

MAURO LENCI

IL SACERDOZIO UNIVERSALE
E L'IDEA DEMOCRATICA MODERNA.
DA LUTERO A LOCKE E LA TRADIZIONE DEL *RATIONAL DISSENT*

Diversi autori nel corso del Novecento hanno individuato nella Riforma protestante «le premesse dell'idea democratica moderna», in particolare hanno mostrato come libertà e uguaglianza fossero «implicite nell'enunciazione, da parte di Lutero, delle tesi del libero esame e dell'universale sacerdozio».¹ Si è scritto che una volta aperta la strada a Lutero e Calvino non si poteva più sbarrarla di fronte a Milton o Locke.² Alla fine del Settecento, infatti, gli scrittori reazionari, de Maistre, Bonald e Lamennais avevano messo in luce come proprio dalla Riforma si potessero trarre delle conseguenze democratiche nefaste per l'ordine politico tradizionale. Era stato il protestantesimo politico che secondo de Maistre aveva spinto fino al più assoluto individualismo disgregatore delle istituzioni sociali:

Lasciate che ciascun uomo, in materia di culto, si attenga alla sua ragione particolare e vedrete di conseguenza nascere l'anarchia delle credenze, ovvero la dissoluzione della sovranità religiosa. Nello stesso modo, se chiunque si rendesse giudice dei principi di governo, ben presto vedreste nascere l'anarchia civile, e cioè la dissoluzione della sovranità politica.³

¹ D. SETTEMBRINI, *Democrazia senza illusioni*, Roma-Bari 1994, pp. 8-10.

² Cfr. C.E. VAUGHAN, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, ed. by A.G. LITTLE, 2 voll., New York 1960 [ed. or. Manchester 1925], II, *From Burke to Mazzini*, p. 1. Sul ruolo di Locke vedi anche P. ROSANVALLON, *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia*, Milano 1994 [ed. or. *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris 1992], pp. 36-37.

³ J. DE MAISTRE, *Étude sur la souveraineté* [1794-96], in Id., *Œuvres complètes*, Lyon 1891-, I, p. 376; trad. it. in *I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, a cura di C. GALLI, Bologna 1981, p. 62.

«Le aberrazioni della ragione individuale»⁴ erano derivate dalla Riforma protestante: che cos'era infatti il protestantesimo se non «l'insurrezione della ragione individuale contro la ragione universale»?⁵ «Il protestantesimo politico» era dunque il «castigo della Francia e dell'Europa»,⁶ «il grande nemico» che era «necessario soffocare con qualsiasi mezzo non criminoso» perché rappresentava «l'ulcera funesta» che intaccava «tutte le sovranità» e che le corrodeva «senza tregua».⁷ Il XVIII secolo aveva avuto la colpa di estendere la sovranità dell'uomo dalle questioni religiose alla politica. Le idee di Locke, trasportate nella pentola a pressione di Parigi avevano prodotto il «mostro rivoluzionario» che aveva divorato il continente.⁸

Ma come era potuto accadere tutto questo? Una volta che si fosse proclamato l'autogoverno dell'uomo in fatto di religione, non ci voleva una grande immaginazione per capire che lo slittamento verso la politica sarebbe divenuto inevitabile,⁹ ma questo accadde in modo non così scontato e automatico. Questo saggio cercherà di seguire la ricezione dei principi luterani in vari e diversi contesti politico intellettuali, dalla Germania alla Francia, dall'Olanda all'Inghilterra, mettendone in luce le modalità pratiche dell'utilizzo, le resistenze ad una coerente ed integrale adozione, e le trasformazioni concettuali a cui vennero sottoposti, al fine di mostrare come si arrivò effettivamente a concepire il passaggio dalla sfera religiosa a quella politica. Questo sarebbe avvenuto soprattutto in seguito alla lezione di John Locke, nell'ambito del cosiddetto 'dissenso razionale' alla Chiesa inglese, e compiutamente nel contesto del cosiddetto radicalismo politico anglo-americano da lui influenzato, nel corso del XVIII secolo.

In questo *excursus* partirò proprio dalle affermazioni dello stesso Lutero. Egli aveva scritto che «siamo tutti ugualmente sacerdoti [...] e abbiamo tutti il medesimo potere riguardo all'insegnamento del Vangelo ed ai sacramenti»;¹⁰ alla Dieta di Worms, invitato da Johann Main von Eck a ripudiare

⁴ *Ivi*, p. 375; trad. it. cit., p. 62.

⁵ J. DE MAISTRE, *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté* [1797], in *Id.*, *Œuvres complètes*, cit., VIII, p. 64; trad. it. cit., p. 64.

⁶ Extrait d'une conversation entre J. de Maistre et M. Ch. de Lavau, in DE MAISTRE, *Œuvres complètes*, cit., XIV, p. 286 (qui e quando non diversamente indicato la traduzione è mia).

⁷ DE MAISTRE, *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté*, cit., p. 64; trad. it. cit., p. 64.

⁸ Cfr. S. HOLMES, *Anatomia dell'antiliberalismo*, Milano 1995, p. 34. Cfr. J. DE MAISTRE, *Les soirées de Saint-Petersbourg* [1821], in *Id.*, *Œuvres complètes*, cit., IV, pp. 299-381.

⁹ Cfr. M. PHILP, *Rational Religion and Political Radicalism*, «Enlightenment and Dissent», IV, 1985, pp. 35-46: 37.

