

Angelo Prontera

### PROGETTO 89, P. LEROUX E L'EGUAGLIANZA

Nell'occasione, o nei suoi dintorni, del bicentenario, della Rivoluzione francese il dibattito politico e culturale si è in qualche modo ed indubbiamente ravvivato o perché promosso e veicolato dai mass-media o perché stimolato dal bisogno di chiudere in qualche maniera la questione della "eredità della Rivoluzione francese". Molti hanno presentato e vantato, contemporaneamente ed a vario titolo, i propri "attestati di legittimità".

Ciò ha costretto comunque, e meno male, ad approfondire il dibattito sulla natura e sul senso di questa eredità, sul significato e sulla portata della Rivoluzione stessa e di quella francese in particolare, facendo entrare in gioco realtà e bisogni, situazioni e prospettive non solo di tipo storiografico, ma sostanzialmente di natura esistenziale e profondamente politica.

I protagonisti del dibattito si ritrovano, volenti o nolenti, del tutto immersi ed immischiati nel problema, rimessi a loro volta in discussione ed imputati: il discorso ed il dibattito *sulla* Rivoluzione francese diventa un'analisi del moderno su se stesso. Diventa un disvelamento delle categorie sue proprie, di quelle che in effetti donano e proiettano un certo tipo di senso sulla storia dell'89. Un moderno insomma che si ritrova invitato a fare i conti, alla fine, con una situazione ed una alternativa sulle quali già da tempo le più pensose riflessioni avevano richiamato l'attenzione: "Se il disorientamento in cui siamo immersi giungerà al punto critico e riuscirà a scuotere nel profondo la generalità dei consociati, a ridare ad essi il senso umano nella sua concretezza, che sembra oggi in gran parte smarrito, allora, con l'eliminazione dell'abuso o depravazione del pensiero, si aprirà la via alla disalienazione e si affermerà l'istanza fondamentale indicata, rendendo operante il rovesciamento di valori promosso teoricamente dalla cultura illuministica e dai suoi sviluppi in senso democratico. Diversamente, prevarrà ancora una volta l'altro corno dell'alternativa ineludibile, quello della dittatura nelle sue varie forme ed espressioni, le quali, malgrado ogni buona intenzione - di buone intenzioni è lastricata, come si sa, la via

dell'inferno - resteranno sempre incarnazioni di un unico disvalore essenziale, quale è la disumanità, cosicché nel mondo, con le luci sempre cangianti della *civiltà* e del *progresso*, continuerà a *splendere* la barbarie. Tutto dipende dalla verifica, che non può tardare, del grado di efficienza della *molla civile*, assoggettata da troppo tempo ad una usura a tutta prova: tale verifica, infatti, ci porterà a chiarire quale senso ha, per noi, il dilemma roussoiano di fondo, col mostrare se è reale, nel nostro Paese, la possibilità di un esercizio concreto della libertà a livello umano e sociale o se, viceversa - non c'è via di mezzo, purtroppo - *occorre ormai un padrone* " <sup>1</sup>.

In effetti le componenti del problema sono almeno due: anzitutto si tratta di far qualcosa, ed il meglio possibile, per la costruzione effettiva di una democrazia e nello stesso tempo di sforzarsi nel senso, per certi aspetti essenziale, della delineazione e della restaurazione di una adeguata e rigorosa idea di democrazia capace di dare il suo contributo, teorico ed ideale, alla costruzione di un mondo migliore di quello attuale tenendo presente che "migliore" non vuole indicare un gradualismo di livello o di dimensioni, ma un radicale rovesciamento e cambiamento di livello, di piano insomma quale è espresso nel concetto e nell'idea del "*cambiar vita*".

In questo senso e per dare un minimo contributo di chiarezza bisogna innanzi tutto intendersi o meno sul fatto che "la democrazia appare come un risultato ancora da realizzare, attraverso il superamento dell'attuale pseudo-democrazia, cioè della *democrazia borghese* e del *governo rappresentativo*" <sup>2</sup> e che "bisogna arrivare a rispondere in modo radicale ed effettivo alla domanda che la situazione storica pone ormai con urgenza estrema: o si è convinti che gli uomini possano vivere una vita comune migliore di quella grama ed amara che oggi vivono i più di loro, e in tal caso si deve essere risoluti nell'impegno inteso a rimuovere le cause di tale situazione, cioè l'arbitrio nella distribuzione e nell'uso della ricchezza, del potere e dei privilegi sociali d'ogni sorta; oppure si è convinti dell'impossibilità di ciò e della necessità del perpetuarsi di un mondo diviso tra chi comanda ed ha sempre ragione (perché in ogni caso è sempre in grado di prendersi la ragione con la forza) e chi serve ed ha sempre torto (perché in ogni caso viene sempre costretto a subire), e in questa ipotesi - cioè nell'asserire l'impossibilità della democrazia - si deve a se stessi la sincerità di riconoscere, al di là di ogni pseudogiustificazione opportunistica, che si vuole

<sup>1</sup> G.A. ROGGERONE, *Illuminismo e democrazia*, Lecce, Messapica, 1977, p. 181.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 173.

la dittatura (non importa se più o meno larvata), che si vuole essere padroni, che si vuole essere oppressori"<sup>3</sup>.

Questa breve premessa ci è sembrata essenziale per intervenire in un dibattito così complesso e complicato nel quale presupposti ed omissioni, non detti ed ignoranze effettive, rendono il contesto oscuro, ambiguo e qualche volta interessatamente indeterminato.

Per entrare subito e direttamente nel merito ci è sembrato opportuno prendere ad occasione di discussione alcuni prestigiosi e stimolanti interventi sul tema della *Eredità della Rivoluzione francese*<sup>4</sup> e del *Progetto 89*<sup>5</sup>. Essi ci sono sembrati particolarmente significativi ed esemplari sia per le diverse competenze degli autori sia anche e soprattutto per le diverse connotazioni politiche e filosofiche che gli autori stessi esprimono sostengono e difendono. Ciò infatti offrirà la possibilità di far emergere meglio la varia complessità dei problemi e degli atteggiamenti e la difficoltà, teorica e pratica, di una loro più adeguata articolazione.

Quindi d'accordo col Furet nell'identificare nelle passioni dell'eguaglianza e dell'idea nazionale le due grandi "passioni collettive" che costituirono il dinamismo interno della rivoluzione"<sup>6</sup>, bisogna anche sottolineare con H. Arendt<sup>7</sup> che la Rivoluzione francese si scontrò ben presto con la *questione sociale* e ciò la condusse a situarsi su di un livello ed in un contesto radicalmente diversi da quelli della rivoluzione americana e dell'utilitarismo inglese<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>4</sup> Cfr. AA.VV., *L'eredità della Rivoluzione francese*, a cura di F. Furet, Bari, Laterza, 1989.

<sup>5</sup> Cfr. A. MARTINELLI-M. SALVATI-S.VECA, *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*, Milano, Il Saggiatore, 1989.

<sup>6</sup> Cfr. F. FURET, *Introduzione* a AA.VV., *L'eredità della Rivoluzione francese*, cit., p. 16. "Da allora le due idee congiunte di uguaglianza e di nazione composero il combustibile della rivoluzione, prolungandone il corso senza limiti ed insieme senza freni, in una grande lezione pratica che formerà in seguito l'inseparabile commento del 1789 e della Dichiarazione dei diritti. All'interno, la passione egalitaria tenne la Convenzione non solo sotto la pressione delle forze sociali mobilitate, ma anche nella morsa dei principi del 1789. Se gli uomini sono uguali e il popolo è sovrano, i legislatori dovevano prestare ascolto ai sanculotti parigini" (*Ibidem*, p. 19).

<sup>7</sup> Cfr. H. ARENDT, *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1983.

<sup>8</sup> P. MANENT, *Il liberalismo francese ed inglese*, in AA.VV., *L'eredità della Rivoluzione francese*, cit., sottolinea che "comunque sia, e come è evidente confrontando il pensiero di J. Stuart Mill con quello di Tocqueville, il linguaggio utilitaristico nascose all'utilitarismo inglese l'abisso aperto dalla rivoluzione francese e l'enigma della rappresentanza politica, della sovranità popolare e della democrazia. I Francesi, meno fortunati, furono forse più lucidi o, almeno, lo furono finché

Molti interpreti invece, nascondendo o riducendo la profonda e radicale portata non solo della spinta rivoluzionaria ma dello stesso dibattito politico che in un certo senso la nutrì, la promosse, l'accompagnò e la seguì, hanno teso e tendono ancora a considerarla lungo una linea evolutiva che, originandosi dallo spirito liberale, dai classici Locke e Hobbes verso l'utilitarismo, giunge poi a Montesquieu e ad Helvétius fino ad includervi lo stesso Rousseau. Pochi così hanno saputo cogliere il senso completamente nuovo ed innovatore di una idea di democrazia che nasceva invece proprio dalla contrapposizione irriducibile, teorica e politica, alla teoria del liberalismo classico e moderno<sup>9</sup> o ad ogni giusnaturalismo comunque travestito o infine ad un "demototalitarismo" la cui paternità va legittimamente attribuita ad Helvétius e dalla cui contestazione puntuale e precisa, anzi dal suo rovesciamento, nasceva l'idea e la teoria della democrazia come "sovranità popolare"<sup>10</sup>.

