



## IL NESSO TRA LIBERTÀ E VOLONTÀ GENERALE NEL *CONTRATTO SOCIALE* DI JEAN-JACQUES ROUSSEAU\*

**OMAR CHESSA**  
Università di Sassari

**SOMMARIO:** 1. Alle origini del pregiudizio antirousseauviano: Benjamin Constant e Isaiah Berlin. – 2. I tre concetti di libertà del *Contrat social*. – 3. La «libertà morale». – 4. Il nesso tra «libertà morale» e «volontà generale» e tra «libertà civile» e «volontà particolare». – 5. Il principio di legalità e il *favor libertatis*. – 6. Il presunto dispotismo della volontà generale. – 7. Che cosa *non* è la volontà generale. – 8. La volontà generale e il *criterio di reciprocità*. – 9. La reciprocità della ragione pubblica. – 10. Perché la difesa delle libertà fondamentali non è estranea al modello della volontà generale. – 11. La questione del pluralismo: un ardito accostamento tra Rousseau e Madison. – 12. I fallimenti della volontà generale e la figura del Legislatore. – Abstract.

### 1. – Alle origini del pregiudizio antirousseauviano: Benjamin Constant e Isaiah Berlin

In queste mie brevi riflessioni voglio richiamare l'attenzione su un aspetto nodale del pensiero rousseauviano illustrato nel *Contratto sociale*, il nesso tra libertà e volontà generale.

È noto che sull'opera di Rousseau e, in particolare, sulla sua idea di libertà pesa il giudizio negativo di Constant, il quale lo accusa di avere, anche se in buona fede, «accordato alla sovranità del popolo un potere senza limiti»[1]. Sicuramente la sovranità del popolo è preferibile a quella di uno solo o di pochi e tante volte nella storia si è visto «un piccolo numero di uomini, o anche un solo uomo, possedere un potere immenso e fare molto male»[2]: il difetto di Rousseau sarebbe stato, però, quello di avere diretto la propria collera «contro i possessori del potere e non contro il potere medesimo. Invece di distruggerlo (ha) pensato di spostarlo»[3].

Non solo, anche ammettendo che «la società intera possieda sui suoi membri una sovranità senza limiti»[4], tuttavia – è sempre Constant che parla – non si può spacciare questo per libertà. Non si può chiamare una cosa col nome del suo contrario, come deliberatamente avrebbe fatto Rousseau, quando scambiava «l'autorità del corpo sociale per la libertà e tutti i mezzi gli sembravano buoni per estendere l'azione di quest'autorità su quella parte recalcitrante dell'esistenza umana di cui egli deplorava l'indipendenza»[5]. Sicché – è il verdetto finale di condanna – pur essendo «animato dal più puro amore per la libertà», il *Contratto sociale* «ha tuttavia fornito pretesti funesti a più di un tipo di tirannide»[6].

Più di un secolo dopo Isaiah Berlin riprende, quasi senza variazioni, il giudizio di Constant. È facile osservare che *Two Concepts of Liberty*, forse l'opera più nota di Berlin, si ricollega idealmente al constantiano *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*: la distinzione berliniana tra libertà positiva e negativa obbedisce, infatti, al proposito di concettualizzare in modo più compiuto e approfondito la distinzione tra libertà degli antichi e dei moderni. In questa divisione di campo il pensatore ginevrino è il campione dei fautori della libertà positiva.

Secondo Berlin, difatti, «per libertà Rousseau non intendeva la libertà “negativa” dell'individuo che non deve essere ostacolato all'interno di un'area determinata, bensì il possesso da parte di tutti, e non solo di alcuni dei membri a pieno titolo della società, di una parte del potere pubblico *che ha facoltà d'interferire con ogni aspetto della vita di ciascun cittadino*»[7]. Ma se il potere di autodeterminazione collettiva *ha facoltà d'interferire con ogni aspetto della vita di ciascun cittadino*, allora «la libertà nel suo senso “positivo” (può) facilmente distruggere una quantità eccessiva delle libertà “negative”, come i liberali della prima metà del diciannovesimo secolo avevano correttamente previsto»[8].

La libertà negativa e quella positiva sarebbero quindi termini antitetici e «nessuno meglio di Benjamin Constant – a giudizio di Berlin – vide, o espresse più chiaramente, il conflitto tra i due tipi di libertà»[9].

Ora, che di uno stesso valore o concetto possano proporsi due o più differenti concezioni non dovrebbe impensierire più di tanto: ciò che conta è che almeno si riconosca che la libertà è un valore positivo, che merita di essere onorato e realizzato; se poi non c'è unanimità di vedute circa il suo esatto intendimento, poco conta, perché si tratta di dettagli e difficoltà se non trascurabili perlomeno superabili. Sennonché a giudizio di Berlin – e prima ancora di Constant – la libertà positiva non è affatto una concezione della libertà, ma tutt'altro: e dunque, all'origine della distinzione tra libertà negativa e positiva non ci sarebbe tanto «il conflitto tra due tipi di libertà», ossia tra due diversi modi

di concepire uno stesso valore, quanto il conflitto tra libertà e autorità. La vera libertà sarebbe soltanto quella negativa, e la teoria della libertà positiva sarebbe, invero, nient'altro che una teoria circa il primato dell'autorità collettiva sulla libertà individuale: la coercizione potrebbe essere giustificata in nome della libertà, se questa è necessaria per realizzare la sola società in cui gli uomini sono realmente liberi. In breve, a seguire l'indirizzo interpretativo di Berlin, lo scopo autentico delle teorie sulla libertà positiva – ivi compresa quella di Rousseau – sarebbe quello di dimostrare che gli uomini possono essere costretti a essere liberi.

Insomma, grazie a Benjamin Constant e Isaiah Berlin si è radicato il pregiudizio che Rousseau sia, insieme a Thomas Hobbes e Georg W. F. Hegel, il prototipo del pensatore illiberale. È uno schema interpretativo del quale ancora oggi fatichiamo a liberarci e che, soprattutto, c'impedisce di apprezzare le affinità, se non il legame profondo di continuità, del *Contrat social* con alcuni motivi fondamentali della riflessione giuspolitica contemporanea, anche e soprattutto d'ispirazione liberale (per quanto possa dubitarsi che quest'etichetta sia ancora d'aiuto per orientarsi nel complesso dibattito filosofico dei nostri giorni...).

## 2. – I tre concetti di libertà del *Contrat social*

Anzitutto conviene ricordare come Rousseau effettivamente teorizza il tema della libertà, soprattutto al fine di chiarire se effettivamente il *Contrat social* riconduca l'intera tematica della libertà a quella della libertà positiva: la sola libertà di cui parla Rousseau è quella positiva?