¹⁰ M. LUTERO, *La cattività babilonese della Chiesa* [1520], in *Id.*, *Scritti politici*, trad. da G. PANZIERI SAJJA, introduzione e bibliografia a cura di L. FIRPO, Torino 1978, p. 337.

gli errori contenuti nei suoi libri, egli aveva confermato che non avrebbe mai accettato l'autorità del Papa e dei Concili, a meno che non fosse stato «convinto dalla Sacra Scrittura e dalla semplice ragione», perché «la sua coscienza» era «schiava della Parola di Dio».¹¹ Già nel 1522, però, Lutero avrebbe espresso le sue paure nei confronti del radicalismo religioso, si sarebbe accorto del potenziale pericolo anarchico insito nelle idee da lui generate, anche dal punto vista politico, e avrebbe criticato gli anabattisti per non aver propriamente istituito un ordine sacerdotale; non a tutti infatti era permesso di agire come preti. Bisognava essere «ecclesiam vocati» oltre che «ex nobis electi». Inoltre Lutero esplicitamente avrebbe respinto l'idea che ogni individuo potesse essere considerato come l'autorità finale in fatto di dottrina.¹² Il suo allievo, Melantone, alla Dieta di Augsburg nel 1530, avrebbe derubricato il sacerdozio dei credenti a livello di uno degli «odiosi e inessenziali articoli che sono comunemente dibattuti nelle scuole», e non lo avrebbe neppure menzionato nella confessione di fede che ne era scaturita.¹³

Da parte sua anche Calvino aveva scritto quanto vano fosse pretendere che il potere di giudicare le Sacre Scritture risiedesse nella Chiesa, che stabilire il grado della loro certezza dipendesse dall'assenso ecclesiastico; quest'ultimo, infatti non poteva rendere autentico ciò che era dubbio o controverso, perciò invitava a cercare le proprie convinzioni in un posto più alto delle ragioni umane, dei giudizi, delle ipotesi e cioè «nella segreta testimonianza dello spirito». Egli quindi non aveva affatto l'intenzione di incoraggiare l'uso del giudizio personale su verità e falsità; avrebbe, infatti, scritto: «persino se la Chiesa fosse debole nel perseguimento del proprio dovere, ancora ogni singolo individuo non avrebbe il diritto allo stesso tempo di prendere su di sé la decisione di separarsi».¹⁴ Pure Calvino, insomma, voleva evitare le derive democratiche intraprese dagli anabattisti; per quan-

¹¹ In R.H. BAINTON, *Martin Lutero*, introduzione di A. PROSPERI, prefazione di D. CANTIMORI, Torino 2013 [ed. or. *Here I Stand. A Life of Martin Luther*, Nashville (TN) 1950], pp. 181-182.

¹² Cfr. M. LUTERO, *Eine treue vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor aufruhr und Empörung* [1522], in ID., *Werke*, II, *Schriften von 1520 bis 1524*, Berlin 1959, pp. 303-304; ID., *Ein Brief D. M. Luthers von den Schleichern und Winkelpredigern* [1532], in ID., *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883-, XXX, p. 518; K. ILL, *Baptism, Brotherhood and Belief in Reformation Germany. Anabaptism and Lutheranism, 1525-1585*, Oxford-New York 2015, p. 223; J. PELIKAN, *Obedient Rebels. Catholic Substance and Protestant Principle in Luther's Reformation*, London 1964, p. 33.

¹³ Cfr. M. MULLETT, *Historical Dictionary of the Reformation and Counter-Reformation*, Lanham 2010, p. 19 e B.A. GERRISH, *The Old Protestantism and the New. Essays on the Reformation Heritage*, Chicago 1982, p. 90.

¹⁴ J. CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, [Genève], P. Hamelin, 1554, I, I, 23, 25, pp. 15, 16; I, VIII, 16, p. 257.

to si potesse considerare il 'sacerdozio' comune a tutti i cristiani, non tutti però potevano amministrare i sacramenti.

Di fronte all'attacco che gli avrebbe mosso Sébastien Castellion dopo il rogo di Michele Serveto, gli avrebbe così risposto: «tu vuoi sottoporre i misteri di Dio ad un giudizio secondo la percezione umana, e tu fai della ragione, che nella sua cecità estingue tutta la gloria di Dio, non solo il tuo capo e il tuo insegnante, ma osi preferirla alla Scrittura».¹⁵

Conosciamo bene la personale battaglia di Castellion per la tolleranza degli eretici; fino alla sua ultima opera, infatti, egli aveva continuato ad invocare l'uso della ragione per risolvere i casi dubbi e controversi nell'interpretazione delle Sacre Scritture.¹⁶ Egli non solo fu sospettato di essere un sodale di Serveto ma tradusse anche i *Dialoghi* di Bernardino Ochino e, come ci racconta Philip Schaff, tre sociniani polacchi, ai quali era capitato di passare per Basilea, gli eressero un monumento in un chiostro, e lo stesso Fausto Socini curò i suoi lavori postumi.¹⁷ Quest'ultimo, insieme a suo fratello Lelio, ebbe certamente un ruolo fondamentale nell'affermazione del razionalismo religioso; è, infatti nel catechismo di Rakau, pubblicato ad opera dei loro seguaci, prima in Polonia nel 1605 e poi in latino in Inghilterra nel 1609, che possiamo leggerci, «lasciate che ogni uomo sia libero di giudicare sulla religione: questo è richiesto dal Nuovo Testamento e dall'esempio della Chiesa primitiva. Chi sei tu, uomo miserabile, che vorresti soffocare ed estinguere negli altri il fuoco dello spirito divino che Dio ha acceso in loro?».¹⁸

L'Inghilterra sarebbe divenuta un territorio fecondo alla predicazione sociniana, come a quella di altre fedi riformate, e possiamo dire che il rapporto conflittuale con il dissenso religioso sia stato costitutivo della nascita stessa della Chiesa anglicana. La regina Elisabetta, per esempio, aveva mostrato la sua ritrosia a tollerare nuove e diverse dottrine, considerando «pericoloso» per il «dominio reale» «sopporre che ogni uomo», nascondendosi dietro «il velo» della parola di Dio, «a proprio biasimo», condannasse «la validità [...] del governo del suo principe». Eppure era proprio questo rapporto

¹⁵ G. CALVINO, *Calumniae nebulonis cujusdam adversus doctrinam Joh. Calvini de occulta Dei providentia. Johannis Calvini ad easdem responsio*, Genève 1558, p. 109.

¹⁶ Cfr. S. CASTELLIO, *De arte dubitandi et confidendi ignorandi et sciendi* [1563], with introduction and notes by E. FEIST HIRSCH, Leiden 1981, pp. 63-73.

¹⁷ Cfr. P. SCHAFF, *History of the Christian Church*, VIII, *Modern Christianity. The Swiss Reformation* [1910], New York 1958, p. 626. Vedi anche F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea* [1901], introduzione di A. C. JEMOLO, postfazione di F. MARGIOTTA, Milano 1991, p. 49.