L'aver evitato o di chiarirsi o di pronunciarsi a proposito di questi problemi, non solo storiografici, ma essenzialmente politici, toglie in effetti mordente a vari contributi raccolti nel volume sulla Eredità della Rivoluzione francese<sup>11</sup> e li costringe spesso ad una analitica descrittiva che non si confronta con il problema né della Rivoluzione né dell'idea di democrazia che è, ci sia o meno, il lascito più importante da accettare o da rifiutare.

Nel merito scottante del problema e della discussione entra invece T. Judt con l'intervento su *La Rivoluzione francese e l'idea socialista fino al 1848*<sup>12</sup> riconoscendo l'*inestricabilità* della esperienza rivoluzionaria e l'emergenza dell'idea socialista<sup>13</sup> attraverso l'originale contributo di P. Leroux e dei sansimoniani il cui elemento originale "era una critica della disposizione della proprietà ed il suggerimento che questa dovesse essere regolata dallo Stato piuttosto che essere lasciata al funzionamento del mercato. Questa somma di un criterio pubblico e morale all'analisi della proprietà e della produzione, l'opinione che l'industrialismo rappresentasse

---

durarono le loro disgrazie: una volta conquistato e consolidato il suffragio universale in un regime rappresentativo, anche per loro l'abisso si chiuse. La rivoluzione francese fu insieme il flagello e la grazia della libertà moderna" (p. 74).

<sup>9</sup> Cfr. J.W. CHAPMAN, *Rousseau totalitario o liberale?*, a cura di A. Prontera, Lecce, Milella, 1974.

<sup>10</sup> Cfr. G.A. ROGGERONE, *Studi su Rousseau*, Lecce, Milella, 1970. Cfr. anche dello stesso *Il controilluminismo. Saggio su La Mettrie ed Helvétius*, voll. 2, Lecce, Milella, 1975.

<sup>11</sup> Ci riferiamo in particolare ai saggi di Bodei, Galante Garrone, Strada, Ferry e Pasquino.

<sup>12</sup> In AA.VV., *L'eredità della Rivoluzione francese*, cit., pp. 133-158.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 133.

un fatto positivo ma non in grado di condurre ad esiti desiderabili senza la sorveglianza ed il controllo, costituisce il punto di partenza del pensiero socialista"<sup>14</sup>. Opportunamente così l'autore sottolinea l'importanza del dibattito fra i vari "socialismi"<sup>15</sup> tutti tesi, in fondo, da Ozanam a Buchez a Louis Blanc<sup>16</sup>, a dar corpo a forme di "associazione" capaci di far vivere una "comunità" nella quale fosse favorito, secondo la tradizione del *Contratto sociale*, "il generale sull'individuale".

Qui indubbiamente emerge "la lezione di Rousseau"<sup>17</sup> e l'autore la coglie quando ribadisce che "la cosa naturale non era che gli uomini avessero diritti, ma che fossero liberi. Ma essi potevano essere liberi solo se avevano il controllo del proprio destino. Essi cioè devono essere i sovrani di se stessi"<sup>18</sup>.

Ma a questo punto la lettura e le tesi dell'autore fanno una quasi impercettibile, perché data spesso per scontata ed evidente, virata, del tutto, però, ingiustificata ed immotivata. Il momento dell'equivoco nasce proprio sulla interpretazione del concetto di sovranità<sup>19</sup> in Rousseau e sulla posizione dello stesso nei riguardi della mentalità giusnaturalistica<sup>20</sup>.

L'autore sostiene infatti che a questo punto una non ben identificata "tradizione di sostegno di uno Stato forte e centralizzato"<sup>21</sup> incontra "il discorso della sovranità popolare" dando origine a quel sentimento "della Nazione e dello Stato" che diventa la nuova "sovranità assoluta"<sup>22</sup>. Ora, a parte la illecita identificazione fatta *tout court* fra *Nazione* e *Stato* estranea alla

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>15</sup> Cfr. gli Atti del Convegno di Parigi del 1986 su *I socialismi francesi* in "Quaderno filosofico", nn. 14-15 e presso le Edizioni Sedes di Parigi in corso di stampa.

<sup>16</sup> Cfr. F. BRACCO, *Louis Blanc dalla democrazia politica alla democrazia sociale. 1830-1840*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1983.

<sup>17</sup> "Il linguaggio morale del socialismo fu sempre fortemente impregnato di un'etica normativa. Il socialismo si interessa di giustizia, o, piuttosto di ingiustizia. Fin da principio, dunque, noi ne possiamo scorgere le profonde radici nella filosofia politica prerivoluzionaria. Per i socialisti come per Rousseau, l'uomo è naturalmente buono e la sua corruzione è opera della società. Anche se il socialismo sin dall'inizio fu diviso sulla questione se lo stadio di corruzione fosse o meno precondizione necessaria al conseguimento della virtù *consapevole*, (su questo punto i socialisti più utopici differivano da Rousseau), quello che comunemente si riteneva era che la società così come essi la trovavano fosse corrotta e perciò ingiusta" (T. JUDT, *Op. cit.*, p. 138).

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>19</sup> Cfr. AA.VV., *Per una idea di popolo e di democrazia*, a cura di A. Prontera, Lecce, Milella, 1987.

<sup>20</sup> Cfr. G.A. ROGGERONE, *Studi su Rousseau*, cit.

<sup>21</sup> T. JUDT, *Op. cit.*, p. 140.

<sup>22</sup> *Ivi*.

tradizione roussoiana, quest'ultima in particolare ha sempre puntato alla partecipazione per l'espressione della "volontà generale" come unica fonte di una legge che a sua volta crea "i diritti" ed "i principi" completamente distanti dai cosiddetti "diritti naturali" rispetto ai quali anzi si situano in completa "rottura".

Senza queste necessarie distinzioni l'autore è condotto a confondere sulle stese posizioni non solo Morelly, Mably e Rousseau ma non riesce neanche a distinguere in quel grosso nucleo che indica con "socialismi" quelli che in effetti continuano la tradizione demototalitaria attraverso l'idea di uno Stato nuovo Moloch, garante della eguaglianza assoluta, da quelli invece, che, pur distinguendosi da ogni tradizione individualistica e "liberale", puntano sulla libertà sì ma mediata dalla fratellanza e dalla solidarietà nell'associazione.

In effetti contro "una nozione *liberale*" di libertà, quale fu espressa da B. Constant<sup>23</sup>, i "sansimoniani riconoscevano definitivamente nella proprietà privata, *non soggetta a regolamentazioni*, il problema nodale e separano per sempre il socialismo dal radicalismo democratico"<sup>24</sup>. Non solo quindi l'enfasi posta sull'eguaglianza ma il problema stesso di come portare a termine "la rivoluzione" dà ai socialismi degli anni 30-40 una buona parte della legittima eredità della Rivoluzione francese nel senso che essi ritengono, rifacendosi soprattutto al 1793, che ciò che i giacobini non erano riusciti a fare bisognava realizzarlo; così "l'inadeguatezza della rivoluzione giacobina, in particolare l'incapacità di muoversi dalla eguaglianza politica a quella economica, offriva ai socialisti un compito rivoluzionario loro proprio"<sup>25</sup>.

Comunque sia, e già prima di Marx, il variegato e complesso panorama dei "socialismi francesi"<sup>26</sup> è tutto animato da una profonda "visione morale"

<sup>23</sup> Cfr. M. BARBERIS, *Ben jamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, Bologna, Il Mulino, 1988.

<sup>24</sup> T. JUDT, *Op. cit.*, p. 143.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 146. "A questo punto è necessario introdurre una diversione. La ragione per cui la rivoluzione francese aveva un senso per i socialisti in un modo che né per i giacobini né per Babeuf poteva avere, era che il socialismo possedeva ora una teoria della storia, fondata sulla sua teoria della società borghese. Ispirandosi all'approccio dei filosofi materialisti del XVIII secolo, questa teoria presentava la società borghese come direttamente fondata sulla istituzione della proprietà privata. Il capitalismo per il sistema economico di produzione con cui la borghesia acquistava la sua ricchezza ed il suo potere conservandoli gelosamente. La società era divisa in classi mutamente antagoniste e la classe dominante (borghesia) controllava lo Stato" (*Ibidem*, pp. 147-148).

<sup>26</sup> Cfr. L. LA PUMA, *Il socialismo sconfitto*, Milano, Franco Angeli, 1984; J. VIARD, *Pierre Leroux et les socialistes européens*, Aix-en Provence, Actes Sud, 1982 e dello stesso P. Leroux, *G. Sand, Mazzini, Péguy e noi*, Lecce, Milella, 1980.

che si tinge e si nutre di evidenti toni e principi religiosi<sup>27</sup> anche se, malgrado le acute critiche di Leroux<sup>28</sup>, sta per trionfare un ben identificabile elemento del socialismo francese: quello per il quale la conquista ed "il controllo del potere" sta diventando il problema principale sostenuto "dalla visione di una società regolata dall'alto, dallo Stato"<sup>29</sup>.