Hans Kelsen ne era convinto. Nei suoi scritti sulla democrazia, infatti, attribuisce al pensatore ginevrino il merito di avere teorizzato la «trasformazione della libertà naturale nella ben diversa libertà politica»<sup>[10]</sup> e di avere, così, posto le basi ideali e assiologiche della concezione democratica dei regimi politici moderni, cui lo stesso Kelsen dichiara di riconoscersi e aderire: «se ci deve essere società e, più ancora, Stato, ci deve essere un regolamento obbligatorio delle relazioni tra gli uomini fra di loro, ci deve essere un potere. Ma se noi dobbiamo essere comandati lo vogliamo essere da noi stessi. La libertà naturale si trasforma in libertà sociale o politica. È politicamente libero chi è sottomesso, sì, ma alla volontà propria, non alla volontà esterna»<sup>[11]</sup>.

Che in Rousseau vi sia il nucleo originario, l'embrione delle teorie moderne sulla libertà positiva è indubbio. È dubbio, invece, che tale «libertà politica» (per usare la terminologia di Kelsen) o libertà positiva (per usare la terminologia di Berlin) sia il prodotto unico della trasformazione che – nella lettura kelseniana del pensiero rousseauviano – la libertà naturale subirebbe quando dallo stato di natura si passa all'ordinamento sociale. Questa lettura, infatti, non tiene conto del fatto che Rousseau distingue chiaramente non due, ma tre concetti di libertà: la «libertà naturale», la «libertà civile» e la «libertà morale».

Anzitutto il *Contrat social* si preoccupa di definire il rapporto tra le prime due nozioni:

«Quel che l'uomo perde col contratto sociale è la sua *libertà naturale* e un diritto illimitato su tutto ciò che lo tenta e che può raggiungere: quel che guadagna è la *libertà civile* e la proprietà di tutto ciò che possiede. Per non sbagliarsi in queste compensazioni bisogna distinguere la libertà naturale, che ha per solo limite le forze dell'individuo, dalla libertà civile, che è limitata dalla volontà generale: e il possesso, che è solo l'effetto della forza o il diritto del primo occupante, dalla proprietà, che è fondata su un titolo positivo»<sup>[12]</sup>

La libertà naturale dell'individuo è il *diritto illimitato su tutto ciò che lo tenta*. Il che evidentemente sta a significare che non è un diritto in senso proprio, una situazione soggettiva giuridicamente garantita e quindi necessariamente limitata dal diritto positivo per fare spazio ad altri diritti soggettivi, ad altre situazioni soggettive di vantaggio. Al contrario indica tutto ciò che l'individuo riesce a fare e a procacciarsi contando sulle proprie forze: poiché *ha per solo limite le forze dell'individuo*, la libertà naturale si estende fin dove le forze di chi la esercita lo consentono. Non per caso alla libertà naturale corrisponde il mero fatto del possesso (che è, per l'appunto, *l'effetto della forza*).

Una volta stipulato il patto sociale la libertà naturale scompare per cedere il posto alla libertà civile, che ha per limite non già *le forze dell'individuo*, ma la *volontà generale*. Mentre la prima è il diritto di fare tutto ciò che si ha il potere di fare, con l'effetto che più si è forti più si è liberi, la seconda invece è il diritto di fare tutto ciò che la volontà generale non proibisce, ossia il diritto di usare liberamente le proprie forze, risorse, capacità, abilità, ecc., a proprio vantaggio, ma entro i limiti posti dal vincolo scaturente dal patto sociale.

Sin qui il pensiero rousseauviano sembra ripercorrere lo schema del più schietto contrattualismo liberale (del tipo di quello lockiano, per intenderci). Per effetto del contratto sociale il diritto naturale ed illimitato di usare i propri mezzi per i propri scopi ed interessi particolari si converte nel diritto positivo e limitato di usare i propri mezzi per i propri scopi ed interessi particolari. Non per caso, mentre alla libertà naturale corrisponde il mero fatto del *possesso*, alla libertà civile corrisponde la

*proprietà*, per l'appunto *fondata su un titolo positivo*.

Senonché a queste due nozioni di libertà se ne aggiunge una terza:

«oltre a ciò che precede si potrebbe aggiungere all'attivo dello stato civile, la *libertà morale*, che sola può render l'uomo veramente padrone di sé; poiché l'impulso del solo appetito è schiavitù mentre l'obbedienza alla legge che ci si è prescritti è libertà»[13]

È esattamente in questo passo che ritroviamo quella che Constant chiamerà «libertà degli antichi», Berlin «libertà positiva» e Kelsen «libertà politica». Orbene, non c'è alcun dubbio che la libertà morale, *l'obbedienza alla legge che ci si è prescritti o autonomia*, è evidentemente qualcosa di diverso dalla libertà civile.

### 3. – La «libertà morale»

C'è stato chi, come Norberto Bobbio, ha provato a relativizzare le differenze tra le due libertà sopradette[14].

A giudizio del pensatore torinese, se la libertà civile è il diritto di perseguire liberamente i miei scopi, e quindi le mie inclinazioni, i miei interessi particolari, entro la sfera che l'ordinamento mi garantisce e senza perciò temere intromissioni, impedimenti da parte di terzi, essa coinciderebbe col diritto di non essere determinato da altri se non da me stesso, cioè col diritto di agire in base a criteri, norme d'azione che io stesso mi sono dato e che dunque non mi sono imposti dall'esterno. La libertà negativa o civile e la libertà positiva o autonomia sarebbero, così, le due facce di una medesima medaglia.

Per il vero lo stesso Bobbio precisa che le due libertà, pur facendo leva entrambe sul concetto di autodeterminazione, tuttavia si distinguono tra loro perché mentre quella negativa metterebbe capo all'autodeterminazione *individuale*, quella positiva invece farebbe principalmente riferimento all'autodeterminazione *collettiva*. E in effetti, anche Rousseau, quando definisce la libertà morale come *obbedienza alla legge che ci si è prescritti*, sembra richiamarsi all'idea dell'autodeterminazione collettiva, ossia alla partecipazione individuale al processo di formazione della volontà collettiva. Ma allora perché adopera l'espressione «libertà morale»? Che senso ha quest'aggettivo?