¹⁸ In J.P. PLAMENATZ, *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, 2 voll., London 1963, I, p. 73.

personale con la divinità che andavano cercando i vari dissenzienti dalla Chiesa ufficiale: per il battista Thomas Helwys, nel 1612, «la religione degli uomini» era appunto unicamente una questione «tra Dio e loro stessi», e la purezza del culto, avrebbe ribadito Arthur Hildersham nel 1630 richiedeva di fare niente di più e niente di meno di ciò che Dio ci comandava.¹⁹ Questo voleva dire, secondo William Chillingworth, che la religione dei protestanti era rappresentata dalla pura fede nella Bibbia, essa era «un mezzo sufficiente per decidere tutte le controversie» sulla fede, eccetto quelle in cui «la Sacra Scrittura stessa» era «il soggetto in questione»: tali dispute, allora, non potevano essere risolte che attraverso «la ragione naturale, l'unico principio, oltre la Sacra Scrittura», che era «comune ai cristiani».²⁰ Non a caso, per queste idee, Chillingworth venne accusato di essere un sociniano, e sarebbe perciò divenuto uno dei precursori del 'dissenso razionale' e dello stesso Locke: di fronte all'impossibilità di trovare un accordo sulle questioni religiose, veniva rivalutato ed innalzato il ruolo della ragione come strumento euristico, come il mezzo più proficuo per investigare e riflettere sui contenuti dei testi sacri. Anche secondo John Milton, Dio aveva concesso all'uomo «il dono della ragione» per condursi e fare le sue scelte in modo autonomo. Distruggendo «un buon libro», avrebbe scritto nell'*Aeropagitica*, avremmo ucciso non solo «la ragione stessa», ma addirittura l'immagine di Dio riflessa nel nostro occhio. Un uomo poteva anche essere considerato un eretico pur vivendo pienamente nella verità. Se avesse creduto «alcune cose solo perché il suo Pastore diceva così o la sua assemblea così decideva, senza conoscere altra ragione», quella verità che deteneva sarebbe diventata un'eresia.²¹ Nel *Trattato sul potere civile nelle cause ecclesiastiche* del 1659 Milton avrebbe sostenuto l'illegalità di qualsiasi autorità terrena «a costringere in fatto di religione», nessuno poteva ergersi a giudice infallibile «della coscienza di qualunque altro uomo eccetto della propria».²² Anche Richard

¹⁹ N. TYACKE, *The 'Rise of Puritanism' and the Legalizing of Dissent, 1571-1719*, in *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England*, ed. by O.P. GRELL, J.I. ISRAEL, N. TYACKE, Oxford 1991, pp. 21, 23, 25.

²⁰ W. CHILLINGWORTH, *The Religion of Protestants. A Safe Way to Salvation* [1637], London 1845, pp. 184, 88. Morto in guerra nel 1644, Chillingworth sarebbe perciò divenuto uno dei precursori del 'dissenso razionale' e dello stesso Locke: di fronte all'impossibilità di trovare un accordo sulle questioni religiose, veniva rivalutato ed innalzato il ruolo della ragione come strumento euristico, come il mezzo più proficuo per investigare e riflettere sui contenuti dei testi sacri (cfr. R.K. WEBB, *The Emergence of Rational Dissent*, in *Enlightenment and Religion. Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain*, ed. by K. HAAKONSEN, Cambridge 1996, pp. 19-20).

²¹ J. MILTON, *Aeropagitica. A Speech of Mr John Milton for the Liberty of Unlicensed Printing to the Parliament of England*, London 1644, pp. 4, 26.

²² J. MILTON, *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes*, London, J. Johnson, 1790 [ed. or. London, Newcomb, 1659], p. 4.

Baxter, nel 1676, avrebbe sottolineato come di fronte alla scelta religiosa, l'uomo, in quanto essere libero e razionale doveva essere guidato principalmente «dalla luce del suo intelletto».²³

Dopo questi esempi possiamo ben capire come l'applicazione indiscriminata delle dottrine luterane fosse considerata da Thomas Hobbes, in un'opera pubblicata postuma nel 1679, la vera causa della rivoluzione e della guerra civile inglese; senza mezzi termini egli aveva affermato che «i nemici» che erano insorti «contro sua Maestà», lo avevano fatto proprio «partendo dall'interpretazione privata della Scrittura, esposta all'esame di ogni uomo nella sua madre lingua». Dopo la traduzione della Bibbia in volgare, aveva scritto Hobbes, «ogni uomo, anzi ogni ragazzo, e ogni ragazzina, che sapessero leggere l'inglese», si erano convinti «di parlare con Dio Onnipotente, e di capire quel che diceva, quando, leggendo un certo numero di capitoli al giorno, avevano letto da cima a fondo le Scritture una o due volte». In questo modo la vita del sovrano e la pace di uno Stato sarebbero stati sempre a rischio quando era «lecito ai sudditi resistere al re» facendosi della Scrittura interpreti ogni qualvolta questi ordinasse «qualcosa contro» di essa.²⁴

La soluzione proposta da Hobbes, e cioè la distinzione tra un foro interno e un foro esterno,²⁵ era ovviamente ben conosciuta in quegli anni ed è intorno ad essa che avrebbero ruotato la concezione dello stesso Locke, ma in contesti diversi anche quelle di autori come Spinoza, Bossuet, Bayle e Jurieu.²⁶

Nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza, pubblicato nel 1670, per esempio, venivano considerati «veri perturbatori» di «uno stato libero» coloro che volevano reprimere «la libertà di giudizio», come aveva mostrato la stessa esperienza olandese, tra il 1610 ed il 1625, con lo scontro tra i 'rimostranti', seguaci di Arminio, ed i calvinisti ortodossi capeggiati da Gomarius. Partendo proprio dall'impostazione del problema in termini hobbesiani, e cioè quello di trovare un punto di equilibrio tra le legittime esigenze di ordine in una società e la libertà personale, dato che ognuno, per diritto

²³ R. ASHCRAFT, *Latitudinarianism and Toleration: Historical Myth versus Political Theory*, in *Philosophy, Science, and Religion in England, 1640-1700*, ed. by R. KROLL, R. ASHCRAFT, P. ZAGORIN, Cambridge 1992, p. 161.