In conclusione, sottolinea l'autore, "il socialismo del resto dell'Europa (Marx compreso) attingeva molto al modello francese [...] poiché in esso l'esperienza e la pratica politica"<sup>30</sup> erano particolarmente vive ed avanzate<sup>31</sup>. I socialisti francesi guardavano infatti alla grande Rivoluzione "come ad un punto di partenza"<sup>32</sup> per cui nella loro eredità rivoluzionaria "il liberali-

<sup>27</sup> "L'ideale di giustizia per Buchez, l'eguaglianza per Leroux o l'armonia sociale per Pecquer erano ancora fati principalmente religiosi nella loro dinamica e perciò simili ai comunisti da cui essi differivano più nei mezzi che nei fini" (T. JUDT, *Op. cit.*, p. 152).

<sup>28</sup> Cfr. G.A. ROGGERONE, *Le due pistole di P. Leroux: Individualismo e socialismo*, in AA.VV., *I socialismi francesi*, Paris, Sedes, (in corso di stampa). Cfr. P. LEROUX, *Individualismo e socialismo*, in P. LEROUX, *Libertà Uguaglianza e Comunione*, a cura di A. Prontera e L. La Puma, Lecce, Milella, 1984.

<sup>29</sup> T. JUDT, *Op. cit.*, p. 152.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>31</sup> "Il peso della libertà e dell'eguaglianza in Francia era calcolato in modo diverso. Nella maggior parte del resto d'Europa persino le libertà politiche e costituzionali di base erano ancora da conquistare. Ora, nel nuovo linguaggio di metà secolo, una rivoluzione *borghese* non aveva avuto ancora luogo. Di conseguenza i primi socialisti di questi paesi erano stretti alleati dei liberali nel loro desiderio di ottenere le libertà e i diritti fondamentali. In Gran Bretagna, il solo fra i grandi paesi in cui le cose erano andate diversamente, il presto sopraggiungere della rivoluzione industriale aveva posto la questione *industriale* all'ordine del giorno richiamando l'attenzione dei primi attivisti della classe operaia non sulla politica ma sulla organizzazione e la difesa del proletariato. Solo in Francia, dove le libertà politiche erano state proclamate negli anni dal 1790 e riaffermate nel 1830, lo sguardo socialista era invece fermamente puntato sull'*eguaglianza* così come è stato precedentemente spiegato in questo saggio. E il tutto era a sua volta legato alla questione del repubblicanesimo" (*Ibidem*, pp. 153-154).

<sup>32</sup> "In altri termini il socialismo francese fu inevitabilmente politico sin dal suo sorgere laddove, con la sola eccezione dei rari momenti di crisi, il movimento socialista non si interessò nel resto d'Europa alle tradizionali questioni politiche se non negli ultimi anni del secolo. Fu ciò a conferire al socialismo francese quella speciale peculiarità per pensatori come Marx che basavano l'elemento politico del loro pensiero quasi esclusivamente sulle lezioni apprese dalla recente storia francese. E la spiegazione della doppia accentuazione sull'eguaglianza e la politica che caratterizzò il socialismo francese poggiava naturalmente sul fatto di vivere nel paese che aveva esperito il maggior sconvolgimento rivoluzionario della storia europea [...]. I socialisti francesi avevano ereditato un universo politico nel quale, per quanto in modo precario, il liberalismo era stato istituito. Di conseguenza l'introduzione di istituzioni politiche liberali vista come un preludio a

simo politico era trattato sempre più come prodotto secondario e contingente di una rivoluzione sociale parziale di modo che esso stesso era solo parzialmente apprezzabile. Il liberalismo fu così escluso dal pantheon del discorso politico radicale francese molto prima che qualche esule tedesco giungesse sulla scena"<sup>33</sup>. In effetti il socialismo francese "proclamava con fermezza la propria intenzione di rimpiazzare la repubblica parlamentare con una repubblica sociale"<sup>34</sup> poiché "i particolari guadagni e le acquisizioni della rivoluzione venivano subordinati ad una prospettiva storica che trattava la rivoluzione stessa come un tutto, più interessata al suo significato che ai suoi particolari"<sup>35</sup>.

E' che in effetti, come già sottolineava F. Battaglia, il carattere borghese della rivoluzione non può nascondersi troppo a lungo e ben presto l'uguaglianza giuridica rivela il suo volto borghese e si converte nella disuguaglianza economica<sup>36</sup> poiché la libertà spesso enunciata "è affatto formale e giuridica, e l'uguaglianza è solo quella dinanzi alla legge; la proprietà e la disponibilità che ciascuno ha di esplicitare le sue facoltà e di perseguire il proprio benessere rifuggono dalla disuguaglianza di fatto"<sup>37</sup>.

Nel leggere allora (ed anche oggi) la Dichiarazione in tutta la sua grandezza bisogna saper cogliere, per non perderne il meglio, ciò che "lega l'economia e la politica ad un vero e proprio *prius* etico"<sup>38</sup> di indubbia provenienza roussoiana e ciò in effetti costituisce "la gloria degli uomini del fatale 1789"<sup>39</sup>.

Non solo, ma il Battaglia sapeva riconoscere e distinguere le due tradizioni, o tendenze dottrinali, operanti nella Rivoluzione e nella Dichiarazione: da una parte quella di Locke o dei diritti e delle ragioni degli individui e dall'altra quella di Rousseau che con la volontà generale voleva attuare un'eguaglianza davvero reale<sup>40</sup>. Comunque sia, e molti oggi lo dimenticano,

---

cambiamenti sociali più radicali, non era per loro un obiettivo da prendere in considerazione. La teoria socialista della rivoluzione sociale, nel 1848, presupponeva l'abbattimento del capitalismo e la venuta al potere del proletariato" (*Ibidem*, pp. 154-155).

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>34</sup> *Ivi*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>36</sup> Cfr. F. BATTAGLIA, *Libertà ed eguaglianza. Nelle dichiarazioni francesi dei diritti dal 1789 al 1795*, Bologna, Zanichelli, 1946, p. 9.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>40</sup> Dobbiamo guardare "alla luce del dualismo accennato, che è dualismo di libertà e di democrazia, di Locke e di Montesquieu da una parte e di Rousseau

"liberalismo e democrazia" espressero e misurarono qui il loro reale e profondo "contrasto"<sup>41</sup>.

Ormai "il diritto sociale della collettività si oppone al diritto individuale e lo mette in iscacco, così come la democrazia nel nome dell'eguaglianza prevale sul liberalismo nel nome della libertà. La proprietà cessa di essere un diritto naturale dinanzi a cui lo Stato deve rispettosamente arrestarsi, diviene una creazione convenzionale della legge, che lo Stato disciplina e limita, costituisce e dissolve secondo esigenze di cui esso solo, rappresentante di tutti e per tutti, è l'interprete autorizzato"<sup>42</sup>. Il 1789 rimane così simbolo e luogo di quella "alta e feconda sintesi, che gli uomini del 1789 avevano felicemente attuato, per cui, appunto, come si è visto, la libertà, assunta nella sua eminente dignità, nel suo pieno e costitutivo valore umano, era ritenuta tale da poter davvero generare tutti i possibili contenuti, da svolgere la stessa uguaglianza in tutti i possibili aspetti"<sup>43</sup>.

Queste considerazioni, ed il richiamo ad una essenziale chiarezza di idee, sono stati necessari per discutere in profondità le idee e le suggestioni particolarmente pregnanti che ci vengono proposte da quel *Progetto 89* che, con tre saggi su libertà uguaglianza fraternità, non solo ripropone l'immagine di un certo 89, ma ritiene di poter ancora, rinverdendone alcuni principi e poi nutrendosene, affrontare le sfide ed i problemi di uno scottante presente, moderno o post-moderno che sia.

L'idea centrale del volume è in effetti quella di "prendere le mosse dalla formulazione dei principi della Rivoluzione, libertà uguaglianza fraternità, e gettar luce sulle loro interpretazioni, sulle loro implicazioni, sui loro sviluppi e approfondimenti, sulle loro tensioni"<sup>44</sup>. Gli autori fondano il loro lavoro sulla convinzione che "i principi dell'Ottantanove costituiscono tuttora il nucleo normativo del progetto moderno; che questo nucleo abbia generato e possa continuare a generare promesse di società desiderabili; che, alla luce dei dilemmi attuali di valore politico e morale, prendere sul serio le implicazioni normative della *trilogia* dell'89 non sia un'impresa futile. Riflettere e ragionare sui principi, in un'epoca in cui non sembra ciò sia molto di moda, può essere utile per delineare con la maggiore chiarezza intellettuale possibile la na-

---

dall'altra che poi in concreto separa gli uomini della rivoluzione in costituzionali e in repubblicani" (*Ibidem*, pp. 37-38).

<sup>41</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 32-36.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 40-41.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>44</sup> S. VECA, *Premessa a Progetto 89. Tre saggi su libertà, uguaglianza, fraternità*, cit., p. VII.

tura dei nostri dilemmi, la natura delle vie bloccate, i costi ed i benefici di prospettive di azione, assetti di istituzioni e disegni politici alternativi"<sup>45</sup>.