Bisogna tenere presente che *l'obbedienza alla legge che ci si è prescritta* è da Rousseau contrapposta *all'impulso del solo appetito* (definito come *schiavitù*). E ancora: nel passaggio dallo stato di natura allo stato di civiltà all'istinto si sostituisce la giustizia, conferendo alle azioni umane «quella moralità che prima loro mancava». E difatti,

«il dovere succede all'impulso fisico, il diritto all'appetito; e l'uomo, che fin allora non aveva considerato altro che se stesso, è costretto ad agire con altri principi e ad ascoltare la ragione prima di cedere alle inclinazioni»[15]

La libertà morale non è perciò *l'obbedienza alla legge che ci si è prescritta facendo valere nel processo decisionale collettivo le proprie inclinazioni singolari, i propri interessi particolari*. Quando esercitiamo la nostra libertà civile lo facciamo in vista del nostro utile egoistico, del nostro tornaconto individuale o comunque parziale; ma quando esercitiamo la nostra libertà morale e deliberiamo sui contenuti della legge, dobbiamo abbandonare la prospettiva particolare del nostro utile personale o di gruppo; dobbiamo frenare le inclinazioni e le passioni, e far parlare soltanto la ragione.

Come vedremo meglio alla fine, è il concetto di volontà generale a spiegarci in che modo dobbiamo intendere questo riferimento alla *ragione*: il significato della libertà morale è illuminato da quello di volontà generale, viceversa.

### 4. – Il nesso tra «libertà morale» e «volontà generale» e tra «libertà civile» e «volontà particolare»

Con esatto e simmetrico parallelismo la libertà civile sta alla libertà morale come la volontà particolare sta alla volontà generale. La libertà civile esprime la volontà particolare, ovviamente entro il vincolo sociale costituito dalla volontà generale, mentre la libertà morale esprime la volontà generale.

Ciascun individuo, dunque, ad un tempo ha una volontà particolare e partecipa di quella generale; come mero individuo persegue il proprio interesse singolare od obbedisce alle proprie inclinazioni e passioni, ma come cittadino è ritenuto capace di trascendere se stesso per deliberare razionalmente sul bene comune. Di talché

«ogni individuo può, come uomo, avere una volontà particolare opposta o diversa dalla volontà generale, ch'egli stesso ha in quanto cittadino; il suo interesse particolare può parlargli

diversamente dall'interesse comune»[16]

Tra volontà generale e volontà particolare, libertà morale e libertà civile c'è ovviamente un vincolo di subordinazione, perché la seconda può manifestarsi solo entro il limite fissato dalla prima. L'interesse comune deve subordinare a sé l'interesse particolare e la ragione deve dominare sulle passioni. Per essere liberi non basta essere indipendenti dall'altrui volere, non basta avere la possibilità di perseguire i propri scopi anziché quelli di altri individui e divenire, così, strumento di se stessi e non di qualcun'altro: occorre anche essere padroni di se stessi nel senso più profondo della formula e liberarsi, per quanto possibile, dai vincoli che la nostra stessa natura c'impone, sotto forma di passioni, desideri, appetiti, inclinazioni. Quando agisco per soddisfare un piacere verso cui la mia natura mi muove o per evitare un dolore indesiderato, non sono *ancora* libero nel senso morale del termine, non sono ancora *autonomo*, perché il mio comportamento è invero determinato da ragioni biologiche o da condizionamenti sociali. Non sono io ad avere scelto in modo consapevole e razionale il fine del mio agire: in un certo senso è stato imposto da forze esterne – il desiderio, le preferenze del gusto, le debolezze del carattere, le inclinazioni biologiche, le pressioni implicite del gruppo sociale d'appartenenza, ecc. – di cui non ho saputo riconoscere e neutralizzare il potere condizionante.

Nella distinzione tra volontà particolare e generale, libertà civile e morale, ragione e passione, c'è come l'immagine di un Io diviso e in lotta con se stesso: c'è un Io ideale ma più "vero", identificato con la ragione e costituente la parte migliore e "più alta" dell'individuo, al quale si contrappone un Io empirico, in balia delle passioni e preda d'impulsi irrazionali, che evidentemente costituisce la parte meno nobile e "alta" dell'uomo. Va da sé che il primo deve sottomettere e disciplinare il secondo, affinché l'autonomia possa primeggiare sull'eteronomia; e la volontà generale su quella particolare.

Isaiah Berlin ravvisa proprio in questa visione impegnativa dell'autonomia (o libertà morale) il potenziale illiberale della teoria rousseauviana. Una volta stabilito che c'è un Io ideale e un Io empirico e che il primo deve dominare sul secondo, allora il passo è breve perché questo Io più alto e nobile sia concepito «come qualcosa di più grande dell'individuo, come il "tutto" sociale di cui l'individuo è un elemento o un aspetto: una tribù, una razza, una chiesa, uno stato, la grande società dei vivi dei morti e non ancora nati. S'identifica poi questa entità con il "vero" io che con l'imporre la sua singola volontà collettiva, "organica", ai propri membri recalcitranti, consegue la propria, e quindi la loro, più "alta" libertà»[17]. In nome dell'autonomia, della libertà morale, della "vera" libertà, secondo Berlin diventa perciò «possibile e a volte giustificabile costringere con la forza le persone in nome di qualche obiettivo (la giustizia o la salute pubblica, diciamo) che esse stesse perseguirebbero se fossero più illuminate, ma che di fatto non perseguono per cecità, ignoranza o corruzione»[18].

Ma è proprio così? Rousseau teorizza che gli uomini possono essere costretti a essere liberi, con ciò legittimando il dispotismo e, perfino, il totalitarismo?

## 5. – Il principio di legalità e il *favor libertatis*

Prima di rispondere all'ultima domanda (peraltro lasciata in sospeso fin dalle prime battute di questo saggio) bisogna affrontare qualche questione preliminare, sempre in tema di rapporti tra volontà generale e particolare[19].

La distinzione tra le due volontà non è soltanto la distinzione tra le due libertà: è altresì la distinzione tra norma generale e astratta e comando concreto, tra legge e decreto:

«la volontà o è o non è generale; o è quella del corpo del popolo, o soltanto di una parte. Nel primo caso la dichiarazione di questa volontà è atto di sovranità, e fa legge; nel secondo caso è una volontà particolare o un atto di magistratura: al più è un decreto»[20]

Il collegamento tra sovranità ed esercizio del potere legislativo non è un'innovazione rousseauviana perché risale ad Hobbes, e prima ancora a Bodin. Il merito di Rousseau semmai quello di avere precisato in cosa consista *funzionalmente* l'esercizio del potere legislativo, cioè di avere delineato con maggiore nettezza la distinzione tra legge e decreto, fra l'astratto disporre e il concreto provvedere:

«ogni funzione che si riferisca a un oggetto individuale non fa parte del potere legislativo (...) la legge riunisce l'universalità del volere e quella dell'oggetto, e perciò un uomo, chiunque sia, che ordini di sua testa, non fa una legge: anche quello che ordina il sovrano su un oggetto particolare non è legge, ma decreto; non è atto di sovranità, ma di magistratura»[21]