²⁴ T. HOBBS, *Behemoth* [1679], a cura di O. NICASTRO, Roma-Bari 1979, pp. 7, 27, 59.

²⁵ Cfr. T. HOBBS, *De cive* [1642], a cura di T. MAGRI, Roma 1992³, pp. 110-111; ID., *Leviatano* [1651], trad. di M. VINCIGUERRA, introduzione di A. PACCHI, 2 voll., Roma-Bari 1974, I, p. 139.

²⁶ Per un confronto sul problema della tolleranza religiosa in Hobbes, Spinoza, Bayle e Locke vedi P. MILTON, *Religious Toleration*, in *Philosophy in Early Modern Europe*, ed. by D.M. CLARKE and C. WILSON, Oxford 2011, pp. 571-590.

naturale, possedeva la «facoltà di ragionare liberamente e di giudicare ogni cosa», sarebbe stato inutile tentare di coartare gli animi con la violenza; il governo avrebbe dovuto concedere «a ciascuno la libertà di dire e insegnare ciò che pensa», ma in egual modo sarebbe stato altrettanto «pericolosissimo concederla del tutto». Si ripresentava così la dicotomia hobbesiana sopra ricordata: lo Stato rimaneva il vero detentore dell'autorità sovrana, e quindi l'unico soggetto che aveva «il potere di decretare» e di agire in base alle sue decisioni, ma tenendo bene a mente che il suo fine doveva essere la libertà.

Ciascuno, dunque – scriveva Spinoza –, ha rinunciato soltanto al diritto di agire in base alla propria decisione, ma non di ragionare e di giudicare; e perciò, fatto salvo il diritto delle supreme potestà, nessuno può agire contro il loro decreto, ma può senz'altro ragionare, giudicare e, di conseguenza, anche parlare in contrasto con il loro decreto.²⁷

Nel *Trattato politico*, però, un'opera non terminata e pubblicata postuma, Spinoza, forse perché ancora scosso dalla fine che avevano fatto i fratelli De Witt nel 1672, massacrati dalla folla inferocita, avrebbe scritto che «la migliore realizzazione di qualunque tipo di stato» non consisteva in «altro che nella pace e nella sicurezza della vita». Per questo motivo, pur ammettendo il fatto che la ragione non era «sotto la giurisdizione del potere sovrano», rimarcava però come «i culti esterni» non andassero «considerati così importanti da meritare che, per causa loro, si turbassero la pace e la pubblica tranquillità». «La propaganda» andava dunque affidata «al potere sovrano, al quale solo compete d'aver cura della repubblica».²⁸

La tesi di Hobbes sarebbe riecheggiata un decennio più tardi anche nella posizione del vescovo Bossuet, il quale nel 1688, nella sua *Histoire des variations des églises protestantes*, aveva messo in luce i disagi e le incertezze di Melantone di fronte alle dottrine di Lutero, soprattutto riguardo all'autorità del Papa e dei vescovi. Egli, secondo Bossuet, aveva individuato le deplorevoli conseguenze delle idee luterane, ed aveva mostrato come queste avrebbero potuto portare a continue sedizioni e guerre civili che avrebbero sconvolto la cristianità. Senza un'autorità che provenisse dall'alto sarebbero seguiti ogni sorta di mali, la barbarie e l'anarchia. Saremmo arrivati sempre a questo risultato qualora avessimo scosso «il giogo dell'au-

²⁷ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico* [1670], introduzione, trad., note e apparati di A. DINI, Milano 2001, cap. XX, pp. 648-671.

²⁸ B. SPINOZA, *Trattato politico*, ed. critica del testo latino e trad. it. di P. CRISTOFOLINI, Pisa 2011, cap. III, § 10, pp. 62-65. Su Spinoza vedi É. BALIBAR, *Spinoza e la politica*, Roma 1996.

torità legittima». Per Bossuet i dubbi di Melantone avevano riguardato la costituzione stessa di una chiesa protestante. Era, infatti, difficile stabilire la verità quando «la Scrittura si lasciava torcere e violentare» da chiunque. La Chiesa doveva essere ordinata come gli imperi e doveva avere una successione legittima nei suoi magistrati. Se «il vero tribunale» rimaneva «la coscienza», con cui ognuno poteva «giudicare le cose» nella loro essenza e «capire la verità da se stesso», veniva lasciata «una porta aperta a chiunque volesse proclamarsi inviato da Dio», e si sarebbero costretti «i fedeli a giungere sempre ad un esame di fondo, malgrado l'incapacità della maggior parte degli uomini» di farlo. Una volta scossa l'autorità tutti i dogmi sarebbero stati messi in questione, «l'uno dopo l'altro, senza che si sapesse come finire». Che cosa avrebbe pensato Melantone, si era chiesto ancora Bossuet, se avesse visto uscire dal seno della riforma quelle dottrine che avevano spogliato «il cristianesimo di tutti i suoi misteri», e che lo avevano trasformato «in una setta filosofica tutta dedita ai sensi», se da là avesse visto «nascere l'indifferenza verso le religioni», e ciò che ad essa seguiva naturalmente, «il fondamento stesso della religione attaccato. La Scrittura combattuta direttamente, la strada aperta al deismo, cioè a un ateismo mascherato»?²⁹

La Sacra Scrittura senza la legittima interpretazione della Chiesa, aveva già spiegato nella *Conférence avec M. Claude* del 1682, «destituita del suo senso naturale, era un coltello che tagliava la gola» e così attraverso interpretazioni errate nel corso della storia si erano tagliati la gola Ariani, Nestoriani e Pelagiani.³⁰ Ma ovviamente il bersaglio del vescovo di Meaux, di lì a pochi anni, sarebbero diventati i protestanti francesi rifugiati all'estero e capeggiati da Pierre Jurieu, i quali avevano contestato duramente la revoca dell'Editto di Nantes.

