



Eguaglianza e egualitarismo, oggi. Da Bobbio a Babeuf e ritorno

Equality and Egalitarianism, today (from Bobbio to Babeuf, and back)

Ermanno Vitale



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/tp/850>

Editore

Marcial Pons

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 giugno 2019

Paginazione: 301-316

ISSN: 0394-1248

Notizia bibliografica digitale

Ermanno Vitale, « Eguaglianza e egualitarismo, oggi. Da Bobbio a Babeuf e ritorno », *Teoria politica. Nuova serie Annali* [Online], 9 | 2019, online dal 01 avril 2020, consultato il 26 mai 2020. URL : <http://journals.openedition.org/tp/850>

Teoria politica

Eguaglianza e egualitarismo, oggi. Da Bobbio a Babeuf e ritorno

Ermanno Vitale*

Abstract

Equality and Egalitarianism, today (from Bobbio to Babeuf, and back)

In 1976 Norberto Bobbio wrote an essay called Equality and Egalitarianism that aimed at a better distinction between ideas often used as perfect synonymous. Taking Bobbio's distinction as a starting point, Vitale faces the very different ideas of equality and inequality, focusing mainly on the egalitarian thought of Gracchus Babeuf and his disciple Filippo Buonarroti. The first period of Babeuf's thought, before French Revolution, is based on a reformist perspective: the challenge is not to eliminate inequality but to reduce it so as to allow a form of moderate affluence for all. Observing the events of the Revolution, Babeuf gradually changed his mind. If a structural inequality, even if limited, remains, the whole problem will quickly come back as strong as prior to the reform. Thus, if we really desire equality, we have to seek perfect equality, that is to say: Egalitarianism. Buonarroti, in 1828, will detail the social and political institutions of such egalitarian republic. Now the question is: what about liberty? Is it possible to conciliate the new society of total equality with freedom rights and genuine political participation? The answer of History has always been negative. From Mill to Bobbio, the claim for equality takes a more temperate form of liberal socialism. Babeuf was right, however, to foresee that the liberal dimension involves the return to a market society, which is inegalitarian. The entire history of human societies seems to be an unavoidable (asymmetric) pendulum between the efforts to reach equality and the opposing and more successful ones to achieve forms of privilege.

Keywords: Equality/Inequality. Egalitarianism. Liberal-Socialism. French Revolution.

1. Una tipologia dell'eguaglianza

Nel 1976 Norberto Bobbio, riflettendo sull'onda lunga del 1968, così apriva il saggio *Eguaglianza e egualitarismo*: «Con la contestazione giovanile sono tornate all'onore del mondo non solo, com'è opinione comune, le dottrine libertarie, ma anche quelle egualitarie. Del resto il rapporto fra le une e le altre è, nella pratica, strettissimo anche se teoricamente conviene distinguerle»¹. Fuori della temperie culturale del Sessantotto, in verità, anche nella pratica, se con essa si intendono

* Università della Valle d'Aosta, e.vitale@univda.it.

¹ Bobbio, 1999: 247.

i fenomeni politici reali, storicamente descrivibili, il rapporto fra dottrine liberarie e dottrine egualitarie non è affatto così stretto e scontato. Anzi, come vedremo nelle conclusioni, può essere altamente problematico e conflittuale, fino a delineare un *aut aut* da cui è difficile uscire, tanto nella teoria quanto nella prassi, con un compromesso plausibile, che non sacrifichi l'eguaglianza — ma quale eguaglianza? — sull'altare della libertà — ma quale libertà? —, o viceversa.

Tuttavia, prima di affrontare tali questioni è opportuno, per un verso, prendere sul serio l'invito di Bobbio a distinguere sotto il profilo teorico i diversi tipi di libertà e di eguaglianza, e per l'altro, dichiarare quale sia la prospettiva o preoccupazione politica che chi scrive considera oggi ineludibile. Come risulta evidente, la prospettiva del saggio di Bobbio da cui prendo le mosse è quella dell'eguaglianza. O meglio, del suo opposto, una inusitata e scandalosa diseguaglianza che continua a crescere vertiginosamente. Potrei ricordare i *report* che pubblica annualmente Oxfam, secondo i quali un pugno di ricchissimi dispone dello stesso patrimonio della metà più povera del pianeta. O citare gli studi in cui dall'analisi dei dati discende la preoccupazione e l'indignazione per un mondo che, dominato da un economicismo completamente sordo alle esigenze dei più deboli, distrugge le tutele dello stato sociale e si sporge tronfio sul precipizio di una nuova eclissi della ragione².

Oggi, ancor più che mezzo secolo fa e forse ancor più che ai tempi del *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza fra gli uomini*, è questo l'«interesse per il mondo» che, a mio avviso, più di ogni altro richiede il lavoro e lo sforzo descrittivo e normativo della teoria politica.

A tale scopo, è utile riprendere la tipologia dell'eguaglianza, e le osservazioni che la completano, proposte da Bobbio nel già citato saggio del 1976. Prima di presentare e discutere i tipi di eguaglianza, è opportuna ancora una precisazione preliminare: «Dico subito —scrive Bobbio— che le mie osservazioni sono derivate quasi esclusivamente dall'analisi di un testo che considero, non da ora, per la completezza del programma sociale che vi è esposto e per la ricchezza dei particolari con cui è presentato, un prototipo dell'ideologia egualitaria: la *Conspiration pour l'égalité dit de Babeuf* di Filippo Buonarroti»³. Ricordare e approfondire —come tenterò di fare in seguito, pur senza pretese di esegesi filo-

² A titolo di esempio, si veda l'incipit di Franzini e Pianta, 2016: 3: «Negli ultimi trent'anni nelle nostre società le condizioni economiche delle persone sono diventate più diseguali: i ricchi sono diventati molto più ricchi, la classe media si è ridotta, i poveri sono scivolati ancora di più nella povertà. Nelle economie avanzate la diseguaglianza economica, misurata sia in termini di reddito sia in termini di ricchezza, è drammaticamente aumentata, e le disparità di reddito sono addirittura tornate ai livelli di un secolo fa. La diseguaglianza rimane estremamente alta anche a livello globale, nonostante la rapida crescita dei principali paesi in via di sviluppo, la Cina e l'India, dove le diseguaglianze interne stanno esplodendo». Sulla diseguaglianza a livello globale e le sue devastanti conseguenze cfr. Milanovic, 2017. Di tali conseguenze mi limito a segnalarne una, secondo l'autore più chiaramente visibile negli Stati Uniti, quella relativa alla scomparsa della democrazia: «Mentre il sistema politico rimane democratico nella forma perché la libertà di espressione e il diritto di associarsi sono stati preservati e le elezioni sono libere —afferma Milanovic—, il sistema sta cominciando a assomigliare sempre più a una plutocrazia. In termini marxisti, è una dittatura della classe dei possidenti anche se sembra, formalmente, una democrazia» (Milanovic, 2017: 185). L'apparente alternativa, in altri contesti, è l'avvento di non meno preoccupanti regimi populistici.