Onde evitare fraintendimenti, bisogna però precisare che il sovrano *non può* ordinare su oggetti particolari e adottare decreti in luogo di leggi. Difatti, alla distinzione *funzionale* tra attività legislativa e attività provvedimentale corrisponde la distinzione *organica* tra chi deve svolgere la prima e chi la seconda, ossia tra il popolo sovrano e il governo (o potere esecutivo o principe o magistratura). A

giudizio di Rousseau

«se il sovrano vuole governare, o se il magistrato vuol dare leggi (...), il disordine succede alla regola, la forza e la volontà non agiscono più di conserva, e lo Stato, dissolvendosi, cade così nel dispotismo e nell'anarchia»[22]

E ancora:

«non è bene che colui che fa le leggi dia loro esecuzione, né che il popolo distragga la sua attenzione dalle considerazioni generali per dedicarla a oggetti particolari (...) il potere esecutivo non può appartenere alla generalità come legislatrice o sovrana, perché questo potere non consiste che in atti particolari i quali non sono di competenza della legge, né conseguentemente del sovrano, tutti gli atti del quale non possono essere che leggi»[23]

Sotto la categoria della volontà particolare non rientra soltanto ciò che il singolo individuo decide nell'esercizio della propria libertà civile, ma anche ciò che è deciso dal potere esecutivo (principe, governo o magistratura). Tutte le volontà particolari, sia quelle dei privati cittadini che delle magistrature pubbliche, sono perciò subordinati alla volontà generale.

C'è però una differenza. Il limite che la volontà generale pone a carico delle volontà particolari degli individui è di tipo *esterno*, mentre rispetto alle magistrature è di tipo *interno*. Nel primo caso si limita a circoscrivere l'ambito della libertà civile, senza però determinarne il contenuto (che è quindi liberamente prescelto dal soggetto agente); nel secondo caso, invece, non solo circoscrive il potere esecutivo, ma ne predetermina pure il contenuto: la volontà particolare che determina l'atto di magistratura, decreto o sentenza che sia, deve *eseguire* la volontà generale. Ne discende che la libertà civile deve *solo* essere compatibile con la volontà generale (diversamente non avrebbe senso chiamarla "libertà"), mentre l'atto di magistratura deve *anche* essere conforme.

In Rousseau c'è dunque una chiara teorizzazione del principio di legalità come necessaria conformità dell'attività delle magistrature pubbliche alla legge. Il potere legislativo e il potere esecutivo sono rispettivamente «la volontà e la forza del corpo politico» e «nulla vi si fa o vi si deve fare senza il loro concorso»; ma la forza presuppone tuttavia la volontà, ponendosi al suo completo servizio: il potere del governo esiste solo nella misura in cui può essere sillogisticamente dedotto dalle prescrizioni generali del potere legislativo; e non può impiegare i poteri di coercizione fisica per assecondare una propria volontà, se questa non coincide con la volontà della legge come sua derivazione logica.

«La volontà dominante del principe non è o non deve essere che la volontà generale o la legge; la sua forza non è che la forza pubblica concentrata in lui: non appena egli voglia trarre da sé qualche atto assoluto e indipendente, il legame del tutto comincia ad allentarsi (...) l'unione sociale svanirebbe e il corpo politico sarebbe dissolto»[24]

Attraverso il principio di legalità la libertà civile è protetta dagli atti di magistratura che non siano esecutivi della volontà generale. Al di fuori dei casi espressamente tipizzati dalla legge generale ed astratta il governo non può invadere l'ambito riservato alla libertà individuale e il potere coercitivo non può impedire agli individui/cittadini di coltivare il proprio interesse particolare.

Contrariamente alle demonizzazioni proposte da Constant e Berlin, nel sistema rousseauviano è possibile rintracciare un *favor libertatis*: ciascuno ha diritto di godere di tutta la libertà individuale che la volontà generale espressa dal potere legislativo non autorizza a limitare. Per gli individui è permesso tutto ciò che la volontà generale non proibisce, mentre per le magistrature pubbliche (che concretamente detengono l'esercizio del potere coercitivo) è proibito tutto ciò che la volontà generale non consente[25].

## 6. – Il presunto dispotismo della volontà generale

Resta, ciò nondimeno, il fatto che la volontà particolare non può porre alcun argine alla volontà generale e che pertanto la libertà civile soggiace totalmente alla libertà morale. C'è dunque un'integrale subordinazione della libertà negativa rispetto a quella positiva, tanto che questa seconda può svuotare completamente l'altra o perlomeno ridurla ai minimi termini?

Secondo la clausola fondamentale del contratto sociale «ciascuno di noi mette in comune la sua persona ed ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale»[26]. Ciò sembra giustificare il timore paventato da Constant e Berlin. E quale che sia l'interpretazione che voglia darsi del concetto di *volontà generale*, sembra che non ci sia via di scampo e che non si possa sfuggire all'alternativa tra Scilla e Cariddi.

Il primo corno del dilemma lo conosciamo già: se per volontà generale s'intende l'esercizio della

libertà morale e l'obbedienza alle prescrizioni della retta ragione, diventa giustificato costringere gli individui ad essere liberi. Ma un dispotismo illuminato dalla ragione è pur sempre un dispotismo.

Un'interpretazione alternativa – il secondo corno del dilemma – potrebbe essere quella d'intendere la volontà generale secondo un'accezione *procedurale*, sicuramente meno impegnativa; ma il risultato non cambierebbe granché. Possiamo anche assumere che per aversi volontà generale sia sufficiente la deliberazione popolare di un atto normativo generale ed astratto, ma pure in tal caso non esisterebbe alcun limite a ciò che il tutto può infliggere alla parte. È chiaro, infatti, che così ragionando la legge potrebbe adottare qualsiasi contenuto, col solo vincolo costituito dalla forma generale ed astratta delle sue disposizioni.

È vero che grazie a questa generalità e astrattezza la legge non potrà mai essere *ad personam*, cioè colpire, o beneficiare, questo o quell'individuo espressamente nominato. Ed è vero anche che il peculiare rapporto tra legge e decreto, potere legislativo e potere esecutivo, che abbiamo esaminato prima, assicura comunque un ambito di libertà negativa residuale. Sennonché Constant e Berlin potrebbero obiettare che si tratta di ben poca cosa e che non esistono veri argini allo strapotere della volontà generale.