Non solo, ma agli autori i principi dell'Ottantanove appaiono come "un progetto o un frammento di progetto essenzialmente incompiuto" oggi particolarmente attuale di fronte o al fallimento "dell'utopia del socialismo realizzato" o alla insoddisfazione che genera "l'esperienza della società a democrazia pluralista"<sup>46</sup>.

Emergono così, già dalla premessa firmata da Salvatore Veca, due elementi che illuminano e condizionano tutto il lavoro: da una parte il tentativo di mettere in opera, quasi in un rinnovato bisogno di "terza via", una "profonda e ricca integrazione fra le due grandi tradizioni emancipative della società moderna che abbiamo ereditate: quella liberale e quella socialista"<sup>47</sup>, dall'altra un equivoco ed una ambiguità dovuti al fatto che viene dedicata ben poca attenzione alla definizione, normativa e filosofica, dell'idea chiave di tutto il discorso: quella di democrazia. L'utilizzare già dalla premessa termini apparentemente chiari, ma molto carichi di ideologia e di non detto, come "contesto democratico" o "società a democrazia pluralista", sembra infatti presupporre una preliminare scelta di campo e di riferimento teorico: la tradizione della democrazia rappresentativa, di tipo liberale e borghese, viene, senza volerlo, consacrata ed accettata. E' legittimo farlo, ma bisogna dichiararlo e dichiarare che i termini non hanno più niente a che fare con quell'idea, pregnante di etica e di politica e qualche volta anche di religiosità, di democrazia che generalmente si definisce di origine roussoiana<sup>48</sup>.

E questa definizione mancante non è di poco conto se in effetti entra subito in opera nelle "proposizioni"<sup>49</sup> con cui S. Veca vuol richiamarsi alla *Dichiarazione* e definire il nucleo normativo del *Progetto Ottantanove*. Mentre

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. VIII.

<sup>46</sup> *Ivi*.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. IX.

<sup>48</sup> Cfr. G.A. ROGGERONE, *La democrazia come metodo. Socialità e politica in G.H. Mead*, Napoli, Il Tripode, 1986.

<sup>49</sup> S. VECA, *Libertà e eguaglianza. Una prospettiva filosofica*, in *Progetto 89*, cit., p. 6: "Gli uomini nascono e restano liberi e eguali nei Diritti. Diritti naturali e imprescrittibili sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione. Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione. Nessun corpo, nessun individuo può esercitare alcuna autorità che non provenga da essa. Libertà è poter fare tutto ciò che non nuoce agli altri. La legge ha il diritto di vietare solo le azioni nocive alla società. Il potere sovrano esprime la volontà generale cui i cittadini partecipano o direttamente o attraverso i rappresentanti. Il catalogo delle libertà prevede la libertà civile, religiosa, di opinione, di partecipazione diretta o attraverso rappresentanti alle decisioni collettive".

il Battaglia, per esempio, richiamava alla necessità di tener ben presenti le due anime della Rivoluzione, quella delle due tradizioni di Locke-Montesquieu e di Rousseau, qui viene privilegiata chiaramente quella liberale-inglese e l'altra sembra sparire del tutto in quel progetto moderno che consisterebbe "nell'idea di modellare e disegnare razionalmente istituzioni fondamentali della società coerenti con il fatto di valore dell'eguale cittadinanza come status appropriato per individui - uomini, e, poi, donne - liberi"<sup>50</sup>.

Non solo, ma quest'idea di "modellare e disegnare razionalmente" appartiene chiaramente ad una tradizione politica pienamente illuministica travolta poi, nella sua pretesa razionalità, dalla rivoluzione filosofica di Rousseau col quale, almeno in teoria, l'Illuminismo viene smascherato nelle sue aspirazioni e nelle sue conseguenze, per esempio, demototalitarie<sup>51</sup>. Ed il fatto che il Veca resti sostanzialmente "incastrato" in un contesto teorico di stampo ancora e soprattutto illuministico, e ampiamente borghese, è confermato dalle movenze con cui vuol raccogliere le fila di una definizione della libertà, o meglio "delle libertà", servendosi unicamente delle ben datate prospettive offerte da un B. Constant, o da un J.S. Mill o da un A. de Tocqueville<sup>52</sup>.

Rimangono poi particolarmente confuse e poco rigorose le idee di "sovranità", spesso utilizzata come equivalente di "potere sovrano", e di partecipazione per la quale non si dà eccessiva importanza al fatto se sia "diretta" o "attraverso rappresentanti"<sup>53</sup> ove in effetti sta proprio la questione fondamentale<sup>54</sup>. E ciò conduce l'autore ad una serie di enunciazioni spesso in con-

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>51</sup> Cfr. G.A. ROGGERONE, *Illuminismo e democrazia*, cit.

<sup>52</sup> Il Veca non tiene conto, fra l'altro, che "B. Constant ritenne di poter distinguere nettamente la libertà degli antichi, risolvendosi fondamentalmente nella libertà politica, dalla libertà dei moderni, identificantesi con la libertà civile. Senonché, da un lato, la coscienza classica non possedeva affatto la distinzione fra libertà politica e libertà civile, che è moderna, mentre, dall'altro, oggi il senso della libertà politica si è riaffermato e generalizzato, rispetto ai tempi in cui Constant scriveva il suo discorso sulla libertà, onde si manifesta l'insufficienza di ogni tentativo di definizione contenutistica della libertà ed appare chiaramente l'inconsistenza concettuale della tesi orientata a considerare la libertà degli antichi e la libertà dei moderni come forme diverse della libertà" (G.A. ROGGERONE, *Libertà e ontologia*, a cura di A. Prontera, Lecce, Milella, 1984, P. 31).

<sup>53</sup> S. VECA, *Op. cit.*, p. 17.

<sup>54</sup> Cfr. AA.VV., *Per un'idea di popolo e di democrazia*, a cura di A. Prontera, Lecce, Milella, 1987.

trasto tra loro<sup>55</sup> e che egli pensa di poter risolvere solo con una serie maggiore di accorgimenti<sup>56</sup> anche se essi ci pongono ormai fuori da una rigorosa definizione della "democrazia"<sup>57</sup> e ci fanno entrare invece nel "lessico della teoria democratica" non meglio definita<sup>58</sup>.

D'altra parte l'autore evita di sottolineare, come hanno già varie volte fatto fra gli altri K. Polanyi o J. Ziegler<sup>59</sup>, che nella versione liberale spesso l'*emancipazione* è un bel termine per indicare piuttosto la *mercificazione radicale* degli esseri e dei loro rapporti prodotta dalla "moderna istituzione del mercato" e dai problemi "moralì e politici" che essa comporta. Né le analisi ed

<sup>55</sup> "Una teoria della democrazia deve prevedere la mutua compatibilità fra differenti identità collettive per individui liberi di scegliere, appunto, fra identità e lealtà alternative [...]. La costellazione pluralistica è incoerente con l'idea dell'eguaglianza politica dei cittadini perché gli interessi definiti, protetti e promossi sono presumibilmente quelli dei membri inclusi nelle organizzazioni. E gli interessi del cittadino *chiunque* risultano inevitabilmente penalizzati" (S. VECA, *Op. cit.*, pp. 24-25).

<sup>56</sup> "L'enfasi su questo frammento di utopia di valore politico non può far dimenticare che istituzioni che possano mantenere la promessa sostenendo le condizioni della libertà per gli uomini e le donne che hanno una vita da vivere in società, non possono che essere modellate dal pluralismo. Esso ha i suoi costi, ma genera anche benefici preziosi. Uno degli esiti della razionalità o della ragionevolezza politica di fine secolo, nella cornice del progetto moderno, consiste nell'idea di abbandonare la logica del *tutto o niente* e di adottare quella del *più o meno*. Un modello di società desiderabile, sotto il profilo del sistema delle libertà dei moderni - e dei contemporanei - sembra dover ospitare un equilibrio appropriato, anche se difficile, fra le opzioni aperte per l'azione e la motivazione individuale e quelle in vista dell'azione e dell'identificazione collettiva. Tutto ciò fa parte di una teoria democratica della cittadinanza" (*Ibidem*, p. 26).

<sup>57</sup> Cfr. G.A. ROGGERONE, *La teoria democratica*, in *La democrazia come metodo*, *cit.*, pp. 137-172.

<sup>58</sup> "La tradizione della teoria democratica è basata su un'inferenza dagli eguali diritti di cittadinanza: se abbiamo uguali diritti, non possiamo accettare che la nostra, condivisa, sorte di cittadinanza sia determinata e modellata dalle contingenti ineguaglianze nelle dotazioni sociali o naturali. La tradizione democratica interpreta la richiesta di eguaglianza in un modo che risulta sensibile a ciò che alla gente accade di essere, oltre che a ciò che essa responsabilmente è in grado di fare o non fare. La tradizione democratica è basata sulla convinzione di valore politico e morale che il confine cui perviene l'esercizio della libertà individuale non sia insieme il confine di ciò che è politicamente legittimo fare e su cui è politicamente legittimo assumere decisioni collettive o assegnare *via* autorità vantaggi o svantaggi" (S. VECA, *Op. cit.*, pp. 27-28).