Jurieu, nel 1686 rispondendo a Pierre Nicole e a Bossuet, riguardo all'ipotetica scelta tra i due cammini possibili verso la fede, aveva difeso la «voye d'examen» di fronte a quella «d'autorité», sostenendo che tutti avevano il diritto, anche se non tutti avevano le capacità, di seguirla; vissuta in questo modo la fede protestante non avrebbe portato i singoli individui a ritenersi in diritto di criticare le affermazioni di sinodi e concili; anzi Jurieu sottolineava come esistessero una disciplina ed un obbligo di obbedienza nelle manifestazioni esterne della fede: «noi non crediamo», scriveva ancora, «che uno sia obbligato a sottomettere il suo giudizio alle decisioni dei

²⁹ J.B. BOSSUET, *Histoire des variations des églises protestantes* [1688], in Id., *Œuvres*, 4 voll., Paris 1860, IV, pp. 66-75.

³⁰ J.B. BOSSUET, *Conférence avec M. Claude ministre de Charenton sur la matiere de l'Eglise* [1682], in Id., *Œuvres*, cit., IV, p. 563.

sinodi ma crediamo che sia obbligato a sottomettervi la lingua [...] e non il suo cuore». ³¹

L'azione di Jurieu, però aveva anche un fine politico, quello di cercare di rovesciare la tradizionale politica lealista degli ugonotti, accusando il re di non aver rispettato il patto con loro stipulato da più di un secolo. Pertanto era il popolo a rappresentare la vera «fonte dell'autorità dei Sovrani» e questi la concedeva solo a determinate condizioni, mantenendo nelle proprie mani il potere di controllare il monarca. Non rispettando questo patto il re di Francia si era posto in stato di guerra con i protestanti. ³²

Nel celebre pamphlet antiassolutista *Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté*, attribuito allo stesso Jurieu senza alcuna certezza, si sarebbe sostenuto che il popolo francese aveva stabilito il proprio re «per conservare le persone, la vita, la libertà e i beni dei singoli», ma oramai il monarca si era reso padrone assoluto di tutto, così come dell'aspetto esteriore della religione. Di questi temi è facile vedere l'assonanza con le idee di Locke e gli echi della *Glorius Revolution*. ³³

Secondo la risposta di Bossuet, Jurieu e i protestanti si erano solo immaginati che il popolo possedesse «naturalmente» la sovranità, che la detenesse per poterla poi concedere a chi voleva; ragionare in questo modo però significava «sbagliare nel principio e non comprendere i termini» del problema. Prima di ogni governo stabile, infatti, non c'era che l'anarchia, la libertà selvaggia, nessuna proprietà, nessun diritto, «la guerre continuelle contre tous». Non c'era neppure un popolo ma una confusa moltitudine. ³⁴

Sappiamo che Pierre Bayle era stato il sostenitore della più ampia tolleranza in materia di religione. Egli aveva considerato la coscienza, anche quando si dimostrava «errante», una sorta di «giudizio dello spirito che ci spingeva a fare certe cose perché [erano] in conformità con la ragione»; ³⁵

³¹ P. JURIEU, *Le vray systeme de l'Eglise et la veritable analyse de la foy* [1686], Dordrecht, Chez la Veuve de Caspar et chez Theodore Goris, 1686, p. 273, e più in generale il secondo e terzo libro.

³² P. JURIEU, *Lettres pastorales adressées aux fideles de France qui gemissent sous la captivité de Babylone*, 3^{me} année, Rotterdam, Abraham Acher, 1689, I, pp. 389-390, 415-416, 314-315.

³³ *Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté*, Amsterdam 1690, p. 15. Debora Spini, nel suo libro dedicato a Jurieu, non gli attribuisce la paternità di quest'opera, nonostante l'opinione contraria di Guy Howard Dodge (D. SPINI, *Diritti di Dio, diritti dei popoli. Pierre Jurieu e il problema della sovranità (1681-1691)*, prefazione di G. Tourn, Torino 1997, p. 8. Di G.H. Dodge vedi *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion with Special Reference to the Thought and Influence of Pierre Jurieu*, New York 1972, pp. 140-146).

³⁴ J.B. BOSSUET, *Cinquième avertissement aux protestants sur les lettres de ministre Jurieu contre l'histoire des variations* [1689], in ID., *Œuvres*, cit., IV, pp. 403-404.

³⁵ P. BAYLE, *Réponse aux questions d'un provincial*, 5 voll. Rotterdam, Reinier Leers, 1704-07, IV, 1707, p. 449.

una specie di parlamento, di «tribunale supremo» il quale ci parlava attraverso «gli assiomi del lume naturale», e a cui potevamo sempre appellarci in ultima istanza.³⁶ Nei suoi ultimi scritti, però, Bayle avrebbe rivolto la sua attenzione, più che al dovere di seguire la propria coscienza, sui pericoli che potevano insorgere dai suoi errori e sulle deleterie conseguenze che ne potevano derivare a livello politico. Nei confronti del concetto di libero esame così, egli avrebbe mostrato, per usare le parole di Gianluca Mori, «il suo sempre più evidente hobbismo».³⁷ Anche lui avrebbe indirizzato la sua polemica contro le idee politiche di Jurieu. La sovranità del popolo, una vera «chimera», diveniva così «il dogma più pernicioso di cui si potesse infatuare il mondo»; se i popoli si fossero riservati il diritto d'esaminare ogni cosa che veniva loro comandata dai re, non vi sarebbero più stati obblighi morali nei loro confronti, non vi sarebbe più stata quiete pubblica. Eppure lo stesso Jurieu, scriveva Bayle, non molto tempo prima aveva mostrato con estrema forza come questo principio in materia di fede fosse un principio di disunione; esaminare la Scrittura secondo i lumi dei singoli divideva la Chiesa in tante confederazioni quanti erano gli individui: la sovranità del popolo non portava forse a questa frammentazione?³⁸

Jurieu avrebbe replicato che era falso affermare che i protestanti lasciasero a ogni «individuo dello Stato la libertà di conformarsi o no alla legge del principe», come si lascia «ai singoli di una chiesa la libertà di sottomettersi o no al giudizio di un sinodo o di un concilio»; l'obbedienza del cuore era riservata a Dio e quella dovuta al sovrano riguardava «le azioni esteriori e visibili»; il diritto di resistere al tiranno era diverso dall'aver il diritto «di giudicare un re come si giudica un singolo». Neppure gli inglesi erano arrivati a tanto. La resistenza era legittima nel momento in cui il re portava alla rovina lo Stato e la religione. Ma chi avrebbe giudicato tale opportunità? «La notorietà pubblica», scriveva Jurieu: Giacomo II che aveva detto che cancellare il Test Act e ristabilire il cattolicesimo non era andare contro le

³⁶ P. BAYLE, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer* [1686]; cito dall'ed. *De la tolerance. Commentaire philosophique*, éd. par J.-M. GROS, Paris 2006, p. 87. La teoria della «coscienza errante» ha fatto ritenere ad Elisabeth Labrousse di essere di fronte al «rimaneggiamento soggettivista della tesi protestante classica» (E. LABROUSSE, *Pierre Bayle*, 2 voll., La Haye 1964, II, *Hétérodoxie et rigorisme*, p. 600).