Immaginiamo, ad esempio, che per deliberazione popolare si vogliano proibire i culti differenti dalla confessione cattolica. Basterebbe scrivere: "È punito col carcere professare fedi religiose diverse da quella cattolica romana". Non c'è dubbio alcuno che sarebbe una legge generale ed astratta, perché non si riferisce nominativamente a nessuno e si applicherebbe a chiunque si trovasse nella fattispecie astratta tipizzata dalla disposizione. Alla luce, quindi, della definizione procedurale di prima si tratterebbe in ogni caso di un atto della volontà generale. Constant avrebbe, così, buon gioco ad eccepire che «non basta che gli agenti esecutivi abbiano bisogno d'invocare l'autorizzazione del legislatore» e che «è ben poco che il potere esecutivo non abbia il diritto di agire senza il concorso di una legge se ad esso non si pongono dei confini, se non si dichiara che vi sono materie su cui il legislatore non ha il diritto di fare una legge, o in altri termini che la sovranità è limitata e che vi sono delle volontà che né il popolo né i suoi delegati hanno il diritto di piegare»[27].

Esiste, allora, la possibilità di sfuggire sia a Scilla che a Cariddi? Ci sono margini per un'interpretazione della volontà generale che sia radicalmente alternativa rispetto a quelle finora prospettate e che salvi il pensiero rousseauviano dall'accusa di dispotismo?

## 7. – Che cosa non è la volontà generale

Può essere utile muovere dall'elencazione di ciò che la volontà generale *non* è.

1) Non è definibile in termini organicistici come la volontà della società o corpo politico in quanto tale, entificato in modo da trascendere, con una propria personalità e volontà, i singoli cittadini che ne fanno parte.

2) Non è l'unanimità dei consensi dei cittadini. E difatti c'è differenza tra la volontà generale e la «volontà di tutti», perché non si può mai escludere che questa seconda sia «una somma di volontà particolari» e che *tutti* quindi possano talvolta volere qualcosa che non è realizzazione degli interessi comuni[28].

3) Non è neanche la mera volontà della maggioranza, determinata attraverso una mera aggregazione di preferenze soggettive. Quindi non è definibile in termini utilitaristici, benthamiani, come la più grande felicità per il più grande numero[29].

4) Insomma, la volontà generale non è l'unanimità dei consensi, ma neppure può essere la volontà della *maior pars* perché, per quanto grande essa sia, sarebbe nondimeno una volontà particolare. Per dirlo con terminologia mortatiana, non è il «fine politico fondamentale» del «gruppo politico o fazione dominante» (partito o classe che sia)[30].

Ma allora cos'è?

## 8. – La volontà generale e il criterio di reciprocità

Per interpretare correttamente l'opera di Rousseau non si deve mai perdere di vista il programma del *Contrat social*:

«Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ogni associato e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca che a se stesso, e resti libero come prima»[31]

In seguito al patto sociale e nonostante il vincolo così contratto occorre che ciascuno *resti libero come prima*. La libertà naturale non viene sostituita da un tipo nuovo di libertà, qualitativamente diverso, più nobile ed elevato. La libertà morale non prende il posto di quella naturale, ma piuttosto si aggiunge a questa, per meglio garantirne a tutti il godimento.

Quando Rousseau scrive che il patto sociale prevede «l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, a tutta la comunità», dimodoché «ciascuno mett(a) in comune la sua persona ed ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale», non fonda – così facendo – il potere di svuotare completamente la libertà civile. Difatti, poiché «dandosi ognuno tutto intero (alla volontà generale), tale condizione è la stessa per tutti; ed essendo eguale per tutti, nessuno ha interesse di renderla più grave agli altri»[32].

Detto in altro modo:

«ciascuno, dandosi a tutti, non si dà a nessuno, e poiché non v'è un solo associato su cui non abbia lo stesso diritto ch'egli ha su se stesso, il guadagno equivale alla perdita per tutti e ne deriva per ciascuno una maggiore forza per conservare quanto egli ha»[33]

La volontà generale è tale in virtù del *criterio di reciprocità*. Difatti, «gli impegni che ci uniscono al corpo sociale sono obbligatori soltanto se sono reciproci: la loro natura è tale che, adempiendoli, non si può lavorare per altri senza lavorare contemporaneamente per sé». Sicché la volontà generale «obbliga e favorisce egualmente tutti i cittadini», «parte da tutti per applicarsi a tutti», con l'effetto che «ognuno si sottomette necessariamente alle condizioni che impone agli altri»[34]. Ogni volta che viene meno questa reciprocità viene meno pure la volontà generale[35].

Inoltre, prima ancora di tradursi in atto per mezzo di leggi generali e astratte, la volontà generale – essendo la sola autorità cui ciascuno si sottomette in seguito al patto sociale – opera sul piano degli «elementi costituzionali essenziali» e delle «questioni politiche fondamentali»[36]. Sono in primo luogo le «leggi fondamentali», le costituzioni (nel senso moderno del termine), che debbono informarsi ai vincoli di reciprocità logicamente implicati dalla volontà generale[37].

## 9. – La reciprocità della ragione pubblica

Così illuminato dal criterio di reciprocità, il nesso tra ragione, legge e libertà morale acquista un senso diverso da quello proposto da Isaiah Berlin. La volontà generale non è quanto sarebbe prescritto da una ragione *comprensiva*, metafisica, ma raccoglie invece le prescrizioni della *ragione pubblica*: l'io razionale che esercita la libertà morale e che partecipa della volontà generale è quell'io che tutti siamo quando partecipiamo alla deliberazione pubblica offrendo argomenti rispettosi del vincolo di reciprocità [38].

Non avere colto il ruolo fondamentale di questo vincolo è precisamente il limite di fondo della ricostruzione berliniana. Non abbiamo a che fare, infatti, con una ragione totalizzante, ispirata ad una verità oggettiva trascendente o immanente, che per ciò stesso non può che imporsi ad ogni essere umano razionale. Se fosse così, il depositario di questa verità razionale avrebbe buon gioco nel definirla come volontà generale, per poi imporla dispoticamente a tutti sotto le mentite spoglie della libertà morale: se la libertà è l'obbedienza alla legge che ci si è prescritta, ossia obbedienza alla volontà generale, e questa a sua volta è quanto è prescritto da una verità razionale obiettiva che taluni conoscono e altri no, non costituirà certo una negazione di libertà il fatto che i primi la impongano ai secondi: sarà invece un atto di liberazione e non d'oppressione; e Berlin non sarebbe certo in torto nello stigmatizzare il tratto illiberale della teoria di Rousseau.

Invece, grazie al criterio di reciprocità, la ragione che sta a fondamento della volontà generale – e che sola può determinarne il contenuto – è una ragione pubblica, discorsiva e deliberativa.

È *pubblica*, perché non riguarda l'intera esistenza umana (fino a ricomprendere il rapporto tra questa e ciò che la trascende), ma soltanto ciò che è *pubblico, politico*: ossia ciò che si riferisce agli interessi comuni fondamentali su cui si accordano gli interessi particolari.