³ Bobbio, 1999: 247-248.

logica— il pensiero di Babeuf e del suo amico e discepolo Buonarroti potrebbe essere il modo per rimettere in onore, almeno nella teoria, l'unico tipo di eguaglianza che non si rivela insufficiente e contraddittorio, conoscendo al tempo stesso il prezzo che per ottenerla non si può non pagare.

Incrociando le due domande inevitabili per condurre una riflessione analiticamente rigorosa sull'eguaglianza —eguaglianza fra chi ed eguaglianza in che cosa— Bobbio propone, limitandosi a utilizzare la coppia tutto-parte, di distinguere: l'eguaglianza di alcuni in qualche cosa; l'eguaglianza di alcuni in tutto; eguaglianza di tutti in qualche cosa; l'eguaglianza di tutti in tutto. Mettendo alla prova della storia, e della storia delle idee, la tipologia così costruita, osserva che il primo tipo di eguaglianza (di alcuni in qualche cosa) è politicamente di scarso interesse, perché in qualsiasi forma di governo e in qualsiasi società ci saranno alcune persone eguali in qualcosa, non foss'altro che in virtù di una norma, mentre il secondo tipo (eguaglianza di alcuni in tutto) non ha riscontri sicuri nella storia delle istituzioni politiche e trova un esempio importante, ma per così dire esclusivamente filosofico-letterario, nella classe dei guerrieri così come descritta nella *Repubblica* di Platone.

Più rilevanti sono invece gli altri due tipi. L'eguaglianza di tutti in qualche cosa copre un vastissimo arco di fenomeni sociali e politici, che può andare dal mero riconoscimento dell'eguaglianza giuridica —la legge è eguale per tutti— fino ai complessi e raffinati sistemi politico-istituzionali della tradizione socialdemocratica che attribuiscono alle persone un insieme più o meno sostanzioso di diritti (di libertà, politici e sociali). Infine, l'ultimo tipo —l'eguaglianza di tutti in tutto, ovvero l'unica posizione che si può correttamente definire come egualitarismo in quanto pone come prioritario e costitutivo di un regime politico il valore dell'eguaglianza— è stato il principio ispiratore del comunismo «scientifico» di matrice marxista e dei suoi tentativi di realizzazione novecenteschi. Celeberrima è l'esclamazione di Marx nella *Critica al programma di Gotha*: «Ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni!»⁴. Questo, in estrema e efficace sintesi, è certamente il motto del perfetto egualitario. Però, osserva Bobbio in più occasioni, Marx non ci offre mai una descrizione articolata della società egualitaria e delle sue istituzioni politiche. In effetti, lo stesso *Manifesto del Partito comunista*, giunta l'ora di indicare le misure da realizzare una volta che il proletariato abbia preso il potere, dunque nella fase della dittatura del proletariato che non è ancora la meta ultima, la società senza stato, si limita a un sommario elenco di dieci punti. Punti in cui il traguardo ideale è chiaramente quello della società egualitaria, presentati però come indicazioni di massima, soggetti a variazioni di luogo e di circostanze, e non come l'architettura, il modello archetipico, di una comunità politica egualitaria. Secondo Bobbio, come già detto, questo tentativo architettonico si prospetta invece nel modo più compiuto nell'opera di Babeuf e Buonarroti, per quanto Marx li considerasse espressioni di comunismo primitivo.

Quanto segue nei prossimi paragrafi vuole essere un tentativo di prendere sul serio e approfondire il pensiero di Babeuf e Buonarroti alla luce delle osser-

⁴ Marx, 1975: 43.

vazioni di Bobbio, che nel suo saggio *Eguaglianza e egualitarismo* non si limita a proporre una tipologia dei significati di eguaglianza. Prima di passare a discutere alcuni aspetti teoricamente rilevanti del pensiero di Babeuf e del suo discepolo Buonarroti, è opportuno richiamare brevemente, per servirsene come guida, le successive «approssimazioni», così le definisce Bobbio, che specificano e articolano ulteriormente la tipologia dell'eguaglianza.

Sono cinque. La prima «approssimazione» consiste in una riformulazione correttiva rispetto a un'idea troppo ingenua (o volutamente caricaturale) di egualitarismo. In altri termini, consiste nel riconoscere in quest'ultimo un ideale-limite, che non ignora le differenze, e anche le diseguaglianze, che ci sono tra gli esseri umani, in ragione dei caratteri, delle attitudini, del genere, nonché delle condizioni fisiche e mentali che, fra l'altro, mutano nelle diverse fasi della vita. Di conseguenza, per prendere sul serio una dottrina egualitaria bisogna definirla come quella che «chiede l'eguaglianza del maggior numero di individui per il maggior numero di beni»⁵.

Una seconda considerazione riguarda il criterio di distribuzione delle risorse. Il criterio egualitario per eccellenza è quello del bisogno. A questo si contrappone quello per eccellenza inegualitario, il criterio del merito o capacità, di cui il criterio «a ciascuno secondo il suo lavoro» rappresenterebbe una sorta di derivato inteso a ingannare i lavoratori, almeno secondo la marxiana *Critica al programma di Gotha*. Tuttavia questo non significa che il pensiero egualitario non riconosca le (diseguali) capacità. Però, a capacità eccellenti non corrisponde una superiore remunerazione. Corrispondono piuttosto maggiori oneri, maggiore responsabilità e doveri nei confronti della comunità cui si appartiene.

Una terza osservazione riguarda la differenza fra eguaglianza nei punti di partenza e nei punti di arrivo. Per l'egualitario solo la seconda è, per così dire, «vera» eguaglianza. La prima consiste nel mettere tutti in grado di competere alla pari, senza pesanti svantaggi iniziali (almeno all'apparenza). E' mera eguaglianza delle opportunità, il cui scopo in fondo consiste in un forma di cooptazione, cioè nel non disperdere, dal punto di vista della *ruling class*, i talenti nascosti nella classe media e perfino nelle classi subordinate. Ma la visione competitiva della società resta inalterata. Si potrebbe anzi dire che l'eguaglianza delle opportunità è l'avversario più insidioso per i fautori dell'egualitarismo. Offrire una *chance* di competere con successo non permette di vedere con chiarezza che la competizione tra gli individui è l'errore.

