettivo¹²⁴. Ora è opportuno interrogarsi su che cosa Paine intenda effettivamente con questo concetto? Se in prima approssimazione, si può affermare che l'interesse pubblico è quello della repubblica, della nazione, si può, in seconda approssimazione, riconoscere come Paine alluda, con il medesimo concetto, anche all'interesse collettivo dell'intero genere umano. In tal senso l'interesse pubblico rinvia alla categoria dei diritti dell'uomo intesa nell'accezione più ampia possibile, ovvero secondo una triplice declinazione: a) come *diritti dell'individuo*; b) come *diritti del popolo*, costituito dai cittadini che compongono la nazione; c) come *diritti dei popoli* che costituiscono, se presi insieme, l'intera umanità¹²⁵.

Alla radice di questa visione sta la concezione *universale* dei diritti dell'uomo avanzata da Paine. Tale universalità – estesa a *tutti gli individui* e a *tutti i popoli* – consente di comprendere in profondità il peculiare modo di intendere il cosmopolitismo da parte di Paine¹²⁶: egli ritiene possibile “armonizzare” e realizzare congiuntamente i diritti «degli individui», i diritti «dei popoli» e i diritti «dell'umanità». Così egli esprime nel modo più chiaro questa convinzione:

In contemplating a subject that embraces with equatorial magnitude the whole region of humanity, it is impossible to confine the pursuit in one single direction. It takes ground on every character, and condition that appertains to man, and blends that *individual*, the *nation*, and the *world*¹²⁷.

luzione si distingue per l'apertura di un nuovo sistema di estesa civilizzazione. [...] Raccomando che ciò sia osservato con l'affezione di un amico, e con l'ardore di un *cittadino universale*» (trad. e corsivi miei).

¹²⁴ Cfr. TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 565. Su questo punto fondamentale porta l'attenzione M.N.S. SELLERS nel suo studio sulle origini e gli sviluppi della «republican legal theory»: *Republican Legal Theory*, cit., pp. 14, 106-107.

¹²⁵ Di una duplice declinazione parla invece F. GAUTHIER, *Paine et le républicanisme cosmopolitique*, cit., p. 164, individuando, rispettivamente, un *droit de l'homme* come *droit individual*, e un *droit de peuples* come *droit collectif*. Ma in tal caso non si capisce bene se il diritto collettivo è proprio solo di ogni singolo, oppure se esiste un vero e proprio diritto dell'umanità.

¹²⁶ Per un'ampia ricostruzione storico-concettuale della nozione di cosmopolitismo, che assegna – inevitabilmente – ampio spazio al dibattito settecentesco si veda L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo*, cit. Per un'interessante interpretazione del cosmopolitismo di Paine si veda, da ultimo, J.D. SOLINGER, *Thomas Paine's Continental Mind*, in “Early American Literature”, 45, 2010, 3, pp. 593-617.

¹²⁷ TH. PAINE, *Rights of Man*, II, p. 596 (trad. it., p. 279): «Nel trattare un argomento

Una tale tensione universalistica non è affatto accompagnata dall'annullamento della dimensione nazionale, entro cui si esercita la sovranità popolare, come era tipico del resto per i rivoluzionari che univano anche con le loro vicende esistenziali le due sponde dell'Atlantico¹²⁸. Il cosmopolitismo di Paine non implica un'unificazione politica di tutti gli Stati entro una *grande nation* o addirittura un «impero»¹²⁹: egli rispetta la sovranità dei popoli (o, nel lessico di Sieyès, che egli stesso mutua, delle diverse nazioni). Il suo cosmopolitismo risiede, dunque, nella concezione universale dei diritti dell'uomo e si traduce nella proposta non tanto di una unificazione politico-istituzionale, quanto piuttosto nell'universalizzazione dell'etica dei diritti dell'uomo, che le diverse nazioni dovrebbero fare propria attraverso un atto di volontà dei loro cittadini, del loro popolo (in questo senso si può ricorrere all'espressione, come è stato proposto da Seth Cotlar, di *popular cosmopolitanism*¹³⁰). In tal senso si può osservare che per Paine il problema «epocale» consiste nella dicotomia «diritti dell'uomo» o «barbarie», ossia, con altra espressione, nello scontro fra «rivoluzione dei diritti dell'uomo» e «contro-rivoluzione». Una barbarie, si badi bene, che a suo avviso incombeva sull'Europa: essa non era confinata al di fuori, come avrebbe voluto un'impostazione marcatamente eurocentrica, bensì rischiava di rimanere radicata nel cuore stesso del mondo occidentale¹³¹.

Tirando un poco le fila del ragionamento, si possono svolgere alcune brevi considerazioni.

In primo luogo, il disegno di un *républicanisme cosmopolitique*¹³², sviluppato da Paine, ha come riferimento principale d'avvio il legame con la na-

che abbraccia tutta la vasta regione dell'umanità, è impossibile limitare la nostra indagine in una sola direzione. Essa si sofferma su ogni caratteristica e condizione relativa all'uomo, e in essa si fondano l'individuo, la nazione e il mondo»).

¹²⁸ Cfr. P. ZIESCHE, *Cosmopolitan Patriots: Americans in Paris in the Age of Jefferson*, University of Virginia Press, Charlottesville, 2010.

¹²⁹ Su progetti di questo tipo, in epoca illuministica, si veda: J. GODECHOT, *La Grande Nation*, Aubier, Paris, 1983.

¹³⁰ S. COTLAR, *Tom Paine's America*, cit., pp. 49-81 (mentre per l'illustrazione della «reaction against popular cosmopolitanism» si vedano le pp. 82-114).

¹³¹ Ma sull'ambivalenza dei successivi percorsi si veda C. SMITH-ROSENBERG, *White Cosmopolitanism or Universalism Betrayed. How America Became a White Man's Country*, in «Terra»: <http://www.reseau-terra.eu/article1233.html>.

¹³² Tale prospettiva è stata recentemente riproposta, nel contesto della rinascita di interesse per i filoni della tradizione repubblicana, da J. BOHMAN, *Cosmopolitan Republicanism: Citizenship, Freedom and Global Political Authority*, in «The Monist», 1, 2001, pp. 3-21, in cui si affronta, appunto, il problema della «conciliabilità tra repubblicanismo e cosmopolitismo».

zione, con la repubblica, ovvero con quella che Richard Price nel suo celebre *Discourse on the Love of Our Country* (1789), definiva «patria»¹³³. Parlare di un insieme di individui su un certo territorio serviva a Paine per conciliare la prossimità geografica (la vicinanza, l'immediata socialità e socievolezza, il "radicamento") con l'interesse comune generalizzato (sia sulla scala nazionale sia su quella internazionale)¹³⁴.

In secondo luogo, la sua prospettiva è certamente animata da un fortissimo slancio etico, ma si segnala anche per il tentativo – a dire il vero, non particolarmente articolato, ma segnato da spunti fecondi – di individuare i mezzi, istituzionali, per realizzare l'ideale di una pace universale: un Congresso europeo e una Confederazione planetaria delle nazioni¹³⁵.

In terzo luogo, va altresì rilevata, seppure cursoriamente, la vicinanza del progetto painiano con il *progetto di pace perpetua* di Kant¹³⁶, anche se in Pai-

¹³³ Come osserva L. Scuccimarra, «con Price la "concezione cosmopolitica della patria" veniva fondendosi con il nuovo orizzonte politico inaugurato – su entrambi i lati dell'oceano – dall'era delle rivoluzioni democratiche: nella sua prospettiva l'amore per la patria si trasformava, infatti, in una religione della libertà, chiamata a celebrare con una vittoria comune dell'umanità i progressi ottenuti dalla lotta contro la tirannia, in qualunque paese essi avessero avuto luogo. In tale contesto l'impegno per il riconoscimento delle libertà fondamentali in ogni singolo Stato cominciava a proporsi perciò ai sostenitori del credo rivoluzionario come il primo e il principale obiettivo di una fattiva etica cosmopolitica della politica, in grado di porre le premesse per una definitiva pace tra i popoli» (L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo*, cit., pp. 439-441). Sul «patriottismo razionale» di Price, «repubblicano» e «cristiano», si veda anche M. VIROLI, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 94-98.

¹³⁴ Cfr. E. MARIENSTRAS, *L'universel et le particulier chez Thomas Paine*, in G. KANTIN (textes réunis par), *Thomas Paine*, cit., pp. 59-60; I. DYCK, *Local Attachments, National Identities and World Citizenship in the Thought of Thomas Paine*, "History Workshop Journal", 35, 1993, pp. 117-135.

¹³⁵ Nella prima parte dei *Rights of Man* (p. 490), Paine individuava un deficit di pragmatismo sia in Rousseau sia in Raynal: nei loro scritti all'*animation* di un forte sentimento di amore per la libertà, che suscita rispetto ed eleva le facoltà umane, non si accompagnava l'indicazione dei mezzi che ne indirizzassero l'*operare*; così essi lasciavano la mente piena d'amore per un oggetto, senza descrivere i *modi concreti* per conquistarlo. All'attualità delle tesi di Paine è stato dedicato il colloquio organizzato in sede Onu il 10 dicembre 1987 (in concomitanza con l'International Human Rights Day) in occasione del 250° anniversario della sua nascita, e di cui sono stati di recente pubblicati gli Atti: J. CUMBLEY, L. ZONNEVELD (eds.), *Thomas Paine: In Search of Common Good*, cit.

¹³⁶ Evidenzia questa vicinanza D. LACORNE, *À propos d'un crime de lèse-révolution: la "Lettre à l'Abbé Raynal" de Thomas Paine (1782)*, cit., pp. 109-110: «En dressant le portrait idyllique de la nouvelle 'civilisation des nations', dont les principaux artisans sont les hommes

ne la visione cosmopolitica è innervata dall'istanza della rivoluzione¹³⁷.

Infine, più complessivamente, si può notare come l'elaborazione painiana paia articolarsi secondo una logica di sviluppo per cerchi concentrici: dalle relazioni tra individui, alle relazioni tra religioni, a quelle tra Stati; dalle repubbliche particolari (nazionali) all'unione delle repubbliche in Europa, ad un insieme di repubbliche estese universalmente. È attraverso tale sviluppo progressivo, in definitiva, che la via indicata da Paine spinge verso la completa realizzazione del «cerchio della civiltà», ossia, come ha osservato di recente uno dei suoi più acuti interpreti, dalla pace sociale a quella internazionale¹³⁸.

IV.4. Considerazioni conclusive: un originale *intreccio*

Cercare di inserire entro un ragionamento conclusivo un'indagine sistematica e condotta attraverso l'intero arco di pensiero di Paine, e dunque esaminandone l'evoluzione, le tensioni, gli scarti concettuali, nonché le oscillazioni e contraddizioni, è senz'altro esercizio di portata considerevole. In questa sede, ben lungi dal voler chiudere lo spazio di analisi e di discussione che le opere di questo autore paiono meritare (in chiave di storia delle idee politiche, ma anche di disamina filosofico-politica, filosofico-giuridica, istituzio-

de lettres, les scientifiques, les philosophes et les commerçants, Paine anticipe ou rejoint remarquablement les thèses du *Project de paix perpétuelle* de son contemporain Kant». Di parere diverso è T.C. Walker, il quale osserva che la differenza maggiore tra i due ruota attorno alla questione dell'intervento militare per diffondere l'ordinamento democratico. Kant sosteneva il non intervento mentre Paine ha attivamente perseguito l'intervento militare per la sua diffusione. Sotto questo profilo, le differenze fra Kant e Paine rappresenterebbero per lo studioso alcune perduranti tensioni all'interno della tradizione liberale nelle relazioni internazionali (T.C. WALKER, *Two Faces of Liberalism: Kant, Paine, and the Question of Intervention*, in "International Studies Quarterly", 52, 2008, 3, pp. 449-468).

Per un approfondimento sull'ideale cosmopolitico kantiano si vedano, dello stesso MARINI, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Iepi, Pisa-Roma, 1998, e *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di M.C. PIEVATOLO e N. DE FEDERICIS, Laterza, Roma-Bari, 2007; di A. LORETONI, *Pace e progresso in Kant*, Esi, Napoli, 1996; di M. MORI, *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali*, il Mulino, Bologna, 2008.

¹³⁷ M. VOVELLE, *Postface* a B. VINCENT (études réunies par), *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., p. 187.

¹³⁸ B. Vincent, *From Social to International Peace: The Realistic Utopias of Thomas Paine*, in J. Chumbley, L. Zonneveld (eds.), *Thomas Paine. In Search of the Common Good*, cit., pp. 64-69.

nale), si intende piuttosto procedere in tre direzioni: in primo luogo, presentare un quadro di riepilogo del percorso sviluppato, suggerendo un'ipotesi interpretativa della riflessione painiana, attenta alle sue diverse pieghe e non legata a singoli aspetti – pur centrali – o solamente ad alcune delle sue opere (nella letteratura critica, assai frequente, e non di rado analiticamente argomentata, è stato proprio questo tipo di approccio “settoriale”); in secondo luogo, mettere a fuoco, alla luce della trattazione che si è venuta svolgendo nei singoli capitoli, alcuni dei principali esiti teorici, di rilevante spessore e salienza normativa, offerti da Paine su specifici nodi problematici e su precise questioni che attraversano il dibattito odierno; in terzo luogo, offrire una mappa delle interpretazioni che, facendo leva sui due aspetti menzionati, caratterizzano le diverse letture interpretative dell'opera painiana.

Per quel che riguarda il primo aspetto, nel corso della trattazione si sono richiamate in diverse occasioni le molteplici e, a volte tra loro contraddittorie, interpretazioni cui l'elaborazione di Paine è stata sottoposta¹³⁹, a partire da una vasta gamma di elementi, peraltro rilevanti, di volta in volta selezionati dai suoi “lettori”; alcune concettualizzazioni divenute paradigmatiche nell'ambito della discussione filosofico-giuridica e filosofico-politica, della teoria costituzionale, dell'analisi dei meccanismi sociali ed economici: la grammatica del reggimento politico libero; il concetto e le forme della costituzione; la distinzione tra potere costituente e potere costituito; la teorizzazione dei diritti umani e la loro estensione universale; il rapporto tra le generazioni in prospettiva giuridico-politica e, quindi, le possibili modalità e forme della revisione costituzionale; la categoria della cittadinanza e dei diritti sociali, e così via. Ancora, ci si è soffermati sull'influenza che le sue opere hanno esercitato nei diversi paesi in cui egli svolse la sua attività politica e di militanza civile. Infine, si è indagata la rete di relazioni – di amicizia, scambio intellettuale e comune militanza, ma anche di aspro confronto polemico – che egli ebbe modo di costruire nel suo incessante movimento da un capo all'altro del mondo.

Diverse linee di indagine sono andate così sviluppandosi, generando una pluralità di interpretazioni, un autentico gioco delle interpretazioni, che può

¹³⁹ Sulla difficoltà di collocare Paine entro una precisa dottrina insiste anche J.G.A. PO-COCK: *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth-Century*, cit., p. 276 (ripreso da H.J. KAYE, *Thomas Paine and the Promise of America*, cit., p. 7). Cfr., pure, J.D. WILSON, W.F. RICKETSON, *Thomas Paine*, cit., cap. 6; AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit. (con particolare riguardo ai *Riferimenti bibliografici* redatti da M. BATTISTINI: pp. 287-302).

essere illustrato, schematizzando un poco, attraverso due direttrici: quella cui rimandano le interpretazioni, *lato sensu*, liberali e quella cui rimandano le interpretazioni, *lato sensu*, socialiste. A queste, come si vedrà, si affianca una terza possibile direttrice, per quanto dai contorni meno definiti.

a) *Le interpretazioni "liberali" (liberalismo classico, liberalismo borghese, libertarismo): Paine come teorico dello "Stato minimo"*.

Da un lato, c'è chi ha visto in Paine un interprete autentico del *liberalismo classico* prosecutore per molti versi (in particolare, in un'ottica istituzionale) di Locke, e sulle stesse posizioni di Smith (ponendo l'accento sulla sua visione del commercio e della società)¹⁴⁰; egli è stato così individuato come uno dei massimi rappresentanti del pensiero politico della «rivoluzione borghese», e dunque del *liberalismo radicale e rivoluzionario*; e, ancora, come un autore centrale del *pensiero libertario*, sostenitore del libero pensiero e della netta contrapposizione tra società civile e Stato, e conseguentemente della necessità di un intervento *minimo* del governo e dello Stato nella vita degli individui¹⁴¹.

¹⁴⁰ Ricordiamo qui, a titolo esemplificativo le tesi di I. KRAMNICK: *Radicalism English Political Theory in the Age of Revolution*, in "Political Theory", 5, 1977, pp. 505-534; ID., *Introduction to Common Sense*, Penguin Classics, Harmondsworth Middlesex, 1976; ID., *Tom Paine: Radical Liberal*, in ID., *Republicanism and Bourgeois Radicalism*, cit. Come si è già accennato, in quest'ultimo contributo l'autore vede come un grosso errore leggere il radicalismo di Paine come una forma di proto-socialismo; la sua teoria politica rappresenterebbe, al contrario, una classica forma di liberalismo, costituendo una figura ponte – così come Smith e Madison – che da Locke arriva addirittura fino al liberismo radicale novecentesco rappresentato da Milton Friedman (p. 156). In tal caso non agisce alcuna distinzione all'interno della tradizione liberale – considerata piuttosto compatta e monolitica – e Paine rientra perfettamente entro questa filiera. Più sfumate e problematiche le interpretazioni offerte da Habermas e Magri, che tuttavia riconducono il pensiero di Paine a quella peculiare forma di liberalismo rappresentato dalle rivoluzioni borghese, individuandone le potenzialità ma anche i limiti, entro un approccio chiaramente marxista (cfr. J. HABERMAS, *Diritto naturale e rivoluzione*, cit., e T. MAGRI, *Il pensiero politico di Paine e la rivoluzione borghese*, cit.). Anche nell'interpretazione di Norberto Bobbio, Paine è avvicinato ai grandi interpreti della concezione liberale dello Stato (Locke, Kant, Smith e Humboldt) contrapposta alle varie forme di paternalismo (N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, cit., pp. 15-16), e questo modulo interpretativo vale anche per Isaiah Berlin e Carl Schmitt (cfr. cap. III, nt. 43 del presente lavoro).

¹⁴¹ Si è inserito da ultimo in questo filone interpretativo, rafforzandolo, Pietro DI MUCIO DE QUATTRO con la sua nota introduttiva alla traduzione di *Common Sense*, in una collana specificamente dedicata alla tradizione dei teorici dello Stato minimo (solo per citarne alcuni da L. Spooner a A. Rand, da F. Bastiat a D. Friedman, da A.J. Noch a M.N. Roth-

Questo tipo di interpretazioni ha posto l'accento, con diverse sfumature, sugli ideali "borghesi" dell'individualismo painiano generatori di una società competitiva – emblematicamente rappresentata dalla società commerciale capitalistica – cui sarebbero connesse strettamente una critica all'intervento politico nella sfera economica (*in primis*, nella forma della tassazione) e l'idea, appunto, di un governo minimo. In questo scenario interpretativo grande, se non esclusiva, centralità è attribuita a *Common Sense* e alla prima parte dei *Rights of Man*, in special modo ai passaggi in cui Paine distingue nettamente tra «società civile» (connotata positivamente) e «Stato/governo» (inteso come «male necessario») ¹⁴². È su questo snodo teorico cruciale, peraltro, che alcuni interpreti – segnatamente Rooker e Woodcock – hanno fatto leva per legare la tensione libertaria di Paine ad una qualche forma di anarchismo, enfatizzando in questo la sua vicinanza a Goodwin ¹⁴³, nonché per individuare le «componenti giusnaturalistiche» del pensiero anarchico stesso ¹⁴⁴.

b) L'interpretazione "socialista": Paine come anticipatore/padre del "Welfare State".

D'altra parte, all'estremo opposto della polarità da cui si è partiti, altri interpreti hanno visto in Paine il teorizzatore e sostenitore di un radicalismo democratico capace di ampliare la sfera della cittadinanza fino a ricomprendervi – oltre ai diritti civili, legati alla tradizione liberale, e a quelli politici, legati alla tradizione repubblicana e democratica – i diritti sociali. A questo proposito, si è giunti a vedere in Paine uno dei precursori del *Welfare State*, riconducendo, anche qui con diverse sfumature, la sua riflessione politica

bard): Prefazione a TH. PAINE, *Senso comune*, a cura di P. DI MUCCIO DE QUATTRO, Liberrilibri, Macerata, 2005, pp. XI-XXIX. Come è noto, un ruolo rilevante nel rilanciare l'idea dello «Stato minimo» ha avuto Robert NOZICK: *Anarchia, Stato, Utopia. I fondamenti filosofici dello «Stato minimo»* (1974), Le Monnier, Firenze, 1981. Per una critica serrata si veda B. WILLIAMS, *The Minimale State*, in J. PAUL (ed.), *Reading Nozick*, Blackwell, Oxford, 1982, pp. 27-36. Si veda anche, da ultimo, S. RODESCHINI, *Stati di natura*, cit., pp. 215-253.

¹⁴² Cfr. § III.2.

¹⁴³ Su questo aspetto, in particolare, si rinvia allo studio di H.N. BRAILSFORD, *Tom Paine*, in ID., *Shelley, Godwin and Their Circle*, cit. Proseguendo su questo filone Roberta A. MODUGNO individua una stretta correlazione tra il pensiero di Paine e quello di Proudhon: *Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano*, cit., p. 10.

¹⁴⁴ R. ROCKER, *Thomas Paine*, in ID., *Pionieri della libertà*, cit., pp. 31-32; G. WOODCOCK, *L'anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari* (1962), Feltrinelli, Milano, 1979, p. 44. Cfr. M. COSSUTTA, *Anarchismo e diritto. Componenti giusnaturalistiche del pensiero anarchico*, Coopstudio, Trieste, 1987, in part. p. 49, n. 43.

alle radici più profonde del movimento operaio e nell'alveo del socialismo democratico e laburista. Su questo versante – che ha avuto in Gran Bretagna la sua massima diffusione¹⁴⁵ – l'accento è stato posto sulla categoria dell'eguaglianza e dei diritti dell'uomo, sull'idea della tassazione progressiva e della distribuzione delle risorse. Quindi grande risalto, rispetto alla componente individualistica-liberale del pensiero di Paine, è stato attribuito alla *socialability* e alla “grammatica della socialità” contenute nelle sue opere (in particolare nei *Rights of Man*, con specifica attenzione alla seconda parte, e allo scritto forse più trascurato da altre proposte interpretative: *Agrarian Justice*), e in definitiva, al suo radicalismo *popolare*¹⁴⁶, volto alla diffusione della conoscenza e del sapere, nonché ad una serrata lotta contro la povertà¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Come ebbe modo di osservare Gabrieli, nel suo studio pionieristico (per l'Italia): nel corso dell'Ottocento «la tradizione inglese radicale tenne ben fermi i capisaldi della dottrina democratica e ugualitaria propagata, nell'Inghilterra settecentesca, anzitutto dal Paine. I suoi libri, che per un trentennio avevano costato il carcere o la deportazione a tipografi, librai, lettori e divulgatori, tornarono ad essere ristampati e a circolare specialmente nei periodi di intensa agitazione sociale. Dal Cobbett, rinsavito dalla sua originaria e virulenta ostilità e trascorso ad una venerazione quasi feticistica – ne riportò in patria le ossa trafugate in America –, al Rickman, ai cartisti, allo Holyoake [il quale cura e introduce *Rights of Man*], al Bradlaugh, a Ramsey Mac Donald, a Max Beer, al Brailsford, a George Orwell, fu un susseguirsi in Inghilterra di biografi e di studiosi radicali e di edizioni delle maggiori opere del Paine [...]» (V. GABRIELI, *Tom Paine cittadino del mondo*, cit., p. 10); cfr., più in generale, M. PHILIP, *Reaching for Democracy in Britain, 1760-1830*, in AA.VV., *Viaggio nella democrazia*, cit., pp. 105-124).

Sul legame di Cobbett con Paine si vedano: D.A. WILSON, *Paine and Cobbett. the Transatlantic Connection*, cit.; I. DYCK, *Debts and Liabilities: William Cobbett and Thomas Paine*, in ID. (ed.), *Citizen of the World*, cit., pp. 86-103. Cfr. anche S. MACCOBY, *English Radicalism 1786-1832. From Paine to Cobbett*, Allen & Unwin, London, 1955; E.P. THOMPSON, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, vol. II, cit., pp. 302-317.

Riguardo all'influenza di Paine sul movimento cartista e socialista cfr. G. SPATER, *The Legacy of Thomas Paine*, in I. DYCK (ed.), *Citizen of the World*, cit., pp. 129-148 (che richiama soprattutto l'influenza esercitata su Jacob Holyoake – curatore tra l'altro di una edizione dei *Rights of Man* [Dent, London, 1915, 1944²] – e su Charles Bradlaugh); e F. LOVERCI, *Thomas Paine oggi*, cit., p. 193. Come si è visto (cap. III, nt. 106), leggono Paine in relazione alla storia del socialismo e alla sua genesi, seppure con valutazioni differenziate: G.D.H. Cole, G. Lichteim, E. Hobsbawm, E.P. Thompson, G. Spini, K. Martin (cfr. cap. III, nt. 141).

¹⁴⁶ Entro la combinazione tra radicalismo popolare e genesi del movimento operaio in Inghilterra, colloca la sua interpretazione di Paine Gregory CLAEYS: *Thomas Paine*, cit. Si è vista nel corso del presente capitolo come la dimensione *popolare* sia alla base anche del sodalizio de *Le Cercle Social* e degli ambienti girondini che Paine ebbe modo di frequentare durante il suo “periodo francese”.

¹⁴⁷ In questo senso, pur senza offrirne un'interpretazione socialista, Anthony ARBLASTER

c) L'interpretazione "democratico-radicale": Paine come teorico dello "Stato democratico-sociale".

In una posizione, per così dire, mediana tra l'interpretazione liberale e quella socialista, sono andate collocandosi interpretazioni senz'altro più attente all'articolato sviluppo (e in qualche modo all'evoluzione) del pensiero painiano e anche ai diversi *contesti* storico-politici che stanno alla base della sua riflessione teorica.

Gli autori che hanno intrapreso questa via – pochi invero – hanno legato Paine ad una forma di «radicalismo democratico»¹⁴⁸, o, in qualche caso, di repubblicanesimo popolare, incentrando la loro analisi sulle categorie della sovranità popolare, dei diritti e della cittadinanza¹⁴⁹.

Mi pare che questa terza direzione abbia il merito di cogliere maggiormente in profondità la pluralità di elementi contenuti nella riflessione di Paine. Tuttavia è necessario un suo ulteriore sviluppo per fornire un'interpretazione complessiva che riesca a tenere insieme, in qualche modo – senza ovviamente ridurne la problematicità e l'intrinseca tensione – sia le elaborazioni proposte da Paine nelle sue opere (da *Common Sense* fino ad *Agrarian Justice*, passando per i *Rights of Man* e *The Age of Reason*, ma anche attraverso i numerosi scritti d'occasione e di battaglia politica e culturale), sia la pluralità di livelli entro la quale esse vengono svolgendosi (giuridico-istituzionale, filosofico-politico ed economico, filosofico-morale).

L'ipotesi interpretativa che si suggerisce è allora di leggere il pensiero di Paine come un *originale intreccio* che, inevitabilmente connesso ad eventi

ha osservato come Paine comprenda la povertà di massa [*mass poverty*] come un fenomeno «strutturale» che richiede una risposta strutturale, cioè istituzionale: *Thomas Paine: At the Limits of Bourgeois Radicalism*, cit., p. 68.

¹⁴⁸ Ch. HITCHENS, *Thomas Paine: The Actuarial Radical*, in "Grand Street Magazine", Autumn 1987, p. 67. Lo stesso Hitchens definisce Paine come «uno dei primi paladini della libera impresa e, al tempo stesso, della democrazia sociale» (ID., *Thomas Paine's The Rights of Man*, cit., p. 111). Avevano già indicato un'analoga direzione interpretativa J.W. DERRY, *The Radical Tradition: Thomas Paine to Lloyd George*, cit., e – con riferimento al contesto americano – E. FONER, il quale ha di recente ripreso le sue tesi in ID., *Thomas Paine and the American Radicalism during the American Revolution*, in J. CHUMBLEY, L. ZONNEVELD (eds.), *Thomas Paine. In Search of Common Good*, cit., pp. 44-54.