Ovviamente gli interessi particolari possono essere di vario tipo: economici, religiosi, culturali, ricreativi, familiari, ecc. Ciascun individuo e gruppo ha i propri: c'è chi è cristiano e chi è islamico, chi cinofilo e chi sportivo, chi lavoratore autonomo e chi dipendente, e così via. Tali interessi, pur potendo essere legittimamente perseguiti attraverso l'esercizio della libertà civile, non sono però *politici*, pubblici, poiché non possono essere usati come argomenti per giustificare deliberazioni pubbliche. Solo l'interesse comune può costituire l'oggetto della ragione pubblica e, quindi, della volontà generale. Ma come lo si riconosce? È interesse comune ciò che i cittadini, facendo uso della loro ragione deliberativa, non possono negare senza con ciò violare il criterio della reciprocità. Mentre è interesse particolare ciò che il criterio di reciprocità non consentirebbe di elevare mai al rango d'interesse comune in base al quale governare il corpo politico.

Lungi dall'essere una ragione comprensiva, totalizzante, la ragione pubblica che sta a fondamento della volontà generale non si pronuncia sulla verità della fede cristiana o di quella islamica, sull'immortalità dell'anima o se vi sia salvezza fuori dalla Chiesa: si preoccupa, invece, di stabilire quali argomenti i cittadini, quali che siano le loro differenze particolari in materia di fede o altro, possono *reciprocamente* offrirsi gli uni agli altri con l'auspicio che siano ragionevolmente accettati da tutti. Come cittadino cristiano e cattolico posso essere razionalmente convinto che *nulla*

*salus extra ecclesiam*: ma per quanto io sia certo della sua evidenza razionale, non posso proporre questo mio credo quale argomento per giustificare una deliberazione pubblica e aspettarmi, sinceramente e ragionevolmente, che il cittadino musulmano lo faccia proprio. Non sarebbe coerente, in breve, col criterio della reciprocità e non potrebbe quindi annoverarsi tra le prescrizioni della volontà generale.

Ritornando ad un esempio già fatto, se propongo il dogma *nulla salus extra ecclesiam* come argomento per giustificare la proibizione di culti diversi da quello cattolico, posso dire che in questo caso la volontà generale «*obbliga o favorisce egualmente tutti i cittadini*»? Che essa «*parte da tutti per applicarsi a tutti*»? Che «*ognuno si sottomette necessariamente alle condizioni che impone agli altri*» e che perciò è soddisfatto il principio (di reciprocità) secondo cui «*il patto sociale stabilisce tra i cittadini tale eguaglianza che essi si obbligano tutti sotto le stesse condizioni e devono godere tutti dei medesimi diritti*»?

## 10. – Perché la difesa delle libertà fondamentali non è estranea al modello della volontà generale

A questo punto non è difficile comprendere quanto destituito di fondamento siano le preoccupazioni constantiane e berlinesi. Lo stesso Rousseau avverte che:

«il potere sovrano, per quanto assoluto sacro e inviolabile, non oltrepassa, né lo potrebbe, i limiti delle convenzioni generali, e che ogni uomo può disporre pienamente di quel che gli è stato lasciato, dei suoi beni e della sua libertà; di modo che **il sovrano non ha mai il diritto di aggravare un suddito più di un altro**, perché allora l'affare diventa particolare e il suo potere non è più competente»[39].

È il criterio di reciprocità, cioè l'impossibilità di *aggravare un suddito più di un altro*, a definire il carattere generale, anziché particolare, della legittima volontà sovrana. La volontà generale non sarebbe tale senza il criterio di reciprocità; e questo, a sua volta, sarebbe fatalmente violato qualora la deliberazione pubblica conculcasse diritti e libertà fondamentali (proprio gli stessi ritenuti sacri dalla tradizione liberale).

Va ascritto soprattutto a John Rawls il merito di avere colto questo nesso tra libertà e reciprocità:

«quando si negano libertà fondamentali, si viola di norma anche il criterio della reciprocità. Quali ragioni, infatti, possono sia soddisfare tale criterio sia giustificare la negazione a qualcuno della libertà religiosa, il mantenere altri in schiavitù, l'idea di subordinare il diritto di voto alla proprietà, o la negazione del suffragio alle donne?»[40]

Se, come dice Rousseau, in base al patto sociale **ognuno si sottomette necessariamente alla condizione che impone agli altri**, non sarebbe conforme alla volontà generale, né alla ragione pubblica, limitare la libertà d'espressione dei dissidenti senza prescrivere un eguale vincolo per tutti gli altri. Né sarebbe logicamente concepibile che la volontà generale negasse la libertà d'espressione a tutti, senza eccezione alcuna, perché condannerebbe se stessa al mutismo, ossia all'impossibilità di potere esercitare ancora la sua guida suprema.

## 11. – La questione del pluralismo: un ardito accostamento tra Rousseau e Madison

L'identificazione della volontà generale con la ragione pubblica (intesa rawlsianamente) chiarisce, peraltro, l'annosa questione se Rousseau sia un pensatore "antipluralista", fautore di una «democrazia totalitaria», secondo il noto giudizio di Jacob L. Talmon[41].

Indubbiamente il pensatore ginevrino ritiene che una società politica priva di *società parziali* (ossia di corpi intermedi, associazioni, partiti, *lobbies*, sindacati, ceti, corporazioni, ecc.) favorisca grandemente l'espressione della volontà generale. Ma poiché ciò è realisticamente impossibile, è necessario in alternativa (e come *second best*) «moltiplicare il numero e prevenirne l'ineguaglianza»[42].

Le fazioni sono in sé un male perché distolgono dalla volontà generale; ma il loro formarsi è inevitabile, visto che comunque gli individui sono portatori di interessi e volontà particolari e ricercano naturalmente la massimizzazione dell'utile personale e familiare. Peraltro, come si è detto, il patto sociale converte la libertà naturale nella libertà civile, il mero possesso garantito dalla forza che ciascuno ha nella giuridica proprietà garantita dalla forza di tutti: e nei limiti della libertà civile e della proprietà giuridicamente garantita ciascuno può legittimamente perseguire il proprio egoistico tornaconto (quale che esso sia: economico, sociale, culturale, religioso, politico, ecc.), pure unendosi con coloro che ne posseggono uno identico o simile, ossia costituendo *società parziali*.



Per certi versi non si possono proibire le fazioni senza proibire la ricerca individuale del proprio interesse particolare e senza, perciò, escludere che il patto sociale converta la libertà naturale nella libertà civile.

Ciò premesso, cos'altro si può ragionevolmente auspicare se non la moltiplicazione del numero delle società parziali, delle fazioni? Onde impedire che una sola o un numero limitato di esse possa acquisire la forza di proporsi come il tutto, come "parte totale", la sola cosa da fare è creare la condizione perché vi sia sempre il *pluralismo delle fazioni*. Diversamente, alla sovranità della volontà generale si sostituirebbe quella delle volontà particolari.