Una quarta approssimazione, alla ricerca degli elementi essenziali dell'egualitarismo, concerne le forme mediante le quali si persegue la perfetta eguaglianza. L'egualitario non ha come obiettivo l'estendere a tutti i vantaggi che prima sono propri solo di pochi (per esempio, passando dal suffragio ristretto a quello universale). Il suo obiettivo è «livellare»: dare a chi ha meno togliendo al contempo a chi ha di più del necessario. Togliere ai latifondisti per distribuire, in parti eguali, ai contadini. Insomma, togliere a chi ha troppo per dare a chi ha troppo poco, allo scopo di raggiungere un equilibrio sociale e morale. La sobrietà, la morigerata-

⁵ Bobbio, 1999: 248-249.

tezza come ideale di vita buona, per la comunità e per ogni suo singolo membro: né lusso né miseria. Una comunità politica in cui, per ipotesi, vigesse una perfetta eguaglianza nel lusso di tutti i cittadini non sarebbe per nulla desiderabile.

La quinta considerazione riguarda l'origine della diseguaglianza. Per l'egualitario l'eguaglianza è naturale, le diseguaglianze artificiali, ossia prodotte dalle forme di organizzazione della vita sociale. In quanto artificiali, è in nostro potere correggere le diseguaglianze. Ecco qui il principale debito teorico di Babeuf nei confronti di Rousseau. Al contrario, se —come ritiene l'inegualitario— le diseguaglianze sono profondamente naturali e semmai è la società a imporre artificialmente l'eguaglianza in vari gradi e maniere, allora il problema è permettere alle diseguaglianze naturali di esprimersi quanto più liberamente possibile. La scelta della posizione dipende, in ultima analisi, da quale «operazione mentale»⁶ risulti prevalente: l'egualitario vede soprattutto i caratteri di appartenenza al *genus*, per cui tutti hanno in pari modo esigenze elementari da soddisfare e la comunità politica a questo deve provvedere, l'inegualitario invece si focalizza sulla differenza di capacità tra gli individui e la ritiene preminente criterio di allocazione dei beni sociali.

2. Babeuf, da riformista a rivoluzionario

I lineamenti del pensiero egualitario trovano dunque la loro più compiuta esposizione programmatica, e in qualche modo la loro esaltazione, si fanno insomma disegno del mondo nuovo, visione della futura società di eguali, nel progetto e nella militanza politica di Babeuf. Com'è noto, Buonarroti, scampato al patibolo dopo il fallimento della Congiura degli Eguali (1796) non cesserà mai di imbastire nuovi tentativi insurrezionali e riprenderà nel suo libro del 1828 le idee che ispirarono i congiurati, i quali trovavano in Babeuf un'indiscussa guida intellettuale, morale e politica.

Può essere opportuno richiamare brevemente qualche tratto biografico di questa a mio avviso straordinaria figura d'integrità morale poiché, nel caso di Babeuf, il riferimento agli aspetti salienti della biografia è rilevante per comprendere il suo pensiero e il suo passaggio da posizioni *lato sensu* riformiste a quelle rivoluzionarie, che sognavano la costruzione di una repubblica capace di realizzare il più puro egualitarismo. François-Noël Babeuf nasce nel 1760, da famiglia povera, in un piccolo paese della Piccardia, regione ancora molto caratterizzata dal vecchio regime feudale. Così lo stesso Babeuf, a fine 1793, narra delle sue origini: «*Je suis né dans la fange. Je me sers de ce mot par lequel nos anciens grands avilissaient tout ce qui n'était pas autant qu'eux éloigné de la nature; je me sers de ce mot, dis-je, pour exprimer fortement que j'ai reçu l'être sur les derniers degrés de la misère, par conséquent sur les premiers degrés du sans-culottisme*»⁷.

Nonostante questa condizione, all'età di otto anni impara a leggere e scrivere, e ciò gli permetterà in seguito, dopo circa cinque anni passati a fare l'umile e fati-

⁶ Bobbio, 1999: 255.

⁷ Le memorie di Babeuf sono rimaste incompiute. Il passo è citato in Dalin, 1976: 35.

cosissimo lavoro di *terrassier* (sterratore) di trovare un impiego come «feudista», una sorta di agrimensore e —sia lecita l'attualizzazione— commercialista il cui compito consisteva nel prestare servizio presso la nobiltà terriera ed escogitare maniere per esigere dai contadini maggiori diritti sulle proprietà. Grazie a questo impiego Babeuf potrà conoscere «*les affreux mystères des usurpations de la caste noble*»⁸ che solleveranno la sua indignazione e dai quali inizierà il suo percorso al tempo stesso di riflessione e di lotta politica.

Frutto maggiore di questo primo periodo di impegno riformatore sarà il suo unico vero e proprio volume, *Le Cadastre perpétuel*, redatto nel 1787 e pubblicato nell'ottobre del 1789 in collaborazione con il matematico Audifredd. Il progetto, che si struttura prima degli eventi rivoluzionari, è sicuramente ardito, prevedendo in estrema sintesi di giungere, come recita il titolo completo dell'opera, a «*une contribution unique, tant sur les Possessions territoriales, que sur les revenus personnels*», il cui esattore è esclusivamente lo stato, e le cui modalità debbono essere improntate ad una scrupolosa ripartizione del fardello che tutti i cittadini debbono portare in relazione al loro reddito e patrimonio, dunque alla loro capacità contributiva. In realtà, nel *Cadastre* c'è molto di più di una riforma del catasto e di una riforma agraria, c'è una sorta di prima prefigurazione di uno stato sociale laico. Per esempio, si pensa all'istituzione di una cassa nazionale per la sussistenza dei poveri; a un piano nazionale di educazione accessibile a tutti; a cure sanitarie gratuite prestate da medici dipendenti pubblici; alla giustizia esercitata da magistrati anch'essi dipendenti pubblici, alla quale ogni cittadino potrebbe finalmente avere accesso. Tuttavia queste misure, per quanto radicali e sconvolgenti non solo rispetto all'ordine *ancien regime* ma anche rispetto a coloro che dopo il 14 luglio desideravano cambiamenti limitati, si presentano come provvedimenti volti a ridurre ma non a eliminare la disegualianza. Vale a dire, come provvedimenti che rientrano nel terzo tipo di eguaglianza, eguaglianza di tutti in qualcosa, e non nel quarto tipo, eguaglianza di tutti in tutto, ovvero in una prospettiva dichiaratamente egualitaria. Anche le forme in cui Babeuf riteneva, illudendosi, di poter trasformare in realtà il suo progetto tradiscono una propensione riformista e una fiducia illuministica nel potere delle buone ragioni universalistiche, che prima o poi dovranno essere ascoltate e comprese soprattutto dalle classi dirigenti, per il semplice motivo che sono soluzioni oggettivamente migliori e nell'interesse di tutti, almeno nel medio-lungo periodo. A riprova di questo atteggiamento, gli anni che precedono il 1789 sono caratterizzati dai tentativi, alla fine sempre deludenti, di collaborare con quegli esponenti dell'*establishment* apparentemente propensi a fomentare il progresso scientifico e sociale⁹.