¹⁴⁹ Per esempio, G. KATES, *From Liberalism to Radicalism: Tom Paine's Rights of Man*, «Journal of the History of Ideas», 1, 1989, pp. 569-587, e, nella stessa direzione, G.M. CAZZANIGA, «Adamo fu creato deista»: *Thomas Paine fra rivelazione originaria e pienezza dei tempi*, cit. Di intersezione tra «radical ideology» e «liberal ideology of market» parla A. ARBLASTER, *Thomas Paine: At the Limits of Bourgeois Radicalism*, cit.

epocali ed entro una complessa evoluzione saldamente radicata in essi, cerca di coniugare istanze tradizionalmente ricondotte a culture politiche diverse: dal liberalismo (nelle sue molteplici sfaccettature¹⁵⁰), al repubblicanesimo¹⁵¹ (anche nella sua variante radicale e “populista”), fino al socialismo (nelle sue varianti laburiste e democratiche).

Solo entro tale scenario ci pare si possa comprendere come nel pensiero di uno stesso autore possano convivere diversi aspetti: la centralità dei «sacri» diritti individuali – che divengono diritti umani, entro un processo di evoluzione del giusnaturalismo (Paine è il teorico dei diritti che si trova al confine tra la tradizione dei diritti naturali e quella dei diritti dell’uomo: cfr. § II.6) – con un’istanza fortemente solidale che determina precisi scopi *sociali* per la collettività, come l’abolizione o comunque la riduzione della povertà (ciò che sfocia – per alcuni interpreti – in una prospettiva utilitaristica, affine a quella di Helvétius¹⁵²); l’accezione altamente positiva attribuita al commercio

¹⁵⁰ Per una recente disamina si veda il lungo saggio di P.P. PORTINARO, *Profilo del liberalismo*, in B. CONSTANT, *Della libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, a cura di G. PAOLETTI, Einaudi, Torino, 2001, pp. 37-158.

¹⁵¹ Cfr., per una panoramica di questa dottrina politica dalle molte sfaccettature, il già citato M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti*, cit. Una recente interpretazione che assume Paine come autore centrale entro una rinnovata relazione tra «repubblicanesimo» e «liberalismo» è quella offerta da A. Kalyvas KALYVAS, I. KATZNELSON, *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*, cit.: l’opera del padre della Repubblica americana – indagata insieme a quella di Madison (*After the King. Thomas Paine’s and James Madison’s Institutional Liberalism*: pp. 88-117) – costituisce «a decisive site for understanding how republican themes and ideas turned in liberal direction» (p. 88). Cfr. anche A. KALYAS, I. KATZNELSON, *The Republic of the Moderns: Paine’s and Madison’s Novel Liberalism*, in “Polity”, 38, 2006, 4, pp. 447-477.

¹⁵² Sarebbe questo un ulteriore aspetto da approfondire (e quindi di ulteriore complicazione) che in questa sede si può solamente accennare. Già Halévy, nei suoi studi sull’utilitarismo e sulle origini del radicalismo ad esso connesso, aveva individuato in Paine una «confusione» di spunti giusnaturalistici e utilitaristici (H. HALÉVY, *The Growth of Philosophic Radicalism* [1934], Cambridge University Press, Cambridge, 1980⁵, pp. 186-187; cfr. anche ID., *L’évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*, Félix Alcan, Paris, 1901; ora in *La formation du radicalisme philosophique*, nouvelle édition dirigée par M. CANTO-SPERBER, Paris, Puf, 1995). Alle considerazioni di Halévy si richiamano, in chiave critica, T. MAGRI, *Thomas Paine e il pensiero politico della rivoluzione borghese*, cit., pp. 30, 38 (in cui si parla di «utilitarismo di Paine»), e, in chiave più simpatetica, P. CAPITANI, *Natura e legge naturale negli economisti del Settecento*, «Annali di storia della filosofia», Dipartimento di Filosofia, Università di Bologna, 1987, pp. 60-85, in part. p. 67. Più che di una confusione pare opportuno constatare, come suggerisce Magri, una commistione di argomentazioni utilitaristiche e giusnaturalistiche che del resto non è propria del solo Paine, ma di gran parte del pen-

e al mercato con la tensione alla costruzione di legami mutualistici, veicolati anche attraverso l'intervento dello Stato (aspetto, questo, che comporta una specifica problematizzazione nella teoria stessa delle istituzioni: § III.4); un'articolata concezione repubblicana con una forte apertura cosmopolitica (§ IV.3); la valorizzazione delle virtù civiche con la tutela del pluralismo culturale e religioso; la propensione riformatrice con l'accettazione della rottura rivoluzionaria, e così via.

Venendo ora al secondo aspetto, sopra accennato, ovvero al possibile rapporto del pensiero di Paine con alcuni importanti segmenti del dibattito odierno, sono possibili una serie di considerazioni, connesse alle "conclusioni teoriche" contenute nei capitoli su cui si è strutturato il presente lavoro. Anche qui, per ragioni espositive, è necessaria una schematizzazione.

a) Un costituzionalismo (e un repubblicanesimo) democratico e progressivo

Nel capitolo incentrato sul nodo delle generazioni – ovvero sulla teoria costituzionale painiana (cap. II) – si è cercato di illustrare dettagliatamente il costituzionalismo *progressivo* che l'opera di Paine prefigura e la sua connessione con una specifica idea dei diritti e della loro autorità. Aspetti che comportano la messa in questione del dilemma – a tutt'oggi centrale – del "tempo costituzionale", teso tra legittimità (e dunque radicamento nella tradizione) e innovazione: si tratta di una specifica modalità per indicare quel "gene-

siero politico inglese del Settecento. PAINE lega così «diritto naturale alla proprietà» (esteso a tutti gli individui come sostiene in *Agrarian Justice*) e «utilità comune» e in modo analogo fonda la sua dottrina rivoluzionaria sui diritti dell'uomo e sull'interesse comune (cfr. *Rights of Man*, I, pp. 465-467; II, pp. 554-555).

Uno specifico legame tra repubblicanesimo e utilitarismo è rintracciato da David Wootton che sostiene la tesi di un'influenza di Helvétius su Paine: cfr. D. WOOTTON, *Introduction. The Republican Tradition: From Commonwealth to Common Sense*, in ID. (ed.), *Republicanism, Liberty and Commercial Society 1649-1776*, cit., p. 2, p. 17 e pp. 26-41; ID., *Helvétius: From Radical Enlightenment to Revolution*, in "Political Theory", 3, 2000, pp. 307-330, in part. pp. 326-330. Di un peculiare repubblicanesimo che ha la sua prima radice in ragionamenti di tipo utilitaristico parla anche Geuna, richiamandosi alla tesi di Wootton: in tale ricostruzione il repubblicanesimo di Paine ha la sua fonte nelle argomentazioni di Helvétius, Beccaria e Priestley. Ringrazio Domenico Settembrini per aver richiamato la mia attenzione sugli studi di Wootton e per aver sollecitato una mia ulteriore indagine su questo punto. Sul pensiero politico e giuridico di Helvétius si possono vedere: L. GIANFORMAGGIO, *Diritto e felicità: la teoria del diritto in Helvétius*, Comunità, Milano, 1979; M. SOZZI, *Virtuoso e felice: il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, Ets, Pisa, 2002; A. PUNZI, *L'ordine giuridico delle macchine: La Mettrie, Helvétius, D'Holbach: l'uomo-macchina verso l'intelligenza collettiva*, Giappichelli, Torino, 2003.

ration” *problem*, come lo definiscono per esempio Frank I. Michelman e altri eminenti costituzionalisti statunitensi¹⁵³, che classicamente viene indicato con l’espressione *revisione costituzionale*.

b) Un costituzionalismo (e un repubblicanesimo) sociale

Nel capitolo incentrato sul nodo della proprietà – ovvero sulle tematiche relative all’eguaglianza e alla teoria dello Stato, con lo sguardo volto ai processi sociali ed economici (§ III) – si è messa a fuoco l’idea dei diritti sociali e una prima versione del *basic income* che così come prefigurata da Paine richiama direttamente (Ackermann, Van Parijs) o indirettamente (Rawls) importanti teorizzazioni odierne in merito alla questione sociale e ai temi della cittadinanza, nonché sulla condizione della povertà (e sulle possibili forme di contrasto). È questa un’ulteriore conferma del fatto che la sua opera travalica le coordinate del tempo in cui fu scritta, assegnando al costituzionalismo un’apertura che va ben oltre i confini del liberalismo¹⁵⁴.

c) Un costituzionalismo (e un repubblicanesimo) cosmopolitico

Nel capitolo più specificamente incentrato sulla filosofia morale sottesa alla riflessione di Paine (§ IV) si è individuato un modello antropologico che fa della conciliazione tra “socialità” e “individualismo” (tra “grammatica della socialità” e “grammatica dell’interesse”¹⁵⁵) il suo perno e della pace universale una concreta possibilità. Ne scaturisce un approccio sociale-relazionale (o cooperativo) che, anche in questo caso, si rivela di grande fecondità entro il dibattito contemporaneo, alla ricerca di nuove vie al di fuori delle nette dicotomie individualismo/olismo, liberalismo/comunitarismo, liberalismo/re-

¹⁵³ Si vedano per esempio i saggi di F.I. MICHELMAN, *Constitutional Authorship*, e di J. RUBENFELD, *Legitimacy and Interpretation*, raccolti nel volume J. ALEXANDER, *Constitutionalism*, cit., rispettivamente alle pp. 64-98 e 194-234; nonché quello di B. ACKERMAN, *A Generation of Betrayal?*, in “Fordham Law Review”, 65, 1997, pp. 1519-1536, preso in esame anche nel contributo di Michelman. Per alcuni rinvii al ruolo svolto dalle tesi di Paine nella traiettoria del costituzionalismo statunitense, si veda anche J. KAY, *American Constitutionalism*, in J. ALEXANDER (ed. by), *Constitutionalism*, cit., pp. 16-63.

¹⁵⁴ In questo senso la mia interpretazione si discosta dalle tesi di Maurizio GRIFFO che conclude la sua assai accurata ricostruzione del pensiero politico di Paine, descrivendolo come «un profilo esemplare nella storia del costituzionalismo liberale» (*Thomas Paine. La vita e le opere*, cit., p. 497).

¹⁵⁵ Cfr. § III.2.

pubblicanesimo civico¹⁵⁶. Alla base di questi percorsi sta un'idea di individuo che, peraltro, può fungere da strutturale elemento di congiunzione – ovvero da *ponte* – tra repubblicanesimo e apertura cosmopolitica (quello che nell'ottica – progressiva e marcatamente ottimistica di Paine – rappresenterebbe la chiusura del «cerchio della civiltà»).

Connettendo, come del resto si è fatto nel corso dell'intero lavoro, il piano d'indagine più propriamente storico-politico con quello teorico e filosofico-politico e con quello giuridico-istituzionale, mi pare allora possibile indicare nella forma di un repubblicanesimo “meticcio” la chiave interpretativa dell'intera riflessione painiana¹⁵⁷. Esso struttura una complessa e articolata idea della *cittadinanza* (soggetta a varie declinazioni: *civile, sociale, cosmopolitica* e strutturata a partire da una «correlazione di diritti e doveri») che segna un'interessante proposta anche nel contesto del dibattito odierno¹⁵⁸. Si potrebbe forse azzardare che un ritorno al pensiero di Paine possa contribuire ad un rinnovato slancio per quei nuclei valoriali posti alle radici del pensiero democratico moderno (*libertà, eguaglianza e fraternità*) e che sostanziano l'idea stessa dei diritti – a cominciare da quelli civili, politici, sociali, ritenuti «fondamentali» e «indivisibili»¹⁵⁹ – per tutti gli esseri umani, e questo nei diversi contesti degli Stati nazionali, dell'Europa, del mondo intero¹⁶⁰. Un «ri-

¹⁵⁶ Su questo snodo concettuale, entro un approccio filosofico-sociale, è intervenuto G. JERVIS, *Individualismo e cooperazione*, cit., 2002. In una chiave di approccio alle questioni pubblico-politiche, Paine è stato riconosciuto come «architect of cooperative individualism»: <http://www.cooperativeindividualism.org/paine-thomas.html>.

¹⁵⁷ Traggo spunto dalla caratterizzazione che di Paine offre Paolo COLOMBO: *Governo*, cit., p. 112.

¹⁵⁸ Come mostrano alcune riflessioni di Stefano RODOTÀ: *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 39, il quale – riprendendo l'idea di una stretta correlazione tra diritti e doveri – sottolinea come proprio l'indivisibilità dei diritti renda non più proponibile «il gioco separato di diritti e doveri». Più in generale, sulla visione dei diritti di Paine in relazione ai diritti, nel contesto di uno sfondo costitutivamente *sociale*: cfr. cap. II.

¹⁵⁹ Un importante documento come il Preambolo alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, cl. 2, richiama esplicitamente l'idea di valori indivisibili, a cui ancorare i diritti fondamentali: «l'Unione si fonda sui valori indivisibili e universali di dignità umana, di libertà, di uguaglianza e di solidarietà». È su questi presupposti che ha svolto le sue più recenti argomentazioni in tema di diritti fondamentali Rodotà, del quale si veda l'opera citata nella nota precedente.

¹⁶⁰ Una dimostrazione delle potenzialità di questo tipo di approccio – che implica una serie di trasformazioni degli assetti costituzionali – è rappresentata dai saggi contenuti in R. BELLAMY, D. CASTIGLIONE (eds.), *Constitutionalism in Transformation*, cit. Feconde anche le tesi sviluppate in J. TULLY, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*,

torno alle origini», si potrebbe dire, seguendo l'andamento argomentativo del Paine più impegnato nella riflessione filosofica, che rappresenta anche un «volgersi indietro, al tempo delle rivoluzioni»¹⁶¹.

Quello offerto da Paine può essere allora concepito come un filo – non sempre visto nei suoi molteplici *nodi*, entro le rigide schematizzazioni della modernità – che per la sua originalità e anche per la sua costitutiva eterogeneità (proprio per i suoi *nodi*, quindi), può contribuire a tessere le trame della cittadinanza nella nostra epoca, con tutta la problematicità e i contrasti che questo esercizio – teorico e pratico – comporta.

Paine, del resto, ha sempre costituito con la sua opera una sfida e l'*audacia*¹⁶² delle sue tesi, oltre che per i *suo*i tempi, è sempre tale anche per i tempi delle generazioni a lui successive, e dunque anche per il nostro tempo.

cit., le quali hanno avuto il merito di proporre un ripensamento del costituzionalismo a partire dal dato della diversità culturale e delle società multiculturali.

¹⁶¹ Sull'utilità di questa mossa nei tempi odierni ha argomentato M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., p. 85.

¹⁶² Un'efficacissima attestazione di questa «audacia» è trasmessa da un brano del romanzo di Philip ROTH, *Ho sposato un comunista* (1998), Einaudi, Torino, 2000, in cui si fa esplicito riferimento alla figura di Paine. Il narratore, Nathan, un giovane che si sta formando la sua idea dell'uomo e dell'umanità, dice di aver appena finito di leggere un libro su una «persona che non temeva di parlare di ogni cosa» – Thomas Paine – e che il libro in questione è quello dello scrittore comunista Howard FAST, *Citizen Tom Paine* [Sloan & Pearce, New York, 1943]. Questo libro, prosegue il narratore, rilevava «le contraddizioni di un uomo sgradevole con un intelletto incandescente e i più nobili ideali sociali, uno scrittore e un rivoluzionario». «Leggere quel libro su di lui» – osserva il giovane – «mi aveva fatto sentire audace, ribelle e, soprattutto, libero di battermi per le cose in cui credevo». Nel corso di un dialogo con due fratelli – Iron Rinn e il professor Ringold, «capaci di parlare di libri come se in un libro ci fosse qualcosa in gioco» –, attraverso un percorso incentrato sul *linguaggio* di Paine (che prima di tutto aveva dovuto «trovare una lingua per la sua rivoluzione»), Nathan viene condotto alla comprensione profonda della sua ammirazione per Paine: quel che lo affascina è proprio l'«audacia». Osserva uno dei due fratelli: «E ora sai perché ti piace quello che ti piace. Stai vincendo la partita, Nathan. E lo sai perché hai guardato la parola che ha usato lui, una semplice parola, e hai pensato alla parola che ha usato lui, e ti sei fatto delle domande sulla parola che ha usato lui, finché hai visto attraverso quella parola, hai visto attraverso quella parola come se fosse una lente di ingrandimento, e sei arrivato a una delle fonti della forza di questo grande scrittore. L'audacia. Thomas Paine è audace. Ma è sufficiente? Questa è solo una parte della formula. L'audacia deve avere uno scopo, altrimenti è rozza, facile e volgare. Perché Thomas Paine è audace?». E il giovane risponde: «In nome, – dissi, – delle sue convinzioni» (pp. 25-29).

Bibliografia

I. Opere di Thomas Paine

Non esiste a tutt'oggi un'edizione critica completa degli scritti di Paine. Si sono pertanto utilizzate le raccolte disponibili, qui di seguito riportate, nonché le principali edizioni delle singole opere e le loro traduzioni. Per quello che riguarda le numerosissime biografie si citano solo alcune delle più significative.

a) Raccolte e edizioni parziali

Raccolte:

The Writings of Thomas Paine, collected and edited by M.D. CONWAY, 4 voll., Ams Press, New York, 1894-1896 (1967², 1972³); ora in edizione anastatica, Routledge-Thoemmes Press, London, 1996.

The Life and Works of Thomas Paine, edited by W.M. VAN DER WEYDE, 9 voll., Thomas Paine National Historical Association, New Rochelle, 1925 (la cosiddetta "Patriot's edition")

The Complete Writings of Thomas Paine, collected and edited by P.S. FONER, 2 voll., The Citadel Press, New York, 1945 (1969²).

Edizioni parziali:

TH. PAINE, *Collected Writings*, edited by E. FONER, The Library of America, New York, 1995 (contiene gli scritti più noti di Paine secondo il testo della loro prima edizione, nonché alcune lettere inedite e diversi scritti non raccolti in precedenza).

TH. PAINE, *Common Sense and Other Political Writings*, edited by N.F. ADKINS, Liberal Art Press, New York, 1953.

The Essential Thomas Paine, with an introduction by S. HOOK, New American Library-New English Library, New York-London, 1969.

The Thomas Paine Reader, edited by M. FOOT, I. KRAMNICK, Penguin Classics, Harmondsworth, 1987.

- TH. PAINE, *Political Writings*, edited by B. KUKLICK, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 2000².
- TH. PAINE, *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, edited with an introduction by M. PHILP, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- TH. PAINE, *Common Sense, Rights of Man, and Other Essential Writings of Thomas Paine*, with an introduction by S. HOOK and a new foreword by J. FRUCHTMAN JR., Signet Classics, New York, 2003.
- TH. PAINE, *Common Sense and other Writings*, edited by G.S. WOOD, The Modern Library, New York, 2003.
- TH. PAINE, *Common Sense and other Writings*, edited by J. APPLEBY, Barnes & Noble Classics, New York, 2005.
- Thomas Paine and America 1776-1809*, edited by K. BURCHELL, Pickering & Chatto, London, 2009.
- TH. PAINE, *Common Sense, Rights of Man and Agrarian Justice*, texts selected, edited and annotated by J. KIMPELL, introduction by P. LINEBAUGH, Verso, London, 2009.
- Tom Paine's Letters to the Citizens of the United States and Particularly to the Leaders of the Federal Faction*, edited and with introductory thoughts by W. BLUHM, Toronto, 2010.
- Thomas Paine: A Collection of Unknown Writings*, collected, edited and introduced by H. BURGESS, Palgrave Macmillan, London, 2010 (raccoglie numerose lettere inedite).

b) Singole opere:

- Common Sense* (1776): *Common Sense*, edited with an introduction by I. Kramnick, Harmondsworth Middlesex, Penguin Classics, 1976; *Common Sense and Related Writings*, edited by and with an introduction by T.P. SLAUGHTER, Bedford-St. Martin's, Boston-New York, 2001; *Common Sense*, edited by E. LARKIN, Broadview, Peterborough (Ontario), 2004.
- The Rights of Man* (1791-1792): *The Rights of Man*, introduction by G.J. HOLYOAKE, Dent, London, 1915, 1944²; *The Rights of Man*, introduction by A. SELDON, Dent, London, 1958, 1966²; *The Rights of Man*, edited by H. COLLINS and introduced by E. FONER, Penguin Books, Harmondsworth, 1985; *The Rights of Man*, edited by G. CLAEYS, Hackett, Indianapolis, 1992.
- The Age of Reason* (1793): *The Age of Reason*, edited by P.S. FONER, Citadel Press, New York, 1974; *The Age of Reason, The Complete Edition*, World Union of Deists, <http://www.deism.com>, 2009.
- Dissertations on First Principles of Government* (1795), Kessinger Publishing, Whitefish, 2004.
- The American Crisis*, Forgotten Books, Charleston (SC), 2008.

c) Traduzioni italiane:

- Decadenza del sistema di finanze dell'Inghilterra di Tommaso Paine autore del senso comune, de' diritti dell'uomo, del secolo della ragione*, dalle stampe del cittadino Giovanni Zatta, Venezia, s.d. (traduzione anonima).
- Decadimento e rovina del sistema di finanze dell'Inghilterra. Di Tommaso Paine, autore del Senso comune, dei Diritti dell'uomo, del Secolo della ragione*, tradotto dall'inglese in francese da F. LANTHENAS membro del Consiglio dei cinquecento, e dal francese in italiano da G. RASORI, Gaetano Motta, Milano, 1796.
- Tom Paine presentato da John Dos Passos* (1940), Arnoldo Mondadori, Milano, 1950 (contiene una raccolta dei principali scritti politici di Paine).
- TH. PAINE, *I diritti dell'uomo e altri scritti politici*, a cura di T. MAGRI, Editori Riuniti, Roma, 1978.
- TH. PAINE, *L'età della ragione*, a cura di E.J. MANNUCCI, Ibis, Como-Pavia, 2000.
- TH. PAINE, *Senso comune*, a cura di P. Di MUCCIO DE QUATTRO, Liberilibri, Macerata, 2005.
- TH. PAINE, *Senso Comune (Common Sense)*, con testo originale a fronte, a cura di L. TORRE e G. NECCO, Torre editore, Napoli, 2009.

d) Principali traduzioni in altre lingue:

- TH. PAINE, *Common Sense and Crisis Papers*, bearbeitet und eingeleitet von K.H. SCHÖNFELDER, Niemeyer, Halle, 1956.
- TH. PAINE, *Common Sense*, übersetzt und hrsg. von L. MEINZER, Reclam, Stuttgart, 1982.
- TH. PAINE, *Le Sens commun*, introduction de B. VINCENT, Aubier, Paris, 1983.
- TH. PAINE, *El sentido común y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1990.
- TH. PAINE, *Die Rechte des Menschen*, hrsg., übersetzt und eingeleitet von W. MÖNKE, Akademie Verlag, Berlin, 1962, 1983².
- TH. PAINE, *Die Rechte des Menschen*, eingeleitet von T. STEMMLER, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973.
- TH. PAINE, *Los Derechos del Hombre*, Doncel, Madrid, 1977.
- TH. PAINE, *Les Droits de l'Homme*, présenté par C. MOUCHARD, Édition Belin, Paris, 1987.
- TH. PAINE, *Les Droits de l'Homme*, traduit et présenté par B. VINCENT, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1991.
- TH. PAINE, *Das Zeitalter der Vernunft, eine Untersuchung über wahre und märchenhafte Gottesvorstellung*, Freireligiöse Hausbibliothek, Magdeburg, 1890.
- TH. PAINE, *Le siècle de la raison*, trad. rev. et pres. par B. VINCENT, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1989.

II. Letteratura critica su Thomas Paine

- ABEL D., *The Significance of the Letter to the Abbé Raynal in the Progress of Thomas Paine's Thought*, in "Pennsylvania Magazine of History and Biography", 56, 1942, 2, pp. 176-190.
- ADKINS N., *Introduction*, in PAINE TH., *Common Sense and other Political Writings*, cit., pp. XI-XLIX.
- ALDRIDGE A.O., *Some Writings of Thomas Paine in Pennsylvania Newspapers*, in "American Historical Review", 56, 1950-51, 4, pp. 832-838.
- ID., *Condorcet et Paine. Leurs rapports intellectuels*, in "Revue de Littérature Comparée", 32, 1958, pp. 47-65.
- ID., *Man of Reason. The Life of Thomas Paine*, Lippincott, Philadelphia, 1959 (trad. francese: *Vie de Thomas Paine*, Nouveaux Orizons, Paris, 1964).
- ID., *The Influence of Thomas Paine in the United States, England, France, Germany and South America*, in W.P. FRIEDRICH (ed.), *Comparative Literature: Proceedings of the Second Congress of the International Comparative Literature Association*, 2 voll., University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1959, vol. II: pp. 369-383.
- ID., *The Rights of Man de Thomas Paine symbole du siècle des lumières et leur influence en France*, in P. FRANCASTEL (textes recueillis par), *Utopie et institutions au XVIII^e siècle. Le pragmatisme des Lumières*, Mouton, Paris-La Haye, 1963, pp. 277-287.
- ID., *Thomas Paine and The Classics*, in "Eighteenth-Century Studies", 1, 1968, 4, pp. 370-380.
- ID., *Thomas Paine, Edmund Burke and Anglo-French Relations in 1787*, in "Studies in Burke and His Time", 12, 1971, pp. 1851-1861.
- ID., *Thomas Paine: a Survey of Research and Criticism since 1945*, in "British Studies Monitor", 5, 1974, 2, pp. 3-29.
- ID., *Thomas Paine and the Idéologues*, in "Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century", 151, 1976, pp. 109-117.
- ID., *Paine and Dickinson*, in "Early American Literature", 2, 1976, pp. 125-138.
- ID., *The Influence of New York Newspapers on Paine's Common Sense*, in "The New York Historical Society Quarterly", 60, 1976, pp. 53-60.
- ID., *Thomas Paine and the French Connection*, in "French-American Review", 1, 1977, pp. 240-248.
- ID., *The Problem of Thomas Paine*, in "Studies in Burke and His Time", 19, 1978, 2, pp. 127-143.
- ID., *Thomas Paine's American Ideology*, Associated University Presses-University of Delaware Press, London-Newark, 1984.
- ID., *Condorcet, Paine And Historical Method*, in *Condorcet Studies I*, edited by L.C. Rosenfield, Humanities Press, Atlantic Highlands (N.J.), 1984, pp. 49-60.
- APPLEBY J., *Introduction*, in PAINE TH., *Common Sense and other Writings*, cit., pp. XV-XXXVII.

- ARBLASTER A., *Thomas Paine: At the Limits of Bourgeois Radicalism*, in P. Osborne (ed.), *Socialism and the Limits of Liberalism*, Verso, London-New York, 1991, pp. 51-71.
- ARNOLD H., *Die Aufnahme von Thomas Paines Schriften in Deutschland*, in "Publications of the Modern Literature Association of America", 74, 1959, pp. 365-386.
- AYER A.J., *Thomas Paine*, Secker Warburg, London, 1988.
- BAILYN B., *Common Sense in Fundamental Testaments of the American Revolution*, Library of the Congress, Washington, 1973, pp. 7-23.
- ID., *Most Uncommon Pamphlet of the Revolution: Common Sense*, in "American Heritage", 25, 1973, pp. 36-41, 91-93.
- ID., *Thomas Paine "Prepare in Time an Asylum of Mankind"*, in B. KUKLICK (ed.), *Thomas Paine*, Ashgate, Aldershot-Burlington, 2006, pp. 55-72.
- ID., *Common Sense*, in B. BAILYN, *Faces of Revolution: Personalities and Themes in the Struggle for American Independence*, Knopf, New York, 1990.
- BARRY A., *Thomas Paine, Privateers Man*, in "Pennsylvania Magazine of History and Biography", 101, 1977, 4, pp. 451-461.
- BATTISTINI M., *Thomas Paine nella trasmissione atlantica della rivoluzione*, tesi di dottorato in "Europa e Americhe: costituzioni, dottrine e istituzioni politiche «Nicola Matteucci»", XX ciclo, Università degli Studi di Bologna (rel.: T. BONAZZI), 2008: <http://amsdottorato.cib.unibo.it/819/1/Tesi_Battistini_Matteo.pdf>.
- ID., *L'epoca di Paine. Società e politica nella rivoluzione atlantica*, in "Scienza & Politica", 39, 2008, pp. 111-124.
- ID., *The Transatlantic Republican. Thomas Paine e la democrazia nel «mondo atlantico»*, in "Contemporanea", 12, 2009, 4, pp. 625-649.
- BERG M., *Thomas Paine, Common Sense (1776)*, in Brocker M. (hrsg.), *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2007, pp. 334-348.
- BERNSTEIN R.B., *Review Essay: Rediscovering Thomas Paine*, in "New York Law School Law Review", 39, 1994, 4, pp. 873-929.
- BEST M.A., *Thomas Paine: Prophet and Martyr of Democracy*, Harcourt, Brace & Company, New York, 1927.
- BINDMAN D., *My own Mind is my own Church: Blake, Paine and the French Revolution*, in *Reflections of Revolution: Images of Romanticism*, edited by A. YARRINGTON, K. EVEREST, Routledge, London, 1993, pp. 112-132.
- BLAIR C., *Thomas Paine's "Common Sense": A Study in Polarity*, paper presented at the Annual Meeting of the "Speech Communication Association" (65th, San Antonio, [Tex.], November 10-13, 1979).
- BLAKEMORE S., *Revisionist Patricide: Thomas Paine's Letter to George Washington*, in "Clio", 24, 1995, 3, pp. 269-289.
- ID., *Crisis in Representation. Thomas Paine, Mary Wollstonecraft, Helen Maria Williams, and the Rewriting of the French Revolution*, Fairleigh Dickinson University Press-Associated University Presses, Madison-London-Cranbury (N.J.), 1997.