<sup>59</sup> Cfr. K. POLANYI, *La grande trasformazione*, Trad. it. Torino, Einaudi, 1974; *La libertà in una società complessa*, Trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1987; J. ZIEGLER, *La victoire des vaincus*, Paris, Ed. du Seuil, 1988; A. PRONTERA, *La progettualità politica fra eredità e prospettive*, in AA.VV., *Filosofia, Religione, Politica*, in "Quaderno filosofico", nn. 16-17, pp. 165-178.

i progetti di J. Rawls o di A.K. Sen<sup>60</sup>, che l'autore fa sostanzialmente propri, possono, al di là di pacifici e pii tentativi di *aggiustamento liberale*, esser in grado di affrontare alle radici il problema.

Ma ciò non sembra eccessivamente importante per l'autore in quanto egli ritiene "che asserire che vi è mercato significa essenzialmente asserire che vi sono istituti, metodi, processi e decisioni relative alla produzione di beni e servizi e alla distribuzione e allocazione di valori che sono (relativamente) *indipendenti* dallo schema di autorità politica" per cui "quest'ultimo risulta l'unica forma di organizzazione dell'economia coerente e compatibile con l'esistenza di diritti morali individuali. La libertà negativa, un ingrediente non esclusivo ma cruciale del sistema della libertà dei moderni, trova nella logica e nell'azione di mercato una garanzia essenziale"<sup>61</sup>.

In effetti egli ritiene che vi sia "un nesso complicato ma ineludibile fra l'esservi mercato e l'esservi libertà"<sup>62</sup> non rendendosi adeguato conto né del fatto delle disastrose conseguenze "della utopia del mercato realizzato" né del fatto che i due piani, quello del mercato e quello della libertà, sono due piani radicalmente diversi e che il problema quindi è quello di una loro *gerarchizzazione* che salvi nello stesso tempo una libertà che senza uguaglianza, anche diseguale<sup>63</sup>, è solo bella parola e chimera. Il problema insomma è più complesso e non si può pensare di avviarlo a soluzione sostenendo che "piaccia o non piaccia, il mercato è una tessera - e non tra le meno importanti - di una forma di vita collettiva e di un assetto di istituzioni e pratiche sociali modellate dal sistema delle libertà"<sup>64</sup>. Ciò perché sarebbe "un meccanismo di allocazione più efficiente"<sup>65</sup>.

E' che l'autore "gioca" troppo su un'idea a lui molto cara: quella dei "lineamenti di una società desiderabile" costruita grazie ad una prospettiva di razionalità politica"<sup>66</sup>, rivelando però di essere ancora molto ed abbondantemente legato ad un livello di riflessione morale e politica tutto immerso in un contesto illuministico chiaramente limitato dalla utopia razionalista che pre-

---

<sup>60</sup> Cfr. S. VECA, *Op. cit.*, pp. 30-35.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 33-34.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>63</sup> Cfr. G.A. ROGGERONE, *Rousseau e Marx*, in *Studi su Rousseau*, cit., pp. 251-266 e G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, Roma, Editori Riniti, 1961.

<sup>64</sup> S. VECA, *Op. cit.*, p. 36.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 27. Una tesi del tutto diversa è quella che K. Polanyi ha costruito in *Economie primitive, arcaiche e moderne*, trad. it. Torino, Einaudi, 1980 e in *La sussistenza dell'uomo*, trad. it. Torino, Einaudi, 1983.

<sup>66</sup> S. VECA, *Op. cit.*, p. 34.

tende, contro gli stessi insegnamenti di la Mettrie e sulla scia di Helvétius<sup>67</sup>, di determinare aprioristicamente e razionalmente "il desiderabile" quando esso appartiene a tutto altro ambito, quello della libertà come indeterminabile capacità di scelta e radicale arbitrarietà<sup>68</sup>. Per questo egli ritiene di poter legittimamente concludere rinverdendo le "promesse dell'Illuminismo": "Alla base, questa forma di vita è centrata sulla tensione fra il nostro impegno a modellare istituzioni che siano razionalmente giustificabili per uomini e donne trattate come eguali e al tempo stesso siano razionalmente accettabili o non rifiutabili come base per una varietà di opzioni di autosviluppo per ciascuno. Identità e differenza, eguaglianza, varietà e libertà individuale di scelta, sono strettamente intrecciate nel nucleo normativo del progetto moderno. Su questo sfondo il Progetto 89, nei suoi sviluppi, nelle sue tensioni e nelle essenziali trasformazioni di significato dei suoi termini principali, è ancora un progetto incompiuto, una promessa complicata e difficile di una società migliore e più degna di esser vissuta. I pronipoti, sembra, hanno ancora molto da fare. La società dei *cittadini del mondo* di Kant proietta sul futuro difficile di una *fraternità* di specie la promessa dell'Illuminismo che è il nostro recente passato"<sup>69</sup>.

Comunque il *leit-motiv* della "società desiderabile"<sup>70</sup> regge anche l'analisi di S. Martinelli, benché egli precisi che "il principio di fraternità" si aggiunge agli altri principi soprattutto "a partire dal 1793"; non ne analizza, però, il perché, che si può ritrovare solo e soprattutto nella "densità religiosa" di quel Robespierre mai adeguatamente tenuto presente<sup>71</sup>. L'Autore preferisce invece analizzare di più il destino di questi principi "nelle teorie sociologiche classiche di Tocqueville, di Marx e di Durkheim" che hanno in un certo senso fatto "quell'Europa occidentale" ove il "bilanciamento tra i principi e le esigenze che essi esprimono è oggi meglio riuscito che altrove"<sup>72</sup> pur fra guasti e difficoltà.

<sup>67</sup> Cfr. G.A. ROGGERONE, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie ed Helvétius*, cit.

<sup>68</sup> Cfr. G.A. ROGGERONE, *Libertà ed ontologia*, cit., pp. 36-40.

<sup>69</sup> S. VECA, *Op. cit.*, pp. 53-54.

<sup>70</sup> "Il grado di applicazione dei principi, nei diversi contesti sociali, le loro differenti combinazioni e l'ordine di priorità ad essi attribuito continuano a definire le coordinate della nostra ricerca della società *buona* o desiderabile e consentono di esprimere approvazione o riprovazione, consenso o dissenso, nei confronti di norme, istituzioni e scelte politiche" (A. Martinelli, *I principi della Rivoluzione francese e la società moderna*, in *Progetto 89*, cit., p. 58).

<sup>71</sup> Cfr. H. GUILLEMIN, *Robespierre*, Paris, Ed. du Seuil, 1987.

<sup>72</sup> A. MARTINELLI, *Op. cit.*, p. 62.

Così si ritiene di poter premettere, come fondamentale punto di partenza, che "certo, la nostra società produce nuove servitù e diseguaglianze e mina solidarietà consolidate, ma ricerca anche con fatica, tra ingiustizie ed errori, di realizzare i principi. Il capitalismo crea contraddizioni e tensioni profonde, ma si tratta di contraddizioni e tensioni che contribuiscono alla sua stessa vitalità e mostra una stupefacente capacità di rigenerarsi e di trasformarsi. E non è nella nostalgia romantica della società pre-moderna che si possono ricercare le vie di uscita dai mali presenti"<sup>73</sup>. Certo egli riconosce che dei tre principi la *fraternità*, o la *solidarietà*, è quella che oggi rappresenta il tema ed il problema di fondo, convinti ormai che "la razionalità dell'uomo contemporaneo non è riducibile alla razionalità dell'homo oeconomicus"<sup>74</sup>, e si pone a costruire una prospettiva nella quale "ognuno dei tre principi può e deve essere usato per contenere e prevenire gli eccessi degli altri, e che tutti insieme in adeguate proporzioni e relazioni ci aiutano a rispondere al quesito teorico *che cosa rende possibile la società* e al quesito pratico *che cosa possiamo fare perché la società in cui viviamo qui ed ora sia migliore di quelle che l'hanno preceduta nella lunga vicenda della storia umana*"<sup>75</sup>.

Peccato però che il Martinelli non conosca affatto almeno un altro tentativo, fra i tanti: quello prestigioso e significativo di P. Leroux volto ad affrontare lo stesso problema con il vantaggio che egli aveva di farlo nel caldo della tradizione di Rousseau e di Robespierre e con un senso vivissimo della necessità dell'unità e della sintesi fra i tre principi su indicati<sup>76</sup>.

L'autore si rende conto comunque, senza tenere in considerazione la acuta e documentata analisi del Battaglia già citata, della complessità dei motivi presenti nella Rivoluzione e della necessità di considerare le varie costituzioni con particolare riguardo a quella del 93 se si vogliono cogliere le presenze operanti sia del principio della libertà che di quello della solidarietà sociale nel contemporaneo rifiuto della monarchia assoluta e della democrazia rappresentativa: insomma le tradizioni ideologiche e storiografiche da tenere presenti sono due: "la tradizione di coloro che vogliono 'chiudere' la Rivoluzione e che si rifanno all'89 come unico termine possibile, in quanto momento del consenso nazionale intorno ai principi della cittadinanza politica e

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 62-63.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>76</sup> Cfr. J. VIARD, *P. Leroux, G. Sand, Mazzini, Péguy e noi*, a cura di A. Prontera, Lecce, Milella, 1980; P. LEROUX, *Libertà uguaglianza e comunione*, a cura di A. Prontera e L. La Puma, Lecce, Milella, 1984; P. LEROUX, *Ai politici*, a cura di F. Fiorentino, Lecce, Milella, 1989.

dell'eguaglianza civile, e la tradizione di coloro che vogliono continuare' la Rivoluzione e che si rifanno al 93, considerandolo non più come un incidente provvisorio e spiacevole, ma come un tentativo abortito di andare oltre l'individualismo borghese e di ricostruire una vera comunità superando i principi dell'89"<sup>77</sup>.