³⁷ G. MORI, *Introduzione a Bayle*, Roma-Bari 1996, p. 74.

³⁸ P. BAYLE, *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France*, Amsterdam, chez Jaques Le Censeur, 1690, pp. 97, 113, 124-126. Sullo scontro tra Bayle e Jurieu su questo tema vedi W.J. STANKIEWICZ, *Politics and Religion in Seventeenth-Century France. A Study of Political Ideas from the Monarchomachs to Bayle, as reflected in the Toleration Controversy*, Berkeley-Los Angeles 1960, pp. 206-245, ma soprattutto il bel libro di DEBORA SPINI, *Diritti di Dio, diritti dei popoli*, cit., in particolare le pp. 169-175.

leggi fondamentali del regno, doveva forse essere «creduto contro la notorietà»? Se dunque era vero che il sovrano aveva il diritto di punire come la Chiesa quello di scomunicare questo non poteva impedire «a ogni singolo d'esaminare il governo» e affermare ciò non voleva certo dire che ciascuno si fosse per questo impadronito della sovranità.³⁹

Arriviamo così a Locke che gioca un ruolo fondamentale nella nostra ricostruzione a prescindere dalla presunta o meno radicalità del suo pensiero. L'esistenza ineludibile della molteplicità delle opinioni senza che si potesse arrivare «a dimostrazioni indubitabili e certe della loro verità», portava con sé il conseguente corollario della necessità della tolleranza: nessun uomo, infatti, nonostante fosse sottoposto costantemente all'errore, in realtà poteva «riconoscere altra guida se non la ragione», né poteva «ciecamente sottomettersi alla volontà e ai dettami di un altro». Quindi, nello sforzo di superare l'errore in cerca della verità, avremmo comunque fatto «bene a commiserare la nostra rispettiva ignoranza e tentare di rimuoverla con tutti i mezzi garbati e onesti dell'informazione». Dio aveva dato per questo agli uomini tutto ciò che era necessario per vivere virtuosamente, aveva loro donato «lumi sufficienti per giungere alla conoscenza del loro creatore e alla visione dei loro doveri».⁴⁰ Nell'*Epistola* Locke era stato molto chiaro: per quanto concerne la salvezza, ogni uomo aveva «il diritto supremo ed assoluto di giudicare di quanto lo riguarda», ma questo «parere personale [*private judgment*]» che lo faceva astenersi dal sottomettersi a ciò che la sua «coscienza» giudicava «illegale» non lo esimeva però dal «sottomettersi al castigo», e neppure lo esentava dalla «obbligatorietà della legge stessa», quando questa era diretta al bene comune.⁴¹ Ma chi avrebbe deciso, continuava Locke nel *Secondo trattato*, se i governanti, se i legislatori

³⁹ P. JURIEU, *Examen d'un libelle contre la religion, contre l'etat et contre la revolution d'Angleterre, intitulé Avis important aux refugies sur leur prochain retour en France*, La Haye, Abraham Troyel, 1691, pp. 148-149, 152, 154-155, 159-161.

⁴⁰ J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding* [1689]; ed. it. *Saggio sull'intelletto umano*, introduzione di P. EMANUELE, trad., note e apparati di V. CICERO e M.G. D'AMICO, Milano 2004, libro IV, cap. XVI, § 4, pp. 1240, 1242; libro I, cap. I, § 5, p. 34 (trad. it. a fronte, pp. 1241-1243, 35).

⁴¹ J. LOCKE, *A Letter concerning Toleration* [1689], in ID., *The Second Treatise of Government. An Essay concerning the True Original, Extent and End of Civil Government* [and] *A Letter concerning Toleration*, ed. with a revised introduction by J.W. GOUGH, Oxford 1966, pp. 154-155 (trad. it. *Lettera sulla tolleranza*, premessa di R. KLIBANSKY, Firenze 1984, pp. 58-59). Questo *private judgment* per Locke non era stato affatto la «causa della maggior parte dei disordini e delle guerre che hanno avuto luogo nel mondo cristiano per cause religiose», come invece aveva affermato Thomas Hobbes nel *Behemoth* riferendosi al caso inglese, bensì il principale motivo doveva trovarsi proprio nel «rifiuto della tolleranza verso coloro che sono d'opinione diversa» (ivi, p. 163; trad. it. cit., p. 76).

avessero tradito la fiducia in loro riposta? Chi avrebbe giudicato «quando non v'è sulla terra alcun tribunale per risolvere le controversie tra gli uomini»? Solo «Dio nel cielo», scriveva Locke, «è giudice nel diritto, ma è poi ciascuno per conto proprio [*every Man is Judge for himself*], che, tanto in tutti gli altri casi come in questo, giudica se un altro si è posto in stato di guerra con lui». ⁴²

John Dunn nella sua magistrale interpretazione del pensiero politico di Locke ha inserito la sua opera nel contesto della crisi dell'esclusione al trono degli Stuart e soprattutto all'interno della struttura gerarchica del suo tempo; da una parte Dunn ha dimostrato come Locke fosse restio ad affidarsi solo alla volontà razionale dell'uomo e ad abbandonare il sistema teocentrico, come «considerasse la condizione umana del tutto mancante di un'autonomia di valore» e ritenesse l'esistenza di Dio imprescindibile, a fondamento della stessa legge di natura; dall'altra parte però egli ha anche marcato il netto «stacco tra il conservatorismo costituzionale di Locke e il suo individualismo più specificamente religioso» derivante dall'uguaglianza degli uomini di fronte a Dio. ⁴³