- ID., *Intertextual War. Edmund Burke and the French Revolution in the Writings of Mary Wollstonecraft, Thomas Paine and James Mackintosh*, Associated University Press, London, 1997.
- BLUNCK R., *Thomas Paine. Ein Leben für Amerika*, Willi Weißmann Verlag, München, 1947.
- BOHRINGER R., *Die Propaganda Thomas Paines während des amerikanischen Unabhängigkeitskampfes*, Junker und Dünhaupt, Berlin, 1938.
- BOLLER P.F., *Thomas Paine and Natural Rights: A Reconsideration*, in "Social Science", 102, 1977 (Spring), pp. 67-72.
- BORGHERO C., *Raynal, Paine e la rivoluzione americana*, in P. CASINI (a cura di), *La politica della ragione*, il Mulino, Bologna, 1978, pp. 349-381.
- BOSC Y., *Thomas Paine et les Constitutions de 1793 et 1795: critique de la république formelle*, in B. VINCENT (études réunies par), *Thomas Paine ou la république sans frontières*, postface de M. VOVELLE, Presses Universitaires de Nancy-Ligue des Droits de l'Homme, Nancy-Paris, 1993, pp. 79-86.
- BOULTON J.T., *Literature and Politics I. Thomas Paine and the Vulgar Style*, in "Essays in Criticism", 12, 1962, pp. 18-33.
- BRAFF D., *The Forgotten Founding Father. The Impact of Thomas Paine*, "The Humanist", May-June, 1987, pp. 21-23 e 38.
- BRILSFORD H.N., *Tom Paine*, in Id., *Shelley, Godwin and Their Circle*, Archon Books, New York, 1913, 1954².
- BRENT C., D. GAGE, P. MYLES, *Thomas Paine in Lewes 1768-1774. A Prelude to American Independence*, PM Trading, Lewes, 2010.
- BRINTON C.C., *Paine Thomas*, in *Dictionary of American Biography*, edited by D. MALONE, Scribner's Sons, New York, 1946, vol. XIV, pp. 159-166.
- BUCHANAN J.G., *Thomas Paine. American Revolutionary Writer*, SamHar Press, Charlottesville, 1976.
- BURGESS H., *An Extended History of the Remains of Thomas Paine*, in "Journal of Radical History", 8, 2007, pp. 1-29.
- BUTLER M., *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- CALANDRA B., "El impresionante brillo de la felicidad". *Il pensiero di Thomas Paine in America Latina*, in AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 193-216.
- CANAVAN F. (S.J.), *The Relevance of the Burke-Paine Controversy to American Political Thought*, in "The Review of Politics", 2, 1987, pp. 2-15.
- ID., *Thomas Paine*, in L. STRAUSS, J. CROSEY, *Storia della filosofia politica (1963-1967)*, 3 voll., Il Melangolo, Genova, 2000, vol. III, pp. 89-96.
- CAPRANI C., *Recenti interpretazioni americane del pensiero di Thomas Paine*, Università degli Studi di Milano, tesi di laurea in Lettere e Filosofia (rel.: G. Galli), 1991.

- CARON N., *Thomas Paine contre l'imposture des prêtres*, L'Harmattan, Paris, 1998.
- EAD., *Résurgence et pertinence de Thomas Paine*, in "Sources", 20-21, 2008, pp. 57-82.
- EAD., *Debating Freedom of Speech and Conscience. Thomas Paine, the New Atheism Movement, and the European Skeptic Tradition*, in "Commoplace", 9, 2009: <http://www.common-place.org/vol-09/no-04/forum/caron.shtml>.
- CASADEI Th., *Sovranità popolare e «costituzionalismo progressivo» in Thomas Paine*, in SIMONETTA S. (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti ed abusi*, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 137-157.
- ID., *Tom Paine e i diritti. Proprietà e genesi dei diritti sociali*, in "Filosofia politica", 3, 2005, pp. 399-214.
- CAZZANIGA G.M., «*Adamo fu creato deista*»: *Thomas Paine fra rivelazione originaria e pienezza dei tempi*, in ID., *La religione dei moderni*, Ets, Pisa, 1999, pp. 104-133 (pubblicato anche in versione francese: *La société civile en tant que pouvoir constituant dans la théologie fédéraliste de Paine*, in G.M. CAZZANIGA, Ch.Y. ZARKA, *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Ets, Pisa, 2001, pp. 261-271).
- CHRISTIAN W., *The Moral Economics of Thomas Paine*, in "Journal of the History of Ideas", 34, 1973, 3, pp. 367-380.
- CHUMBLEY J., L. Zonneveld (eds.), *Thomas Paine: In Search of Common Good*, Spokesman Books, Nottingham, 2009.
- CLAEYS G., *Thomas Paine's Agrarian Justice and the Secularisation of Natural Jurisprudence*, in "Society of the Labour History Bulletin", 52, 1987, 3, pp. 21-31.
- ID., *Thomas Paine. Social and Political Thought*, Unwin Hyman, Boston, 1989.
- ID., *Republicanism versus Commercial Society: Paine, Burke and the French Revolution*, in "Bulletin of the Society for the Study of Labour History", 54, 1989, 1, pp. 4-13.
- ID., *Introduction*, in PAINE TH., *Rights of Man*, Hackett, Indianapolis, 1992, pp. VII-XXIX.
- CLARK H.H., *Thomas Paine's relation to Voltaire and Rousseau*, in "Revue Anglo-Américaine", 1931-32, pp. 305-308, 393-405.
- ID., *An Historical Interpretation of Thomas Paine's Religion*, in "University of California Chronicle", 35, 1933, 1, pp. 56-87.
- ID., *Thomas Paine's Theories of Rhetoric*, in "Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts, and Letters", XXVIII, 1933, pp. 307-339.
- ID., *Toward a Reinterpretation of Thomas Paine*, in "American Literature", 5, 1933-1934, pp. 133-145.
- ID., *Introduction* in PAINE TH., *Representative Selections, with Introduction, Bibliography and Notes*, edited by H.H. CLARK, American Book Company, New York, 1944, pp. V-CXVIII.
- CLARK J.C.D., *Thomas Paine*, in "The Times Literary Supplement", n. 4809, 1995, p. 15.

- CLEVENGER B. jr., *Paine, the British Labor Movement, and Irish Politics*, in R.F. KING, E. BEGLER (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, San Diego State University Press, San Diego, 2007, pp. 190-206.
- CLIFFORD B., *Tom Paine Defended Against Michael Foot. Paine and Burke Considered With Relation to the American State, the French Revolution, and British Reform*, Bevin Books, London, 1989.
- COLE G.D.H., *Godwin, Paine e Hall*, in Id., *Storia del pensiero socialista* (1953), 5 voll., Laterza, Bari, 1967, vol. I: pp. 26-41.
- COLLINS H., *Introduction*, in PAINE TH., *Rights of Man*, London, Penguin, 1969, pp. 9-47.
- COLLINS P., *The Trouble with Tom: The Strange Afterlife and Times of Thomas Paine*, Bloomsbury, New York, 2005.
- COOLIDGE O.E., *Tom Paine Revolutionary*, Scribner, New York, 1969.
- COOPER D.A., *L'âme errante de Thomas Paine*, in G. KANTIN (textes réunis par), *Thomas Paine. Citoyen du monde*, Creaphis, Paris, 1990, pp. 77-80.
- CONWAY M.D., *The Life of Thomas Paine*, B. Blom, New York, 1969 (1974²).
- CONWAY M.D., *Thomas Paine et la révolution dans les deux mondes*, Plon-Nourrit, Paris, 1900.
- COTLAR S., *Tom Paine's Readers and Making of Democratic Citizens in the Age of Revolutions*, in R.F. KING, BEGLER E. (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, cit., pp. 121-137.
- ID., *Tom Paine's America: The Rise and Fall of Transatlantic Radicalism in the Early Republic*, University of Virginia Press, Charlottesville, 2011.
- CROMPTON S.W., *Thomas Paine and the Fight for Liberty*, Chelsea House, Philadelphia, 2006.
- DAVIDSON E.H., W.J. SCHEICK, *Paine, Scripture, and Authority: The Age of Reason as Religious and Political Idea*, Lehigh University Press, Bethlehem, 1994.
- DE LAGRAVE J.P., *Thomas Paine et les Condorcet: la naissance de la République*, in ID. (sous la direction de), *Condorcet (1743-1794). Le condor des Lumières*, Uqam-Département de Philosophie, Montréal, 1993, pp. 259-266 (anche in B. VINCENT [études réunies par], *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., pp. 57-64).
- DEL LUNGO CAMICIOTTI G., *The Strategy of Confutation in Thomas Paine's «Common Sense»*, in L. CURTI (a cura di), *Il muro del linguaggio: conflitto e tragedia*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1989, pp. 501-510.
- DELONY E., *Tom Paine's Bridge: The Man Who Wrote Common Sense Was Just As Much of Revolutionary in the Field of Engineering*, in "American Heritage of Invention and Technology", 15, 2000, pp. 38-45.
- DE ROSPO R.C., *Paine and Sieyès*, in "Thought: A Review of Culture and Idea", 65, 1990, pp. 190-202.

- DERRY J.W., "Tom Paine: An International Radical", in *The Radical Tradition: Tom Paine to David Lloyd George*, Macmillan-St. Martin's Press, London-New York, 1967, pp. 1-45.
- DICKEY L., *Thomas Paine: Context, Text, and Presentism*, in "Review in American History", 24, 1996, 2, pp. 216-225.
- DICKINSON H.T., *The Rights of Man from Locke to Paine*, in O.D. EDWARDS, G.A. HEPPERSON (eds.), *Scotland, Europe and the American Revolution*, Edinburgh University Student Publications, Edinburgh, 1976, pp. 38-48.
- DICKSON H.E., *The Jarvis Portrait of Thomas Paine*, in «New Historical Society Quarterly», 34, 1950, 1, pp. 5-11.
- DI MUCCIO DE QUATTRO P., *Prefazione a Th. Paine, Senso Comune*, Liberilibri, Macerata, 2005, pp. XI-XXIX.
- DIPPEL H., *Thomas Paine*, in K. FASSMANN (hrsg.), *Die Großen der Weltgeschichte*, VI, Kindler, Zürich, 1975, pp. 744-759.
- ID., *Thomas Paine und die französische Revolution*, in "Zeitschrift für Historische Forschung" (Sammelrezensionen), 3, 1976, pp. 237-241.
- ID., *Amerikanische und europäische Revolutionsideale bei Thomas Paine*, in "American Studies", 21, 1976, pp. 203-215.
- DISHMAN R.B., *Burke and Paine: On Revolution and the Rights of Man*, Scribner, New York, 1971.
- DORFMAN J., *The Economic Philosophy of Thomas Paine*, in "Political Science Quarterly", 53, 1938, 3, pp. 372-386.
- DOS PASSOS J., *Introduzione a Tom Paine presentato da J. Dos Passos*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1950, pp. 7-62.
- DRUKMAN M., *Early Liberalism: Thomas Paine and Thomas Jefferson*, in ID., *Community and Purpose in America. An Analysis of American Political Theory*, McGraw-Hill, New York, 1971, pp. 60-104.
- DUREY M., *Thomas Paine's Apostles: Radical Emigres and the Triumph of Jeffersonian Republicanism*, in "William and Mary Quarterly", 4, 1987, pp. 661-688.
- DYCK I., *Debts and Liabilities: William Cobbett and Thomas Paine*, in ID. (ed.), *Citizen of the World. Essays on Thomas Paine*, Helm, London, 1987, pp. 86-103.
- ID. (ed.), *Citizen of the World. Essays on Thomas Paine*, cit.
- ID., *Local Attachments, National Identities and World Citizenship in the Thought of Thomas Paine*, in "History Workshop Journal", 35, 1993, pp. 117-135.
- EDWARDS S., *Rebel! A Biography of Thomas Paine*, New English Library-Praeger, London-New York, 1974.
- ELDER D., *The Common Man Philosophy of Thomas Paine. A Study of the Political Ideas of Paine*, Dept. of Political Science, Notre Dame, 1951.
- EVERTON M.J., *The Would-be-Author and the Real Bookseller: Thomas Paine and Eighteenth-Century Printing Ethics*, in "Early American Literature", 40, 2005, 1, pp. 79-110.

- EZRAN M., *Thomas Paine. Le combattent de deux révolutions américaine et française*, L'Harmattan, Paris, 2004.
- FALK R., *Thomas Paine: Deist or Quaker?*, in "Pennsylvania Magazine", 62, 1938, pp. 52-63.
- ID., *Thomas Paine and the Attitude of the Quakers to the American Revolution*, in "Pennsylvania Magazine", 63, 1939, 3, pp. 302-310.
- FAST H., *Citizen Tom Paine*, Sloan & Pearce, New York, 1943.
- FENNESSY R.R., *Burke, Paine and the Rights of Man. A Difference of Political Opinion*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963.
- FERGUSON R.A., *The Commonalities of Common Sense*, in "William and Mary Quarterly", 3, 2000, pp. 465-504.
- FITZSIMONS D.M., *Tom Paine's New World Order: Idealistic Internationalism in the Ideology of Early America Foreign Relations*, in "Diplomatic History", 19, 1995, 4, pp. 569-582.
- FONER E., *Tom Paine and Revolutionary America*, Oxford University Press, New York, 1976 (n.e. 2005).
- ID., *Tom Paine's Republic. Radical Ideology and Social Change*, in A.F. YOUNG (ed.), *The American Revolution. Explorations in the History of American Radicalism*, DeKalb (Ill.), Northern Illinois University Press, 1976, pp. 187-232.
- ID., *Introduction*, in Th. Paine, *Rights of Man*, Penguin, London, 1985, pp. 7-22.
- ID., *Paine Thomas*, in *American National Biography*, vol. XVI, Oxford University Press, New-York, 1999, pp. 925-928.
- ID., *Thomas Paine and the American Radicalism during the American Revolution*, in J. CHUMBLEY, L. ZONNEVELD (eds.), *Thomas Paine. In Search of Common Good*, cit., pp. 44-54.
- FOOT M., *Thomas Paine. The Greatest Exile*, in Id., *Debts of Honour*, Davis Poynter, London, 1980, pp. 167-174.
- ID., *Thomas Paine and the Democratic Revolution*, in J. CHUMBLEY, L. ZONNEVELD (eds.), *Thomas Paine in Search of the Common Good*, cit., pp. 23-32.
- FOOT M., KRAMNICK I., *Editors' Introduction: The Life, Ideology and Legacy of Thomas Paine*, in *Thomas Paine Reader*, cit., pp. 7-36.
- FORD K.M., *Can a Democracy Bind Itself in Perpetuity? Paine, the Bank Crisis, and the Concept of Economic Freedom*, in "Proceedings of the American Philosophical Society", 4, 1998, pp. 557-577.
- FRUCHTMAN J. JR., *The Revolutionary Millenarianism of Thomas Paine*, in "Studies in Eighteenth-Century Culture", 13, 1984, pp. 65-77.
- ID., *Nature and Revolution in Paine's Common Sense*, in "History of Political Thought", 10, 1989, 3, pp. 421-438.
- ID., *Thomas Paine and the Religion of Nature*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 1993.

- ID., *Thomas Paine. Apostle of Freedom*, Four Walls Eight Windows, New York-London, 1994.
- ID., *The Political Philosophy of Thomas Paine*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2009.
- GABRIELI V., *Tom Paine cittadino del mondo*, Opere Nuove, Roma, 1960.
- GALLIANI R., *Le duc de la Rochefoucauld et Thomas Paine (Deux Letters inédites de Thomas Paine au duc de la Rochefoucauld)*, in "Annales Historiques de la Révolution Française", 241, 1980, pp. 425-436.
- GAUTHIER F., *Paine et le républicanisme cosmopolitique*, in B. Vincent (études réunies par), *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., pp. 159-170.
- GIBBENS V.E., *Tom Paine and the Idea of Progress*, "Pennsylvania Magazine of History and Biography", 66, 1942, 2, pp. 191-204.
- GIMBEL R., *Thomas Paine: A Biographical Check List of Common Sense, with an Account of its Publications*, Yale University Press, New Haven, 1956.
- ID., *The First Appearance of Thomas Paine's The Age of Reason*, in "The Yale University Library Gazette", 31, 1956, 1, pp. 87-89.
- ID., *Thomas Paine Fights for Freedom in Three Worlds. The New, the Old, the Next*, in "Proceedings of the American Antiquarian Society", 70, 1960, pp. 397-492.
- ID., *The Resurgence of Thomas Paine*, in "Proceedings of the American Antiquarian Society", 69, 1961, pp. 97-111.
- GINSBERG E.K. *Style and Identification in Common Sense*, in "West Virginia University Bulletin", 23, 1977, pp. 26-36.
- GOBETTI D., «Una generosa costituzione»: società e politica negli scritti di Thomas Paine, in "Il pensiero politico", 16, 1983, 1, pp. 83-103.
- GRASSO M., *Thomas Paine: diritti dell'uomo tra governo e costituzione*, Università degli Studi di Firenze, tesi di laurea, Facoltà di Scienze politiche (rel.: B. Accarino; correl.: B. Casalini), 2002.
- GREENE J.P., *Paine, America, and the «Modernization» of Political Consciousness*, in "Political Science Quarterly", 93, 1978, pp. 83-103.
- GRIFFITHS T., *These Are the Times: A Life of Thomas Paine*, Spokesman Books, Nottingham, 2004.
- GRIFFO M., *Thomas Paine nella recente storiografia*, in "Nuova Informazione Bibliografica", 3, 2006, pp. 471-487.
- ID., *Thomas Paine e il giacobinismo: revisione costituzionale versus insurrezione*, in "Giornale di Storia Costituzionale", 16, 2008, 2, pp. 101-112.
- ID., *Thomas Paine. La vita e il pensiero politico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2011.
- GUMMERE R.M., *Thomas Paine: Was He Really Anticlassical?*, in "Proceedings of the American Antiquarian Society", 75, 1966, pp. 253-269.
- GURKO L., *Tom Paine: Freedom's Apostle*, Crowell, New York, 1957.

- HAMPSHER-MONK I., *Did Paine Abridge his Rights of Man? Textual Scholarship and Controversial Context*, in "Enlightenment and Dissent", 23, 2004-2007, pp. 71-84.
- HARMER H., *Tom Paine: The Life of a Revolutionary*, Haus Publishing, London, 2006.
- HARRIS I., *Paine and Burke: God, Nature and Politics*, in M. Bentley (ed.), *Public Life and Private Doctrine. Essays in British History Presented to Sir Maurice Cowling*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 34-62 (rist. in B. KUKLICK [ed.], *Thomas Paine*, cit., pp. 119-148).
- HARRISON J.F.C., *Thomas Paine and Millenarian Radicalism*, in I. Dick (ed.), *Citizen of the World*, cit., pp. 73-85.
- HAWKE D., *Paine*, Harper & Row, New York, 1974.
- HENLEY D., *Thomas Paine: An Emerging Portrait*, in J. CHUMBLEY, L. ZONNEVELD (eds.), *Thomas Paine. In Search of Common Good*, cit., pp. 96-108.
- HERMAN H.G., *Ausgebeutete Amerika-Romantik. Hanns Johst und der «Parteigenosse» Thomas Paine*, in *Amerika in der deutschen Literatur. Neue Welt – Nordamerika – USA* [Wolfgang Paulsen zum 65. Geburtstag], hrsg. von S. BAUSCHINGER, H. DENKLER, W. MALSCH, Reclam, Stuttgart, 1975, pp. 315-322.
- HERRICK J., *Thomas Paine and the Age of Reason*, in ID., *Against the Faith: Some Deists, Sceptics and Atheists*, Glover & Blair, London, 1985, pp. 115-125.
- HINDMARCH G., *Thomas Paine: The Methodist Influence*, in "Thomas Paine Society Bulletin", 6, 1979, 3, pp. 59-78.
- ID., *Thomas Paine. The Case of the King of England and his Officers of Excise*, G. Hindmarch, Purley, 1998.
- HINZ E.J., *The "Reasonable" Style of Thomas Paine*, in "Queen's Quarterly", 79, 1972, pp. 231-241.
- HITCHENS C., *The Actuarial Radical: Common Sense about Thomas Paine*, in "Grand Street", 7, 1987, 1, pp. 67-77.
- ID., *Thomas Paine's "Rights of Man". A Biography*, Atlantic Monthly Press, New York, 2006 (trad. it.: *Thomas Paine: I Diritti dell'Uomo. Una biografia*, Newton Compton, Roma, 2007).
- HOBBSBAWM E., *Thomas Paine*, in ID., *Studi di storia del movimento operaio* (1964), Einaudi, Torino, 1972, pp. 3-7.
- HODSON J., *Language and Revolution in Burke, Wollstonecraft, Paine, and Godwin*, Ashgate, Aldershot-Burlington, 2007.
- HOGAN J., WILLIAMS G., *Republican Charisma and the American Revolution: The Textual Persona of Thomas Paine's Common Sense*, in "Quarterly Journal of Speech", 86, 2000, 1, pp. 1-18.
- HORST I., *Thomas Paines Weg zum Revolutionär*, in "Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin", 15, 1966, pp. 635-640.

- IHDE H., *Thomas Paine und die französische Revolution*, in “Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik”, 15, 1967, pp. 5-31.
- JACOBY S., *Paine: A Leading American Freethinker*, in “Bulletin of Thomas Paine Friends”, 5, 2004, 3, pp. 15-38.
- JORDAN W.D., *Familial Politics: Thomas Paine and the Killing of the King, 1776*, in “Journal of American History”, 60, 1973, 2, pp. 294-308.
- JOY MANNUCCI E., *Introduzione a Th. Paine, L'età della ragione*, a cura di E. JOY MANNUCCI, Ibis, Como-Pavia, 2004, pp. 9-43.
- JULIN M., *Thomas Paine. Un intellectuel d'une Révolution à l'autre (1737-1809)*, Éditions Complexe, Bruxelles, 2004.
- KALYVAS A., *After the King. Thomas Paine's and James Madison's Institutional Liberalism*, in KALYVAS A., I. KATZNELSON, *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 88-117.
- KALYVAS A., *The Republic of the Moderns: Paine's and Madison's Novel Liberalism*, in “Polity”, 38, 2006, 4 pp. 447-477.
- KANTIN G. (textes réunis par), *Thomas Paine. Citoyen du monde*, cit.
- KATES G., *From Liberalism to Radicalism: Tom Paine's Rights of Man*, in “Journal of the History of Ideas”, 50, 1989, 4, pp. 569-587.
- KAYE H.K., *Thomas Paine and the Promise of America*, Hill & Wang, New York, 2005.
- KEANE J., *Tom Paine. A Political Life*, Bloomsbury, London, 1995.
- ID., *Démocratie républicaine, nation, nationalisme: repenser les Droits de l'homme de Thomas Paine*, in B. VINCENT (études réunies par), *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., pp. 137-158.
- KECK A., *Thomas Paine and the Right of Revolution*, in R.F. KING, BEGLER E. (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, cit., pp. 301-314.
- KEMP E.L., *Thomas Paine and his “Pontifical Matters”*, in “Transaction of the Newcomen Society for the Study of the History of Engineering and Technology”, 49, 1977-1978, pp. 21-40.
- KENYON C.M., *Where Paine Went Wrong*, in “American Political Science Quarterly”, 45, 1951, pp. 1086-1099.
- KILEY M.M., *Thomas Paine: American Founder and Political Scientist*, “Biography”, 8, 1985, 1, pp. 21-40.
- KILLIKELLY T., *Examining Common Sense: A Gramscian Analysis of Thomas Paine*, in R.F. KING, BEGLER E. (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, cit., pp. 138-150.
- KING R.F., BEGLER E. (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, cit.
- KIRK L., *Thomas Paine: A Child of the Enlightenment?*, in “Bulletin of the Society for the Study of Labour History”, 52, 1987, 3, pp. 3-13.

- KISTLER M.O., *German-American Liberalism and Thomas Paine*, in "American Quarterly", 14, 1962, 1, pp. 81-91.
- KNUDSON J.W., *The Rage Around Tom Paine. Newspaper Reaction to his Homecoming in 1802*, "The New York Historical Society Quarterly", 53, 1962, 1, pp. 81-91.
- KRAMER L.S. (ed.), *Paine and Jefferson on Liberty*, Continuum Press, New York, 1988.
- KRAMNICK I., *Editor's Introduction*, in Th. Paine, *Common Sense*, Penguin, London, 1976, pp. 7-59.
- ID., *Tom Paine: Radical Democrat*, in "Democracy", I, 1, 1981, pp. 127-138.
- ID., *Tommy Paine and Idea of America*, in P.J. Korshin (ed. by), *The American Revolution and Eighteenth-Century Culture*, American Society for Eighteenth-Century Studies, AMS Presse, New York, 1986, pp. 75-91.
- ID., *Tom Paine: Radical Liberal*, in ID., *Republicanism and Bourgeois Radicalism. Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1990, pp. 133-160.
- KUKLICK B., *Introduction*, in Th. Paine, *Political Writings*, edited by B. KUKLICK, cit., pp. VII-XXIII.
- ID. (ed.), *Thomas Paine*, Ashgate, Aldershot-Burlington, 2006.
- LACORNE D., *À propos d'un crime de lèse-révolution: la "Lettre à l'Abbé Raynal" de Thomas Paine (1782)*, in B. VINCENT (études réunies par), *Thomas Paine, ou la république sans frontières*, cit., pp. 81-84.
- LAHME R., *Thomas Paine*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band 6, Bautz, Herzberg, 1993, pp. 1437-1441.
- LAMB R., *Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership: Thomas Paine's Theory of Property Rights*, in "Review of Politics", 72, 2010, 3, pp. 483-511.
- LARKIN E., *Inventing an American Public: Thomas Paine, the Pennsylvania Magazine and American Revolution Discourse*, in "Early American Literature", 33, 1998, 3, pp. 250-276.
- ID., *Thomas Paine and the Literature of Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- LASTRA A., *Thomas Paine e l'idea di autorità*, in "Filosofia politica", 2, 2002, pp. 181-192 (in precedenza pubblicato in "Diàlegs: revista d'estudis polítics i socialis", 12, 2001, 4, pp. 83-99).
- LEECH P., *The Language of Controversy: Burke, Paine, and the French Revolution*, Editrice compositori, Bologna, 1990.
- LESSAY J., *L'Américain de la Convention. Thomas Paine: Professeur de révolutions, député du Pas-de-Calais*, Perrin, Paris, 1987.
- LEWIS J., *Thomas Paine: Author of the Declaration of Independence*, The Free-thought Press, New York, 1947.