Insomma, egli sottolinea adeguatamente che è, "la democrazia costituzionale" alla Montesquieu a subire una "dilatazione universalistica"<sup>78</sup> contro la concezione di ed alla Rousseau nella quale si collegano strettamente "i principi di eguaglianza e di libertà"<sup>79</sup>. Ribadendo infatti che la Convenzione del 93 "è figlia di Rousseau, lavora per le masse popolari e prepara la terza età dell'umanità, dopo quelle dell'autorità e dell'individualismo, e cioè l'età della fraternità"<sup>80</sup>, sottolinea la carica religiosa, e *non* di origine *liberale*, dell'idea e del concetto di *fraternità* <sup>81</sup>.

Mentre però nelle analisi<sup>82</sup> di quel Pierre Leroux cui accennavamo la fraternità viene fatta esplodere in tutta la sua portata di "universalismo" religioso ed umano, l'autore, seguendo in questo il Rawls, sottolinea il fatto che essa spesso diventa o sia diventata espressione ed esigenza di "un particolare familiare" che può ed ha condotto a rigide separazioni fra i *fratelli* e gli *altri*, fra *noi* e *loro* <sup>83</sup>. Con Rawls infatti l'autore ritiene, ma senza fornirne adeguata dimostrazione, che la *fraternità* ha un "ruolo secondario" nella

<sup>77</sup> A. MARTINELLI, *Op. cit.*, p. 67.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>79</sup> "La concezione di Rousseau è particolarmente interessante perché collega strettamente i principi di eguaglianza e libertà. Secondo questa concezione, è necessario restaurare l'eguaglianza che è andata perduta nel corso della storia ma questa restaurazione può avvenire solo attraverso la costituzione del popolo in potere sovrano. Dal giusnaturalismo classico che afferma l'uguaglianza di tutti gli esseri umani in quanto dotati di ragione si passa al giusnaturalismo rivoluzionario che rivendica la sovranità popolare e il diritto degli individui a lottare per l'abolizione delle disuguaglianze" (*Ibidem*, p. 72).

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>81</sup> "Il concetto di fraternità è fondamentalmente estraneo sia alla democrazia liberale, sia all'economia di mercato. Corrisponde ad un meccanismo pre-moderno di integrazione sociale e di identificazione collettiva, che trascende sia il *citoyen* che *l'homo oeconomicus*. La fraternità interferisce, infatti, con il meccanismo di mercato, che opera sulla base della razionalità utilitaristica e della libera circolazione dei fattori della produzione, e può entrare in contrasto anche con la democrazia rappresentativa che postula una rigida eguaglianza formale di diritti e doveri" (*Ivi*).

<sup>82</sup> Cfr. P. LEROUX, *L'eguaglianza*, trad. it. a cura di A. Prontera, Lecce, Milella, 1990.

<sup>83</sup> Cfr. A. MARTINELLI. *Op. Cit.*, p. 75.

teoria della democrazia anche se include "atteggiamenti mentali e linee di condotta senza i quali perderemmo di vista i valori espressi da quei diritti"<sup>84</sup>.

L'idea rivoluzionaria di fratellanza conterrebbe così, nel suo senso laico e politico, la spinta a diventare "fraternità nazionale e patriottica" nel risorgere di quello che Leroux chiamava "lo spirito di casta" e nel morire di quell'aspirazione universale che è data dal genuino dinamismo religioso della stessa. Ma di fronte a questi livelli di analisi e di approfondimento l'autore privilegia i principi ed i problemi della teoria sociologica dall'interno della quale egli ritiene che si staglino "l'intrinseca vitalità e la distruzione creatrice del capitalismo moderno"<sup>85</sup> e la stessa complessità di questo processo viene confermata e ribadita dall'autore con la discussione del contributo teorico di Tocqueville, di Marx e di Durkheim: "Dalla lettura di questi autori si deduce infatti che un principio può costituire un antidoto contro le degenerazioni dell'altro. La libertà può essere per Tocqueville un antidoto contro la tendenza dell'eguaglianza delle condizioni a favorire il dispotismo. La libertà produce per Marx sfruttamento e dominio se non si realizza un'eguaglianza nella soddisfazione dei bisogni. E la sottomissione alla società, espressione di una solidarietà collettiva, è per Durkheim la condizione della vera liberazione dell'individuo"<sup>86</sup>.

Andando al di là quindi di quelli che egli ritiene alcuni "errori di previsione" di Polanyi e della stessa identificazione della contraddizione di fondo tra il meccanismo concorrenziale del mercato e le esigenze di solidarietà<sup>87</sup>, il Martinelli ritiene che l'attuale sistema sociale, quello del capitalismo, abbia ancora gli strumenti tecnici e le disponibilità teoriche per conciliare contraddizioni anche gravi ed evidenti<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>87</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 130-134.

<sup>88</sup> "Si può rilevare innanzi tutto che ognuno dei tre principi è intrinsecamente contraddittorio, ma in forme diverse. La libertà è intrinsecamente contraddittoria, perché la manifestazione della libertà di un individuo o di un gruppo comporta limiti per altri individui e altri gruppi e perché le libertà pubbliche sono in tensione permanente con le libertà individuali. L'eguaglianza è intrinsecamente contraddittoria perché il godimento di eguali diritti e di eguali opportunità genera continuamente nuove disuguaglianze di risultati e perché i tentativi di applicare un'eguaglianza integrale di risultati comporta una forte centralizzazione ed una conseguente asimmetria di potere tra governanti e governati. La fraternità è intrinsecamente contraddittoria perché, tranne che nell'accezione religiosa di fratellanza universale, nega agli altri la solidarietà che prescrive ai fratelli e trae anzi vigore dall'antagonismo o comunque dalla rigida distinzione tra i membri del gruppo e gli altri" (*Ibidem*, p. 143).

Fra le più gravi contraddizioni vi sarebbe proprio quella intrinseca nel principio di fratellanza<sup>89</sup> anche se "in presenza di una pluralità di solidarietà parziali, di istituzioni universalistiche, di regole del gioco condivise e del valore della tolleranza della diversità, la fraternità riduce la sua intrinseca contraddittorietà e può diventare una risorsa indispensabile ma non pericolosa per la convivenza sociale"<sup>90</sup>.

In conclusione quindi per l'autore "il progetto moderno è stato parzialmente realizzato nelle società dell'Occidente"<sup>91</sup> e, malgrado la semplificata soluzione "della mano invisibile del mercato non regolato", "il mercato e la democrazia rappresentativa, purché costantemente controllati, si sono dimostrate le istituzioni meno inadeguate a gestire la complessità della società contemporanea; una complessità che non è solo fonte di problemi ma anche la matrice di soluzioni, sia pure sempre precarie, e contingenti"<sup>92</sup>.

Così, in analogia al preteso "principio della separazione dei poteri nella democrazia"<sup>93</sup> si punta tutto su "regole del gioco universalmente condiviso" e, sempre alla ricerca, anche con M. Salvati, di "ragionevoli compromessi" in vista del "disegno indistinto della società desiderabile"<sup>94</sup>, il problema diventa quello, ora, di verificare i principi e la loro applicazione rispetto al criterio generale e neutro della *efficienza*.

Certo qui il problema diventa davvero difficile in quanto le nostre scienze sociali ed umane non sono in grado, e per fortuna secondo noi, "di simulare modelli di società" nei quali, apprendisti stregoni della ormai mitica teoria dei sistemi, di identificare, accertare, certificare "in qual misura siano

---

<sup>89</sup> "Dei tre termini della trilogia dell'89, la fraternità è quello più intrinsecamente contraddittorio, perché tende a discriminare fra *noi* e *loro* e nega agli altri la solidarietà che prescrive ai membri del gruppo. Nonostante questo carattere intrinseco, l'esistenza di una molteplicità di fraternità parziali, soprattutto nel contesto di una democrazia pluralista e di una cultura della tolleranza delle diversità, non solo non produce fratture insanabili, ma concorre anzi alla creazione del necessario consenso sociale e politico". (*Ibidem*, p. 150).

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>91</sup> "Il progetto moderno, di cui i principi sono espressione, è stato parzialmente realizzato nelle società dell'Occidente attraverso un precario equilibrio e un raffinato gioco di compatibilità; e i principi dell'89 continuano a costituire il catalizzatore di lotte e politiche sociali che sono necessarie all'ampliamento della sfera dei diritti e alla trasformazione della società. Ma il progetto è lungi dall'essere completo ed i progressi compiuti sono continuamente rimessi in gioco dai nuovi problemi che sono posti dai cambiamenti tecnologici, sociali e culturali della società in cui viviamo" (*Ibidem*, p. 162).