Il fallimento del *Cadastre* come operazione politico-culturale e, in seguito, gli eventi della rivoluzione che, dopo la fase giacobina e il Terrore, danno luogo alla reazione di Termidoro, spingono definitivamente Babeuf a ritenere che l'eguaglianza di tutti in tutto vada conquistata con l'insurrezione rivoluzionaria.

⁸ Così Babeuf sul numero 29 (dicembre 1794) del foglio che redigeva pressoché da solo, il «*Tribun du peuple*».

⁹ Si veda a titolo di esempio la corrispondenza con Dubois du Fosseux, segretario dell'Accademia di Arras, nella quale Babeuf parla con entusiasmo del suo progetto di «*Cadastre*», ricevendo in risposta frasi generiche che dimostrano un sostanziale disinteresse.

Non possiamo qui rendere neppure minimamente conto di tutti i movimenti e contro-movimenti che troviamo nel suo «Tribun du peuple» in relazione al continuo mutamento di un quadro politico che rimane fluido e incandescente. Per esempio, l'odio contro Robespierre che accomuna Babeuf agli ambienti sancu-lotti parigini al punto da non nascondere la soddisfazione per il 9 termidoro può stupire, ma ciò che conta è la definitiva elaborazione di una critica sociale radicale, che non lascia spazio ad alcuna mediazione o collaborazione fra le classi, e della conseguente prospettiva egualitaria, così come emerge in alcune pagine anche letterariamente di grande spessore.

Mi riferisco a tre testi a mio avviso esemplari e ancor oggi vivi, che a partire dalla fine del 1794 ci avvicinano al momento della fallita Congiura e all'arresto di Babeuf e dei suoi compagni il 10 maggio 1796. A cavallo tra il 1794 e il 1795 Babeuf spiega sul «Tribun du peuple» la situazione politica nei termini, sia pure rudimentali e insoddisfacenti se guardati da una prospettiva marxista, della lotta di classe. Si fronteggiano due partiti, ormai entrambi repubblicani, ma che vedono in maniera distinta, se non opposta, la repubblica da costituire: «L'uno la desidera borghese e aristocratica; l'altro intende averla fatta e che rimanga integralmente popolare e democratica. L'uno vuole la repubblica del milione di cittadini che fu sempre il nemico, il dominatore, l'esattore, l'oppressore, la sanguisuga degli altri ventiquattro; del milione che si diletta da secoli nell'ozio a spese del nostro sudore e del nostro lavoro; l'altro partito vuole la repubblica per i ventiquattro milioni che ne hanno gettato le basi cementandole con il loro sangue, che nutrono, sostengono, provvedono la patria di tutti i suoi bisogni, la difendono e muoiono per la sua sicurezza e la sua gloria. Il primo partito vuole nella repubblica il patriziato e la plebe; vi vuole un piccolo numero di privilegiati e di signori colmi di superfluità e di delizie, la maggioranza ridotta alla situazione di iloti e di schiavi; il secondo partito vuole per tutti, non soltanto l'eguaglianza dei diritti, l'eguaglianza sulla carta, ma anche l'onesta agiatezza, la sufficienza legalmente garantita di tutti i bisogni fisici, di tutti i vantaggi sociali, come giusta e indispensabile ricompensa della porzione di lavoro che ciascuno ha fornito all'impresa comune»¹⁰.

In queste righe, che per molti aspetti sono una piccola summa del pensiero egualitario, c'è tuttavia ancora un qualche spazio aperto ad una prospettiva di contenimento, non di azzeramento, delle diseguaglianze. Dopo aver posto il tema della ristrettissima *élite* di redditieri che opprimono la restante parte dei cittadini e che vogliono semplicemente sbarazzarsi degli orpelli feudali perpetuando però le dinamiche del privilegio, Babeuf pretende sì di andare oltre l'eguaglianza sulla carta, l'eguaglianza della Dichiarazione, ma si limita ancora a reclamare per tutti una «onesta agiatezza», che non coincide necessariamente con una perfetta eguaglianza di trattamento fra i cittadini e di risorse a loro disposizione. Queste espressioni paiono riformulare il tema rousseauiano della repubblica disegnata nel *Contratto sociale*, dove si richiede appunto un contenimento delle diseguaglianze sociali e economiche: che nessun cittadino sia così

¹⁰ *Milione dorato e pance vuote*, «Tribun du peuple», 29, dicembre 1794-gennaio 1795, 263-265. La traduzione italiana cui farò d'ora innanzi riferimento si trova in Babeuf, 1969: 199-200.

ricco da poter comprare il voto di qualcun altro, e nessuno così povero da essere costretto a venderglielo.

Passano circa sei mesi e la critica alla repubblica borghese e alle strutture economiche del nascente capitalismo si fa più dura e circostanziata. In una lettera all'amico Charles Germain, egli scrive: «Il commercio, dicono i suoi fautori, deve tutto vivificare. Deve arrecare nutrimento a tutti i suoi agenti, dal primo operaio che produce e appresta le materie prime, fino al capo di manifattura che dirige i grandi esercizi, fino al commerciante che fa circolare nei diversi luoghi i manufatti. Sì, ecco ciò che il commercio dovrebbe fare ma non fa. Esso deve arrecare nutrimento a tutti i suoi agenti, e deve farlo in modo eguale, ma lo fa assai inegualmente. Mi chiedo chi siano quei novantanove uomini mal vestiti su cento che incontro sia nelle nostre campagne sia nelle nostre città [...]. Se poi osservo la piccola minoranza che non manca di nulla, al di fuori dei proprietari terrieri, la vedo composta di tutti coloro che di fatto non mettono le mani in pasta, di tutti coloro che si limitano a calcolare, combinare, travestire, ravvivare, ringiovanire sotto forme sempre nuove l'antico complotto della parte contro il tutto»¹¹. Il complotto, prosegue Babeuf, è orchestrato da «speculatori criminali», che, con la complicità dei mercanti, sono in grado di imporre agli unici veri produttori «la legge barbara dettata dai capitali»: «Lavora molto, mangia poco, o non avrai più lavoro e non mangerai affatto»¹².