- LIELL S., *46 Pages: Tom Paine, Common Sense, and the Turning Point to American Independence*, Running Press, New York, 2003.
- LINEBAUGH P., *Introduction*, in *Thomas Paine: Common Sense, Rights of Man and Agrarian Justice*, cit., pp. VII-XXXVII (trad. it., "Where Liberty is not, There is my Country", *Thomas Paine, un rivoluzionario planetario*, in AA.VV., *L'età di Thomas Paine*, cit., pp. 47-75).
- LITTLE A., *The Politics of Compensation: Tom Paine's Agrarian Justice and Liberal Egalitarianism*, in "Contemporary Politics", 1, 1999, pp. 63-73.
- LOUGHRAN T., *Disseminating Common Sense. Thomas Paine and the Problem of the Early National Bestseller*, in "American Literature", 1, 2006, pp. 1-28.
- LOUNISSI C., *Lexique de la révolution, révolution du lexique: subversions politiques et sémantiques chez Thomas Paine*, in "Cercles", 7, 2003, pp. 91-105 (www.cercles.com) (apparso anche in P. DEGOTT, M. PUYJARINET [sous la direction de], *Correct/Incorrect*, Actes du 42^e Congrès de la Société des Anglicistes de l'Enseignement supérieur, Pierron, Metz, 2003, pp. 249-261).
- EAD., *Fighting vs. Evading: Polemical Strategies in the Burke-Paine Controversy*, in "The Bulletin of Thomas Paine Friends", 7, 2006, 2, pp. 7-11.
- EAD., *La notion de philosophie politique dans l'œuvre de Thomas Paine et son rapport à la pensée européenne et américaine dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, tesi di dottorato discussa presso l'Université de la Sorbonne nouvelle, Paris, 2006.
- EAD., *Le républicanisme libéral de Thomas Paine*, «Révolution Française.net», Novembre 2011: <<http://revolution-francaise.net/2011/11/28/460-le-republicanisme-liberal-de-thomas-paine>>.
- EAD., *La pensée politique de Thomas Paine en contexte: théorie et pratique* (in corso di pubblicazione).
- LOVERCI F., *Thomas Paine oggi*, in "Clio", 10, 1974, 2, pp. 189-204.
- LYNCH J.V., *The Limits of Revolutionary Radicalism: Tom Paine and Slavery*, «Pennsylvania Magazine of History and Biography», 123, 1999, 3, pp. 177-199.
- MACINTYRE A., *Thomas Paine and the Rights of Man*, in "The Listener", January 13, 1974, pp. 41-44.
- MAGRI T., *Thomas Paine e il pensiero politico della rivoluzione borghese*, saggio introduttivo a Th. Paine, *I diritti dell'uomo e altri scritti politici*, cit., pp. 7-61.
- MALOY J.S., *The Paine-Adams Debate and Its Seventeenth Century Antecedents*, in R.F. King, Begler E. (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, cit., pp. 275-288.
- MARANGOS J., *Thomas Paine (1737-1809) and Thomas Spence (1750-1814) on Land, Ownership, Land Taxes and the Provision of Citizens' Dividend*, in "International Journal of Social Economics", 35, 2008, 5, pp. 313-325.
- MARIENSTRAS E., *L'universel et le particulier chez Thomas Paine*, in G. KANTIN (textes réunis par), *Thomas Paine. Citoyen du monde*, cit., pp. 50-71.

- MARTIN K., *Thomas Paine 1737-1809*, Fabian Tract 217, Biographical Series 10, Fabian Society, London, July 1925 (ristampato in M. KATENKA [ed.], *Radicals, Reformers and Socialists: From the Fabian Biographical Series*, C. Knight, London, 1973, pp. 12-35).
- MCCLELLAND J., *Tom Paine*, *The Rights Of Man [1791-2]*, in ID., *History of Western Political Thought*, Routledge, London-New York, 1996, pp. 389-399.
- MCWILLIAMS W.C., *Civil Religion in the Age of Reason – Thomas Paine on Liberalism, Redemption, and Revolution*, in "Social Research", 54, 1987, 3, pp. 447-490.
- MENG J.J., *The Constitutional Theories of Thomas Paine*, in "Review of Politics", 8, 1946, pp. 283-306.
- MERRIAM C.E. JR., *Thomas's Paine Political Theories*, in "Political Science", 14, September 1899, 3, pp. 389-403.
- MUMFORD J.H., *Thomas Paine and Republican Religion*, in ID., *Belief and Disbelief in American Literature*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1967, pp. 1-23.
- NELSON C., *Thomas Paine: Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nations*, Penguin Books, New York, 2007.
- NEWMAN S., *A Note of Common Sense and Christian Eschatology*, in "Political Theory", 6, 1978, 1, pp. 101-108.
- NURSEY-BRAY P.F., *Thomas Paine and the Concept of Alienation*, in "Political Studies", 16, 1968, pp. 223-242.
- O'BRIEN P., *Debate Aborted, 1789-91. Priestley, Paine, Burke and the Revolution in France*, Edinburgh, Pentland Press, 1996.
- PALMER R.R., *Tom Paine: Victim of the Rights of Man*, in "Pennsylvania Magazine of History and Biography", 66, 1942, 2, pp. 161-175.
- PEARSON H., *Tom Paine: Friend of Mankind. A Biography*, Hamish Hamilton, London, 1937.
- PENNIMAN H., *Thomas Paine Democrat*, in "American Political Science Review", 37, 1943, pp. 244-262.
- PERSINGER C.E., *The Political Philosophy of Thomas Paine*, in "University of Nebraska Graduate Bulletin", 3, 1901, pp. 54-74.
- PHILP M., *Paine*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- ID., *The Role of America in the 'Debate of France' 1791-5. Thomas Paine's Insertion*, in "Utilitas", 5, 1993, 2, pp. 221-237.
- ID., *Introduction*, in Th. Paine, *Rights of Man, Common Sense and other Political Writings*, edited by M. Philp, cit., pp. VII-XVII.
- PIKE E.R., *"Tom Paine and the Fight for Freedom of Discussion"*, in ID., *Pioneers of Social Change*, The Humanist Library-Barrie & Rockliff in assoc. with Pemberton Publishing, London, 1965, pp. 19-40.

- PISARELLO G., *Vindication de Thomas Paine*, in “Revista de estudios políticos”, 105, 1999, pp. 233-263.
- POPKIN P.H., *The Age of Reason versus The Age of Revelation. Two Critics of Tom Paine: David Levi and Elias Boudinot*, in J.A.L. LEMAY (ed. by), *Deism, Masonry and the Enlightenment. Essays Honoring Alfred Owen Aldridge*, University of Delaware Press, Newark, 1987, pp. 158-170.
- POWELL D., *Tom Paine. The Greatest Exile*, Croom Helm, London-Sidney, 1985.
- POWELL J., “*Right to Rebel*”, in Id., *The Triumph of Liberty: A 2.000-Year History, Told Through the Lives of Freedom’s Greatest Champions*, The Free Press, New York, 2000, pp. 25-31.
- POZZI P.A., *Thomas Paine: la democracia radical versus la república conservadora*, in “Textura. Revista de letras e historia”, 10, 2004, pp. 15-24.
- PRADA GARCÍA A.D., *Omnes Generationes: La polémica Burke-Paine*, in “Boletín de la Facultad de Derecho de la UNED”, 21, 2003, pp. 215-259.
- PROCHASKA F.K., *Thomas Paine’s «The Age of Reason» Revisited*, in “Journal of the History of Ideas”, 33, 1972, pp. 561-576.
- QUILLEY S., *What’s Left? Citizen’s Income and Thomas Paine (1737-1809)*, in “Citizens Income Bulletin”, 17, 1994, pp. 2-4.
- RIVERO A., *Liberalismo radical (de Paine a Rawls)*, in J.A. MELLÓN (ed.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 73-89.
- ROBBINS C., *Citizen Paine*, in “Reviews in American History”, 3, 1975, 1, pp. 65-70.
- ID., *The Lifelong Education of Thomas Paine (1737-1809): Some Reflections upon his Acquaintance among Books*, in “Proceedings of the American Philosophical Society”, 127, 1983, 3, pp. 135-142.
- ROBINSON D.M., *Agrarian Justice: paine, Jefferson, Cèvecoeur, and Economic Egalitarianism in the New Republic*, in R.F. King, Begler E. (eds.), *Thomas Paine. Common Sense for the Modern Era*, cit., pp. 207-225.
- ROCKER R., *Thomas Paine*, in Id., *Pionieri della libertà (1949)*, Antistato, Milano, 1982, pp. 27-35.
- RODITI E., *Tom Paine, Radical Democrat*, in “Dissent”, 35, 1988, 2, pp. 231-232.
- ROSENFELD S., *Tom Paine’s Common Sense and Our*, in “William and Mary Quarterly”, 4, 2008, pp. 633-688 (trad. it., *Il senso comune di Thomas Paine e il nostro*, in AA.VV., *L’età di Thomas Paine. Dal senso comune alle libertà civili americane*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 77-112).
- ROSSIGNOL M.J., *Modernité de la république: Thomas Paine, Jefferson et l’impact de la Révolution française en Amérique*, in B. VINCENT (études réunies par), *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., pp. 113-124.
- ROTH M., *Tom Paine and the American Loneliness*, in “Early American Literature”, 22, 1987, 2, pp. 175-182.

- ROYLE E., *The Infidel Tradition. From Paine to Bradlaugh*, MacMillan, London, 1976.
- ID., *The Reception of Paine*, in "Bulletin of the Society for the Study of Labour History", 52, 1988, 3, pp. 14-20.
- RUSSELL B., *Il destino di Thomas Paine* (1934), in Id., *Perché non sono cristiano*, Longanesi, Milano, 1959, pp. 123-137.
- SCANDELLARI S., *Il pensiero politico di Thomas Paine*, Giappichelli, Torino, 1989.
- ID., *Il contributo di Thomas Paine alla Rivoluzione francese: alcune osservazioni*, in M. CATTANEO (a cura di), *Diritto e Stato nella filosofia della Rivoluzione francese*, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 315-354.
- SCHEUERMANN M., *In Praise of Poverty: Hannah More Counters Thomas Paine and the Radical Threat*, University Press of Kentucky, Lexington, 2002.
- SEAMAN J.W., *Thomas Paine: Ransom, Civil Peace, and the Natural Right to Welfare*, in "Political Theory", 16, 1988, 1, pp. 120-142.
- SEDGWICK E., *Thomas Paine*, Beacon Biographies, Boston, Maynard and Co., 1899 (Folcroft Library Editions, Folcroft [Pa.], 1978).
- SEITZ D.C., *Thomas Paine, Bridge builder*, in "Virginia Quarterly Review", 3, 1927, 4, pp. 571-584.
- SELDON A., *Introduction* in Th. Paine, *The Rights of Man*, edited by A. SELDON, cit., pp. I-XV (ora anche in <http://www.libertarian.co.uk/lapubs/libhellibhe022.pdf>).
- SLAUGHTER T.P., *Foreword*, in Th. Paine, *Common Sense and Related Writings*, edited with an Introduction by T.P. SLAUGHTER, cit., pp. VII-X.
- SMITH F., *New Light on First Years of Paine in America, 1775*, in "American Literature", 1, 1930, 4, pp. 347-371.
- ID., *The Authorship of "An Occasional Letter of the Female Sex"*, in "American Literature", 2, 1930, 3, pp. 277-280.
- ID., *Thomas Paine, Liberator*, Frederick A. Stokes Company, New York, 1938.
- SMYLIE J.H., *Clerical Perspectives on Deism: Paine's «The Age of Reason» in Virginia*, in "Eighteenth-Century Studies", 6, 1972/73, pp. 203-220.
- SOLINGER J.D., *Thomas Paine's Continental Mind*, in "Early American Literature", 45, 2010, 3, pp. 593-617.
- SPATER G., *The Legacy of Thomas Paine*, in I. DYCK (ed. by), *Citizen of the World*, cit., pp. 104-128.
- SZMJD J., *War, Peace and Human Rights. On the Social-Legal and Philosophical Views of Thomas Paine*, in "Dialectics and Humanism", 9, 1982, pp. 207-224.
- THIERRY P., *De la Révolution américaine à la Révolution française: Paine, Burke et les Droits de L'Homme*, in "Critique", n. 481-482, 1987, pp. 476-505.
- ID., *Thomas Paine*, in D. Huisman (sous le direction de), *Dictionnaire des philosophes*, Puf, Paris, 1993², pp. 2178-2179.
- THOMPSON I.M. JR., *The Religious Beliefs of Thomas Paine*, Vantage Press, New York, 1965.

- THOMPSON T.R., *The Resurrection of Thomas Paine in American Popular Magazines*, in "The Midwest Quarterly", 33, 1991-1992, pp. 75-92.
- THOMSON A., *Thomas Paine et l'opinion publique*, in A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Opinione, Lumi, Rivoluzione*, Editori Riuniti, Roma, 1993, pp. 152-157.
- TRUE M., *Thomas Paine*, in *American Writers. A Collection of Literary Biographies*, supplement I, part 2: Vachel Lindsay to Elinor Wylie, Charles's Scribner's, New York, 1979, pp. 501-525.
- TRUSDEL PENDLETON G., *Towards a Bibliography of the Reflections and the Rights of Man Controversy*, in "Bulletin of Research in the Humanities", 85, 1982, pp. 65-103.
- TRUYOL Y SERRA A., *Thomas Paine y la esclavidud de los negros*, in AA.VV., *Studi in memoria di Giovanni Ambrosetti*, 2 voll., Giuffrè, Milano, 1989, 1, pp. 374-385.
- TURNER J., *Burke, Paine and the Nature of Language*, in "Yearbook of English Studies", 19, 1989, pp. 36-53.
- TUSHNET M., *Thomas Paine: Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nations*, in "Historian", 70, 2008, 1, pp. 118-120 (recensione a C. NELSON, *Thomas Paine: Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nations*, cit.).
- UUSITALO J., *Legitimacy in Law's Emphyre: Burke and Paine Reconciled?*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 4, 1989, pp. 484-489.
- VICKERS V.J., *"My Pen and My Soul Have Ever Gone Together": Thomas Paine and the American Revolution*, New York-Routledge, London, 2006.
- VINCENT B., *Thomas Paine ou la religion de la liberté*, Aubier, Paris, 1987.
- ID., *Introduction*, in Th. Paine, *Les Droits de l'Homme*, cit., pp. 1-18.
- ID., *Thomas Paine, repubblicano dell'universo*, in F. FURET e M. OZOUF (a cura di), *L'idea di repubblica nell'Europa moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1993, pp. 116-117.
- ID. (études réunies par), *Thomas Paine, ou la République sans frontières*, postface de M. Vovelle, Presses Universitaires de Nancy-Ligue des Droits de l'Homme, Nancy-Paris, 1993.
- ID., *The Transatlantic Republican. Thomas Paine and the Ages of Revolutions*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2005.
- ID., *From Social to International Peace: The Realistic Utopias of Thomas Paine*, in J. CHUMBLEY, L. ZONNEVELD (eds.), *Thomas Paine. In Search of the Common Good*, cit., pp. 64-69.
- VOSS F., *Honoring a Scorned Hero: America's Monument to Thomas Paine*, in "American Philosophical Society", 68, 1987, 2, pp. 133-150.
- WAHNICH S., *Thomas Paine, éternel étranger*, in *Thomas Paine citoyen du monde*, cit., pp. 65-73.

- EAD., *Thomas Paine, de l'étranger identique au citoyen hétérogène, réception par la République d'une voix autre*, in B. VINCENT (études réunies par), *Thomas Paine ou la république sans frontières*, cit., pp. 58-65.
- WAGNER C., «*Hypocritical Monster*»: *Loyalist Propaganda and the Scandalous Life of Tom Paine*, in "British Journal for Eighteenth-Century Studies", 28, 2005, 1, pp. 97-115.
- WALKER T.C., *The Forgotten Prophet: Thomas Paine's Cosmopolitanism and International Relations Theory*, in "International Studies Quarterly", 44, 2000, 1, pp. 51-72.
- ID., *Two Faces of Liberalism: Kant, Paine, and the Question of Intervention*, in "International Studies Quarterly", 52, 2008, 3, pp. 449-468.
- WECTER D., *Thomas Paine and the Franklins*, in "American Literature", 12, 1940, 3, pp. 306-331.
- ID., *Hero in Reverse*, in "The Virginia Quarterly Review", 18, 1942, pp. 243-259.
- WEINER J.H., *Collaborators of a Sort: Thomas Paine and Richard Carlile*, in I. DICK (ed.), *Citizen of the World*, cit., pp. 104-128.
- WEST R., *Tom Paine's Constitution*, in "Virginia Law Review", 89, 2003, 6, pp. 1413-1461.
- WHALE J.C., *Literary and Symbolic Representation: Burke, Paine and French Revolution*, in "History of European Ideas", 16, 1993, 1-3, pp. 343-349.
- WILENZ S., *Paine's Legacy*, in J. CHUMBLEY, L. ZONNEVELD (eds.), *Thomas Paine: In Search of the Common Good*, cit., pp. 89-95.
- WILLIAMSON A., *Thomas Paine. His Life, Work and Time*, Allen & Unwin, London, 1973.
- WILSON D.A., *Paine and Cobbett. the Transatlantic Connection*, McGill-Queen's University Press, Kingston-Montreal, 1988.
- WILSON J.D., W.F. RICKETSON, *Thomas Paine*, Twayne Publishers, Boston, 1978.
- WILSON J.D., *Tom Paine in America. An Annotated Bibliography 1900-1973*, in "Bulletin of Bibliography and Magazine Notes", 31, 1974, pp. 133-151.
- ID., *Thomas Paine*, Twayne Publishers, Boston, 1989.
- WOLL W., *Thomas Paine: Motives for Rebellion*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 1992.
- WOOD G.S., *Introduction*, in Th. Paine, *Common Sense and other Writings*, edited and with an introduction by G.S. WOOD, cit., pp. XI-XXIV.
- WOODCOCK B., *Writing the Revolution: Aspects of Thomas Paine's Prose*, in "Prose Studies", 15, 1992, 2, pp. 171-186.
- WOODWARD W.E., *Tom Paine. America's Godfather, 1737-1809*, E.P. Dutton & Company, New York, 1945.
- YOUNG A.F., *Common Sense and the Rights of Man in America. The Celebration and Damnation of Thomas Paine*, in K. GAVROGLU, J. J. STACHEL, M.W. WARTOF-SKY (eds.), *Science, Mind and Art. Essays on Science and the Humanistic Under-*

- standing in Art, Epistemology, Religion and Ethics. In Honor of Robert S. Cohen*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995, pp. 411-439 (successivamente pubblicato, con il titolo *The Celebration and Damnation of Thomas Paine*, anche in A.F. YOUNG, *Liberty Tree: Ordinary People and the American Revolution*, New York University Press, New York, 2006, pp. 265-295).
- YOUNG C., *A Reexamination of William Cobbett's Opinions of Thomas Paine*, in "Journal of the Rutgers University Library", 39, 1977, pp. 7-28.
- ZACHARIAS D.W., *Tom Paine: Eloquent Defender of Louis XVI*, in "Central States Speech Journal", 13, 1962, 3 pp. 183-188.
- ZANZI M., *Religione naturale e radicalismo in Thomas Paine*, Università degli Studi di Bologna, tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia (rel.: P. CAPITANI), a.a. 1984-1985.

III. Letteratura critica generale

- AA.VV., *Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli*, studio introduttivo, versione e note di V. GABRIELI, Einaudi, Torino, 1956.
- AA.VV., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno. Dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, De Donato, Bari, 1979.
- AA.VV., *La democrazia del reddito universale*, Manifestolibri, Roma, 1997.
- AA.VV., *Sovranità*, fascicolo monografico di "Parolechiave", 35, 2006.
- AA.VV., *Redesigning Distribution. Basic Income and Stakeholder Grants as Cornerstones for an Egalitarian Capitalism*, edited and introduced by E.O. WRIGHT, Verso, London, 2006.
- ABBATTISTA G., *La Rivoluzione americana*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- ACKERMAN B., *We the People*, 2 voll., The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 1991.
- ID., *A Generation of Betrayal?*, in "Fordham Law Review", 65, 1997, pp. 1519-1536.
- ACKERMAN B., ALSTOTT A., *The Stakeholder Society*, Yale University Press, New Haven-London, 1999.
- ACCARINO B., *Rappresentanza*, il Mulino, Bologna, 1999.
- ACCATTATIS V., *Giusnaturalismo e costituzionalismo*, in "Democrazia e diritto", 1, 1990, pp. 311-321.
- ADAMO P., *La libertà dei santi*, Franco Angeli, Milano, 1997.
- ID., *Cittadini e santi. Immaginario politico e cultura protestante dalla Riforma alla Rivoluzione americana*, in "Filosofia politica", 1, 2000, pp. 36-51, in part. pp. 45-46.
- ADAMS J., *Pensieri sul governo*, in Id., *Rivoluzioni e Costituzioni*, Guida, Napoli, 1997, pp. 50-58.

- ADAMS W.P., *The First American Constitutions: Republican Ideology and the Making of the State Constitutions in the Revolutionary Era*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980.
- AIMO M.A., *Olympe de Gouges e la carta dei diritti delle donne*, in M.A. CATTANEO (a cura di), *Diritto e Stato nella filosofia della rivoluzione francese*, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 147-169.
- ALBERTONE M., *Gerarchia sociale, repubblica e democrazia: la figura del farmer nell'America del XVIII*, in A. ALIMENTO, C. CASSINA (a cura di), *Il pensiero gerarchico in Europa, XVIII-XIX secolo*, Olschki, Firenze, 2002, pp. 83-109.
- EAD., (a cura di), *Fisiocrazia e proprietà terriera*, «Studi settecenteschi», 24, 2004 (fascicolo monografico).
- ALBERTONI E. (a cura di), *Dottrina e storia dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Bruno Mondadori, Milano, 1993.
- ALDRIDGE A.O., *Shaftesbury and the Deist Manifesto*, in "Transactions of the American Philosophical Society", 41, 1951, 2, pp. 297-382.
- ALEXANDER L. (ed.), *Constitutionalism. Philosophical Foundations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- AMAR A.R., *The Bill of Rights: Creation and Reconstruction*, Yale University Press, New Haven-London, 2000.
- APPLEBY J., *The Social Origins of American Revolutionary Ideology*, in "The Journal of American History", 64, 1978, pp. 935-958.
- ID., *Modernization and Formation of Modern Social Theories in England and America*, in "Comparative Studies in Society and History", 20, 1978, pp. 259-285.
- ID., *Republicanism and Ideology*, in "American Quarterly", 37, 1985, pp. 461-473.
- AQUARONE A., NEGRI G., SCELBA C. (a cura di), *La formazione degli Stati Uniti d'America*, 2 voll., Nistri-Lischi, Pisa, 1961.
- ARENDT H., *Sulla rivoluzione* (1963), Comunità, Milano, 1983.
- ARON R., *Teoria dei regimi politici* (1965), Comunità, Milano, 1973.
- ASHCRAFT R., *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
- ATIENZA M., *Marx y los derechos humanos*, Mezquita, Madrid, 1981.
- BACCELLI L., *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Carocci, Roma, 1999.
- ID., *Critica del repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- ID., «Ex parte populi». *Per una teoria impura del diritto*, in "Ragion pratica", 31, 2008, pp. 337-364.
- ID., *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- BAILYN B., *The Ideological Origins of American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1967.

- BAKER K.M., *Representation*, in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. I: Id. (ed.), *The Political Culture of the Old Regime*, Pergamon Press, Oxford, 1987, pp. 469-492.
- ID., *Revolution*, in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. II: C. LUCAS (ed.), *The Political Culture of the French Revolution*, Pergamon Press, Oxford, 1988, pp. 41-62.
- BALDASSARRE A., *Diritti sociali*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. 11, Istituto Enciclopedia italiana, Roma, 1989, pp. 1-34.
- BARBERA A., *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, in ID. (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- BARBERIS M., *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, il Mulino, Bologna, 1988.
- ID., *Progetto per la voce «costituzione» di una enciclopedia*, in "Filosofia politica", 2, 1991, pp. 351-369.
- BARIDON M., *Politica e ideologia in Inghilterra e America all'epoca della guerra di indipendenza americana*, in P. CASINI (a cura di), *La politica della ragione*, il Mulino, Bologna, 1978, pp. 331-347.
- BARKER BANFIELD J., *Mary Wollstonecraft: Eighteenth-Century Commonwealthwoman*, in "Journal of the History of Ideas", 50, 1989, pp. 95-116.
- BASSANI M.L., *Thomas Jefferson. Un profilo intellettuale*, Guida, Napoli, 2002.
- ID., *Il pensiero politico di Thomas Jefferson. Libertà, proprietà, autogoverno*, Giuffrè, Milano, 2002.
- BASTID P., *L'idée de constitution*, Economica, Paris, 1985.
- BATTAGLIA F., *Le carte dei diritti*, a cura di A. CALOGERO e C. CARBONE, Laruffa, Reggio Calabria, 1998.
- BEARD Ch., *Interpretazione economica della Costituzione degli Stati Uniti d'America* (1935), Feltrinelli, Milano, 1959.
- BEEMAN R., *The Varieties of Political Experience in Eighteenth-Century America*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2003.
- BEER S.H., *To Make a Nation. The Rediscovery of American Federalist*, The Belknap Press of Harvard University Press, London-Cambridge, 1993, pp. 206-214.
- BELLAMY R., *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, Routledge, London, 1991.
- ID., *Political Constitutionalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- BELLAMY R., CASTIGLIONE D. (eds.), *Constitutionalism in Transformation. European and Theoretical Perspectives*, Blackwell, Oxford, 1996.
- BELLONI I., *Una dottrina "assai strana": Locke e la fondazione teologico-deontologica dei diritti*, Giappichelli, Torino, 2011.
- BELVISI F., *Un costituzionalismo per l'epoca della diversità: James Tully*, in ID., *Società multiculturale, diritti, costituzione. Una prospettiva realista*, Clueb, Bologna, 2000, pp. 103-132.

- BENTHAM J., *Anarchical Fallacies*, in *The Works of Jeremy Bentham*, edited by J. BOWRING, 11 voll., W. Tait, Edinburgh, 1838-1843 (rist.: Russell & Russell, New York, 1962), vol. II, pp. 501-503 (trad. it., *Il libro dei sofismi*, a cura di L. FORMIGARI, Editori Riuniti, Roma, 1993, pp. 124-129).
- BENTON T., *The Malthusian Challenge: Ecology, Natural Limits and Human Emancipation*, in P. OSBORNE (ed.), *Socialism and the Limits of Liberalism*, cit., pp. 241-269.
- BERCOVITCH S., *America puritana* (1991), a cura di G. NORI, Editori Riuniti, Roma, 1992.
- BERLIN I., *Due concetti di libertà* (1958), postfazione di M. RICCIARDI, Feltrinelli, Milano, 2000.
- ID., *La libertà e i suoi traditori*, a cura di H. HARDY, Adelphi, Milano, 2005.
- ID., *Libertà* (2002), a cura di H. HARDY, ediz. ital. a cura di M. RICCIARDI, Feltrinelli, Milano, 2005.
- ID., *Il potere delle idee* (2000), a cura di H. HARDY, Milano, Adelphi, 2003.
- BERTEA S., *Democrazia e femminismo nel pensiero politico di Wollstonecraft*, introduzione a W. GODWIN, *Ricordo dell'autrice de «I diritti della donna»* (1798), a cura di S. BERTEA, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2003, pp. 5-22.
- BIANCHI D., RUTTO G. (a cura di), *Idee e concezioni di patria nell'Europa del '700*, Il Segnalibro, Torino, 1989.
- BINOCHÉ B., *Critique des droits de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989.
- BIONDO F., *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, Giappichelli, Torino, 2003.
- BIRAL A., *Per una storia della sovranità*, in "Filosofia politica", 1, 1991, pp. 5-50.
- BLAU J.L., *Movimenti e figure della filosofia americana* (1952), La Nuova Italia, Firenze, 1957.
- BLOCH R., *Visionary Republic, Millennial Themes in American Thought, 1756-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- BOBBIO N., *Sulla nozione di società civile*, in "De homine", 24-25, 1967-1968, pp. 19-36.
- ID., *La teoria delle forme di governo*, Giappichelli, Torino, 1976.
- ID., *Liberalismo e democrazia*, Franco Angeli, Milano, 1991⁴.
- ID., *La Rivoluzione francese e i Diritti dell'uomo*, in ID., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1992.
- ID., *Il dubbio e la scelta*, Nis, Roma, 1993.
- ID., *Eguaglianza*, in ID., *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 26-41.
- BÖCKENFÖRDE E.W., *Democrazia e rappresentanza* (1982), in "Quaderni costituzionali", 5, 1985, pp. 227-263.
- ID., *Il potere costituente del popolo. Un concetto limite del diritto costituzionale*, in G. ZAGREBELSKY, P.P. PORTINARO, J. LUTHER (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino, 1996, pp. 231-252.