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>94</sup> M. SALVATI, *I principi e l'efficienza*, in AA.VV.; *Progetto 89, cit.*, p. 167.

effettivi i contrasti tra eguaglianza ed efficienza, libertà ed ordine, solidarietà e progresso"<sup>95</sup> e rimane per fortuna uno spazio libero non solo per l'utopia e l'ideologia quanto anche e soprattutto per l'imprevedibile libertà. Il Salvati comunque, ritenendo ottimisticamente "benigna" la forma che il capitalismo "ha assunto recentemente nel nostro angolo di mondo"<sup>96</sup> per evitare giudizi di tipo politico ed ideologico ritiene che sia sufficiente "ragionare in piccolo" pur rendendosi conto che ciò "ci incatena all'esistente o all'esistito. Ciò ostacola l'esplorazione, in un campo in cui le possibilità storicamente esplorate sono molto poche, e molte altre sono possibili, anche nel pieno rispetto di quanto *realmente* sappiamo sui requisiti necessari al funzionamento della società e dell'economia, e alla motivazione dei suoi membri"<sup>97</sup>.

Di fronte però alle enormi disuguaglianze (tra uomini e donne per esempio) ed alla necessità di riconoscere e valorizzare le differenze di cui l'autore prende atto, si sceglie di considerare la società come "sistema economico" per mettere a confronto "i valori rivoluzionari" con il sacro principio "dell'efficienza" e non con quello della *fraternità* " che ci porterebbe dritto a problemi che poco hanno a che fare col sistema economico e le sue esigenze, e molto invece con aspetti ed esigenze della convivenza sociale"<sup>98</sup>.

Messo così da parte anche il problema della democrazia, sulla base delle sue storiche insufficienze<sup>99</sup> il Salvati fa suoi, quasi pacificamente, i miti ormai scontati delle attuali scienze sociali<sup>100</sup>: il mercato ed il calcolo del proprio inte-

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 171

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 177. Val la pena comunque richiamare alcune opportune considerazioni di Ch. Péguy: "I tre termini del motto repubblicano, libertà, uguaglianza, fratellanza non sono sullo stesso piano [...] con la fratellanza siamo tenuti a strappare alla miseria i nostri fratelli uomini; è un dovere preliminare; al contrario, il dovere di eguaglianza è un dovere molto meno pressante [...] la fratellanza è un sentimento vivace, imperituro, umano; è un vecchio sentimento; [...] è un sentimento profondamente conservatore e nello stesso tempo profondamente rivoluzionario; è un sentimento semplice; è uno dei principali sentimenti che hanno fatto l'umanità, che l'hanno mantenuta, che senza dubbio l'affrancheranno; è un grande sentimento, di grande funzione, di grande storia e di grande avvenire; è un grande e nobile sentimento, vecchio come il mondo, che ha fatto il mondo." (Jean Coste, in Ch. PÉGUY, *La città armoniosa*, a cura di L. La Puma, Lecce, Milella, 1984, pp. 129-131).

<sup>99</sup> Cfr. M. SALVATI, *Op. cit.*, pp. 183-184.

<sup>100</sup> Cfr. A. CAILLE', *Mitologia delle scienze sociali*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1988 ove vengono presi in esame soprattutto tre classici esempi di *miti*: il mercato, l'interesse e quello stesso di mito attraverso un esame dei contributi anche teorici di Braudel, Lévi-Strauss, Bourdieu.

resse economico come motivazione operante nel fondo. Non solo, ma ritenendo ciò carattere essenziale anche del socialismo (essenziale solo perché proprio di quello di Marx e dei marxisti) il Salvati si toglie ogni possibilità di considerare forme e motivi diversi di socialismo i quali sono caratterizzati non dalla "deliberata non distinzione tra economia e politica"<sup>101</sup> ma caso mai dalla subordinazione della prima alla seconda<sup>102</sup>.

Dall'altra parte si pone un capitalismo come "Prometeo scatenato", "distruzione creatrice" con le ovvie "stragi degli innocenti"<sup>103</sup> anche se a contrapporglisi è solo "un socialismo centralizzato e pianificatorio [...] un unico gigantesco sistema burocratico"<sup>104</sup> e l'unica via di uscita appare allora *l'efficienza*: come "mezzo che ci garantisce *altri* valori, valori economici, soddisfazione di bisogni materiali, benessere, consumo, reddito. Tutte cose che possono essere ottenute tanto di più, quanto di più il lavoro, il tempo, i beni naturali - insomma, le vere risorse scarse - sono applicate e combinate in modo efficiente. Quando parliamo, ad esempio, di contrasto tra eguaglianza ed efficienza - e dunque vediamo nell'efficienza un possibile vincolo a uno dei nostri valori - in realtà stiamo operando un'ellisse: *un vero trade-off può porsi soltanto tra valori*, in questo caso tra eguaglianza e benessere, e non tra valori e mezzi. Ma siccome il benessere si ottiene con l'efficienza, parliamo di contrasto tra eguaglianza ed efficienza poiché sono i modi di organizzare il lavoro in modo efficiente, poiché sono i mezzi che dobbiamo utilizzare per ottenere il benessere, che contrastano *direttamente* con l'eguaglianza"<sup>105</sup>.

E ciò potrebbe dare anche soddisfazione a quell'anima più semplice e perennemente sconfitta, quella che "affonda le sue radici nel passato pre-moderno e si proietta in un futuro utopico. A questa anima il capitalismo non piace non perché contrasti irrimediabilmente con i valori etico-politici delle grandi rivoluzioni borghesi, ma perché si oppone ad una antropologia più antica e più semplice; perché è una macchina infernale per istillare bisogni falsi, soprattutto, ma non soltanto, bisogni materiali; perché è una droga che incessantemente aggiunge alle nostre funzioni di utilità nuovi argomenti, e scompiglia in continuazione l'ordine dei precedenti. Ciò che risulta rivoltante a questi critici è il tipo di uomini e di donne che il capitalismo crea: la mania

<sup>101</sup> Cfr. M. SALVATI, *Op. cit.*, p. 193.

<sup>102</sup> Cfr. i vari saggi di K. POLANYI già citati nelle note precedenti.

<sup>103</sup> Cfr. M. SALVATI, *Op. cit.*, pp. 216-217.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 225.

del consumatore di soddisfare sempre nuovi bisogni, e la smania del produttore di crearli, allo scopo di trarne profitto"<sup>106</sup>.

Con tutte le buone intenzioni bisogna quindi mettersi alla ricerca di "un compromesso accettabile"<sup>107</sup> visto anche l'ineluttabilità del fatto" che il mercato non guarda in faccia nessuno"<sup>108</sup> ed i principi ed i valori che ci provengono dall'Ottantanove incontrano enormi difficoltà per una "realistica e coerente attuazione"<sup>109</sup>.

Eppure, "guardare verso le vette, oltrepassare i confini dell'esistente e dell'esistito - ragionando in piccolo o in grande a seconda delle predilezioni o delle possibilità - è una sfida permanente per chi si richiama ai principi dell'89[...]. riferirsi al Progetto Ottantanove significa solo credere che non esiste altra forza che modella la società e la storia se non la pluralità dei disegni intenzionali degli uomini e delle donne e la loro interazione. Disegni spesso contraddittori. Motivati da interessi e passioni, dalla collocazione nel sistema produttivo o sociale e da fraternità contrastanti. Costretti dall'ignoranza e dalla limitatezza delle esperienze. Ma anche indissolubilmente legati da una *possibilità* di dialogo"<sup>110</sup>.

Queste analisi e queste considerazioni sono state necessarie per dare solo un'idea della complessità del dibattito contemporaneo e per sottolineare quanto esso diventi poi ambiguo ed oscuro quando trascura di far tesoro di progetti, analisi e discussioni già ampiamente sviluppati e riflettuti ma che l'oblio e l'ignoranza, e qualche volta anche la malafede, hanno letteralmente

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, pp. 226-227.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>108</sup> "Ciecamente esso premia le abilità innate, la nascita in una famiglia giusta, la fortuna, nello stesso modo dello sforzo, dell'impegno e della diligenza. Esso esprime una valutazione dal lato del vantaggio per gli utilizzatori di una prestazione, non dal lato del merito etico di chi la fornisce. C'è una logica (e una disciplina) in tutto questo: la logica (e la disciplina) del *premio per il risultato* e non del *premio per le intenzioni o per lo sforzo* (o addirittura, come nella famiglia... o nel comunismo, del *premio per il bisogno*). E' una logica che può non piacerci, che possiamo trovare difficoltà a giustificare eticamente, ma che è di fatto dominante in una società in cui gli individui - a differenza che nella famiglia - non sono connessi da legami affettivi e si rapportano gli uni agli altri mediante scambio di valori equivalenti. [...]. E si tratta di una logica *efficiente* perché essa lascia esprimere agli individui le loro valutazioni per l'utilità dei beni economici e perché a parità di altre circostanze queste sono le leve più importanti che il singolo può utilizzare allo scopo di ottenere risultati apprezzati dal mercato e quindi ben remunerati. E dunque induce (e assai spesso costringe) i singoli all'esercizio delle virtù *capitalistiche*, e spinge la società verso livelli sempre più alti di benessere economico" (*Ibidem*, pp. 255-256).