È sorprendente, ma in questo momento del pensiero rousseauviano sembra di scorgere la chiara anticipazione del discorso costituzionale madisoniano sulle *factions*[43].

Anche James Madison esprime il timore che il fine di fazione divenga tanto forte da assurgere al rango d'interesse o fine generale dello stato. Perciò «all'ambizione bisogna opporre l'ambizione», al potere il potere e all'interesse l'interesse, in modo tale da impedire che una parte divenga il tutto e che una fazione si faccia Stato. Delle due l'una, infatti: o la costituzione è strumento d'affermazione progressiva del fine politico o interesse particolare della fazione più forte oppure n'è l'antidoto: di qui la necessità della separazione dei poteri[44].

Indubbiamente anche per Madison, come per Rousseau, le «fazioni» sono la negazione della volontà generale, del bene comune; ma allo stesso tempo – alla stregua di Rousseau – ritiene che siano il prodotto inevitabile della natura, libertà e varietà umane: «la libertà sta alla fazione, come l'aria sta al fuoco»[45]. Ciascuno, infatti, ricerca il proprio interesse singolare, solidarizzando con coloro che ne perseguono di simili e unendosi a questi per aumentare le *chances* di successo dei propri obiettivi particolari.

Poiché «le cause che fanno nascere una fazione non possono essere eliminate», la messa al bando delle *factions* è, dunque, improponibile e il *factionalism* un fenomeno inestirpabile. Il solo rimedio, allora, è fare in modo che i gruppi d'interesse siano quanto più numerosi possibile e che il loro rapporto sia quanto più possibile equilibrato. Insomma, «i rimedi si trovano solamente nei mezzi che ne controllano gli effetti»[46].

Di qui l'esigenza di predisporre un assetto costituzionale che, soprattutto per mezzo della separazione dei poteri, assicuri sempre il *pluralismo delle fazioni*: per dirlo con le parole di Rousseau, occorre «moltiplicarne il numero e prevenirne l'ineguaglianza».

## 12. – I fallimenti della volontà generale e la figura del Legislatore

Gli uomini sono sempre perfettamente capaci di usare correttamente la loro ragione deliberativa e di onorare nel giusto modo gli impegni della reciprocità? Non c'è dubbio che per quanto siano sinceramente intenzionati a dar voce alla volontà generale e non alla volontà particolare, in alcuni casi e contro le loro stesse intenzioni, potranno pur sempre compiersi degli errori: le abilità umane sono limitate e soprattutto, davanti alla prova dei casi difficili, le capacità di ragionamento e di giudizio sono fallibili.

La volontà generale è una potenzialità umana, che non sempre però riesce a tradursi in atto. Non è di là dalla nostra portata, perché siamo anche esseri razionali e ragionevoli, provvisti di capacità deliberativa. Ma è anche un'aspirazione ideale, la cui completa realizzazione, per via dei difetti umani, è sempre incerta.

Questo problema può manifestarsi soprattutto nelle fasi "costituenti", ossia quando si deve progettare l'architettura costituzionale complessiva. Affinché gli uomini imparino a fare uso della loro ragione pubblica, in modo che il punto di vista della volontà generale possa prevalere sul punto di vista della volontà particolare, occorrono istituzioni adeguate, ossia buone leggi fondamentali, costituzioni: tuttavia, se ancora manca una legge costituzionale adeguata, questa "educazione alla cittadinanza" non può dirsi compiuta (e neppure iniziata), sicché è impensabile che la volontà generale (la ragione pubblica) possa guidare la fase costituente, essendo inconcepibile che *ciò che è effetto possa divenire causa*:

«perché un popolo nascente possa vagliare le sane massime della politica e seguire le regole fondamentali della ragione di Stato, bisognerebbe che *l'effetto potesse divenire causa*; che lo spirito sociale, che dev'essere opera dell'istituzione, preesistesse all'istituzione stessa; e che gli uomini fossero, prima delle leggi, ciò che dovrebbero divenire per mezzo di esse»[47]

Se la volontà generale può prendere forma solo dentro un contesto costituzionale adeguato, qualora questo mancasse, non potrebbe essere certo la volontà generale a produrlo. Si tratta di un paradosso evidente e difficile da risolvere.

Da un lato non c'è alcun dubbio che la legge fondamentale, la costituzione debba essere coerente col «punto di vista della volontà generale» - per dirlo con le parole di John Rawls[48] - e perciò informare la disciplina costituzionale ai vincoli imposti dal «criterio della reciprocità»; dall'altro,

però, non è pensabile che «quando agiamo come membri dell'assemblea che promulgano le norme costituzionali o le leggi fondamentali», possiamo essere guidati solo da «ragioni basate sugli interessi fondamentali che condividiamo in quanto cittadini»; non è pensabile che «quando votiamo sulle leggi fondamentali, (possiamo) dare la nostra opinione riguardo a quali leggi siano più atte a stabilire le condizioni politiche e sociali che mettano ciascuno egualmente in grado di promuovere i suoi interessi fondamentali»[49]. Insomma, non è pensabile che – contrariamente a quanto è auspicato da John Rawls – dei cittadini non ancora educati all'uso della ragione deliberativa si facciano guidare dalla volontà generale nell'esercizio del potere costituente.

Per risolvere il problema, Rousseau ricorre alla figura mitica di un «legislatore» provvisto di profonda rettitudine e altissima intelligenza:

«per scoprire le regole migliori di società che convengono alle nazioni, ci vorrebbe un'intelligenza superiore, che vedesse tutte le passioni degli uomini, senza provarne alcuna; che non avesse nessun rapporto con la nostra natura e che la conoscesse a fondo; un'intelligenza la cui felicità fosse indipendente da noi e che tuttavia volesse occuparsi della nostra, e che finalmente, procurandosi nel progresso dei tempi una gloria lontana, potesse operare in un secolo e godere in un altro. Ci vorrebbero degli dei per dare leggi agli uomini»[50]

Questo «uomo straordinario», fornito – quasi fosse una sorta di semi-dio – di erculee forza morale e intellettuale, avrebbe soltanto il compito di redigere la costituzione, la quale non entrerebbe in vigore in virtù della volontà e potere del suo fattore: il «legislatore» rousseauviano

«non è magistratura, non è sovranità. Quest'ufficio che costituisce la repubblica, non entra nella sua costituzione: è una funzione particolare e superiore che non ha nulla di comune con l'imperio umano»[51]

Difatti, se si riconoscesse a questo legislatore individuale la titolarità della funzione legislativa fondamentale, ossia la dignità del potere costituente, sarebbe sconfessata la clausola fondamentale del contratto sociale, secondo cui «ciascuno di noi mette in comune la sua persona ed ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale»[52]. Poiché, in base al patto fondamentale,

«solo la volontà generale obbliga i singoli, non si può mai esser sicuri che una volontà particolare sia conforme alla volontà generale, se non dopo averla sottoposta ai liberi suffragi del popolo»[53]

Il Legislatore deve solo redigere il testo costituzionale. La sua grande saggezza e intelligenza è indice presuntivo che l'assetto costituzionale sia ispirato ai principi del bene comune e ai vincoli della reciprocità. Tuttavia, poiché «non si può mai essere sicuri che una volontà particolare sia conforme alla volontà generale», l'approvazione del testo non può che riservarsi alla deliberazione popolare, ossia al vaglio finale della volontà generale.