- BOGNETTI G., *Lo spirito del costituzionalismo americano: breve profilo del diritto costituzionale degli Stati Uniti*, 2 voll., Giappichelli, Torino, 1998-2000.
- BOHMAN J., *Cosmopolitan Republicanism: Citizenship, Freedom and Global Political Authority*, in "The Monist", 1, 2001, pp. 3-21.
- BONAZZI T., *Struttura e metamorfosi della civiltà progressista*, Marsilio, Venezia-Padova, 1974.
- ID., *La rivoluzione americana*, il Mulino, Bologna, 1977.
- ID., *Un "costituzionalismo rivoluzionario". Il demos basileus e la nascita degli Stati Uniti*, in "Filosofia politica", 2, 1991, pp. 283-302.
- ID., *Introduzione a La Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America*, a cura di T. BONAZZI, Marsilio, Venezia, 1999, pp. 11-65.
- BONGIOVANNI G., *Teorie "costituzionalistiche" del diritto. Morale, diritto, interpretazione in R. Alexy e R. Dworkin*, Clueb, Bologna, 2000.
- ID., *Costituzionalismo e teoria del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- BONWICK C., *English Radicals and the American Revolution*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1977.
- BOULTON J.T., *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*, Routledge & Kegan Paul, London, 1963.
- BRODSKY A., *Benjamin Rush: Patriot and Physician*, Truman Talley Books, New York, 2004.
- BROWN P.A., *The French Revolution in English History*, Lockwood & sons, London, 1918.
- BRUNI L., *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Bruno Mondadori, Milano, 2010.
- BRUNI ROCCIA G., *La dottrina del diritto naturale in America. Le origini: puritanismo e giusnaturalismo*, Giuffrè, Milano, 1950.
- BURKE E., *Riflessioni sulla Rivoluzione francese (1790)*, in ID., *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, Utet, Torino, 1963, 149-443.
- ID., *Ricorso dai nuovi agli antichi whigs (1791)*, in ID., *Scritti politici*, a cura di A. MARTELLONI, Utet, Torino, 1963, pp. 445-579.
- ID., *The Parliamentary History of England from the Earliest Period to the Year 1803*, Hansard, London, 1816.
- ID., *Difesa della società naturale (1756)*, Liberilibri, Macerata, 1993.
- ID., *Pensieri sulla scarsità (1795)*, a cura di A. SEZZI, Manifestolibri, Roma, 1997.
- ID., *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, edited by P. LANGFORD, Clarendon Press, Oxford, 1981 (in 12 voll., ancora in corso di pubblicazione).
- BURY J., *Storia della libertà di pensiero (1913)*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- ID., *Storia dell'idea di progresso (1920)*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- BUTTÀ G., *Sovranità. Diritto di voto e rappresentanza in Massachusetts e South Carolina 1776-1860*, Giuffrè, Milano, 1988.
- ID., *John Adams e gli inizi del costituzionalismo*, Giuffrè, Milano, 1988.

- CALAMANDREI M., *Costituzionalismo e pragmatismo come principi ideali della storia americana*, in F. ROSSI LANDI (a cura di), *Il pensiero americano contemporaneo*, 2 voll., Comunità, Milano, 1958, vol. II, pp. 37-74.
- CALOGERO G., *I diritti dell'uomo e la natura della politica*, in ID., *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, con una testimonianza di N. BOBBIO, nuova edizione a cura di Th. CASADEI, Diabasis, Reggio Emilia, 2001, pp. 99-133.
- CAMBIANO G., *Polis. Un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari, 2000, cap. VI: *Le vie della virtù e dell'onore*, pp. 260-311.
- CAMPOS BORALEVI L., *Sul «Newtonianismo» di Adam Smith*, in "Il Pensiero Politico", XVI, 1, 1983, pp. 67-82.
- CAPITANI P., *Natura e legge naturale negli economisti del Settecento*, in "Annali di storia della filosofia", Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Bologna, 1987, pp. 60-85.
- CARABELLI G., ZANARDI P., *Il gentlemen filosofo. Nuovi saggi su Lord Shaftesbury*, Il Poligrafo, Padova, 2003.
- CARDIA C., *Genesi dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2003.
- CARINI C. (a cura di), *La rappresentanza tra due rivoluzioni (1789-1848)*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 1991.
- CASADEI Th., *Il volto mite della politica. Note su mitezza e pace*, in I. MALAGUTI (a cura di), *Filosofia e pace. Profili storici e problematiche attuali*, Fara editore, Santarcangelo di R., (RN), 2000, pp. 136-153.
- ID., *Aspetti della Dewey-Renaissance: radicalismo (social)democratico e pluralismo dialogico*, in "Teoria politica", 1, 2000, pp. 143-159.
- ID., *Reddito minimo garantito e diritti sociali: gli spazi del pubblico*, in Gf. ZANETTI (a cura di), *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, Carocci, Roma, 2003, pp. 77-90.
- ID., *"Diritti in bilico": i diritti sociali tra riconoscimento e oscuramento*, in M. RICCIARDI, C. DEL BÒ (a cura di), *Pluralismo e libertà fondamentali*, Giuffrè, Milano, 2004, pp. 163-196.
- ID., *Modelli repubblicani nell'Esprit des Lois di Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità, storia. Percorsi dell'Esprit des lois di Montesquieu*, Bibliopolis, Napoli, 2003, pp. 13-74 (una seconda versione del contributo, con il titolo *La repubblica*, è in *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, a cura di D. FELICE, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine, 2010, pp. 19-66).
- ID. (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino, 2012.
- CASALINI B., *Nei limiti del compasso. Locke e le origini della cultura politica e costituzionale americana*, Mimesis, Milano, 2002.
- EAD., *Sovranità popolare, governo della legge e governo dei giudici negli Stati Uniti d'America*, in P. COSTA, D. ZOLO (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 224-259.

- EAD., *Politeness, socialità e carattere in Shaftesbury*, in “La società degli individui”, 1, 2002, pp. 55-72.
- EAD., *Introduzione* a M. WOLLSTONECRAFT, *I diritti degli uomini. Risposta alle Riflessioni sulla Rivoluzione francese di Edmund Burke*, introduzione, traduzione e note di B. CASALINI, Plus, Pisa, 2003, pp. I-XLIX.
- EAD., *L'esprit di Montesquieu negli Stati Uniti (secolo XVIII)*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Ets, Pisa, 2005, vol. I, pp. 325-355.
- EAD., “*Only the Philosophical Eye*”. *La Rivoluzione francese attraverso la lettura filosofica di Mary Wollstonecraft*, in “Filosofia politica”, 2, 2008, pp. 195-218.
- CASSANI A., *Diritto, antropologia e storia. Studi su Henry Sumner Maine*, prefazione di V. FERRARI, Clueb, Bologna, 2002.
- CASSIRER E., *La filosofia dell'illuminismo* (1932), La Nuova Italia, Firenze, 1936 (rist. anast.: 1989).
- CASTIGLIONE D., *The Political Theory of Constitution*, in R. BELLAMY, D. CASTIGLIONE (eds.), *Constitutionalism in Transformation*, cit., Blackwell, Oxford, 1996, pp. 5-23.
- CASTIGNONE S., *Diritti e nonsensi*, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, 2, 1997, pp. 309-320.
- CATTANEO M.A., *Il positivismo giuridico inglese*, Giuffrè, Milano, 1962.
- CAZZANIGA G.M., *I percorsi della fraternità. Dalle chiese invisibili alla solidarietà operaia*, in ID., (a cura di), *L'Inghilterra e l'Europa moderna. Omaggio a Christopher Hill*, Ets, Pisa, 1995, pp. 223-238.
- ID., *La religione dei moderni*, Ets, Pisa, 1999.
- ID. (a cura di), *Metamorfosi della sovranità*, Ets, Pisa, 1999.
- ID. (a cura di), *La massoneria*, Einaudi, Torino 2006.
- CEDRONI L., *La rappresentanza politica. Teorie e modelli*, Franco Angeli, Milano, 2004.
- EAD., *Democrazia in nuce. Il governo misto da Platone a Bobbio*, Franco Angeli, Milano, 2011.
- CHAPMAN J.W., *Edmund Burke: The Practical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1967.
- CHAPMAN J.W., PENNOCK J.R. (a cura di), *Representation*, Atherton Press, New York, 1968.
- CHIODI G.M., *Precedenza dei doveri sui diritti umani, che peraltro è meglio chiamare diritti fondamentali*, in ID., *Europa. Universalità e pluralismo delle culture*, Giapichelli, Torino, 2002, pp. 141-158.
- CHRISTADLER M., *Politische Diskussion und literarische Form in der amerikanischen Literatur der Revolutionszeit*, in “Jahrbuch für Amerikastudien”, 13, 1968, pp. 13-33.
- CLAEYS G., *Citizens and Saints. Politics and Anti-politics in Early British Socialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

- ID., *The French Revolution Debate and British Political Thought*, in "History of Political Thought", 1, 1990, pp. 59-80.
- ID., *The Origins of the Rights of Labor: Republicanism, Commerce, and the Construction of Modern Social Theory in Britain, 1796-1805*, in "Journal of Modern History", 66, 1994, pp. 249-290.
- ID. (ed.), *Political Writings of the 1790s*, 8 voll., Pickering, London, 1995, vol. I: *Radicalism and Reform. Responses to Burke (1790-1791)*.
- CLARK J.C.D., *English Society 1688-1832. Ideology, Social Structure and Political Practice During the Ancien Regime*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- CLEMIT P. (ed.), *The Cambridge Companion to British Literature of the French Revolution in the 1790s*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- CLITEUR P., *The American Conservatives. Edmund Burke and Natural Law*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 4, 1988, pp. 452-460.
- COBBAN A., *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth-Century*, Allen & Unwin, London, 1960.
- ID. (ed.), *The Debate on the French Revolution 1789-1800*, Black, London, 1950.
- COLOMBO P., *Instaurazione, mantenimento e mutamento dell'ordine politico. La costituzione nel lessico della rivoluzione francese*, in "Filosofia politica", 2, 1991, pp. 303-324.
- ID., *Governo e costituzione. La trasformazione del regime politico nelle teorie dell'età rivoluzionaria francese*, Giuffrè, Milano, 1993.
- ID., *Governo*, il Mulino, Bologna, 2003.
- COMANDUCCI P., *Ordine o norma? Su alcuni concetti di costituzione nel Settecento*, in *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, 2 voll., Giuffrè, Milano, 1990, vol. I: *Saggi storici*, pp. 173-208.
- COMMAGER H.S., *The Empire of Reason. How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment* (1978), Anchor Press, New York, 2000.
- COMPAGNA L., *Gli opposti sentieri del costituzionalismo*, il Mulino, Bologna, 1998.
- CONDORCET J.A.C. de, *Elogio dell'istruzione pubblica* [1791], Manifestolibri, Roma, 2002.
- ID., *Dichiarare i diritti, costituire i poteri. Un inedito sulla dichiarazione dei diritti dell'uomo*, a cura di G. MAGRIN, edizione del manoscritto a cura di M. CANDELA, Giuffrè, Milano, 2011.
- CONDORCET S., *Sulla simpatia* [1794], Sellerio, Palermo, 1995.
- CONE C.B., *The English Jacobins*, C. Scriber's son, New York, 1968.
- CONSTANT B., *De l'esprit de conquête* (1814), in ID., *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1957.
- ID., *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), a cura di G. PAOLETTI, con un saggio di P.P. PORTINARO, Einaudi, Torino, 2001;
- CONZE W., KOSELLECK R., MAIER H., MEIER C., REIMANN H.L., *Democrazia* [1973], Marsilio, Venezia, 1993.

- CORWIN S., *L'idea di "legge superiore" e il diritto costituzionale americano* (1928), Neri Pozza, Venezia, s.d. (1965).
- COSSUTTA M., *Anarchismo e diritto. Componenti giusnaturalistiche del pensiero anarchico*, Coopstudio, Trieste, 1987.
- COSTA P., *Il modello giuridico della sovranità: considerazioni di metodo e ipotesi di ricerca*, in "Filosofia politica", 1, 1991, pp. 51-70.
- ID., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 2000, vol. II: *L'età delle rivoluzioni*, pp. 123-195.
- ID., *Lo Stato di diritto. Un'introduzione storica*, in P. COSTA, D. ZOLO (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 89-170.
- ID., *Il problema della rappresentanza politica: una prospettiva storica*, in "Il Filangieri", 1, 2005, pp. 329-400.
- ID., *Diritti fondamentali [storia]*, in *Enciclopedia giuridica*, Giuffrè, Milano, 2007, annali II, tomo II, pp. 365-417.
- ID., *Diritti e democrazia*, in *La Democrazia di fronte allo Stato. Una discussione sulle difficoltà della politica moderna*, a cura di A. PIZZORNO, "Annali della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli – 2008", Feltrinelli, Milano, 2010, pp. 1-46.
- COTTA G., *Diritti dell'uomo e diritto alla felicità*, in A.M. REVEDIN (a cura di), *Diritti dell'uomo e ideologie contemporanee*, Cedam, Padova, 1988, pp. 91-99.
- ID., *Matrici puritane dell'idea di diritti dell'uomo in America*, in "Il Pensiero Politico", 2, 1996, pp. 185-214.
- COTTA S., *Montesquieu e la libertà politica*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'Esprit des Lois. Stato, società e storia*, Liguori, Napoli, 1998, pp. 103-135 (il contributo è stato ristampato, con il titolo *Separazione dei poteri e libertà politica*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., pp. 209-236).
- COUSINS M., *European Welfare States: Comparative Perspectives*, Sage Publications, London, 2005.
- COWIE L.W., *Edmund Burke, 1729-1797. A Bibliography*, Westport, Greenwood Press, 1994.
- CUBEDDU R., *Diritti naturali e scelte collettive*, in "Teoria", 2, 2001, pp. 17-41.
- CUNLIFFE M., *Storia della letteratura americana* (1953), Einaudi, Torino, 1958.
- CUOCOLO F., *Forme di Stato e di governo*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, Utet, Torino, 1991, vol. VI, pp. 492-539.
- DAVIS D.B., *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Oxford University Press, New York, 1999².
- D'ADDIO M., *Natura e società nel pensiero di Edmund Burke*, Giuffrè, Milano, 2008.
- D'ANNA G., *Forme di governo e modelli istituzionali*, Roma, Aracne, 2008.
- D'AVACK L., *I nodi del potere. La teoria del governo misto nell'Inghilterra del seicento*, Giuffrè, Milano, 1979.

- DE BONI C., *Politica e leggi dell'economia*, Cedam, Padova, 1994.
- ID., *La progettazione della legge*, in Z. CIUFFOLETTI, V. COLLINA, C. DE BONI, S. MORAVIA, *Progettualità e politica nella Rivoluzione francese*, D'Anna, Firenze-Messina, 1989, pp. 166-177.
- DE LAGRAVE J.P. (sous la direction de), *Condorcet (1743-1794). Le condor des Lumières*, cit.
- DELAPORTE A., *L'idée d'égalité en France au XVIII^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987.
- DEL BÒ C., *I diritti sulle cose. Teorie della giustizia e validità dei titoli*, Carocci, Roma, 2008.
- ID., *La proprietà privata come problema: Locke e il libertarismo contemporaneo*, in "Teoria politica", 1, 2003, pp. 133-144.
- ID., *Un reddito per tutti: un'introduzione al basic income*, Ibis, Como, 2004.
- DEL VECCHIO G., *Lezioni di filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1962.
- DE PASCALE C., *Giustizia*, il Mulino, Bologna, 2009.
- DESNÉ R., *La filosofia francese del '700*, in F. CHATELET (a cura di), *La filosofia dell'illuminismo. Il Settecento* (1972), Rizzoli, Milano, 1976, pp. 52-79.
- DEWEY J., *Freedom and Culture*, George & Unwin, London, 1939 (trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1953, 1966²).
- DIAZ F., *La rappresentanza dai precedenti americani al dibattito dell'89*, in "Studi settecenteschi", 10, 1987, pp. 53-68.
- DICIOTTI E., *Diritti fondamentali e diritti patrimoniali: su una distinzione di Luigi Ferrajoli*, in "Ragion pratica", 17, 2001, pp. 181-197.
- ID., *Limiti ragionevoli alle libertà: un quadro concettuale*, in "Ragion pratica", 20, 2003, pp. 111-148.
- ID., *Stato di diritto e diritti sociali*, "Diritto e questioni pubbliche", 4, 2004, pp. 49-79, p. 73: http://www.dirittoeququestionipubbliche.org/page/2004_n4/mono_E_Diciotti.pdf.
- ID., *Il mercato delle libertà. L'incompatibilità tra proprietà privata e diritti*, il Mulino, Bologna, 2006.
- DICIOTTI E., V. VELLUZZI (a cura di), *Ordinamento giuridico, sovranità, diritti*, Giappichelli, Torino, 2003.
- DINWIDDY J.R., *Radicalism and Reform in Britain, 1780 to 1850*, The Hambledon Press, London, 1992.
- DIPPEL H., *Aux origines du radicalisme bourgeois. De la constitution de Pennsylvanie de 1776 à la constitution jacobine de 1793*, in "Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte", 16, 1989, 2 (1990), pp. 61-73.
- DI SCIULLO F.M., *Il merito e la frusta. Assistenza, disciplina e mobilità sociale nel pensiero politico inglese del Settecento*, Aracne, Roma, 2000, pp. 152-153.
- DOGLIANI M., *Potere costituente e potere costituzionale*, in G. ZAGREBELSKY, P.P. PORTINARO, J. LUTHER (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino, 1996, pp. 253-289.

- DOUGHERTY K.L., *Collective Action Under the Articles of Confederation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- DOUGLASS E.P., *Ribelli democratici nella rivoluzione americana* (1955), Il Saggiatore, Milano, 1963.
- DRAGONETTI G., *Trattato delle virtù e dei premi* (1768), a cura di M. GIOVANNETTI, Carocci, Roma, 2011.
- DUNN J., *Il mito degli uguali. La lunga storia della democrazia* (2005), Egea, Milano, 2006.
- DUREY M., *Transatlantic Radicals and the Early American Republic*, University Press of Kansas, Lawrence, 1997.
- DUSO G., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano, 1987.
- ID., *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Franco Angeli, Milano, 1988 (2^a ed. aggiornata e ampliata: *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano, 2003).
- ECKARDT U.M. VON, *The Pursuit of Happiness in the Democratic Creed. An Analysis of Political Ethics*, Praeger, New York, 1959.
- ELLIS R., *Radical Lockeanism in American Political Culture*, in "Western Political Quarterly", 4, 1992, pp. 825-849.
- ELSTER J., *Argomentare e negoziare* (1993), Anabasi, Milano, 1993.
- ELSTER J., R. Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Dulce Bellum inexpertis* (1508), in ID., *Adagia*, a cura di S. SEIDEL MENCHI, Torino, Einaudi, 1980, pp. 196-285.
- EYMAR R., *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1987.
- FACCHI A., *Breve storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna, 2007.
- FARINELLA C., *Il governo più semplice. Il mito democratico-repubblicano in Godwin*, in "Studi settecenteschi", 9, 1988, pp. 169-220.
- FERRARI J., POSTIGLIOLA A. (a cura di), *Égalité-Uguaglianza*, Liguori, Napoli, 1990.
- FELICE D., *Autonomia del giudiziario e filosofia della pena*, in ID. (a cura di), *Libertà, necessità, storia. Percorsi e dell'Esprit des lois di Montesquieu*, cit., pp. 75-136 (ristampato, con il titolo *Autonomia della giustizia e filosofia della pena*, in D. FELICE [a cura di], *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., pp. 237-284).
- ID., *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Ets, Pisa, 2000.
- ID., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Olschki, Firenze, 2005.
- ID. (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit.

- ID. (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine, 2010.
- FERGUSON R.A., *Law and Letters in American Culture*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 1984.
- FERRAJOLI L., *La sovranità nel mondo moderno. Crisi e metamorfosi*, in M. BASCIU (a cura di), *Crisi e metamorfosi della sovranità*, Giuffrè, Milano, 1996.
- ID., *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. VITALE, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- ID., *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari, 2007.
- FERRARA G., *La Costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Feltrinelli, Milano, 2006.
- FICHTE J.G., *Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese (1793)*, in ID., *Lo Stato di tutto il popolo*, a cura di N. MERKER, Editori Riuniti, Roma, 1978.
- FIERING N.S., *Irresistible Compassion: An Aspect of Eighteenth-Century Sympathy and Humanitarianism*, in "Journal of History of Ideas", April-June 1976, pp. 195-218.
- FIORAVANTI M., *Appunti di storia delle costituzioni moderne*, Giappichelli, Torino, 1991.
- ID., *Stato e costituzione: materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Giappichelli, Torino, 1993.
- ID., *Sovranità: il concetto moderno*, in ID., *Costituzione e popolo sovrano. La costituzione italiana nella storia del costituzionalismo moderno*, il Mulino, Bologna, 1998, pp. 47-68.
- ID., *Costituzione*, il Mulino, Bologna, 1999.
- ID., *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- FONER E., *Storia della libertà in America (1998)*, Donzelli, Roma, 2000.
- FORSTER R., *Les déclarations américaines des droits*, in "Annales Historiques de la Révolution Française", 4, 1976, pp. 499-512.
- FRANCESCONI D., *Il pensiero politico di Shaftesbury. Filosofia, politica e incivilimento nel primo Settecento inglese*, in "Il pensiero politico", 15, 1995, pp. 43-82.
- FRANKLIN J.H., *John Locke and the Theory of Sovereignty. Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- FREEMAN M., *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, Blackwell, Oxford, 1980.
- FRIEDMAN L.M., *Storia del diritto americano (1973)*, a cura di G. ALPA, M. MARCHESIELLO e G. REBUFFA, Giuffrè, Milano, 1995.
- FRISCH M.J., *Edmund Burke and the American Constitution*, in "Interpretation", 1, 1989-90, pp. 59-67.

- FRUCHTMAN J. jr., *The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley: A Study in Late Eighteenth-Century Republican Millennialism*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1983.
- FURET F., HALEVI R., *Orateurs de la révolution française, I: Les Constituants*, Galimard, Paris, 1989.
- FURIA A., “Droits de l’homme” e “droits du citoyen”: alle origini di un paradosso, in AA.VV., *L’illuminismo e i suoi critici*, a cura di D. BOLOGNESI e S. MATTARELLI, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 109-144.
- FURNISS T., *Edmund Burke: Bourgeois Revolutionary in a Radical Crisis*, in P. OSBORNE (ed.), *Socialism and the Limits of Liberalism*, cit., pp. 15-49.
- GABRIELI V. (a cura di), *Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli*, Einaudi, Torino, 1956.
- GALEOTTI A.E., *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli, 1994.
- GALIZIA M., *La teoria della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione francese*, Giuffrè, Milano, 1951.
- GANZIN M., *La pensée politique d’Edmund Burke*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1972.
- ID., *La dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino: diritto naturale e diritto positivo*, in P. BAGNOLI (a cura di), *I principi dell’Ottantanove*, prefazione di E.A. ALBERTONI e H. MOREL, A. Lombardi, Siracusa-Palermo-Milano, 1990, pp. 157-189.
- GEUNA M., *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti. Famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in “Filosofia politica”, 1, 1998, pp. 101-132.
- GEUNA M., PESANTE M.L. (a cura di), *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, Franco Angeli, Milano, 1992.
- GEUNA M., GIACOTTO P., *Le relazioni fra gli stati e il problema della pace*, in “Comunità”, 187, 1985, pp. 77-126.
- GHERARD U., *Sulla libertà, uguaglianza e dignità delle donne: il ‘differente’ diritto di Olympe de Gouges*, in G. BONACCHI, A. GROPPI (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza: diritti e doveri delle donne*, Laterza, Roma-Bari, 1993, pp. 37-58.
- GIANFORMAGGIO L., *Diritto e felicità: la teoria del diritto in Helvétius*, Comunità, Milano, 1979.
- EAD., *Eguaglianza, donne e diritto*, a cura di C. FARALLI, A. FACCHI e T. PITCH, il Mulino, Bologna, 2005.
- GLIOZZI G., *Le teorie della proprietà da Lutero a Babeuf*, Loescher, Torino, 1978.
- GODECHOT J., *La Grande Nation*, Aubier, Paris, 1983.
- GODWIN W., *Enquiry Concerning Political Justice* (1793), a cura di I. KRAMNICK, Penguin, Harmondsworth, 1976 [trad. it., *La giustizia politica*, Trimestre, Sambuceto (Ch), 1990; una versione non integrale è contenuta in G.M. BRAVO (a cura di), *Gli anarchici*, Utet, Torino, 1971, pp. 95-305].

- ID., *L'eutanasia dello Stato*, Eleuthera, Milano, 1997 (trad. it. di P. Adamo della raccolta *The Anarchist Writings of William Godwin*, edited with an introduction by P. MARSHALL, Freedom Press, London, 1986).
- ID., *Ricordo dell'autrice de «I diritti della donna»* (1798), a cura di S. BERTEA, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2003.
- GOLDING M.P., *The Primacy of Welfare Rights*, in F.E. PAUL, F.D. MILLER, J. PAUL (eds.), *Human Rights*, Blackwell, Oxford, 1986, pp. 119-136.
- GOLDONI M., "Tempo costituzionale" e scrittura. Note su un recente libro di teoria costituzionale, in "Il pensiero mazziniano", 2, 2003, pp. 191-193.
- ID., *La dottrina costituzionale di Sieyès*, Firenze University Press, Firenze, 2009.
- Goodin R.E., *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1985.
- GOODMAN P., *Of One Blood: Abolitionism and the Origins of Racial Equality*, University of California Press, Berkeley, 1998.
- GOUGES O. de, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791), Il Melangolo, Genova, 2007.
- GOZZI G., *Democrazia e diritti. Germania dallo Stato di diritto alla democrazia costituzionale*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- GRIEWANK K., *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo* (1969), La Nuova Italia, Firenze, 1979.
- GRIFFIN S.M., *Il costituzionalismo americano. Dalla teoria alla politica* (1996), il Mulino, Bologna, 2003.
- GRIFFO M., *John Adams e la tradizione del repubblicanesimo*, in *Repubblicanesimo, neorepubblicanesimo. Percorsi, analisi, ricerche*, a cura di Th. CASADEI, S. MATTARELLI, n. monografico de "Il pensiero mazziniano", 3, 2000, pp. 42-52.
- HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Laterza, Bari, 1971.
- ID., *Diritto naturale e rivoluzione* (1963), in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, il Mulino, Bologna, 1973, pp. 127-173.
- HALEVY E., *L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*, Félix Alcan, Paris, 1901 (ora in *La formation du radicalisme philosophique*, nouvelle édition dirigée par M. Canto-Sperber, Paris, Puf, 1995).
- ID., *The Growth of Philosophic Radicalism* (1934), Cambridge University Press, Cambridge, 1980⁵.
- ID., *La formation du radicalisme philosophique. III. Le radicalisme philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.
- HAMPsher-MONK I., *The Political Philosophy of Edmund Burke*, Longman, London, 1987.
- ID., *The Impact of the French Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- HANDLIN O. e L., *Gli americani nell'età della rivoluzione: 1770-1787* (1982), il Mulino, Bologna, 1984.

- HANS N., *Franklin, Jefferson, and the English Radicals at the End of the Eighteenth-Century*, in "Proceedings of the American Philosophical Society", 98, 1954, pp. 406-426.
- ID., *Unesco of the Eighteenth-Century. La Loge des Neuf Soeurs and its Venerable Master, Benjamin Franklin*, in "Proceedings of The American Philosophical Society", 5, 1953, pp. 513-524.
- HARRISON J.F.C., *The Second Coming: Popular Millenarianism, 1780-1850*, Routledge & Kegan Paul, London, 1979.
- HARTZ L., *La tradizione liberale in America* (1955), Feltrinelli, Milano, 1960.
- HAYEK F.A., *The Constitution of Liberty*, Chicago, Chicago University Press, 1960 (trad. it., *La società libera*, Vallecchi, Firenze, 1969).
- HILL C., *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century* (1958), Penguin, London, 1986.
- HIMMELFARB G., *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age*, Faber & Faber, London, 1984.
- HIRSCHMAN A.O., *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo* (1977), Feltrinelli, Milano, 1979.
- HOBBS T., *Leviatano* [1651], La Nuova Italia, Firenze, 1993.
- HOBBSAWM E., *Le rivoluzioni borghesi 1789-1848* (1962), Laterza, Roma-Bari, 1988.
- HOFFMAN S., *Rousseau on War and Peace*, in "American Political Science Review", 57, 1963, pp. 317-333.
- HOLMES S., *L'assunzione di impegni per il futuro e il paradosso della democrazia*, in Id., *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Comunità, Torino, 1998, pp. 192-255 (raccolto anche con il titolo *Vincoli costituzionali e paradosso della democrazia*, in G. ZAGREBELSKY, P.P. PORTINARO, J. LUTHER (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino, 1996, pp. 167-208).
- HORNE T., *Property Rights and Poverty: Political Argument in Britain, 1605-1834*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1990.
- HUNT L., *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo* (2007), Laterza, Roma-Bari, 2010.
- ISRAEL J., *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* (2001), Torino, Einaudi, 2011.
- JACKSON B., *The Conceptual History of Social Justice*, in "Political Studies Review", 3, 2005, pp. 356-373.
- JACOB M.C., *Massoneria illuminata. Politica e cultura dell'Europa del Settecento* (1991), Einaudi, Torino, 1995.
- JEFFERSON Th., *The Papers of Thomas Jefferson*, edited by J.P. BOYD, vol. XVI, Princeton University Press, Princeton, 1983.
- ID., *Writings*, edited by M. PETERSON, Literary Classics of the United States, New York, 1984.