Se questa è la diagnosi, bisogna allora provare a disarticolare leve e ingranaggi della grande macchina del «commercio» (del mercato, ovvero della società capitalistica, pur se agli albori) che stritola le classi lavoratrici. Una soluzione che punti al mero contenimento della disegualianza e assicuri a tutti almeno una onesta agiatezza non pare più sufficiente al tribuno del popolo Gracco Babeuf. Occorre stroncare alla radice le dinamiche socio-economiche della disegualianza, mentre limitarsi a contenerla significherebbe comunque ammetterla e rassegnarsi al fatto che in breve tempo la forbice torni quasi inercialmente ad allargarsi. A fine 1795 sul «Tribun de peuple» esce il *Manifesto dei plebei*, che si propone di andare oltre la critica alla repubblica borghese e aristocratica per prefigurare la società nuova, che dovrà sostituire la «barbara legge dettata dai capitali» con quella della perfetta eguaglianza: «Abbiamo stabilito che la perfetta eguaglianza è un diritto primitivo, che il patto sociale, lungi dall'arrecare pregiudizio a quel diritto naturale, deve solo dare a ogni individuo la garanzia che non sarà mai violato; e pertanto non avrebbero mai dovuto esserci istituzioni che favorissero l'ineguaglianza, la cupidigia, e permettessero che il necessario potesse essere sottratto agli uni, per costituire un superfluo per altri. Che tuttavia s'era verificato il contrario, che assurde convenzioni s'erano introdotte nella società, e avevano protetto l'ineguaglianza, avevano permesso la spoliazione della maggioranza da parte della minoranza; e erano sopraggiunte epoche in cui, come ultimo risultato di queste regole sociali omicide, l'universalità delle ricchezze comuni si trova-

¹¹ Babeuf, 1969: 210-211. Come si può vedere, la paternità del tema dell'uno per cento che si arricchia alle spalle del restante novantanove per cento non è affatto di *Occupy Wall Street* o di J. Stiglitz, che ovviamente lo sviluppa alla luce della contemporaneità (cfr. Stiglitz, 2013).

¹² Babeuf, 1969: 212.

va inglobata nelle mani di pochi; che la pace, naturale quando tutti sono felici, veniva quindi necessariamente pregiudicata; e poiché la massa non poteva più sopravvivere, non aveva nulla in suo possesso, non incontrava che cuori spietati nella casta che tutto ha accaparrato, questi effetti determinavano l'epoca delle grandi rivoluzioni»¹³.

Nel *Manifesto*, i cui toni sono volutamente incendiari, si ripropongono —in forme talvolta esasperate e ripetute fino alla noia che forzano l'eredità teorica dei più volte citati Rousseau e Diderot— i temi classici dell'egualitarismo radicale dell'ultimo Babeuf: solo la perfetta eguaglianza, che comporta l'abolizione del diritto di proprietà, assicura la felicità comune e di conseguenza quella individuale, dà senso a un patto sociale che non sia un inganno a danno della maggioranza ed è garanzia della pace sociale. L'ordine proprietario, contrario alla natura e fondato sul merito e la diseguaglianza, portato alle sue estreme conseguenze genera invece il tempo della rivoluzione, tempo che secondo Babeuf è ormai maturo. A seguito della pubblicazione del *Manifesto*, Babeuf è costretto alla clandestinità, ma sul suo giornale respinge le accuse di fomentare il disordine e l'anarchia. Il vero disordine sociale —argomenta— è il frutto della «barbara legge dettata dai capitali» contro cui si battono gli egualitari.

Tuttavia, anche nel *Manifesto dei Plebei*, che proprio in quanto manifesto dovrebbe contenere almeno qualche traccia dell'ordine sociale che realizzerà la perfetta eguaglianza, poco si dice sulle istituzioni della repubblica popolare e democratica, ossia della repubblica egualitaria. Si promettono ovvie misure di ridefinizione della proprietà, così come misure contro la trasmissione ereditaria delle fortune, ma per conoscere l'articolato disegno sociale e politico-istituzionale dell'ordine che i congiurati pensavano di dare alla Francia, qualora avessero avuto successo, bisognerà attendere che Filippo Buonarroti pubblichi, nel 1828, la *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf*.

3. La città futura, tra utopia e distopia

Vale la pena, prima di entrare nel merito del disegno istituzionale che avrebbe dovuto realizzare la «eguaglianza reale», riprendere qualche passo della Prefazione di Buonarroti: «Un momento prima della nostra condanna, sui banchi dell'alta corte di Vendôme, mentre la scure aristocratica stava per colpirla, Babeuf e Darthé ricevettero da me la promessa di vendicare la loro memoria, pubblicando un'esposizione esatta delle nostre comuni intenzioni, che erano state così stranamente sfigurate dallo spirito di parte»¹⁴. Per restituire l'autenticità dei loro principi ai cospiratori —«cittadini coraggiosi convinti della loro giustizia e fieri di rischiare la vita per sostenerli»¹⁵ Buonarroti utilizza come fonti «i miei ricordi, i documenti del processo che s'istrui contro di loro, e alcuni frammenti finora sconosciuti», sfuggiti alla polizia e al timore di amici troppo prudenti che

¹³ *Ibidem*: 231-232.

¹⁴ Buonarroti, 1971: 3.

¹⁵ *Ibidem*: 4.

distrussero molte carte. «Se errammo —aggiunge— il nostro errore fu almeno integrale: essi vi perseverarono fino alla tomba; e io, dopo averci riflettuto in seguito e a lungo, sono rimasto convinto che l'eguaglianza da loro vagheggiata è la sola istituzione idonea a conciliare tutti i veri bisogni, a ben dirigere le passioni utili, a contenere quelle dannose, e a dare alla società una forma libera, felice, pacifica e duratura»¹⁶.

Sono in particolare i capitoli sesto, settimo e ottavo quelli in cui Buonarroti presenta il progetto della comunità futura dove regnerà la «santa eguaglianza». Naturalmente, ci limiteremo qui a illustrare i punti salienti. La «proscrizione della proprietà individuale» è lo scopo finale dell'insurrezione: pertanto, nella forma sociale vagheggiata dai congiurati «spariscono le ricchezze individuali e il diritto di proprietà è sostituito dal diritto di ogni individuo a un'esistenza felice quanto quella di tutti gli altri membri del corpo sociale»¹⁷, diritto garantito dall'obbligo imposto a ogni associato di sobbarcarsi la sua quota di quel lavoro che è necessario a conservare e far prosperare la società medesima. Fin dai suoi principi fondamentali —abolizione della proprietà privata e comunione dei beni e del lavoro— il disegno della società futura porta con sé l'ambiguità propria del nume ispiratore, Rousseau. Da un lato, la società civile pare idealmente costituirsi a partire da individui che s'impegnano reciprocamente ad associarsi mediante un patto per garantirsi un concettualmente inafferrabile diritto naturale alla felicità, dall'altro risulta immediatamente chiaro che sarà l'«io comune» a stabilire perentoriamente le forme e i modi in cui si dovrà realizzare tale felicità. Politica, etica, diritto e economia sembrano fondersi, o almeno sovrapporsi spesso e volentieri, nella repubblica immaginata dai congiurati. Costruita universalisticamente a partire dagli individui e dai loro diritti, in particolare dal diritto di tutti a una vita felice, la repubblica di Babeuf assume ben presto la forma di una comunità organicisticamente concepita, nella quale i membri fanno parte di un corpo comune la cui priorità assiologica non è mai in discussione.