Era infatti proprio partendo dal contesto dell'osservanza religiosa, dalla scoperta delle vie che Dio aveva predisposto per noi, che Locke si era posto delle questioni fondamentali sulla legittimità politica; nessuna autorità umana poteva interferire con la coscienza religiosa dell'individuo, le libertà erano necessarie per assolvere le responsabilità della chiamata, così come la libertà di pensiero si rivelava fondamentale per raggiungere la verità. La personale relazione con Dio, il sacerdozio universale, diveniva quindi «il punto archimedeo» attraverso il quale veniva svuotata ogni autorità e gerarchia, fosse essa religiosa o politica, e spiegherebbe le implicazioni individualistiche dei *Due trattati* più di quanto lo permetterebbe la sola lettura

⁴² J. LOCKE, *Two Treatises of Government* [1689], dd. with an introd. and notes by P. LASLETT, Cambridge 1988, II, § 241, p. 427 (trad. it. *Due trattati sul governo*, a cura di L. PAREYSON, Torino 1960, p. 440).

⁴³ J. DUNN, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*, Cambridge 1969, pp. 146, 21, 26, 57, 97 (trad. it. *Il pensiero politico di John Locke*, Bologna 1992, pp. 171, 33, 39, 74, 118). Perché se è certamente vero, come afferma John Pocock, che l'uso del pensiero di Locke distorce in parte il significato dell'opera dell'autore dei *Due trattati*, è altrettanto vero che i *dissenters* nelle loro petizioni avrebbero usato un linguaggio così fortemente lockeano che il filosofo avrebbe finito per acquistare un nuovo inusitato ruolo nel discorso politico inglese. Egli, infatti, aveva affermato la sua dottrina dei diritti naturali in un linguaggio abbastanza drastico, anticlericale e antitetico rispetto a Filmer tanto da far divenire la sua opera politica un arsenale pieno di armi per tutti coloro che volevano opporsi all'*establishment* religioso (J.G.A. POCOCK, *Political Thought in the English-Speaking Atlantic, 1760-1790*, in *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, ed. by J.G.A. POCOCK, with the assistance of G.J. SCHOCHET and L.G. SCHWOERER, Cambridge 1993, p. 271).

attraverso le lenti del dibattito sull'esclusione. Insomma, dietro a religione e politica c'era un individuo che giudicava e si appellava all'autorità eterna, e non poteva essere sottoposto ad alcun obbligo che non riconoscesse come tale.⁴⁴

La teoria religiosa e politica di Locke avrebbe così agito successivamente in due direzioni che si sarebbero saldate definitivamente al tempo della crisi transatlantica dell'Impero inglese, crisi che avrebbe portato all'indipendenza americana. Il *right of private judgement*, alla base della sua teoria, sarebbe divenuto il ponte di collegamento principale tra la questione religiosa e quella politica, anche perché in quel periodo, sulle due sponde dell'oceano, sarebbe stata costante la percezione che ambedue le sfere fossero strettamente legate.⁴⁵

Prima di tutto questo *right of private judgement* venne a configurarsi quale una sorta di diritto naturale intellettuale ed inalienabile fornitoci da Dio e di cui non potevamo sbarazzarci. Gli uomini, infatti, non potevano disporre di esso così come non potevano disporre della propria vita o della propria religione, essi non si potevano separare dalla «libera facoltà della mente» né trasferirla ad altri. In questo senso dunque la libertà di pensiero

⁴⁴ Cfr. DUNN, *The Political Thought of John Locke*, cit., pp. 57, 34-40, 245-250, 260-261, 50, 182, 154-156 (trad. it. cit., pp. 74, 50-55, 281-287, 298-299, 67, 212, 180-182). Sebbene l'epistemologia individualistica di Locke non necessariamente comportasse l'affermazione di una teoria democratica, addirittura estesa nel senso di un suffragio universale, le sue possibili implicazioni radicali in questo senso furono messe in luce così da William Blackstone nel 1766 come da Dugald Stewart nel 1794 e portarono John Stuart Mill nel 1831, sotto l'influsso delle argomentazioni dei sansimoniani, a descrivere la propria epoca come caratterizzata dal venir meno delle vecchie massime e delle vecchie guide intellettuali e spirituali, la cui caduta avrebbe aperto inesorabilmente la strada all'anarchia. Quella in cui stava vivendo, infatti, continuava Mill, era l'epoca nella quale «l'estremo rifugio, l'ultima ed unica risorsa dell'umanità» veniva rappresentata dall'esercizio del lockeano «*right of private judgment*». Ma mentre Locke voleva inculcare questo insegnamento ai suoi discepoli, «per i quali solamente il grande uomo scriveva», adesso esso si era propagato anche alle persone «ignoranti» o poco istruite, nei confronti delle quali, lasciate in balia unicamente del proprio giudizio, sarebbe stata sufficiente «la minima sciocchezza [...] per scompaginare e rendere perplesse le loro menti» (J.S. MILL, *The Spirit of the Age* [1831], in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto-London 1963-91, XXII, *Newspaper Writings, December 1822-July 1831*, ed. by A.P. ROBSON and J.M. ROBSON, introduction by A.P. ROBSON, textual introduction by J.M. ROBSON, pp. 230-239. Cfr. W. BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*, a facsimile of the first ed. of 1765-69, with an introduction of S.N. KATZ, Chicago 1979, I, *Of the Rights of Persons*, p. 157. D. STEWART, *Account of the Life and Writings of Adam Smith* [1794], ed. by I.S. ROSS, in A. SMITH, *Essays on Philosophical Subjects*, ed. by W.P.D. WIGHTMAN and J.C. BRYCE, general editors D.D. RAPHAEL and A.S. SKINNER, Indianapolis 1980, p. 310).

⁴⁵ Sul percorso del *right of private judgement*, mi permetto di rimandare a M. LENCI, *Dalla libertà religiosa alla libertà politica: il radicalismo anglo-americano, 1689-1776*, in *Viaggio nella democrazia. Il cammino dell'idea democratica nella storia del pensiero politico*, a cura di M. LENCI, C. CALABRÒ, presentazione di C. PALAZZOLO, Pisa 2010, pp. 43-68.

e la libertà di parola cominciarono ad esser concepiti come necessari per un governo libero.