- JELLINEK G., *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1895), a cura di G. BONGIOVANNI, Laterza, Roma-Bari, 2002; a cura di D. NOCILLA, Giuffrè, Milano, 2002.
- JERVIS G., *Individualismo e cooperazione*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- KAHN P.W., *The Reign of Law: Marbury v. Madison and the Construction of America*, Yale University Press, New Haven, 1997.
- ID., *Legitimacy and History: Self-Government in American Constitutional Theory*, Yale University Press, New Haven, 1992.
- KALYVAS A., I. KATZNELSON, *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- KANT I., *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (1784), in *Che cos'è l'Illuminismo*, a cura di N. MERKER, Editori Riuniti, Roma, 1987.
- ID., *Per la pace perpetua* [1795], a cura di R. BORDIGA, Feltrinelli, Milano, 1991.
- KATEB J., *Human Dignity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 2011.
- KATES G., *The Cercle Social, the Girondins and the French Revolution*, Princeton University Press, Princeton, 1985.
- KAY R.S., *American Constitutionalism*, in L. ALEXANDER (ed.), *Constitutionalism. Philosophical Foundations*, cit., pp. 16-63.
- KEANE J., *Despotism and Democracy. The Origins and Development of Distinction Between Civil Society and the State 1750-1850*, in Id. (ed.), *Civil Society and the State. New European Perspectives*, Verso, London, 1988 (rist.: 1993), pp. 35-71.
- KELLY J.M., *Storia del pensiero giuridico occidentale* (1992), il Mulino, Bologna, 1996.
- KELSEN H., *La democrazia*, il Mulino, Bologna, 1981.
- ID., *Il primato del parlamento*, Giuffrè, Milano, 1982.
- KENYON C.M., *Constitutionalism in Revolutionary America*, in J.W. CHAPMAN, J.R. PENNOCK (eds.), *Constitutionalism*, in "Nomos", 1978, pp. 84-121.
- KIRSTE S., *Constitution and Time*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 2003, pp. 79-88.
- KLEIN L., *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and the Early Eighteenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- ID., *The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness*, in "Eighteenth-Century Studies", 2, Winter 1984-1985, pp. 186-214.
- KOCH A., *Jefferson and Madison: The Great Collaboration*, Knopf, New York, 1950.
- KOSELLECK R., *Critica illuminista e crisi della società borghese* [1959], il Mulino, Bologna, 1972.
- KRAMNICK I., *Radicalism English Political Theory in the Age of Revolution*, in "Political Theory", 5, 1977, 4, pp. 505-534.
- ID., *Republicanism and Bourgeois Radicalism*, cit.

- LABRIOLA G.M., *La fisiocrazia come scienza nuova. Economia e diritto fra antico e moderno*, La Nuova Italia Scientifica, Napoli, 2004.
- LA TORRE M., *Tolleranza*, in LA TORRE M., ZANETTI Gf., *Seminari di filosofia del diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2001.
- ID., *Anarchismo e liberalismo. Individuo e ragione nel pensiero di William Godwin*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 2, 2002, pp. 209-230.
- ID., *Cittadinanza, democrazia europea, e «ideologia italiana»: Per la critica del realismo politico*, dattiloscritto.
- ID., *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- ID., *Sullo spirito mite della legge. Ragione, razionalità e ragionevolezza*, I parte: "Materiali per una storia della cultura giuridica", 2, 2011, pp. 495-516; II parte: "Materiali per una storia della cultura giuridica", 1, 2012, pp. 123-154.
- LALATTA COSTERBOSA M., *Ragione e tradizione. Il pensiero giuridico ed etico-politico di Wilhelm von Humboldt*, Giuffrè, Milano, 2000.
- EAD., *Diritto e potere*, in M. LA TORRE-A. SCERBO (a cura di), *Un'introduzione alla filosofia del diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2003, pp. 163-190.
- LANDI L., *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Cedam, Padova, 1981.
- LANZILLO L., *Tolleranza*, Bologna, il Mulino, 2001.
- LASKI H., *Political Thought in England. Locke to Bentham* (1920), Oxford University Press, Oxford, 1948.
- LAUDANI R., *Lo spazio atlantico della disobbedienza. Modernità e «potere destituente» da La Boétie a Thoreau*, in "Filosofia politica", 1, 2008, pp. 37-60.
- ID., *La disobbedienza*, il Mulino, Bologna, 2010.
- LEIBNIZ G., *Codex juris diplomaticus* (1693), trad. it. parziale in *Opere politiche*, a cura di V. MATHIEU, Utet, Torino, 1951.
- LEMISH J., *The American Revolution Seen from the Bottom Up*, in B.J. BERNSTEIN (ed.), *Toward a New Past: Dissenting Essays in American History*, Pantheon Books, New York, 1968, pp. 3-45.
- LENCI M., *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico, nel pensiero politico di Edmund Burke*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1999.
- ID., *Montesquieu, Burke e l'Illuminismo*, in D. FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., pp. 433-459.
- ID., *Dalla libertà religiosa alla libertà politica: il radicalismo anglo-americano, 1689-1776*, in AA.VV., *Viaggio nella democrazia. Il cammino dell'idea democratica nella storia del pensiero politico*, a cura di M. LENCI e C. CALABRÒ, Ets, Pisa, 2010, pp. 43-68.
- LEVI L., *Internazionalismo*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1996.
- ID., *Crisi dello stato e governo del mondo*, Giappichelli, Torino, 2005.
- LICHTEIM G., *Le origini del socialismo* (1959), il Mulino, Bologna, 1970.

- LIGUTTI P., *I diritti come fini. La riflessione di Amartya Sen tra consequenzialismo e teorie deontologiche*, in "Filosofia politica", 3, 2004, pp. 461-480.
- LINEBAUGH P., M. REDIKER, *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria* (2000), Feltrinelli, Milano, 2004.
- LINK E.P., *Democratic Republican Societies 1790-1800*, Columbia University Press, New York, 1942 (1973²).
- LITTLE A., *Post-Industrial Socialism. Towards a New Politics of Welfare*, Routledge, London-New York, 1998.
- LOCHE A.M., *Jeremy Bentham e la ricerca del buongoverno*, Franco Angeli, Milano, 1991.
- LOCK F.P., *Burke's Reflections on the Revolution in France*, Allen & Unwin, London, 1985.
- LOCKE J., *Two Treatises of Government* (1691), trad. it. *Trattato sul governo*, a cura di L. FORMIGARI, Editori Riuniti, Roma, 1997.
- LORETONI A., *Pace e progresso in Kant*, Esi, Napoli, 1996.
- LOTTIERI C., *Il pensiero libertario contemporaneo: tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, Liberilibri, Macerata, 2001.
- ID., *Nuovi libertari. Alla scoperta degli anarchici per bene*, «Il Sole 24 Ore», 29 aprile 2001 (recensione del volume di A. MINGARDI, G. PIOMBINI, *Anarchici senza bombe. Il nuovo pensiero libertario*, Stampa alternativa, Roma, 2001).
- LOUGHLIN M., *The Positivization of Natural Rights*, in G.L. MCDOWELL, J. O'NEILL (eds.), *America and Enlightenment Constitutionalism*, Palgrave Macmillan, New York, 2006, pp. 57-88.
- LOUGHRAN T., *The Republican in Print. Print Culture in the Age of U.S. Nation Building, 1770-1870*, Columbia University Press, New York, 2007.
- LOVEJOY A.O., *La grande catena dell'essere* (1960), Feltrinelli, Milano, 1966.
- LUCARELLI A., *L'effettività del principio di eguaglianza e diritti sociali nei processi evolutivi della forma di Stato*, in "Il Filangieri", 1, 2004, pp. 87-104.
- LYND S., *The Intellectual Origins of American Radicalism*, Pantheon Books, New York, 1968.
- MACCOBY S., *English Radicalism 1762-1785. The Origins*, Allen & Unwin, London, 1955.
- ID., *English Radicalism 1786-1832. From Paine to Cobbett*, Allen & Unwin, London, 1955.
- MACPHERSON C.B., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (1962), Isedi, Milano, 1978.
- ID., *Burke*, Oxford University Press, Oxford, 1980 (trad. it., a cura di A. Giordano, Genova, Il Melangolo, 1999).
- MAGRIN G., *Condorcet: cittadinanza politica e riforma istituzionale nella crisi dell'antico regime*, in "Il pensiero politico", 2, 1996, pp. 215-237.

- ID., *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, Franco Angeli, Milano, 2001.
- ID., *Benjamin Constant: il dispotismo come perdita della politica*, in M. DONZELLI, R. POZZI (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli, Roma, 2003, pp. 121-138.
- ID., *Il costituzionalismo americano e la nascita della repubblica in Francia*, in F. MAZZANTI PEPE (a cura di), *Culture costituzionali a confronto. Europa e Stati Uniti dall'età delle rivoluzioni all'età contemporanea*, Atti del Convegno internazionale (Genova, 29-30 aprile 2004), Name, Genova, 2005, pp. 273-292.
- ID., *La repubblica dei moderni. Diritti e democrazia nel liberalismo rivoluzionario*, Franco Angeli, Milano, 2007.
- MAIER P., *American Scripture. Making the Declaration of Independence*, Knopf, New York, 1997.
- MAIN J.T., *The Social Structure of Revolutionary America*, Princeton University Press, Princeton, 1965 (trad. it., Marsilio, Padova, 1969).
- MAINE H.S., *Diritto antico* (1861), trad. it. di A. FERRARI, a cura di V. FERRARI, presentazione di C. FARALLI, E. CANTARELLA e V. FERRARI, Giuffrè, Milano, 1998.
- ID., *Popular Government* (1885), Liberty Classics, Indianapolis, 1976.
- MAITLAND F.W., *Libertà e uguaglianza nella filosofia politica inglese* (1875), La Rosa, Torino, 1996.
- MALTHUS T.R., *An Essay on the Principle of Population* (1798), 2 voll., Dent-Dutton, London-New York, 1958.
- ID., *Primo Saggio sul principio di popolazione* (1789), Einaudi, Torino, 1977.
- MANIN B., *Principi del governo rappresentativo* (1997), il Mulino, Bologna, 2010.
- MANNONI S., *La dottrina costituzionale di Sieyès*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 29, 2000, pp. 25-53.
- MANNUCCI Valtz L., *Le radici ideologiche degli Stati Uniti*, Edizioni dell'arco, Milano, 1992 (1ª ed.: Milella, Lecce, 1981).
- MARIENSTRAS E., *L'Amérique et la France: deux Révolutions*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1990.
- MARINI G., *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Iepi, Pisa-Roma, 1998.
- ID., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di M.C. PIEVATOLO, N. DE FEDERICIS, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- MARRA R., *Jellinek e le dichiarazioni dei diritti*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 2, 1997, pp. 537-561 (anche in R. Marra, *La religione dei diritti. Durkheim, Jellinek, Weber*, Giappichelli, Torino, 2006, cap. II).
- MARTINELLI C., *Le radici del costituzionalismo. Idee, istituzioni e trasformazioni dal Medioevo alle rivoluzioni del XVIII secolo*, Giappichelli, Torino, 2009.
- MARTUCCI R. (sous la direction de), *Constitution & Révolution aux États-Unis d'Amérique et en Europe*, Laboratorio di storia costituzionale, Macerata, 1995.
- ID., *L'ossessione costituente. Forma di governo e costituzione nella Rivoluzione francese (1789-1799)*, il Mulino, Bologna, 2001.

- MARX K., *La questione ebraica* (1843), in ID., *La sinistra hegeliana*, a cura di K. LÖWITH, Laterza, Roma-Bari, 1982.
- MARX K., F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista* (1848), Einaudi, Torino, 1970.
- MASON A., *The State's Rights Debate. Antifederalism and Constitution*, Oxford University Press, Oxford, 1977.
- MASTELLONE S., *Storia della democrazia in Europa. Dal XVIII al XX secolo*, n.e. Utet, Torino, 2004.
- MATTEUCCI N., *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno*, Utet, Torino, 1976, 1988².
- ID., *La rivoluzione americana: una rivoluzione costituzionale*, il Mulino, Bologna, 1987.
- ID., *Governo, forme di*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1992, vol. IV, pp. 414-423.
- MAY H., *The Enlightenment in America*, Oxford University Press, New York, 1976.
- MCILWAIN C., *Costituzionalismo antico e moderno* (1940), Neri-Pozza, Venezia, 1956.
- ID., *La rivoluzione americana. Una rivoluzione costituzionale* (1958), il Mulino, Bologna, 1965.
- MCNALLY D., *Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs*, in "History of Political Thought", 1, 1989, pp. 17-40.
- MCWILLIAMS W.C., *The Idea of Fraternity in America*, Berkeley, University of California Press, 1973.
- MEAGLIA P., *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, Edizioni Cultura della Pace, Fiesole (FI), 1994.
- ID., *Le condizioni di una buona scelta. Democrazia e selezioni dei governi*, in "Teoria politica", 3, 1997, pp. 55-86.
- MENÉNDEZ A.J., *Justifying Taxes. Some Elements for a General Theory of Democratic Tax Law*, Kluwer, The Hague, 2001.
- ID., *La linfa della pace: i diritti di solidarietà nella Carta dei diritti dell'Unione Europea*, in "Diritto e Questioni pubbliche", 4, 2004, pp. 95-115.
- MICHELMAN F.I., *Welfare Rights in a Constitutional Democracy*, in "Washington University Law Quarterly", 659, 1979, pp. 659-693.
- ID., *Constitutional Authorship*, in L. Alexander (ed.), *Constitutionalism. Philosophical Foundations*, cit., pp. 64-98.
- MIGLIO B. (a cura di), *I fisiocratici*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- MILL J.S., *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1861), a cura di M. PROSPERO, Editori Riuniti, Roma, 1997.
- MILLER J.C., *Origins of the American Revolution*, Little, Brown and Company, Boston, 1943, 1959² (trad. it., *Le origini della rivoluzione americana*, 2 voll., Arnoldo Mondadori, Milano, 1965).
- MILNER D., *Higher Production by a Bonus on National Output. A Proposal for a Minimum Income for All Varying with National Productivity*, Allen & Unwin, London, 1920.

- MIONI F., *Thomas Jefferson e la scommessa dell'autogoverno: virtù, popolo e ward system*, Diabasis, Reggio Emilia, 1995.
- ID., *The Bill of Rights in the American Debate of the Late Eighteenth-Century*, in R. MARTUCCI (sous la direction de), *Constitution & Révolution aux États-Unis d'Amérique et en Europe*, cit., pp. 79-88.
- MODUGNO R.A., *Munray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 1998.
- EAD., *Mary Wollstonecraft. Diritti umani e rivoluzione francese*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2002.
- MOMMSEN W.J., *Edmund Burke und die Französische Revolution*, in AA.VV., *Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung: Studien zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Festschrift für Theodor Schieder*, hrsg. con K. Kluxen und W.J. MOMMSEN, R. OLDENBOURG, München und Wien, 1968, pp. 39-66.
- MONTESQUIEU C., DE SECONDAT L., *Lo Spirito delle leggi* (1748), 2 voll., a cura di S. COTTA, Utet, Torino, 1965.
- MORGAN E.S., *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, W.W. Norton & Company, New York, 1989.
- MORI M., *L'illuminismo francese e il problema della guerra*, in "Rivista di filosofia", 2-3, 1974, pp. 145-187.
- ID., *La ragione delle armi*, Il Saggiatore, Milano, 1984.
- ID., *Liberalismo e relazioni internazionali*, in "Rivista di filosofia", 2, 1998, pp. 179-212.
- ID., *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali*, il Mulino, Bologna, 2008.
- MORLEY-FLETCHER E., *Per una storia dell'idea di minimo sociale*, in "Rivista Trimestrale", 64-66, 1981, pp. 298-321.
- MULLAN J., *Sentiment and Sociability. The Language of Feeling in the Eighteenth-Century*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- MURPHY L., Nagel Th., *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*, Oxford University Press, New York, 2002.
- NASH G., *The Unknown American Revolution. The Unruly Birth of Democracy and the Struggle to Create America*, Viking, New York, 2005.
- NEGRI A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma, 2002 (prima edizione: SugarCo, Varese, 1992).
- NEUENDORFF H., *Der Begriff des Interesses*, Surkhamp, Frankfurt a.M., 1973.
- NIETZSCHE F., *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), Adelphi, Milano, 1988, saggio II, § 12.
- NOZICK R., *Anarchia, Stato, Utopia. I fondamenti filosofici dello «Stato minimo»* (1974), Le Monnier, Firenze, 1981.
- NUSSBAUM M.C., *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York, 2008.

EAD., *L'intelligenza delle emozioni* (2001), il Mulino, Bologna, 2004.

OAKES J., *Radical Liberals, Liberal Radicals: The Dissenting Traditions in American Political Culture*, in "Review in American History", 27, 1999, 3, pp. 503-511.

OESTREICH G., *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali* (1978), a cura di G. GOZZI, Laterza, Roma-Bari, 2001.

O'GORMAN F., *Edmund Burke: His Political Philosophy*, Laen & Unwin, London, 1973.

OSBORNE P. (ed.), *Socialism and the Limits of Liberalism*, Verso, London, 1991.

OZOUF M., *Égalité*, in F. Furet, M. Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese* (1988), Bompiani, Milano, 1988, pp. 624-638.

ID., *Rigenerazione*, ivi, pp. 748-758.

PALMER R.R., *Notes on the Use of the Word «Democracy» 1789-1799*, in "Political Science Quarterly", 68, 1953, pp. 203-226.

ID., *L'età delle rivoluzioni democratiche* (1959), Rizzoli, Milano, 1974.

PALOMBELLA G., *Costituzione e sovranità. Il senso della democrazia costituzionale*, Dedalo, Bari, 1997.

ID., *Filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 1996.

ID., *L'autorità dei diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

PANEBIANCO A., *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, il Mulino, Bologna, 2004.

PANIZZA D., *Il concetto di "body politic" in Burke: i fondamenti dell'organicismo moderno*, in "Filosofia politica", 3, 1993, pp. 415-444.

PARKIN C., *The Moral Basis of Burke's Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

PARRINGTON V.L., *Storia della cultura americana* (1927), 3 voll., Einaudi, Torino, 1969, vol. I: *Il pensiero coloniale 1620-1800*.

PARSINEN T.M., *Thomas Spence and the Origins of English Land Nationalization*, in "Journal of the History of Ideas", 1, 1973, pp. 135-141.

PASQUINO G., *Forme di governo*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, Gf. PASQUINO, Utet, Torino, 1976.

PASQUINO P., *La rappresentanza politica. Progetto per una ricerca*, in "Quaderni piacentini", 12, 1984, pp. 69-86.

ID., *E. Sieyès, B. Constant ed il "governo dei moderni". Contributo alla storia del concetto di rappresentanza politica*, in "Filosofia politica", 1, 1987, pp. 77-98.

ID., *Uno e trino. Indipendenza della magistratura e separazione dei poteri*, Anabasi, Milano, 1994.

PASSETTI C., «*Despotisme de la liberté*»: l'eccezione giacobina, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Liguori, Napoli, 2001-2002, t. II, pp. 419-438.

- PASTORI P., *Libertà contro radicalismo rivoluzionario in Edmund Burke*, in “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, 2, 1979, pp. 222-257.
- PAZÈ V., *In nome del popolo. Il problema democratico*, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ G., *Teoria dei diritti fondamentali* (1991), Giuffrè, Milano, 1993.
- ID., *Diritti sociali: origini e concetto*, in “Sociologia del diritto”, 27, 2000, pp. 33-50.
- PELLERINO G., *L'idea di proprietà*, Pensa Multimedia, Lecce, 2004.
- PENCH L.R., *Il socialismo fabiano: un collettivismo non marxista*, Esi, Napoli, 1988.
- PERRY K., *British Politics and the American Revolution*, MacMillan Education, Basingstoke, 1990.
- PERRY R.B., *Puritanism and Democracy*, Vanguard Press, New York, 1944.
- PERSANO P., *Tempo, rivoluzione, costituzione: un bilancio storiografico*, in “Storica”, 31, 2005, pp. 45-76.
- EAD., *La catena del tempo: il vincolo generazionale nel pensiero politico francese tra Ancien régime e Rivoluzione*, Eum, Macerata, 2007.
- PETRUCCIANI S., *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 125-163.
- PETTIT P., *Republicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1997), Feltrinelli, Milano, 2000.
- PHILLIPS A., TAYLOR B., *Elogio della gentilezza* (2009), Ponte alle Grazie, Milano, 2009.
- PHILP M., *The French Revolution and British Popular Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- ID., *English Republicanism in the 1790s*, in “The Journal of Political Philosophy”, 6, 1998, 3, pp. 235-262 (rist. in B. Kuklick [ed.], *Paine*, cit., pp. 241-268).
- PICCININI M., *Tra legge e contratto. Una lettura di «Ancient Law» di Henry S. Maine*, Giuffrè, Milano, 2003.
- PICCHETTO M.T., *La «Respublica Hebraeorum» nella Rivoluzione americana*, in “Il pensiero politico”, 3, 2002 (n. monografico sulla *Politeia biblica*, a cura di L. CAMPOS BORALEVI, D. QUAGLIONI), pp. 481-500.
- PINTORE A., *I diritti della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- PITKIN H., *Representation*, in T. BALL, J. FARR, R.L. HANSON (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 132-154.
- POCOCK J.G.A., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (1975), 2 voll., il Mulino, Bologna, 1980.
- ID., *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth-Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- ID., *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Reissue with a Retrospect*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- PORTINARO P.P., *Profilo del liberalismo*, in B. CONSTANT, *Della libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, a cura di G. PAOLETTI, Einaudi, Torino, 2001, pp. 37-158.

- ID., *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, il Mulino, Bologna, 2007.
- PAZ M., *Storia della letteratura inglese*, Sansoni, Firenze, 1967.
- PRETEROSSO G., *Autorità*, il Mulino, Bologna, 2002.
- ID., *I diritti alla prova del «politico»*, in "Ragion pratica", 31, 2008, pp. 279-289.
- PRIMUS R.A., *The American Language of Rights*, Cambridge University Press, New York, 1999.
- PUNZI A., *L'ordine giuridico delle macchine: La Mettrie, Helvétius, D'Holbach: l'uomo-macchina verso l'intelligenza collettiva*, Giappichelli, Torino, 2003.
- RAHE P.A., *Republics Ancient and Modern. Classical Republicanism and American Revolution*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1992.
- RAFFAELLI T., *La "Ricchezza delle nazioni" di Adam Smith*, Carocci, Roma, 2007.
- RAY J., *La Rivoluzione francese e il pensiero giuridico* (1939), Ed. Lavoro, Roma, 1989.
- RAWLS J., *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano, 1982.
- RAZ J., *On the Authority and Interpretation of Constitutions: Some Preliminaries*, in L. ALEXANDER (ed.), *Constitutionalism*, cit., pp. 152-193.
- REBUFFA G., *Costituzioni e Costituzionalismi*, Giappichelli, Torino, 1990.
- REID J.P., *Constitutional History of the American Revolution: the Authority of Rights*, University of Wisconsin Press, Madison, 1987.
- ID., *The Concept of Representation in The Age of American Revolution*, Chicago University Press, Chicago, 1989.
- REINHARD W., *Il pensiero politico moderno* (1986), il Mulino, Bologna, 2000.
- REINHOLD M., *The Classic Pages. Classical Reading of Eighteenth-Century Americans*, Pennsylvania State University, University Park (Pa.), 1975.
- RESCIGNO P., *Forme di Stato e forme di governo*, in *Enciclopedia giuridica*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, vol. XVI, 1989, pp. 1-27.
- REVELLI M., *Eguaglianza*, in A. D'ORSI (a cura di), *Alla ricerca della politica*, Bolla-Boringhieri, Torino, 1995, pp. 53-76.
- ID., *Putney: alle radici della democrazia moderna. Il dibattito tra i protagonisti della rivoluzione inglese*, Baldini & Castoldi, Milano, 1997.
- RICCIARDI M., *Rivoluzione*, il Mulino, Bologna, 2000.
- RICHARDS C.J., *The Founders and the Classics. Greece, Rome and the American Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1994.
- RIKLIN A., *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006.
- RIPEPE E., *Riforma della Costituzione o assalto alla Costituzione*, Cedam, Padova, 2000.
- ID., *Il diritto in Marx*, in AA.VV., *Prospettive di filosofia del diritto del nostro tempo*, Giappichelli, Torino, 2010, pp. 119-151.
- RITCHIE D.G., *Natural Rights. A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions*, Allen & Unwin, London, 1894, 1952⁶.

- RIVA N., *Eguaglianza delle opportunità*, Aracne, Roma, 2011.
- RIVERS I., *Reason, Greace and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- RODESCHINI S., *Stati di natura. Saggio sul contrattualismo moderno e contemporaneo*, Carocci, Roma, 2012.
- RODOTÀ S., *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata*, il Mulino, Bologna, 1990².
- ID., *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano, 2006.
- RODGERS D.T., *Republicanism: the Career of Concept*, in "The Journal of American History", 1, 1992, pp. 11-38.
- ROSENFELD S., *Common Sense: A Political History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2011.
- ROSENFELD L.C. (ed.), *Condorcet Studies I*, Atlantic Highlands, New York, 1984.
- ROSSITER C., *L'alba della repubblica. Le origini della tradizione americana della libertà politica* (1953), Nistri-Lischi, Pisa, 1963.
- ROSSO C. (a cura di), *Studi sull'eguaglianza. Contributi alla storia e alla tipologia critica di una idea nell'area francese*, Goliardica, Pisa, 1973.
- ROSTI M., *I modelli giuridici del federalismo argentino*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 31, 2001, pp. 395-421.
- ROTELLI E., *Forme di governo delle democrazie nascenti. 1689-1799*, il Mulino, Bologna, 2005.
- ROTHSCHILD E., *Sentimenti economici. Adam Smith, Condorcet e l'Illuminismo* (2001), il Mulino, Bologna, 2003.
- ROUSSEAU J.J., *Il contratto sociale* (1762), in ID., *Scritti politici*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari, 1994, vol. II.
- ID., *Giudizio sul progetto di pace perpetua* (1758-1759), in ID., *Scritti politici*, cit., vol. II.
- RUBENFELD J., *Legitimacy and Interpretation*, in L. Alexander (ed.), *Constitutionalism. Philosophical Foundations*, cit., pp. 194-234.
- ID., *Freedom and Time*, Yale University Press, New Haven-London, 2001.
- RUDÈ G., *L'Europa rivoluzionaria 1783-1815* (1964), il Mulino, Bologna, 1985.
- RUFFINI F., *La libertà religiosa. Storia dell'idea* (1901), Feltrinelli, Milano, 1991.
- RUSSELL B., *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndacalism*, Allen & Unwin, London, 1918.
- SALVEMINI G., *La Rivoluzione francese 1788-1792* (1954), a cura di F. VENTURI, Feltrinelli, Milano, 1989.
- SARTORI G., *La democrazia americana di ieri e di oggi*, in F. ROSSI LANDI (a cura di) *Il pensiero americano contemporaneo*, 2 voll., Comunità, Milano, 1958, vol. II, pp. 299-357.
- ID., *Elementi di teoria politica*, il Mulino, Bologna, 1987.
- SCHÄFER M., *Memory in the Construction of Constitutions*, in "Ratio Juris", 4, 2002, pp. 403-417.