Infatti, per assicurare non solo la conservazione ma raggiungere anche una sorta di abbondanza frugale, di piena soddisfazione dei bisogni di ciascuno considerati —da chi, se non dai pubblici magistrati?— necessari, non superflui, occorrerà che l'obbligo del lavoro comprenda pure la scelta dell'attività più adatta, in una inevitabile distribuzione dei compiti, per ogni membro della comunità: «Questa distribuzione ha origine nella case di educazione pubblica, [...] i magistrati incaricati della loro direzione vi faranno praticare tutti i generi di lavoro ordinati dalle leggi, facendo applicare a ciascuno di essi un numero di allievi proporzionato ai bisogni, tenuto conto delle loro forze e delle loro inclinazioni»¹⁸. Allo stesso fine, gli abitanti andranno redistribuiti sul territorio della repubblica, spostandoli dalla città troppo popolose, in cui si annida la corruzione morale, alla campagna, luogo per eccellenza della produzione dei beni necessari.

Anche l'edilizia e l'architettura dovranno conformarsi alla legge suprema dell'eguaglianza, producendo uniformità delle abitazioni e riservando la «magni-

¹⁶ *Ibidem*: 4-5.

¹⁷ *Ibidem*: 149.

¹⁸ *Ibidem*: 163.

ficienza» ai soli edifici pubblici. Le stesse regole varranno per l'arredamento delle case e per l'abbigliamento dei cittadini: «Il comitato insurrezionale era d'accordo che bisognava fare le più grandi concessioni alla salubrità e allo sviluppo degli organi, nessuna alla moda e alla frivolezza; desiderava anche che il popolo francese adottasse un costume che lo distinguesse da tutti gli altri popoli»¹⁹.

Strumento per convincere tutti cittadini a interiorizzare l'eguaglianza reale e i comportamenti ad essa conformi è, evidentemente, l'educazione comune: «L'impronta della vita morale doveva essere data dall'educazione comune, che [i congiurati] ponevano sotto l'immediata direzione della repubblica; in seguito la coscienza morale si sarebbe fortificata nella vita civile, dove i giovani avrebbero trovato gli stessi sentimenti, le stesse opinioni e gli stessi costumi che avrebbero imparato a amare fin dai loro primi anni»²⁰. Qui i babuvisti cadono in una seconda plateale contraddizione. Non la coscienza morale bensì il conformismo è il frutto di un'educazione che si confonde con la propaganda e ha come scopo evidente formare il pensiero unico dell'egualitarismo. La coscienza morale si alimenta del dubbio, del conflitto tra posizioni distinte e spesso opposte.

La stessa democrazia assembleare —le assemblee «di sovranità» con potere legislativo alle quali tutti i cittadini adulti sono tenuti a partecipare—²¹ che i congiurati anelavano a realizzare è una farsa se tutte le eventuali proposte in senso contrario alla «santa eguaglianza» sono considerate minacce controrivoluzionarie alla vita della repubblica. Il punto diventa definitivamente chiaro quando Buonarroti affronta il tema della libertà di stampa. La stampa viene definita come «il mezzo di comunicazione più attivo e il miglior baluardo contro l'usurpazione della sovranità del popolo»²², perché essa sola consente ai cittadini di uno stato grande come la Francia di informarsi e di pronunciarsi con consapevolezza sui progetti di legge che debbono esaminare. Tuttavia, bisogna evitare che tale libertà ponga in discussione «la giustizia dell'eguaglianza» e che la repubblica possa essere abbandonata «a interminabili e funeste diatribe». Pertanto, nella repubblica egualitaria «nessuno può esprimere opinioni direttamente contrarie ai sacri principi dell'eguaglianza e della sovranità popolare», così come «non

¹⁹ *Ibidem*: 161.

²⁰ *Ibidem*: 163.

²¹ Il funzionamento della democrazia descritta da Buonarroti riprende sotto diversi aspetti quello disegnato dalla Costituzione giacobina del 1793, che lo stesso Babeuf riteneva un documento importante. Accanto alle assemblee circondariali (di sovranità), cui si aggiungeva un senato composto dagli anziani nominati dalla stessa assemblea, c'era un'assemblea centrale dei legislatori, i cui delegati venivano eletti direttamente dal popolo, «con il duplice mandato di proporre le leggi e emanare i decreti per assicurarne l'esecuzione e dirigere e sorvegliare il governo» (Buonarroti, 1971: 188). Sarebbe inoltre stato istituito un corpo di «conservatori della volontà nazionale», destinato a raccogliere gli atti delle assemblee di sovranità per garantire, in fondo, tali assemblee, e dunque la volontà sovrana, dal rischio che i legislatori dell'assemblea centrale usurpassero il potere legislativo. Si esprimeva così una forte preoccupazione circa il rischio che il governo e i delegati si appropriassero della sovranità popolare, come già temeva Rousseau nel *Contratto sociale*. Tuttavia, altrettanto forte era la preoccupazione che il popolo nel suo insieme non fosse sufficientemente saggio, o comunque non fosse all'altezza del compito e andasse in qualche modo utilmente consigliato dagli anziani presenti nei senati che affiancavano le assemblee di sovranità. Un embrione di ferrea legge dell'oligarchia, talmente ferrea da aprirsi un varco anche nella società più egualitaria che si possa immaginare.

²² Buonarroti, 1971: 209.

può essere pubblicato nessuno scritto che tratti d'una qualunque pretesa rivelazione»²³. L'egualitarismo e l'ateismo sono dunque due dogmi repubblicani, che, insieme a tutto l'apparato educativo inteso a costruire le certezze incrollabili del virtuoso cittadino sotto il diretto controllo dei magistrati, spingono pericolosamente l'utopia di un uomo e di un mondo nuovi —in cui forse non si vedranno più novantanove straccioni per ogni uomo che vive nel superfluo— nella terra di nessuno di una distopia totalitaria.

4. La vana correzione liberalsocialista e la distopia realizzata del neoliberalismo

Questo scacco è stato in seguito reso palese da tutti i tentativi di realizzare l'eguaglianza reale. Non si tratta solo della distanza tra i nobili ideali e la rozza materia, segnata dall'iperdirigismo di nomenclature corrotte che producono mille forme di diseguaglianza occulta, negate dalla retorica ufficiale dell'eguaglianza, e per questo forse ancora più odiose. Non si tratta insomma del tema orwelliano della fattoria degli animali. Si tratta, ancor prima, di un problema teorico che a partire da quella fallita congiura sarà ricorrente: se la libertà individuale, la libertà come insieme di diritti di libertà, sia compatibile e in qualche modo coniugabile con una qualche forma di egualitarismo. Se sia o meno possibile, in altri termini, trovare un punto di equilibrio, di modo che l'eguaglianza di tutti in tutto —o almeno una sua convincente approssimazione— non sopraffaccia i diritti di libertà in capo alle persone e, viceversa, che le libertà liberali non finiscano per essere il cavallo di Troia che apre la via al prevalere di un'unica «libertà», la libertà di commercio e d'intrapresa, la quale entra inevitabilmente in contrasto non solo con l'eguaglianza reale ma anche con l'esercizio effettivo delle libertà fondamentali della persona.