In secondo luogo, nel periodo del 'Great Awakening' religioso americano tra la fine degli anni '30 e gli anni '50 del Settecento, il freddo individualismo di Locke, che egli aveva elaborato rivolgendosi solo ad una cerchia ristretta di allievi, in realtà si sarebbe intrecciato a filo doppio «con l'insistente domanda puritana per l'autonomia emozionale», e i due aspetti si sarebbero trasformati in una dottrina così radicale che non trovava riscontro in altre parti d'Europa.⁴⁶

James Otis, protagonista della rivolta delle colonie americane, avrebbe considerato il diritto ad un parere personale come un diritto intellettuale inalienabile esteso alle cose pubbliche ma, nel contesto della crisi con la madre patria e della minaccia di secessione, questo avrebbe acquisito senza dubbio un tono più radicale:

penso che ogni cittadino abbia diritto di esternare i propri sentimenti al pubblico sull'utilità o inutilità di qualsiasi legge, tanto se è approvata, quanto se è pendente. [...] Se non si può esercitare un diritto ad un parere personale [«right of private judgment»] almeno sino al punto di presentare una petizione per l'abrogazione di una legge o di scegliere l'opportunità di rischiare un processo, il parlamento potrebbe rendersi arbitrario, il qual caso non è contemplato dalla costituzione. Io penso che ogni uomo abbia il diritto di esaminare liberamente tanto nelle origini, fonte e fondamento di ogni potere e legge di un *commonwealth*, quanto nel pezzo di uno strano macchinario, o di un fenomeno notevole in natura.⁴⁷

Anche in Inghilterra, ancora un seguace di Locke, Joseph Priestley, futuro avversario di Edmund Burke durante la Rivoluzione francese, in *An Essay on the First Principles of Government*, del 1768, avrebbe fatto per primo, consapevole della novità introdotta, una chiara distinzione tra libertà politica e libertà civile, distinzione che avrebbe influenzato Condorcet, ed attraverso di lui anche Benjamin Constant. Entrambe ovviamente avevano a proprio fondamento il *right of private judgement*:

Se mi fosse chiesto cosa intendo per *libertà*, sceglierei, per amore di una maggiore chiarezza, di dividerla in due tipi, *politica* e *civile*; e l'importanza di avere più chiare idee su questa materia, mi scuserà dell'innovazione apportata. Direi che la

⁴⁶ J. DUNN, *The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century*, in *John Locke. Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*, ed. by J.W. YOLTON, Cambridge 1969, pp. 73-74.

⁴⁷ J. OTIS, *The Rights of the British Colonies asserted and proved* [1764], in *Pamphlets of the American Revolution 1750-1776*, ed. by B. BAILYN with the assistance of J.N. GARRETT, I, 1750-1765, Cambridge (MA) 1965, pp. 424, 454, 456, 470, 449-450.

LIBERTÀ POLITICA consiste nel potere che i membri di uno Stato si riservano per accedere alle cariche pubbliche o almeno per avere il diritto di nominare coloro che le occupano: con LIBERTÀ CIVILE chiamerei quel potere che i membri dello Stato hanno sopra le proprie azioni e che i funzionari pubblici non devono calpestare.

È proprio quando Priestley si accingeva a specificare nel dettaglio in che cosa consisteva la libertà politica che egli rendeva ormai evidente la traslazione avvenuta del diritto ad esprimere un proprio parere dal piano religioso a quello politico. Era infatti, continuava Priestley, «diritto di ogni membro dello stato [...] di far diventare il proprio giudizio o la propria opinione personale [«private opinion or judgment»] di rilevanza pubblica e perciò controllare le azioni degli altri». ⁴⁸

In questo articolo ho cercato di far vedere come effettivamente alcune dottrine teologiche di Lutero, il libero esame dei testi sacri e il sacerdozio universale, fondando l'autonomia dell'uomo in senso morale e religioso, abbiano fornito il requisito indispensabile perché si arrivasse ad affermare quell'autonomia anche in campo politico, con la richiesta dell'estensione, in senso universale, della partecipazione, perlomeno in ambito maschile. Questo slittamento dalla religione alla politica non è stato né lineare e tanto meno necessario, come le remore antidemocratiche di molti degli scrittori analizzati hanno messo in evidenza. Senza dubbio l'autore cardine in questo passaggio è stato John Locke, il quale pure non va letto in modo avulso dal contesto della crisi dell'esclusione al trono della dinastia Stuart. Eppure il suo radicalismo religioso rivisitato dai suoi seguaci durante il Settecento fu utilizzato per estendere in senso democratico le richieste di libertà civile e politica.

⁴⁸ J. PRIESTLEY, *An Essay on the First Principles of Government, and on the Nature of Political, Civil and Religious Liberty* [1768], in ID., *The Theological and Miscellaneous Works*, London 1817-32, XXII, p. 11. Sarebbe stato proprio perché la partecipazione politica venne ad essere intesa come un diritto ad esprimere un'opinione personale che Thomas Paine l'avrebbe considerata quale un diritto estendibile a tutti. Paine, infatti, in una famosa lettera a Jefferson del 1788, avrebbe distinto tra i diritti che si potevano attuare pienamente e perfettamente nella società civile e quelli che invece risultavano impossibili da esercitarvi. Del primo tipo, scriveva Paine, «sono i diritti di pensare, parlare, formare e dare un'opinione, e forse tutti quelli che possono essere esercitati pienamente dall'individuo senza aiuto esterno, come quelli che riguardano la competenza personale» (T. PAINE, lettera a Thomas Jefferson del marzo 1788, in *The Papers of Thomas Jefferson*, ed. J.P. BOYD, associate eds. M.R. BRYAN and F. AANDAHL, Princeton (NJ) 1950-, XII, 7 August 1787 to 31 March 1788, 1983, p. 5). E così ancora nel celeberrimo *I diritti dell'uomo*: «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» (T. PAINE, *Rights of Man* [1791], in ID., *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, Oxford 1995, p. 119; trad. it. *I diritti dell'uomo e altri scritti politici*, a cura di T. MAGRI, Roma 1978, p. 145).