- SCHALHOPE R.E., *Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography*, in "William and Mary Quarterly", 29, 1, 1972, pp. 334-356.
- SCHIAVONE G., *Gerrard Winstanley*, in A. COLOMBO, G. SCHIAVONE (a cura di), *L'utopia nella storia: la rivoluzione inglese*, Dedalo, Bari, 1992, pp. 133-159.
- SCHMITT C., *Il concetto di «politico» (1932)*, in Id., *Le categorie del «politico»*, saggi di teoria politica a cura di P. SCHIERA, G. MIGLIO, il Mulino, Bologna, 1972, pp. 101-165.
- ID., *La dittatura. Dalle origini dell'idea di sovranità alla lotta di classe proletaria (1964)*, Laterza, Bari, 1975.
- ID., *Dottrina della Costituzione (1928)*, Giuffrè, Milano, 1984.
- SCHNUR R., *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964.
- SCUCCIMARRA L., *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, il Mulino, Bologna, 2006.
- SELLERS M.N.S., *American Republicanism. Roman Ideology in the United States Constitution*, MacMillan, London, 1994.
- ID., *The Sacred Fire of Liberty: Republicanism, Liberalism and Law*, MacMillan-New York University Press, Basingstoke-New York, 1998.
- ID., *Republican Legal Theory. The History, Constitution and Purposes of Law in a Free State*, MacMillan, Palgrave, 2003.
- SELMAN J.P., *The Pennsylvania Constitution of 1776. A Study in a Revolutionary Democracy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1936.
- SEN A.K., *Elements of a Theory of Human Rights*, in "Philosophy and Public Affairs", 4, 2004, pp. 315-356.
- SETTEMBRINI D., *Le due rivoluzioni del 1789*, in "Mondoperaio", 1, 1987, pp. 107-112.
- ID., *Rivoluzione francese. Il mito e la realtà*, in "Mondoperaio", 2, 1989, pp. 58-73.
- SHAPIRO M. (ed.), *Introduction*, in *The Constitution of the United States and Related Documents*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1968, pp. XXI-XXII.
- SHEPS A., *The American Revolution and the Transformation of English Republicanism*, in "Historical Reflections", 2, 1975, pp. 3-28 (rist. in K. KUKLICK [ed.], *Thomas Paine*, cit., pp. 285-310).
- SHUFFLETON F., *The American Enlightenment*, University of Rochester Press, Rochester, 1993.
- SIEYES E., *Œuvres*, notes liminaires par M. DORIGNY, 3 voll., Edhis, Paris, 1989.
- ID., *Che cos'è il terzo Stato (1789)*, in Id., *Opere e testimonianze politiche*, 2 tt., a cura di G. TROISI SPAGNOLI, Giuffrè, Milano, 1993 (esiste anche un'edizione curata da U. CERRONI: Editori Riuniti, Roma, 1972).
- ID., *Saggio sui privilegi (1789)*, in Id., *Opere e testimonianze politiche*, cit.

- ID., *Preliminari della costituzione. Riconoscimento ed esposizione ragionata dei diritti dell'uomo e del cittadino* (luglio 1789), art. XXXII, in *Opere e testimonianze politiche*, t. I., cit.
- SILVESTRI G., *La parabola della sovranità: ascesa, declino e trasfigurazione di un concetto*, in "Rivista di diritto costituzionale", 1, 1996, pp. 3-74.
- SIMMONS A.J., *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- SIMON B., *The Radical Tradition in Education in Britain*, Lawrence & Wishart, London, 1972.
- SIMONETTA S. (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti ed abusi*, il Mulino, Bologna, 2003.
- ID., *La lunga strada verso la sovranità condivisa in Inghilterra*, in ID. (a cura di), *Potere sovrano*, cit., pp. 115-136.
- SMITH A., *Indagine sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776), a cura di T. BIAGIOTTI, Utet, Torino, 1987.
- ID., *La teoria dei sentimenti morali* (1759), a cura di A. ZANINI, Treccani, Roma, 1991.
- ID., *Lectures on Jurisprudence* (1762-1763), edited by R.L. MEEK, D.D. RAPHAEL, P.G. STEIN, Clarendon, Oxford, 1978.
- SMITH O., *The Politics of Language, 1791-1819*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- SMITH-ROSENBERG C., *White Cosmopolitanism or Universalism Betrayed. How America Became a White Man's Country*, in "Terra", <http://www.reseau-terra.eu/article1233.html>.
- SMITHLINE A., *Natural Religion in American Literature*, College & University Press, New Haven, 1966.
- SOMAINI E., *Uguaglianza. Teorie, politiche, problemi*, Donzelli, Roma, 2002.
- SONELLI S., *La tutela dei diritti fondamentali nell'ordinamento inglese: lo Human Rights Act 1998 e oltre*, Giappichelli, Torino, 2010.
- SONENSCHER M., *Sieyès: Political Writings, including the debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*, Hachette, Indianapolis, 2003.
- SOZZI M., *Virtuoso e felice: il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, Ets, Pisa, 2002.
- SPINI G., *Storia del socialismo. Dall'utopia alla Bandiera Rossa*, Einaudi, Torino, 1993.
- SPITZ J.F., *L'amour de l'égalité. Essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France 1770-1830*, Librairie Philosophique J. Vrin, s.l., 2000.
- STANLIS P.J., *Edmund Burke and the Natural Law*, Michigan University Press, Ann Arbor, 1965.
- STANGHERLIN M., *Jeremy Bentham e il governo degli interessi*, tesi di dottorato in Filosofia politica, Università degli Studi di Pisa (rel.: S. MAFFETTONE), a.a. 2001-2002.
- STEDMAN J.G., *An End of Poverty? A Historical Debate*, Profile, London, 2004.
- ID., *An End to Poverty. The French Revolution and the Promise of a World Beyond Want*, in R. SCAZZIERI e R. SIMILI (eds.), *The Migration of Ideas*, Science History Publications, Sagamore Beach, 2008, pp. 59-71.

- STEPHEN L., *History of English Thought in the Eighteenth-Century* (1876), 2 voll., Harbinger Books, London, 1962.
- STERNBERGER D., *Il diritto dell'uomo ad aspirare alla felicità* (1968), in ID., *Immagini enigmatiche dell'uomo. Saggi di filosofia e politica*, il Mulino, Bologna, 1991, pp. 113-126.
- STRINER R., *Political Newtonianism: The Cosmic Model of Politics in Europe and America*, in "The William and Mary Quarterly", 52, 1995, 4, pp. 583-608.
- STRUMIA A., *L'immaginazione repubblicana: Sparta e Israele nel dibattito filosofico-politico dell'età di Cromwell*, Le Lettere, Firenze, 1991.
- SUNSTEIN C., *The Partial Constitution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1994.
- SYLVERS M., *Il pensiero politico e sociale di Thomas Jefferson. Saggio introduttivo e antologia di testi*, Lacaita, Manduria (TA), 1993.
- TAMAGNINI G., *Rivoluzione francese e diritti dell'uomo: alcuni pro e alcuni contra*, Mucchi, Modena, 1988.
- ID., *L'esodo di Robespierre dal costituzionalismo*, in M.A. CATTANEO (a cura di), *Diritto e Stato nella Rivoluzione francese*, cit.
- ID., *Un giusnaturalismo ineguale. Studio su Edmund Burke*, Giuffrè, Torino, 1988.
- TARANTO D., *La miktè politéia tra antico e moderno, Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Franco Angeli, Milano, 2006.
- TARELLO G., *Storia della cultura giuridica moderna* (1976), il Mulino, Bologna, 1998.
- TERNI M., *Diritto naturale e diritto positivo nella filosofia politica della Rivoluzione francese*, s.d., dattiloscritto, 25 pp.
- TESTI A., *La formazione degli Stati Uniti*, il Mulino, Bologna, 2003.
- THOMPSON E.P., *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* (1963), 2 voll., Il Saggiatore, Milano, 1969.
- ID., *L'economia morale* (1971), a cura di F. DE VIVO, et al./edizioni, Varese, 2009.
- TOCQUEVILLE A. de, *La democrazia in America* (1835, 1840), in ID., *Scritti politici*, a cura di N. MATTEUCCI, Utet, Torino, 1981².
- TOMÁS Y VALIENTE F., *Ensayo para una historia de la tolerancia, sus formas, sus contrarios y sus límites*, in ID., *A orillas del Estado*, Taurus, Madrid, 1996.
- TONELLO F., *Introduzione a La Costituzione degli Stati Uniti. Storia, testo inglese nuova traduzione, commento e note*, a cura di F. TONELLO, Bruno Mondadori, Milano, 2010, pp. 1-67 (si veda anche il *Post scriptum: Due questioni di teoria politica*, pp. 149-156).
- TORTAROLO E., *Rivoluzione americana e cospirazione inglese. Alcune interpretazioni europee*, in "Rivista storica italiana", 1, 1983, pp. 102-134.
- ID., *L'illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, Carocci, Roma, 1999.
- TRAMPUS A., *Il diritto alla felicità: storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

- ID., *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- TRIOLO L., *Primato del diritto e giustizia. Diritti fondamentali e Costituzione*, Giappichelli, Torino, 1996.
- TROELTSCH E., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani* (1912), 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1960.
- TROMBINO M., *Sovranità*, in A. BARBERA (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 193-214.
- TROPER M., *La separazione dei poteri e la storia costituzionale francese* (1980), Esi, Napoli, 2005.
- TULLY J., *A Discourse on Property. John Locke and His Adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- ID., *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- UTZ S.G., *Maine's Ancient Law and Legal Theory*, in "Connecticut Law Review", 16, 1984, pp. 821-852.
- URBINATI N., *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma, 1997.
- EAD., *Alle origini del femminismo teorico*, introduzione a J.S. MILL, H. TAYLOR, *Sull'uguaglianza e l'emancipazione femminile*, a cura di N. URBINATI, Einaudi, Torino, 2001, pp. V-LI.
- EAD., *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2006, 2008² (trad. it., *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Donzelli, Roma, 2010).
- EAD., *Ai confini della democrazia. Opportunità e rischi dell'universalismo democratico*, Donzelli, Roma, 2007.
- EAD., *Lo scettro senza il re: partecipazione e rappresentanza nelle democrazie moderne*, Donzelli, Roma, 2009.
- VALENTINI C., *Le ragioni della costituzione. La Corte Suprema americana, i diritti e le regole della democrazia*, Giappichelli, Torino, 2011.
- VAN PARIJS P. (ed.), *Arguing for Radical Reform*, Verso, London, 1992.
- ID., *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- ID., *Competing Justifications of Basic Income*, in ID., *Arguing for Basic Income: Ethical Foundations for a Radical Reform*, Verso, London, 1992.
- ID., *Quanta disuguaglianza possiamo accettare? Etica economica e sociale* (2000), il Mulino, Bologna, 2003.
- VAN TRIER W., *Who Framed Social Dividend? A Tale of the Unexpected*, Universitaire Faculteiten Sint Ignatius Antwerpen, Seso, 1989.
- ID., *State Bonus or Basic Income in the Age of Reconstruction*, Universitaire Faculteiten Sint Ignatius Antwerpen, Seso, report 91/260, 1991.

- ID. (ed.), *Proceedings of the Second International Conference on Basic Income*, Bien-Birg, London-Antwerp, 1990.
- VECA S., *Rivoluzione*, in ID., *Questioni di giustizia*, Einaudi, Torino, 1991, pp. 235-269.
- VERNAGLIONE P., *Il libertarismo: la teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2003.
- VIOLA F., *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- ID., *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2000.
- VIOLA P., *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino, 1989.
- VIOLANTE P., *Lo spazio della rappresentanza*, Palma, Palermo, 1981.
- VIROLI M., *Per amore della patria. Patriotismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 94-98.
- VISENTIN S., *Gli Stati Uniti d'America e la rivoluzione*, in A. Pandolfi (a cura di), *Nel pensiero politico moderno*, Manifestolibri, Roma, 2004, pp. 405-438.
- VITALE E., *Difendersi dal potere. Per una resistenza costituzionale*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- VIVIANI SCHLEIN M.P., *Rigidità costituzionale. Limiti e graduazioni*, Giappichelli, Torino, 1997.
- VOITTE R., *The Third Earl of Shaftesbury 1671-1713*, Louisiana State University Press, Baton Rouge (La.)-London, 1984.
- VOLPI M., *Autorità e libertà. La teoria delle forme di governo*, Giappichelli, Torino, 2001, 2010⁴.
- WALDRON J. (ed.), *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, London, 1987.
- ID., *The Right to Private Property*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- ID., *Law and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- WALZER M., *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico* (1966), Claudiana, Torino, 1996.
- ID., *Esodo e rivoluzione* (1983), Feltrinelli, Milano, 1986.
- ID., *Régicide et Révolution. Le procès de Louis XV. Discours et Controverses I*, Payot, Paris, 1989.
- ID., *Sulla tolleranza* (1996), Laterza, Roma-Bari, 1998.
- WARD L., *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- WHITE M., *The Philosophy of American Revolution*, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- WHITNEY L., *Primitivism and the Idea of Progress in English Popular Literature of Eighteenth-Century*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1934.

- WILENTZ S., *Chants Democrats. New York City and the Rise of American Working Class*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- WILLIAMS B., *The Minimale State*, in J. PAUL (ed.), *Reading Nozick*, Blackwell, Oxford, 1982, pp. 27-36.
- WINCH D., *La politica di Adam Smith* (1978), a cura di E. PESCIARELLI, A. ZANINI, Otium, Ancona, 1991.
- WOLLSTONECRAFT M., *I diritti delle donne* (1791), Editori Riuniti, Roma, 1978.
- ID., *I diritti degli uomini. Risposta alle Riflessioni sulla Rivoluzione francese di E. Burke*, a cura di B. CASALINI, Plus, Pisa, 2002.
- WOOD G., *The Creation of the American Republic 1776-1787*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London, 1969, 1998².
- ID., *The Radicalism of the American Revolution*, Knopf, New York, 1991 (trad. it., *I figli della libertà. Alle origini della democrazia americana*, Giunti, Firenze, 1996).
- ID., *Revolutionary Characters: What Made the Founders Different*, Penguin, New York, 2006.
- WOODCOCK G., *L'anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari* (1962), Feltrinelli, Milano, 1979.
- WOOTTON D., *Introduction. The Republican Tradition: From Commonwealth to Common Sense*, in Id. (ed.), *Republicanism, Liberty and Commercial Society 1649-1776*, Stanford University Press, Stanford, 1994, pp. 1-41.
- ID., *Helvétius: From Radical Enlightenment to Revolution*, in "Political Theory", 3, 2000, pp. 20-54.
- ZAGREBELSKY G., *I paradossi della riforma costituzionale*, in "Politica del diritto", 1, 1986, pp. 165-186.
- ZANARDI P., *Filosofi e repubblicani alle origini dell'Illuminismo. Shaftesbury e il suo circolo*, Edizioni Sapere, Padova, 2001.
- ZANETTI Gf., *Eguaglianza*, in A. Barbera (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 43-66.
- ID., *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, Carocci, Roma, 1998.
- ID., *Moralità*, in M. LA TORRE, Gf. ZANETTI, *Seminari di filosofia del diritto. Categorie dal dibattito contemporaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2001, pp. 127-149.
- ID., *Autonomia*, in M. LA TORRE, Gf. ZANETTI, *Altri Seminari di filosofia del diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2010, pp. 69-83.
- ZANICHELLI M., *Il discorso sui diritti. Un atlante teorico*, Cedam, Padova, 2004.
- ZANINI A., *Genesi imperfetta. Il governo delle passioni in Adam Smith*, Giappichelli, Torino, 1995, pp. 55-77.
- ID., *Adam Smith. Economia, morale, diritto*, Bruno Mondadori, Milano, 1997.
- ZIESCHE P., *Cosmopolitan Patriots: Americans in Paris in the Age of Jefferson*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2010.

- ZOLO D., *Teoria e critica dello Stato di diritto*, in P. COSTA, D. ZOLO (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria e critica*, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 17-88.
- ZUCKER R., *Democratic Distributive Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- ZUCKERT M.P., *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

Indice dei nomi

A

ABBATTISTA G., 29, 82, 114, 281
ABEL D., 246, 264
ACCARINO B., 87, 98, 179, 271, 281
ACCATTATIS V., 75, 281
ACKERMAN B., 143, 193, 202, 204, 206,
258, 281
ADAMO P., 56, 267, 281, 294
ADAMS J., 2, 47, 48, 87, 114, 117,
143, 275, 281, 285, 294
ADAMS W.P., 79, 282
ADKINS N., 261, 264
AIKEN R., 27
AIMO M.A., 83, 282
ALATRI P., 2
ALBERTONE M., 71, 133, 201, 282
ALBERTONI E.A., 125, 129, 282, 293
ALDRIDGE A.O., 19, 20, 37, 54, 70, 97,
211, 215, 223, 264, 277, 282
ALEXANDER L., 45, 120, 258, 282, 296,
300, 304-305
ALEXY R., 111, 285
ALIMENTO A., 71, 282
ALPA G., 115, 292
ALSTOTT A., 202, 204, 281
AMAR A.R., 125, 282
APPLEBY J., 162, 262, 264, 282
AQUARONE A., 47, 282
ARBLASTER A., 200, 254, 255, 265
ARENDT H., 48, 92, 95-97, 136, 282
ARNOLD H., 37, 265

ARNSPERGER C., 191
ARON R., 231, 282
ASHCRAFT R., 57, 282
ATIENZA M., 139, 282
ATTANASIO A., 165
AYER A.J., 1, 19, 88, 265

B

BACCELLI L., 12-13, 51, 78, 86, 108, 127,
135, 142, 282
BAGNOLI P., 12, 125, 293
BAILYN B., 60, 265, 282
BAKER K.M., 50, 99, 283
BALDASSARRE A., 134, 283
BALL T., 98, 303
BALLARINI A., 45
BARBERA A., 45, 50, 112, 146, 283, 309,
311
BARBERIS M., 13, 63, 176, 283
BARÈRE B., 97
BARKER BANFIELD J., 82, 283
BARRY A., 265
BASCIU M., 45, 292
BASSANI M.L., 70, 283
BASTIAT F., 252
BASTID P., 63, 283
BATTAGLIA F., 128, 283
BATTISTINI M., 3, 24, 60, 72, 89, 114,
117, 202, 251, 265
BEARD CH., 117, 283

- BECCARIA C., 95, 257
 BEEMAN R., 47, 283
 BEER M., 254
 BEER S.H., 109, 283
 BEGLER E., 34, 36, 58, 114, 174-175, 268, 273, 275, 277
 BELLAMY R., 61, 64, 259, 283, 287
 BELLONI I., 11, 198, 283
 BELVISI F., 11, 74, 283
 BENTHAM J., 50, 135, 137-141, 284, 297-298, 307, 310
 BENTLEY M., 125, 272
 BENTON T., 200, 284
 BERCOVITCH S., 29, 53, 284
 BERG M., 265
 BERLIN I., 136, 161-162, 252, 284
 BERNSTEIN B.J., 35, 297
 BERNSTEIN R.B., 42, 265
 BERTEA S., 11, 82, 284, 294
 BEST M.A., 18, 265
 BIAGIOTTI T., 170, 307
 BIANCHI D., 284
 BILLAUD-VARENNE J.N., 195
 BINDMAN D., 222, 265
 BINOCHE B., 135, 139, 284
 BIONDO F., 143, 284
 BIRAL A., 44, 284
 BLACKEMORE S., 123
 BLAIR C., 30, 265
 BLAU J.L., 216, 284
 BLOCH R., 49, 284
 BLUNCK R., 266
 BOBBIO N., 38, 75, 84, 86, 106, 126-128, 139-140, 161, 166, 188, 222, 234-235, 252, 284, 286-287, 300, 302
 BÖCKENFÖRDE E.W., 98, 117, 284
 BOÉTIE (DE LA) E., 94, 297
 BOGNETTI G., 112-113, 285
 BOHMAN J., 248, 285
 BOHRINGER R., 34, 266
 BOLLER P.F., 51, 266
 BOLOGNESI D., 131, 293
 BONACCHI G., 83, 293
 BONAIUTI G., 45
 BONAPARTE N., 226
 BONAZZI T., 3, 34, 49, 63, 151-152, 265, 285
 BONGIOVANNI G., 52, 111, 141, 285, 296
 BONWICK C., 60, 285
 BORGHERO C., 246, 266
 BOSCH Y., 187, 203, 266
 BOSETTI G., 106
 BOULTON J.T., 30, 266, 285
 BOWRING J., 138, 284
 BOYD J.P., 123, 295
 BOYD R., 168
 BRADLAUGH CH., 227, 254, 278
 BRAILSFORD H.N., 253-254, 266
 BRAFF D., 266
 BRINTON C.C., 266
 BRISSOT J.P., 97, 99, 195
 BRODSKY A., 114, 285
 BROWN P. A., 18, 285, 300
 BRUNI L., 215, 285
 BRUNI ROCCIA G., 52, 285
 BURGESS H., 262, 266
 BURGH J., 88-89
 BURKE E., 1, 4-5, 20, 30, 32-33, 36, 40, 43, 49, 52, 54-55, 62, 64, 66-76, 80-82, 87, 89, 96-98, 100-103, 105-106, 119-120, 122-125, 132, 135-137, 139-141, 149, 153, 166, 168, 176, 179, 181, 200, 220, 223, 264, 266-270, 272, 274-280, 285, 288-289, 292-294, 297-298, 301-303, 307-308, 310-311
 BURY J., 221, 225, 285
 BUTLER M., 68, 124, 266
 BUTTÀ G., 47, 65-66, 87, 285
- C**
- CALABRÒ C., 11, 26, 297
 CALAMANDREI M., 86, 113, 115, 286
 CALANDRA B., 147, 266

- CALHOUN J.C., 186
 CALOGERO A., 128, 283
 CALOGERO G., 75, 127, 286
 CAMASSA G., 63
 CAMBIANO G., 85, 286
 CAMPOS BORALEVI L., 29, 243, 286, 303
 CANAVAN F., 34, 122, 186, 266
 CANDELA M., 82, 288
 CANTARELLA E., 73, 299
 CAPITANI P., 220, 256, 281, 286
 CAPRANI C., 266
 CARABELLI G., 211, 286
 CARBONE C., 128, 283
 CARDIA C., 127, 286
 CARINI C., 99, 286
 CARLILE R., 221, 227, 280
 CARON N., 42, 222, 267
 CASADEI TH., 75, 84, 87, 134, 142, 214, 267, 286, 294
 CASALINI B., 12, 30, 52, 57, 83, 87-88, 110, 113-114, 117, 124, 154, 201, 211, 213-214, 271, 286-287, 311
 CASINI P., 246, 266, 283
 CASSANI A., 12, 73, 227, 287
 CASSINA C., 71, 282
 CASSIRER E., 79, 287
 CASTIGLIONE D., 64, 259, 283, 287
 CASTIGNONE S., 137, 287
 CATTANEO M.A., 50, 66, 83, 89, 99, 137, 278, 282, 287, 308
 CAVARERO A., 63
 CAZZANIGA G.M., 3, 8, 45, 105, 129, 175-176, 181, 216-217, 219, 223, 226-227, 240, 255, 267, 287
 CEDRONI L., 86-87, 98-99, 287
 CERRONI U., 66, 306
 CESCHI M., 16
 CHALMERS G., 18
 CHAPMAN J.W., 47, 62, 98, 287, 296
 CHATELET F., 158, 290
 CHEETHAM J., 18
 CHESTERTON G.K., 17
 CHIODI G.M., 129, 287
 CHRISTADLER M., 287
 CHRISTIAN W., 38, 40, 134, 174, 267, 276
 CHUMBLEY J., 48, 250, 255, 267, 270, 272, 279-280
 CIUFFOLETTI Z., 179, 290
 CLAEYS G., 18-19, 23, 40, 58, 85, 123-124, 132, 135, 170, 174, 176, 186, 190, 202, 207, 218, 243, 254, 262, 267, 287
 CLARK H.H., 29, 153, 267
 CLARK J.C.D., 81, 267, 288
 CLEMIT P., 124, 288
 CLITEUR P., 288
 CLIFFORD B., 33, 68, 177, 268
 COBBAN A., 62, 123, 288
 COBBETT W., 17, 30, 254, 269, 280-281, 298
 COLE G.D.H., 180, 184, 187, 197, 205, 219, 254, 268
 COLLINA V., 179, 290
 COLLINS H., 262, 268
 COLLINS P., 268
 COLOMBO A., 180, 306
 COLOMBO P., 19, 63, 120, 180, 259, 288
 COMANDUCCI P., 63, 288
 COMMAGER H.S., 288
 COMPAGNA L., 68, 109, 288
 CONDORCET S., 2, 4-5, 21, 69, 82-83, 88, 91, 97, 99-100, 109, 133-134, 161, 167, 179, 184, 195, 212, 226, 240, 288
 CONE C.B., 37, 288
 CONSTANT B., 91, 99, 161, 176, 241-242, 256
 CONWAY M.D., 18, 32, 97, 106, 227, 288, 299, 302-303
 CONZE W., 109, 288
 COOLIDGE O.E., 268
 COOPER D.A., 92, 268
 CORBACELLI M., 23
 CORSO L., 26, 52
 CORWIN E.S., 48, 289
 COSSUTTA M., 253, 289

- COSTA P., 40-42, 44, 61, 72, 74, 76, 83, 99, 113, 115-117, 124, 129, 137, 141-142, 173, 289, 312
 COTLAR S., 19, 36, 188, 201, 203, 228, 248, 268
 COTONE M., 173
 COTTA G., 52, 152, 289
 COTTA S., 91, 98, 289, 301
 CROMPTON S.W., 268
 CROUSEY J., 34, 122, 186, 266
 CUBEDDU R., 190, 198, 289
 CUMBLEY J., 9, 249
 CUNLIFFE M., 36, 289
 CUNNINGHAM F., 75
 CUOCOLO F., 84, 289
 CURTI L., 34, 268
- D**
- D'ADDIO M., 62, 289
 D'ANNA G., 84, 289-290
 D'AVACK L., 85, 289
 D'ORSI A., 54, 106, 304
 DANTON G.J., 97
 DAVIDSON E.H., 219, 268
 DAVIS D.B., 147, 270, 289
 DE BONI C., 179, 182, 184, 195, 199, 290
 DE FEDERICIS N., 250, 299
 DE GOUGES O., 83, 282, 293
 DE LAGRAVE J.P., 97, 268, 290
 DELAPORTE A., 188, 290
 DEL LUNGO CAMICIOTTI G., 34, 268
 DEL VECCHIO G., 75, 290
 DE PASCALE C., 70, 165, 213, 290
 DE ROSPO R.C., 66, 268
 DE TOCQUEVILLE A., 152
 DE VIVO F., 174, 308
 DEL BÒ C., 134, 189, 191, 204, 286, 290
 DERRY J.W., 21, 191, 255, 269
 DESNÉ R., 158, 290
- DEWEY J., 38, 58, 75, 77, 152, 286, 290, 309
 D'HOLBACH H., 222, 257, 304
 DIAZ F., 2, 99, 290
 DICIOTTI E., 45, 133, 190, 196, 290
 DICK I., 17, 27, 41, 227, 272, 280
 DICKEY L., 269
 DICKINSON H.T., 57, 269
 DI MUCCIO DE QUATTRO P., 2, 252-253, 263, 269
 DIPPEL H., 48, 269, 290
 DI SCIULLO F.M., 179, 185, 201, 290
 DISHMAN R., 62, 269
 DOGLIANI M., 116, 290
 DONZELLI M., 91, 299
 DORFMAN J., 175, 194, 269
 DORIGNY M., 109, 246, 306
 DOS PASSOS J., 2, 23, 263, 269
 DOUGHERTY K.L., 115, 291
 DOUGLASS E.P., 47, 291
 DRAGONETTI G., 215, 291
 DRUKMAN M., 269
 DUMONT E., 137
 DUNN J., 159, 266, 291
 DUPONT DE NEMOURS P. S., 133, 240
 DUPUIS C.F., 227
 DUREY M., 60, 269, 291
 DURKHEIM E., 129, 299
 DUSO G., 98, 159, 291
 DWORKIN R., 111, 122, 141, 143, 203, 285
 DYCK I., 249, 254, 269, 278
- E**
- ECKARDT (VON) U.M., 152, 291
 EDWARDS D., 57, 232, 269
 ELDER D., 269
 ELLIS R., 198, 291
 ELSTER J., 112, 118, 291
 EMERSON R.W., 30, 58, 152, 309
 ENGELS F., 241-242, 300