Sul versante di coloro che pregiano l'eguaglianza, il tentativo di trovare una sintesi, respingendo l'idea che si tratti invece di un ossimoro, prende il nome di socialismo liberale, o liberalsocialismo²⁴. Scrive Carlo Rosselli: «Il socialismo non è che lo sviluppo logico, sino alle sue estreme conseguenze, del principio di libertà. [...] E' in nome della libertà, è per assicurare un'effettiva libertà a tutti gli uomini, e non solo a una minoranza privilegiata, che i socialisti chiedono la fine dei privilegi borghesi e la effettiva estensione all'universale delle libertà borghesi, è in nome della libertà che chiedono una più equa distribuzione delle ricchezze e l'assicurazione in ogni caso ad ogni uomo di una vita degna di questo nome; è

²³ Buonarroti, 1971: 209. A rafforzare l'impressione che la società egualitaria potesse scivolare facilmente sul piano inclinato del conformismo che apre le porte al totalitarismo vi sono diversi altri indizi. Uno per tutti, la formazione di «assemblee di censura», intese a «tener vivo il desiderio dell'approvazione e il timore del biasimo pubblico. In epoche stabilite, si sarebbe esercitata una specie di censura sulla condotta dei cittadini e specialmente su quella dei magistrati» da parte del popolo, a sua volta soggetto all'influenza dei cittadini più anziani riconosciuti per la loro probità e saggezza (Buonarroti, 1971: 179-180).

²⁴ La domanda fu al centro del convegno tenutosi a Sassari nell'aprile del 1991 e intitolato appunto «Liberalsocialismo: ossimoro o sintesi?» i cui atti furono raccolti nel volume a cura di Bovero, Mura e Sbarberi, 1994.

in nome della libertà che parlano di socializzazione, di abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione e di scambio, della sostituzione del criterio di socialità, dell'utile collettivo, al criterio egoistico, dell'utile personale, nella direzione della vita sociale. Tra una libertà media estesa all'universale e una libertà sconfinata assicurata ai pochi a spese dei molti, meglio, cento volte meglio, una libertà media»²⁵. L'incontro *grosso modo* a metà strada auspicato da Rosselli prese forma giuridica in diverse costituzioni europee del secondo dopoguerra: i partiti socialisti e comunisti rinunciarono di fatto a inseguire la chimera della perfetta eguaglianza per costruire insieme agli avversari di un tempo quel «patto di civiltà» che garantisse l'eguaglianza *en droits*, limitando le diseguaglianze senza tuttavia abolire la proprietà privata e la libera iniziativa economica.

Ai tempi del *Cadastre*, Babeuf aveva pionieristicamente provato a indicare una via simile, confidando che le élite illuminate avrebbero compreso che avviare le riforme proposte era indispensabile per evitare il rischio concreto di una rivoluzione. Ma la fiducia in una prospettiva riformista viene presto meno. Anche a rivoluzione in corso, il carattere alla fine ingannevole della *Dichiarazione dei diritti* del 1789 che assicura libertà ed eguaglianza solo sulla carta è un tema ricorrente negli articoli del tribuno del popolo. Al contempo Babeuf sembra convincersi che con il potere criminale e criminogeno della libertà di commercio e della logica della competizione —«il commercio omicida e rapace»²⁶ non ci sia mediazione che non sia apparente e non si concluda con una sconfitta. L'ordine egualitario è il solo modo di opporsi con durevole successo alla «barbara legge dettata dai capitali». Se il prezzo da pagare per rovesciare il subdolo totalitarismo della *lex mercatoria* era un certo grado di conformismo repubblicano, tale prezzo doveva probabilmente apparirgli ragionevole.

Dire che il liberismo sia una forma di pensiero unico, una forma di totalitarismo in quanto applica i criteri di scelta dell'economia di mercato a tutte le sfere della vita individuale e collettiva, facendo di tali criteri dei dogmi, e del mercato una sorta di scienza prima, di metafisica o teologia sociale, potrebbe apparire nulla più che una puerile provocazione. Una provocazione che però trova altissima forma letteraria in una pagina di *Delitto e castigo*, dove un personaggio minore, Luzin, il ricco promesso sposo della sorella del protagonista Raskol'nikov, sciorina la sua visione al tempo stesso etica, politica e economica della società: «Finora mi hanno detto: ama il prossimo tuo; e io lo amavo. Che cosa ne derivava? Ne derivava che io tagliavo in due il mio mantello, lo dividevo con il mio prossimo, e entrambi restavamo mezzo nudi [...]. La scienza invece dice: ama, innanzitutto, solo te stesso, giacché tutto il mondo è basato sull'interesse personale. Se amerai solo te stesso, allora sistemerai a dovere anche i tuoi affari, e il tuo mantello resterà intero. E la verità economica aggiunge che quanti più affari privati ben organizzati e, per così dire, quanti più mantelli interi ci sono nella società, tanto più solide sono le sue basi e tanto meglio vi si organizza anche il bene comune. Dunque, proprio acquisendo unicamente e esclusivamente per me stesso, io acquisisco anche per tutti e faccio sì che il mio prossimo riceva un

²⁵ Rosselli, 1997: 90-91.

²⁶ Lettera a C. Germain in Babeuf, 1969: 213.

po' più di un mantello strappato, e non per la generosità privata dei singoli, ma in conseguenza del successo collettivo. Un'idea semplice, ma che, disgraziatamente, ha tardato troppo a affermarsi, oscurata dall'esaltazione e dalle fantasticherie, mentre sembrerebbe che basti un po' di acume»²⁷. Razumichin, amico di Raskol'nikov, lo interrompe senza riguardo dicendosi nauseato dall'ascoltare «tutti questi interminabili, incessanti luoghi comuni, sempre, sempre gli stessi, da tre anni a questa parte»²⁸, al punto di arrossire perfino quando qualcuno li pronuncia in sua presenza.

Dostoevskij non poteva immaginare che la teoria dello sgocciolamento (*trickle down effect*) per cui dalla ricchezza smisurata di pochi e dunque da una società fortemente inegualitaria deriverebbe comunque un vantaggio per tutti, anche per i più poveri —fatta esporre dal personaggio più squallido del romanzo e bollata da Razumichin come un insieme di triti luoghi comuni— si sarebbe ripresentata, grosso modo un secolo dopo, per trionfare rapidamente a livello globale.