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 284.

o cancellato o misconosciuto impoverendo enormemente il patrimonio di idee etico-politiche che hanno pur fatto la storia contemporanea. Spesso infatti nel dibattito di oggi sono del tutto assenti o fraintesi sia l'opera ed il messaggio di quel "santo dell'avvenire" che fu Rousseau<sup>111</sup> che gli insegnamenti di quel "socialismo" che, seppure "sconfitto"<sup>112</sup> dalla storia, è ancora in grado di aiutarci a pensare ed a scommettere per un avvenire diverso, dopo il fallimento del "socialismo reale" e dopo le "tragiche conquiste" del capitalismo maturo<sup>113</sup>.

Ad un poco di chiarezza vorremmo allora contribuire richiamando alle linee essenziali, anche nel contesto dell'attuale dibattito, della riflessione di Leroux sull'eguaglianza memori anzitutto delle sottolineature di Simone Weil, con la quale riteniamo che a): "la nostra idea repubblicana procede per intero dalla nozione di volontà generale dovuta a Rousseau. Ma il senso di questa nozione è andato perduto quasi subito, perché essa è complessa e chiede un grado elevato di attenzione. A parte qualche capitolo, pochi libri sono belli, forti, lucidi e chiari come *Il Contratto Sociale*. Si dice che pochi libri hanno avuto altrettanta influenza. Ma di fatto tutto è avvenuto e continua ad avvenire come se non fosse mai stato letto"<sup>114</sup>; b) "Noi non abbiamo mai conosciuto niente che somigli neppure lontanamente a una democrazia"<sup>115</sup>.

\* \* \*

Quello che ci preme comunque sottolineare ora, dati i tipi di problemi teorici e politici che fin qui sono emersi, sono le ragioni profonde che alcuni hanno, fra i tanti, di invitare ad una riflessione più attenta e più accorta capace di ricostruire, prima di tutto storiograficamente, un contesto filosofico e politico nel quale non solo questi problemi si posero dapprima, ma ricevertero anche un tipo caratteristico di impostazione che per certi aspetti è più ricco e più profondo del nostro.

---

<sup>111</sup> Cfr. J. VIARD, *Pierre Leroux, George Sand, Mazzini, Péguy e noi*, cit.; G.A. ROGGERONE, *Saint-Pierre e Rousseau. Confederazione, democrazia, utopia*, Milano, Franco Angeli, 1985.

<sup>112</sup> Cfr. L. LA PUMA, *Il socialismo sconfitto*, cit.

<sup>113</sup> P. BARCELLONA, *L'egoismo maturo e la follia del capitale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988.

<sup>114</sup> S. WEIL, *Nota sulla soppressione dei partiti politici*, in "Diario", n. 6, 1988, p. 4.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 7.

Sia che si tratti infatti di richiamare alla necessità di una rilettura di Pierre Leroux e della sua scuola<sup>116</sup> o di ritornare al problema politico e religioso quale si atteggia nel dialogo Leroux-Mazzini ove si gioca il destino di un socialismo fino ad oggi sconfitto<sup>117</sup> o che si inviti a tener conto delle fini ed originali analisi sul rapporto fra religione e politica<sup>118</sup>, tutti questi sono elementi emersi e conquistati grazie all'uso di una "ragione" più attenta e rispettosa dell'atteggiarsi storico-concreto dell'esistente<sup>119</sup>. Ciò fa chiaramente emergere le gravi lacune presenti nella riflessione politica filosofica e religiosa contemporanea spesso incapace di far tesoro di una pregnante e significativa tradizione senza la quale molte tesi e molti argomenti oggi dominanti risultano arretrati, vuoti e retorici, comunque poco solidamente sostenuti ed approfonditi.

Una prestigiosa esemplificazione di questa situazione è fornita, rispetto alle attuali tesi sulla libertà, dalla proposta sull'eguaglianza e sulla fratellanza, già avanzata nel pieno 1930-1848 europeo e di cui simbolo e manifesto è proprio *De L'Egalité* di Pierre Leroux<sup>120</sup>.

Il contributo si rivela come una delle prime, forse la più ricca documentata ed organica, meditazioni analitiche sulle ragioni storiche e religiose, filosofiche ed economiche, dell'eguaglianza, ed il tutto nella piena coscienza di continuare una lunga tradizione che aveva trovato nel progetto morale della Rivoluzione francese il suo momento culminante.

Pierre Leroux infatti, con una lucidità eccezionale, parte da una franca e coraggiosa scelta di campo che è nello stesso tempo una dichiarazione di fede: "Solone voleva che nelle discordie civili ogni cittadino si pronunciasse apertamente per un partito. Se bisogna seguire la legge di Solone nell'attuale discordia del genere umano, io scrivo per gli schiavi contro i padroni, per i deboli contro i forti, per i poveri contro i ricchi, per tutto ciò che soffre sulla terra contro tutto ciò che, approfittando dell'attuale disuguaglianza, abusa dei doni del Creatore"<sup>121</sup>.

---

<sup>116</sup> Cfr. J. VIARD, *Pierre Leroux, George Sand, Mazzini, Péguy e noi*, cit.; J. VIARD, *Pierre Leroux et les socialistes européens*, cit.

<sup>117</sup> Cfr. L. LA PUMA, *Il socialismo sconfitto*, cit.

<sup>118</sup> Cfr. F. FIORENTINO, *Introduzione* a P. LEROUX, *Religione e libertà*, Lecce, Milella, 1980 e F. FIORENTINO, *Introduzione* a P. LEROUX, *Ai Politici*, Lecce, Milella, 1989.

<sup>119</sup> Cfr. M. FORCINA, *I diritti dell'esistente. La filosofia della "Encyclopédie nouvelle"*, 1833-1847, Lecce, Milella, 1987.

<sup>120</sup> Cfr. P. LEROUX, *L'Eguaglianza*, cit.

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

Egli ripercorre così dalla *Repubblica* di Platone alla *Politica* di Aristotele, le tappe di una conquista progressiva dell'idea e del concetto stesso dell'Eguaglianza. Emerge non solo la portata quasi provvidenziale che ha condotto al dogma rivoluzionario ma anche la autentica radice religiosa della triade libertà uguaglianza e fraternità. Per dimostrare tutto ciò Leroux sa andare fino alle fonti egiziane e greche, ebraiche ed essene prima che cristiane, per ritrovare il senso pieno di una aspirazione alla *eguaglianza nella comunione* più ampia come costante della storia stessa dell'umanità.

Nel corso delle analisi, ed in un momento particolarmente caldo nel quale il problema del proletariato veniva colto nel contesto più ampio del problema degli eterni Iloti, in una critica decisa di ogni dogmatismo religioso e di ogni totalitarismo politico, Leroux sa anche porre in maniera estremamente equilibrata, discutibile, ma efficace, il problema dell'eguaglianza della donna senza la liberazione della quale ogni altra liberazione è pura e pia utopia;

Le sue prese di posizione fecero infatti e comunque scuola ed animarono quel gruppo di donne eccezionali che è molto riduttivo dire "femministe"<sup>122</sup> quando furono in effetti gli apostoli ed i martiri di una rivoluzione che faceva dell'amore il suo strumento e dell'eguaglianza nella comunione l'unico vero ideale capace di far convivere libertà e fratellanza.

Il bicentenario della Rivoluzione francese e le analisi per determinarne la stessa eredità insieme anche al tentativo di ritrovare il nucleo forte del 89 ben vengano, ma hanno bisogno, per non essere solo moda effimera e trappola ideologica nuova e ricorrente, di riandare un tantino a scuola da quei militanti per una democrazia religiosa e sociale senza i quali non siamo stati né saremo in grado di progettare un modo più vivibile di esser insieme.

Così, con Leroux, ci piace concludere: "L'uomo antico non concepiva la società senza padroni e senza schiavi, senza nobili e senza re, senza preti. L'uomo moderno non concepisce né padroni, né schiavi, né preti, né nobili, né re. Egli si considera il suo proprio prete, padrone di se stesso, si sente nobile, si sente re, per il solo fatto di essere uomo. Lutero gli ha insegnato a fare a meno della nobiltà della Chiesa, Descartes a giudicare di tutto da se stesso, Rousseau a considerarsi come membro del solo sovrano legittimo. Egli non è dunque né re né suddito, egli è uomo; non è né laico né prete, egli è uomo. Uomo, questa qualità ai suoi occhi dice tutto; niente la costringe e la limita; essa abbraccia tutti i tempi e tutti i luoghi, tutte le generazioni e tutti i popoli. Così, mentre una volta l'uomo si nascondeva sempre sotto delle qualità, la

---

<sup>122</sup> Cfr. J. SABIANI, *Aux sources du féminisme, 1830*, in "Quaderno filosofico", nn. 12-13, 1985.

qualità di uomo oggi è la prima. A forza di rovesciare tutte le barriere di spazio e di tempo, lo spirito umano è giunto ad una immensa generalizzazione. Un solo Dio per tutti gli uomini, la terra per dimora ed eredità di tutti, e tutte le generazioni passate, a qualunque razza esse siano appartenute, per antenati di ognuno di noi"<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> P. LEROUX, *L'Eguaglianza, cit., Conclusione.*