ERASMO DA ROTTERDAM, 238, 291
 EVERARD R., 105
 EVERTON M.J., 36, 269
 EYMAR R., 139, 291
 EZRAN M., 270

F

FACCHI A., 84, 123, 155, 291, 293
 FALK R., 32, 270
 FARALLI C., 73, 293, 299
 FARINELLA C., 173, 291
 FARR J., 98, 303
 FAST H., 260, 270
 FELICE D., 12, 46, 62, 84-85, 87, 91, 108,
 113, 286-287, 289, 291, 297, 302,
 307
 FENNESSY R.R., 176, 270
 FERGUSON R.A., 26, 121, 165-166, 270,
 292
 FERRAJOLI L., 44, 141, 190, 205, 290, 292
 FERRARA G., 39, 292.
 FERRARI A., 73, 299
 FERRARI J., 188, 291
 FERRARI V., 73, 287, 299
 FERRERO G., 96
 FICHTE J.G., 70, 165, 292
 FIERING N.S., 211, 292
 FIORAVANTI M., 45, 48, 61, 63, 66, 68,
 76, 86, 115, 117, 121, 151, 260, 292
 FISCHER K., 220
 FITZSIMONS D.M., 242, 270
 FONER E., 3, 19, 27, 30, 40, 47, 60, 147,
 165-166, 172, 175, 243, 255, 261-
 262, 270, 292
 FOOT M., 17, 33, 68, 88, 127, 132, 177,
 194, 246, 261, 268, 270
 FORD K.M., 78, 270
 FORSTER R., 128, 292
 FRANCESCONI D., 211, 292
 FRANKLIN B., 21, 29, 36, 47, 89, 214, 216,
 295
 FRANKLIN J.H., 57, 292.
 FREEMAN M., 62, 136, 292
 FRIEDMAN D., 252
 FRIEDMAN M., 115, 162, 252, 292
 FRIEDRICH W. P., 37, 264
 FRISCH M.J., 68, 292
 FRUCHTMAN J. (JR.), 8, 19, 53, 71, 106,
 109, 153, 179, 187, 198, 262, 270, 293
 FRUCHTMAN J., 17, 34, 50, 59, 211-212,
 220
 FUNARO L.E., 2
 FURET F., 20, 103, 188, 246, 279, 293,
 302
 FURIA A., 131, 293
 FURNISS T., 200, 293

G

GABRIELI V., 2-3, 41, 55, 105, 157, 254,
 271, 281, 293
 GALEOTTI A.E., 232, 234, 293
 GALIZIA M., 56, 293
 GALLIANI R., 179, 271
 GANZIN M., 62, 125, 293
 GARIN M., 100, 239, 305
 GAUTHIER F., 199, 246-247, 271
 GAVROGLU K., 16, 280
 GENSONNÉ, 97
 GEORGE H., 191, 255
 GEUNA M., 12, 201, 239, 244-245, 256-
 257, 293
 GHERARD U., 83, 293
 GIACOTTO P., 239, 245, 293
 GIANFORMAGGIO L., 155, 257, 293
 GIBBENS V.E., 71, 225, 271
 GIMBEL R., 36, 42, 219, 271
 GINSBERG E.K., 30, 271
 GIOVANNETTI M., 215, 291
 GLIOZZI G., 189, 293
 GOBETTI D., 3, 25, 77, 111, 132, 165,
 181, 201, 228, 271
 GODECHOT J., 248, 293

- GODWIN W., 21, 68, 76, 79, 82, 124, 165, 173, 179, 181, 184, 213-214, 253, 266, 268, 272, 291, 293-294, 297
 GOLDING M.P., 130, 294
 GOLDONI M., 11, 66, 70, 119, 294
 GOODIN R.E., 182, 294
 GOODMAN P., 147, 294
 GOODWIN W., 82, 253
 GOUGES O., 83, 294
 GOZZI G., 104-105, 129, 294, 302
 GRASSO M., 87, 95, 149, 157, 168, 271
 GRAZIANI E., 62
 GREENE J.P., 199, 271
 GRIEWANK K., 48, 294
 GRIFFIN S.M., 158, 294
 GRIFFITHS T., 271
 GRIFFO M., 3, 22, 53, 87, 90, 94, 96, 169, 232, 244, 258, 271, 294
 GROPPA A., 83, 293
 GROZIO U., 51, 78
 GUERCI L., 2, 28, 156
 GUMMERE R.M., 271
 GURKO L., 17, 271
- H**
- HABERMAS J., 104, 139, 161-162, 172, 228, 252, 294
 HALÉVI R., 103, 293
 HALÉVY H., 256, 294
 HAMPSHER-MONK I., 62, 96, 124, 272, 294
 HANS N., 216, 295
 HANSON R.L., 98, 303
 HARMER H., 19, 272
 HARRINGTON J., 86, 89, 117
 HARRIS I., 125, 272
 HARRISON J.F.C., 27, 272, 295
 HARTZ L., 295
 HAWKE D., 1, 272
 HAYEK F.A., 119, 295
 HEGEL G.W.F., 166
 HELVÉTIUS C.A., 216, 256-257, 293, 304, 307, 311
 HENLEY D., 272
 HEPPERSON G.A., 57, 269
 HERMAN H.G., 272
 HERRICK J., 219, 272
 HILL C., 53, 219, 295
 HIMMELFARB G., 175, 295
 HINDMARCH G., 24, 272
 HINZ E., 30, 272
 HIRSCHMAN A.O., 169, 295
 HITCHENS CH., 35, 42, 98, 147, 243, 255, 272
 HOBBS TH., 28, 138, 140, 159, 163, 168, 175, 189, 193, 245, 295, 298
 HOBSBAWM E.J., 40, 151, 179, 254
 HODSON J., 124, 272
 HOFFMAN S., 239, 295
 HOGAN J., 34, 272
 HOLMES S., 5, 70, 118, 121, 143, 295
 HOLYOAKE J., 254, 262
 HOOKER R., 102-103
 HORNE T., 175, 295
 HORST I., 272
 HORTON J., 232
 HULME O., 88
 HUMBOLDT W. (VON), 64, 161, 252, 272, 297
 HUME D., 26, 33
 HUNT L., 37, 83, 152, 295
- I**
- IHDE H., 273
 ISRAEL J., 216, 295
- J**
- JACKSON B., 109, 185, 295
 JACOB M.C., 217, 295
 JACOBY S., 221, 273

- JEFFERSON TH., 1, 5, 21, 28-29, 36, 47, 58, 65, 69-72, 87, 109, 115-116, 120, 123, 127, 143, 151, 155, 175, 186, 202, 214, 248., 269, 274, 277, 283, 295-296, 301, 308, 311
- JELLINEK G., 52, 129, 296, 299
- JERVIS G., 77, 259, 296
- JORDAN W.D., 273
- JOY MANNUCCI, 2, 28, 36, 216, 219-221, 273
- JULIN M., 273
- K**
- KAHN P.W., 121, 296
- KALYVAS A., 166, 256, 273, 296
- KANT I., 77, 86, 161, 170-171, 227, 234-235, 238, 245, 249-250, 252, 268, 273, 275, 280, 296, 298-299, 301
- KANTIN G., 41, 92, 249, 268, 273, 275
- KATANKA M., 197
- KATEB J., 126, 296
- KATES C., 180, 273, 296
- KATES G., 8, 176, 217, 226, 255, 273, 296
- KATZNELSON I., 166, 256, 273, 296
- KAYE H.J., 38, 58, 147, 202, 251, 273
- KAYE J.H., 16, 19
- KELLY J.M., 137, 273, 296
- KELSEN H., 106, 296
- KEMP E.L., 20, 273
- KENYON C.M., 91, 273, 296
- KEYNON C., 47
- KILEY M.M., 273
- KING R.F., 34, 36, 58, 114, 174-175, 268, 273, 275, 277
- KIRK L., 216, 273
- KIRSTE S., 119, 296
- KISTLER M.O., 37, 274
- KLEIN L., 211, 296
- KLUXEN K., 81, 301
- KNUDSON J.W., 274
- KOCH A., 70, 296
- KOSELLECK R., 109, 225, 246, 288, 296
- KRAMER L.S., 72, 274
- KRAMNICK I., 88-89, 127, 132, 162, 177, 194, 213, 246, 252, 262, 270, 274, 293, 296
- KUKLICK B., 262, 265, 272, 274, 303, 306
- L**
- LABRIOLA G.M., 133, 297
- LACORNE D., 246, 249, 274
- LAHME R., 274
- LALATTA COSTERBOSA M., 12, 64, 79, 297
- LAMB R., 7, 191, 274
- LANDI L., 91, 286, 297, 305
- LANGFORD P., 67, 285
- LANZILLO L., 12-13, 232, 297
- LARKIN E., 19, 27, 30, 262, 274
- LASCH CH., 111
- LASKI H., 50, 297
- LASTRA A., 64, 274
- LA TORRE M., 12, 76, 78-79, 140, 155, 173, 213-214, 234-235, 297, 311
- LAUDANI R., 94, 297
- LEECH P., 12, 124, 274
- LEIBNIZ G., 238, 297
- LEMISH J., 35, 297
- LENCI M., 26, 62, 66, 68, 76, 96, 102-103, 123, 136, 297
- LESSAY J., 34, 39, 95, 231, 274
- LEVI L., 241, 297
- LEWIS J., 155, 274
- LICHTEIM G., 59, 197, 254, 297
- LIGUTTI P., 143, 298
- LINCOLN A., 155
- LINEBAUGH P., 21, 24, 147, 218, 262, 275, 298
- LINK E.P., 39, 228, 298
- LITTLE A., 193, 206, 275, 298, 300
- LOCHE A.M., 138, 298
- LOCK F.P., 123, 298

- LOCKE J., 4, 7, 30, 43, 45, 50, 54, 56-57, 77, 79, 83, 85, 87-88, 126, 145, 148, 150, 159, 161-162, 175, 189-192, 197-198, 201, 252, 298
 LOMBARDI A., 125, 293
 LORETONI A., 250, 298
 LOTTIERI C., 58-59, 298
 LOUGHLIN M., 125, 298
 LOUGHRAN T., 36, 275, 298
 LOUNISSI C., 72, 155, 246, 275
 LOVEJOY A.O., 61, 298
 LOVERCI F., 3, 16, 18, 21, 24, 194, 197, 211, 254, 298
 LÖWITH K., 139, 300
 LUCARELLI A., 130, 298
 LUCAS C., 50, 283
 LUTHER J., 5, 70, 117, 284, 290, 295
 LUTZ D.S., 54
 LYNCH J.V., 147, 275
 LYND S., 111, 188, 298
- M**
- MACAULAY C., 57
 MACCOBY S., 254, 298
 MACDONALD R., 254
 MACHIAVELLI N. 86, 100
 MACINTYRE A., 24, 60, 275
 MACPHERSON C.B., 75, 189, 198, 200, 298
 MADISON J., 69-70, 113-114, 121, 124, 186, 252, 256, 265, 273, 296, 304
 MAGRI T., 2, 39, 66, 139-140, 157, 162, 167, 170, 172-174, 190, 198, 201, 213, 252, 256, 263, 275
 MAGRIN G., 12, 48, 69, 82-83, 91, 97, 99-100, 134, 288, 298
 MAIER H., 109, 288, 299
 MAIER P., 49, 288, 299
 MAIN J.T., 181, 299
 MAINE H.S., 73, 287, 299, 303, 309
 MAITLAND F.W., 195, 299
 MALAGUTI I., 214, 286
 MALOY J.S., 114, 275
 MALTHUS, 134, 179, 199-200, 299
 MANIN B., 99, 299
 MANNONI S., 66, 70, 299
 MANNUCCI E.J., 2, 26, 28, 32, 36, 216, 219-221, 263
 MANNUCCI VALTZ L., 30, 299
 MARANGOS J., 187, 275
 MARAT J.P., 95-96
 MARCHESIELLO M., 115, 292
 MARIENSTRAS E., 249, 275, 299
 MARINI G., 11, 250, 299
 MARRA R., 129, 299
 MARTELLONI A., 67, 285
 MARTIN K., 197, 254, 276
 MARTINELLI C., 46, 112, 129, 299
 MARTUCCI R., 125, 299, 301
 MARX K., 135, 139-141, 241-242, 282, 291, 300, 304, 310
 MASON A., 115, 300
 MASTELLONE S., 111, 300
 MATHIEU V., 238, 297
 MATTARELLI S., 87, 131, 293-294
 MATTEUCCI N., 3, 47, 55, 62, 84, 87, 106, 152, 265, 300, 302, 308
 MAY H., 51, 300
 MAZZANTI PEPE F., 48, 99, 299
 MCCLELLAND J., 62, 276
 MCDOWELL G.L., 125, 298
 MCILWAIN C., 62-63, 65, 90, 300
 MCNALLY D., 57, 300
 MCWILLIAMS W.C., 212, 219, 276, 300
 MEADE J., 205
 MEAGLIA P., 100-101, 106, 300
 MEIER C., 109, 288
 MELLON J.A., 193, 277
 MELVILLE H., 30
 MENDUS S., 232
 MENENDEZ A.J., 182, 186, 300
 MENG J.J., 63, 276
 MERKER N., 70, 234, 292, 296

MERRIAM C.E. (JR.), 23, 276
 MICHELMAN F.I., 130, 258, 300
 MIGLIO B., 133, 300, 306
 MILL J.S., 83, 101, 155-156, 187, 300, 309
 MILLER F.D., 130, 294
 MILLER J.C., 36, 300
 MILNER D., 205, 300
 MINGARDI A., 58, 298
 MIONI F., 69, 114, 125, 301
 MODUGNO R.A., 124, 163, 253, 301
 MOMMSEN W.J., 81, 301
 MONKE W., 24, 263
 MONTESQUIEU CH., 4, 12, 45, 62, 84-88,
 90-91, 98-100, 108-109, 113, 117, 163,
 165, 171, 245, 286-287, 289, 291-292,
 297, 301
 MORAVIA S., 179, 290
 MOREL H., 125, 293
 MORGAN E.S., 115, 301
 MORI M., 170, 238, 242, 245, 250, 301
 MORLEY-FLETCHER E., 205, 301
 MORRIS R., 175, 227
 MULLAN J., 212, 301
 MUMFORD J.H., 215, 276
 MURPHY L., 182, 301

N

NAGEL TH., 182, 301
 NASH G., 47, 301
 NEGRI A., 79, 179, 282, 301
 NEGRI G., 47, 282
 NELSON C., 19, 30, 276, 279
 NEUENDORFF H., 167, 173, 301
 NEUMANN F., 79
 NEWMAN S., 28, 276
 NEWTON I., 169, 224, 243, 272
 NIETZSCHE F., 152-153, 301
 NOCH A.J., 252
 NOCILLA D., 52, 129, 296
 NORI G., 29, 284
 NOZICK R., 253, 301, 311

NURSEY-BRAY P.F., 34, 91, 276
 NUSSBAUM M.C., 56, 212, 301

O

O'BRIEN P., 124, 276
 O'GORMAN F., 62, 302
 O'NEILL J., 125, 298
 OAKES J., 32, 302
 OBAMA B., 16
 OESTREICH G., 129, 302
 OLDENBOURG R., 81, 301
 ORWELL G., 254
 OSBORNE P., 200, 265, 284, 293, 302
 OZOUF M., 20, 188, 246, 279, 302

P

PALMER R., 2, 44, 109, 276, 302
 PALOMBELLA G., 62, 70, 141, 302
 PANDOLFI A., 47, 310
 PANEBIANCO A., 86, 302
 PANIZZA D., 102, 302
 PAOLETTI G., 256, 288, 303
 PARKIN C., 62, 302
 PARRINGTON W., 21, 52, 131, 185, 188,
 191, 302
 PARSINNEN T.M., 187, 302
 PASQUINO G., 105-106, 302
 PASQUINO P., 98-99, 113, 302
 PASSETTI C., 2, 11, 46, 302
 PASTORE B., 73
 PASTORI P., 73, 303
 PAUL F.E., 130, 294
 PAUL J., 130, 253, 294, 311
 PAZÈ V., 143, 303
 PEARSON H., 276
 PECES-BARBA MARTÍNEZ G., 134, 303
 PELLERINO G., 189, 303
 PENCH L.R., 174, 303
 PENDLETON G.T., 123, 279

- PENN W., 27
 PENNIMAN H., 194, 276
 PENNOCK J.R., 47, 98, 287, 296
 PERRY K., 60, 303
 PERRY R.B., 53, 303
 PERSANO P., 71, 303
 PERSINGER C.E., 19, 276
 PESANTE M.L., 201, 293
 PESCIARELLI E., 167, 311
 PETERSON M., 69, 295
 PETIÒN J., 97
 PETRUCCIANI S., 75, 127, 166, 303
 PETTIT PH., 108, 179, 303
 PHILLIPS A., 212, 303
 PHILP M., 37, 96, 125, 186-187, 193, 254,
 262, 276, 303
 PICCHETTO M.T., 28
 PICCININI M., 73, 303
 PIEVATOLO M.C., 250, 299
 PIKE E.R., 276
 PINTORE A., 141, 143, 303
 PIOMBINI G., 58, 298
 PISARELLO G., 112, 277
 PITKIN H., 98, 303
 PIZZORNO A., 129, 289
 POCOCK J.G.A., 60, 73, 92, 189, 251, 303
 POPPER K., 106
 PORTINARO P.P., 5, 65, 70, 86, 117, 256,
 284, 288, 290, 295, 303
 POSTIGLIOLA A., 188, 228, 279, 291
 POWELL D., 19, 24, 277
 POWELL J., 277
 POZZI P.A., 112, 277
 POZZI R., 91, 299
 PRADA GARCÍA A.D., 62, 277
 PRAZ M., 222, 304
 PRETEROSSO G., 51, 142, 304
 PRICE, 21, 23, 25, 53, 81, 88, 249, 293
 PRIESTLEY, 21, 23, 25, 36, 53, 124, 257,
 276, 293
 PRIMUS R.A., 61, 304
 PROCHASKA F.K., 219, 277
 PROSPERO M., 101, 300
 PROUDHON P.J. 253
 PUNZI A., 257, 304
- Q**
- QUAGLIONI D., 29, 45, 303
 QUILLEY S., 207, 277
- R**
- RAFFAELLI T., 167, 304
 RAHE P.A., 156, 304
 RAND A., 252
 RASORI G., 2, 263
 RAWLS J., 7, 193-194, 203, 206, 258, 277,
 304
 RAY J., 66, 304
 RAYNAL (THE ABBÉ), 28, 216, 245-246,
 249, 264, 266, 274
 RAZ J., 120, 304
 REAGAN R., 16
 REBUFFA G., 62, 115, 292, 304
 REID CH., 62
 REID J.P., 99, 211, 304
 REIMANN H.L., 109, 288
 REINHARD W., 117, 304
 REINHOLD M., 156, 304
 RESCIGNO P., 84, 304
 REVEDIN A.M., 135, 152, 289
 REVELLI M., 54-55, 304
 RICCIARDI M., 48, 55, 134, 161-162, 284,
 286, 304
 RICHARDS C.J., 156, 304
 RICKETSON W.F., 16, 251, 280
 RICKMAN, 254
 RIKLIN A., 86, 304
 RIPEPE E., 11, 70, 84, 118, 139, 304
 RITCHIE D.G., 234, 304
 RIVA N., 218, 305
 RIVERO A., 193, 277

- RIVERS I., 211, 305
 ROBBINS C., 23, 277
 ROBESPIERRE M., 20, 41, 99, 221, 308
 ROCHEFOUCAULD F. (DE LA), 179, 271
 ROCKER R., 162, 253, 265, 277
 RODESCHINI S., 159, 253, 305
 RODITI E., 277
 RODOTÀ S., 189, 259, 305
 RODGERS D.T., 305
 ROOSEVELT TH., 16, 227
 ROSENFELD S., 25, 277, 305
 ROSENFELD L.C., 264, 305
 ROSSI LANDI F., 65, 87, 286, 305
 ROSSITER C., 152, 305
 ROSSO C., 188, 305
 ROSTI M., 147, 305
 ROTELLI E., 36, 47, 84, 97, 110, 305
 ROTH PH. 260
 ROTHBARD M.N., 163, 252-253, 301
 ROTHSCHILD E., 167, 305
 ROUSSEAU J.J., 4, 85, 100, 150-151, 153,
 159, 239, 245, 249, 305
 ROYLE E., 174, 227, 278
 ROYSTON E., 230
 RUBENFELD J., 119, 258, 305
 RUDÈ G., 305
 RUFFINI F., 52, 305
 RUSH B., 2, 35, 114, 285
 RUSSELL B., 2, 20, 205, 221, 278, 284, 305
 RUTTO G., 284
- S**
- SALVEMINI G., 51, 305
 SARTORI G., 65, 305
 SBARBERI F., 99
 SCANDELLARI S., 3, 50, 55, 65, 89, 91-92,
 95, 98, 103, 131, 166, 278
 SCAZZIERI R., 174, 307
 SCELBI C., 47
 SCERBO A., 78-79, 297
 SCHÄFER M., 121, 305
 SHALHOPE R.E., 35, 306
 SCHEICK W.J., 219, 268
 SCHEUERMANN M., 174, 278
 SCHIAVONE G., 180, 306
 SCHIERA P., 50, 306
 SCHMITT C., 136, 161, 173, 177, 252, 306
 SCHNUR R., 128, 306
 SCUCCIMARRA L., 171, 247, 249, 306
 SEAMAN J.W., 185-186, 193, 278
 SEDGWICK E., 278
 SEIDEL MENCHI S., 238, 291
 SELDON A., 262, 278
 SELLERS M.N.S., 156, 247, 306
 SELMAN J.P., 47, 306
 SEN A.K., 143, 306
 SETTEMBRINI D., 96-97, 257, 306
 SEZZI A., 200, 285
 SHAFTESBURY LORD A.A. COOPER, 7, 78,
 211-213, 282, 286-287, 292, 296,
 310-311
 SCHÄFER M., 121, 305
 SHALHOPE R.E., 35, 306
 SHAPIRO M., 119, 306
 SHEPS A., 306
 SHUFFLETON F., 51, 306
 SIEYÈS E.J., 2, 4, 47, 65-66, 69-70, 76, 88,
 97, 99, 103, 109, 133, 179, 248, 268,
 294, 299, 302, 306-307
 SILVESTRI G., 45, 307
 SIMILI R., 174, 307
 SIMON B., 184, 307
 SIMMONS A.J., 198, 307
 SIMONETTA S., 13, 45, 65, 86, 89, 267, 307
 SIOLI M., 9, 16
 SKIDMORE TH., 202
 SLAGSTAD R., 118, 291
 SLAUGHTER T.P., 29, 262, 278
 SMITH A., 1, 6, 134, 145, 161, 166-176,
 178, 182, 192, 198, 243, 252, 286,
 304-305, 307, 311
 SMITH F., 27, 278
 SMITH O., 30, 307
 SMITHLINE A., 307

SMITH-ROSENBERG C., 248, 307
 SMYLIE J.H., 219, 278
 SOLINGER J.D., 247, 278
 SOMAINI E., 204, 307
 SONELLI S., 195-196, 307
 SONENSCHER M., 109, 307
 SOZZI M., 257, 307
 SPATER G., 254, 278
 SPENCE TH., 187, 275, 302
 SPINI G., 184, 197, 254, 307
 SPITZ J.F., 188, 307
 SPOONER L., 163, 252
 STACHEL J.J., 16, 280
 STANGHERLIN M., 137-139, 307
 STANLIS P.J., 62, 307
 STEDMAN JONES G., 167, 174
 STEINER H., 205
 STEPHEN H., 5, 308
 STERNBERGER D., 131, 152, 308
 STRAUSS L., 34, 122, 186, 266
 STRINER R., 172, 308
 STRUMIA A., 54, 308
 SUNSTEIN C., 68, 308
 SYKES J., 146
 SYLVERS M., 69, 308
 SZMJD J., 235, 278

T

TAIT W., 138, 284
 TAMAGNINI G., 62, 68, 74, 79, 99, 135,
 308
 TARANTO D., 86, 308
 TARELLO G., 57, 63, 85, 150, 288, 308
 TAYLOR H., 83, 309
 TAYLOR B., 212, 303
 TERNI M., 125, 308
 TESTI A., 34, 308
 THIERRY P., 68, 132, 278
 THOMPSON E.P., 30, 38, 40, 167, 174,
 184, 227, 254, 308
 THOMPSON I.M. (JR), 220, 278

THOMPSON T.R., 42, 279
 THOMSON A., 228, 279
 THOREAU H.D., 30, 58, 94, 297
 TOCQUEVILLE A., 152, 166, 308
 TOMÁS Y VALIENTE F., 234, 308
 TONELLO F., 70, 308
 TORTAROLO E., 216, 308
 TRAMPUS A., 66, 152, 308
 TRIOLO L., 64, 125, 309
 TROELTSCH E., 52, 309
 TROISI SPAGNOLI G., 70, 88, 306
 TROMBINO M., 45, 309
 TROPER M., 112, 309
 TRUSDEL PENDLETON G., 279
 TRUYOL Y SERRA A., 146, 279
 TUCK R., 51
 TUCKER B., 162
 TULLY J., 74, 198, 232-233, 259, 283, 309
 TURNER J., 124, 256, 279
 TUSHNET M., 30, 279

U

URBINATI N., 58, 77, 83, 97, 105, 108-109,
 152, 155-156, 169, 179, 309
 UTZ S.G., 73, 309
 UUSITALO J., 122, 279

V

VALENTINI C., 113, 309
 VALLENTYNE P., 205
 VAN PARIJS PH., 7, 163, 191, 204-206,
 309
 VAN TRIER W., 205, 309
 VECA S., 48, 238, 310
 VELLUZZI V., 45, 290
 VERGNIAUD E., 97
 VERNAGLIONE P., 59, 310
 VICKERS V.J., 27, 279

- VINCENT B., 17, 19, 22, 42, 58, 96-97, 109,
187, 199, 244-246, 250, 263, 266, 268,
271, 273-274, 277, 279-280
VIOLA F., 78, 122, 128, 135, 310
VIOLA P., 49, 310
VIOLANTE P., 98, 103, 310
VIROLI M., 249, 310
VISENTIN S., 47, 310
VITALE E., 90, 94, 141, 292, 310
VIVIANI SCHLEIN M.P., 71, 310
VOITTE R., 211-212, 310
VOLPI M., 84, 310
VOLTAIRE, 153, 264, 267
VOSS F., 18, 279
VOVELLE M., 17, 250, 266, 279
WILSON D.A., 30, 254, 280
WILSON D., 17
WILSON J.D., 16, 251, 280
WINCH D., 167, 311
WINTHROP J., 29
WOLIN SH.S., 28
WÖLL W., 219-220, 280
WOLLSTONECRAFT M., 21, 52, 82-83, 88,
124, 143, 147, 154-155, 186, 265-266,
272, 283-284, 287, 301, 311
WOOD G., 60, 88, 92, 253, 311
WOOD G.S., 113, 262, 280
WOODCOCK B., 30, 280
WOODCOCK G., 253, 311
WOOKWARD W.E., 19.
WOOTTON D., 201, 257, 311
WRIGHTS E.O., 204

W

- WAGNER C., 18, 221, 280
WAHNICH S., 41, 279
WALDRON J., 135, 143, 189, 310
WALKER TH.C., 235, 250, 280
WALZER M., 38, 53-54, 61, 75, 95, 103,
105, 232, 235, 310
WARD L., 60, 310
WARTOFSKY M.W., 16, 280
WEBER M., 129, 299
WECTER D., 280
WEST C., 38
WEST R., 63, 121, 280
WHALE J.C., 68, 280
WHITE M., 25, 50, 310
WHITERSPOON J., 26
WHITMAN W., 30
WHITNEY L., 212, 310
WILENTZ S., 311
WILKINS B.T., 62
WILLIAMS B., 253, 311
WILLIAMS G., 34
WILLIAMS R., 52
WILLIAMSON A., 19, 280

Y

- YOUNG A.F., 16, 27, 270, 280-281
YOUNG C., 17, 281

Z

- ZACHARIAS D.W., 95, 281
ZAGREBELSKY G., 5, 70, 117-118, 284, 290,
295, 311
ZANARDI P., 211, 286, 311
ZANETTI GF., 12-13, 50, 140, 146, 151-152,
155, 188, 203, 234, 286, 297, 311
ZANICHELLI M., 45, 126, 311
ZANINI A., 167, 176, 213, 307, 311
ZANZI M., 87, 220, 281
ZARKA CH., 3, 45, 267
ZIESCHE P., 248, 311
ZOLO D., 13, 113, 115, 117, 286, 289, 312
ZONNEVELD L., 9, 48, 249-250, 255, 267,
270, 272, 279-280
ZUCKER R., 207, 312

(D) Finito di stampare nel mese di luglio 2012
nella L.E.G.O. S.p.A. – Via Galileo Galilei, 11
38015 Lavis (TN)