Questo trionfo, e i suoi caratteri totalitari, sono magistralmente descritti negli ultimi libri di Luciano Gallino, in particolare in *Finanzcapitalismo*, dove, senza mezzi termini, l'autore afferma che il neoliberalismo possiede una «vocazione puntigliosamente totalitaria»²⁹ in quanto è l'opposto della liberale separazione delle sfere, e tende a fare di tutte le discipline e di tutte le sfere della vita individuale e collettiva un campo di applicazione della sua elementare precettistica: «Essa propone di sottomettere ogni dimensione dell'esistenza alla razionalità economica, il culmine della quale è il calcolo di costi e benefici cui deve sottostare ogni azione umana»³⁰. Insomma, «l'ideologia neoliberale non riconosce, né ha di fatto, alcun confine»³¹ e «si impone come una forma di fede»³² che pretende di svolgere una funzione normativa di ultima istanza circa ogni aspetto della condotta umana. Tra l'altro, osserva Gallino, lo «speciale carattere fideistico spiega anche la presa che l'ideologia neoliberale ha avuto sull'immaginazione e sull'agenda politica delle sinistre democratiche europee», che —in palese contrasto con quella che secondo Bobbio dovrebbe essere la loro stella polare, l'eguaglianza— «hanno scelto di assorbirla integralmente»³³, andando incontro a rovinose sconfitte politiche ancor prima che elettorali.

5. L'eterno (asimmetrico) pendolo tra eguaglianza e diseguaglianza

Il socialismo liberale, che si può idealmente estendere da Mill a Bobbio, pare dunque definitivamente tramontato. Il terzo tipo di eguaglianza nella tipologia bobbiana, contraddistinto dall'essere eguaglianza di tutti in qualcosa, pare oggi indebolirsi fin quasi alla dissoluzione, al diventare una casella pressoché vuota,

²⁷ Dostoevskij, 2013: 159-160.

²⁸ *Ibidem*: 160.

²⁹ Gallino, 2011: 28.

³⁰ *Ibidem*: 27.

³¹ *Ibidem*: 30.

³² *Ibidem*: 30.

³³ *Ibidem*: 31. Sul neoliberalismo cfr. anche Dardot et Laval, 2013.

cui sempre meno corrispondono effettivi ordinamenti giuridici e pratiche sociali. La casella è di fatto quasi vuota quando a venir concretamente meno non sono i diritti sociali, ma addirittura l'eguaglianza di fronte alla legge. Scrive Elisa Pazé in *Giustizia, roba da ricchi*: «Periodicamente qualche arresto eccellente, un politico o un imprenditore che finisce in manette, alimenta l'illusione che la legge sia uguale per tutti, che non distingua fra ricchi e poveri, potenti e emarginati. Purtroppo non è così [...]. Ciò che per gli emarginati è la regola, per i benestanti è l'eccezione e per loro la parcella dell'avvocato finisce generalmente per costituire l'unica sanzione»³⁴.

Forse la lezione che si dovrebbe trarre dalla *Congiura degli eguali* messa a confronto con l'ideologia neoliberale è che bisogna rassegnarsi all'idea che il socialismo liberale sia un ossimoro anziché una sintesi. Ciò perché in fondo non c'è un vero duraturo spazio, innanzitutto nei cuori degli esseri umani, per le soluzioni ispirate all'ideale del compromesso, del temperamento di valori che, se resi assoluti, producono le catastrofi del dogmatismo e del fanatismo cui corrispondono i regimi politici totalitari. Aristotele, pur maestro e fautore della medietà nelle scienze pratiche, sembra averne perfettamente contezza quando, al fine di spiegare il mutamento tra le due forme di governo prevalenti nelle città greche, l'oligarchia e la democrazia, semplicemente afferma: «Coloro che vogliono l'eguaglianza si ribellano se pensano di avere di meno, pur essendo uguali a quelli che hanno di più, mentre quelli che vogliono diseguaglianza e superiorità, se suppongono che, pur essendo diseguali, non hanno di più, ma lo stesso o di meno [...] in effetti quelli che sono inferiori si ribellano per essere eguali, quelli che sono eguali per essere più grandi»³⁵. In altri termini, gli uomini desiderano l'eguaglianza solo quando sono in posizione d'inferiorità: ma non appena raggiungono l'eguaglianza, incominciano a lottare per vedersi riconosciuta quella presunta superiorità che prima tanto anelavano a livellare. Il pendolo tra eguaglianza e diseguaglianza che secondo Aristotele caratterizza il mutamento politico e in qualche modo la storia umana appare però decisamente sbilanciato a vantaggio dell'estremo della diseguaglianza. La richiesta di eguaglianza di tutti in tutto, o almeno dell'eguaglianza di tutti in qualcosa, se questo qualcosa è un corposo elenco di diritti fondamentali, pare essere solo un momentaneo punto di equilibrio, se si vuole una strategia che consente a chi è rimasto indietro di recuperare posizioni nella corsa che è la vita, secondo la celebre immagine hobbesiana. Se Aristotele avesse veramente ragione, se questa fosse davvero la natura umana profonda, tanto per il comunista Babeuf come per il liberalsocialista Bobbio la battaglia sarebbe comunque, in tutta evidenza, perduta prima ancora di cominciare.

Bibliografia

- Aristotele (1973). *Politica*, Roma-Bari, Laterza.
 Babeuf, F. N. (1969). *Il tribuno del popolo*, Mazaauric, C. (a cura di), Roma, Editori Riuniti.

³⁴ Pazé, 2017: VII.

³⁵ Aristotele, 1973: 156 (1302a).

- Bobbio, N. (1999). *Eguaglianza e egualitarismo*, in *Id., Teoria generale della politica*, Bovero, M. (a cura di), Torino, Einaudi.
- Bovero, M., Mura, V., Sbarberi, F. (eds.) (1994). *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, NIS.
- Buonarroti, F. (1971). *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf*, Torino, Einaudi.
- Dalin, V. (1976). *Gracchus Babeuf à la veille et pendant la Révolution française (1785-1794)*, Mosca, Édition du Progrès.
- Dardot, P., Laval, C. (2013). *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma, Derive Approdi.
- Dostoevskij, F. (2013). *Delitto e castigo*, Torino, Einaudi.
- Franzini, M., Pianta, M. (2016). *Diseguaglianze*, Roma-Bari, Laterza.
- Gallino, L. (2011). *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi.
- Marx, K. (1975). *Critica al programma di Gotha*, Roma, Savelli.
- Milanovic, B. (2017). *Ingiustizia globale. Migrazioni, diseguaglianze e il futuro della classe media*, Roma, Luiss University Press.
- Pazé, E. (2017). *Giustizia, roba da ricchi*, Roma-Bari, Laterza.
- Rosselli, C. (1997). *Socialismo liberale*, Torino, Einaudi.
- Stiglitz, J. (2013). *Il prezzo della diseguaglianza. Come la società divisa di oggi minaccia il nostro futuro*, Torino, Einaudi.