Senonché, ad argomentare così, ritorna fatalmente la difficoltà iniziale: se l'esercizio della ragione pubblica, cioè della volontà generale, presuppone lo stabilimento di adeguate istituzioni costituzionali nonché cittadini educati a una pratica costituzionale consolidata e introiettata, com'è possibile che *l'effetto si faccia causa* e che la volontà generale possa vagliare e approvare il lavoro del Legislatore costituente?

«Così dunque il legislatore, non potendo usare né la forza né il ragionamento, deve per necessità ricorrere ad un'autorità di un altro ordine, che possa obbligare senza violenza e persuadere senza convincere»[54]

Il Legislatore non può imporre con la forza le nuove istituzioni costituzionali, poiché è sprovvisto di autorità pubblica – «non è magistratura né sovranità», come si è detto; e neppure può fare appello alla ragione deliberativa di coloro che dovranno recepire il testo costituzionale, per le ragioni che abbiamo dianzi esposto: non gli resta altro da fare, allora, che indurre la credenza che all'origine della costituzione ci sia «l'intervento del cielo», la volontà divina. Il Legislatore, quindi, deve mettere le sue decisioni

«sulla bocca degli dèi, per trascinare con l'autorità divina quel che la prudenza umana non potrebbe conquistare»[55]

Il successo del processo costituente è, dunque, affidato non all'intervento divino, ma alla capacità d'indurre la credenza che esso ci sia stato.

In questo saggio non posso occuparmi in maniera approfondita del nesso tra politica e religione nel pensiero di Rousseau[56]. Dico solo che si tratta di un rapporto complesso, ora di collegamento

ora di disgiunzione.

È, *deve essere*, un rapporto di separatezza. Come si è già detto, la ragione che sta a fondamento della politica è quella «pubblica» e «deliberativa» e non quella «metafisica» e «totalizzante» (Rawls direbbe «comprensiva»): la democrazia, e l'unità politica che in essa si realizza, non necessitano del sostegno costante della religione, né di quella «dell'uomo» né di quella «del cittadino». La prima, infatti, «non può rafforzare l'obbedienza o la fedeltà del cittadino, anzi lo stacca dalla vita dello Stato, come da tutto ciò che si svolge entro il mondo»; la seconda, «essendo fondata sull'errore e sulla menzogna, preferendo cerimonie superstiziose al culto interiore della divinità, (...) giustifica l'intolleranza, spinge all'assassinio o alla guerra contro coloro che appartengono a una religione diversa»[57].

Tuttavia, nelle fasi fondative ("costituenti") della politica, è irrinunciabile la fede nell'autorità divina e in un suo intervento provvidenziale nelle vicende umane. In definitiva,

«da tutto ciò non bisogna concludere (...) che la politica e la religione abbiano (...) un oggetto comune, ma che, nell'origine delle nazioni, l'una serve di strumento all'altra»[58]

La politica e la religione riguardano, *debbono* riguardare, ambiti separati. Ma la fondazione e la vincolatività originaria della prima ha bisogno del mito e del sacro. Anche in Rousseau c'è una *teologia politica*[59].

### Abstract

The essay concerns the relationship between two concepts that are fundamental in the thought of Rousseau: liberty and general will. The purpose of the analysis is to demonstrate that general will means, essentially, *principle of reciprocity*: this principle is strongly related with the concept of "public reason", which is of central importance in the *political liberalism* of John Rawls. Perhaps we need to re-think the ancient idea that suggests a democratic but not a liberal interpretation of Rousseau's thought; and it could be the case that his theoretic work finds a place even in the contemporary liberal thought.

---

[Per la pubblicazione degli articoli della sezione "Contributi" si è applicato, in maniera rigorosa, il procedimento di *peer review*. Ogni articolo è stato valutato positivamente da due *referees*, che hanno operato con il sistema del *double-blind*].

\* Relazione al Convegno "La sovversione dei soggetti: J. J. Rousseau", tenutosi a Roma il 7 ottobre 2011 nella Biblioteca Nazionale Centrale.

[1] B. CONSTANT, *Cours de politique constitutionnelle*, Paris 1818, trad. ital. *Principi di politica*, a cura di U. Cerroni, Roma 1970, p. 54.

[2] B. CONSTANT, *op. cit.*, p. 54.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*, p. 55.

[5] *Ibidem*, p. 229.

[6] *Ibidem*, p. 228.

[7] I. BERLIN, *Four essays on Liberty*, London-Oxford-New York 1969, trad. ital. *Due concetti di libertà*, Milano 2000, p. 65 [corsivo mio].

[8] I. Berlin, *op. cit.*, p. 66.

[9] *Ibidem*.

[10] H. KELSEN, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tubingen 1929, trad. ital. *Essenza e valore della democrazia*, in ID., *I fondamenti della democrazia*, tr. it. di A. M. Castronovo, F. L. Cavazza, G. Melloni, Bologna 1966, p. 160.

[11] H. KELSEN, *op. cit.*, p. 8 (corsivo mio).

[12] J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Paris 1762 trad. ital., *Il contratto sociale*, a cura di G. Perticone, trad. it. di M. Perticone de Vincolis, Milano 1965-1987, I, VIII, p. 34.

[13] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 34.

[14] N. BOBBIO, *Kant e le due libertà*, in ID., *Da Hobbes a Marx*, Napoli 1965, 3a ed., 1974, pp. 147 ss. (ora in ID., *Teoria generale della politica* [a cura di M. Bovero], Torino 1999, pp. 40 ss.)

[15] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 34.

[16] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, I,VII, p. 33.

[17] I. BERLIN, *op. cit.*, p. 27.

[18] *Ibidem*.

[19] Riprendo qui alcune riflessioni già svolte in O. CHESSA, *Libertà fondamentali e teoria costituzionale*, Milano 2002, p. 63, cui rinvio per ulteriori approfondimenti.

[20] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, II,II, p. 40.

[21] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, II,VI, p. 49.

[22] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, III,I, p. 66.

[23] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, III,IV, p. 73.

[24] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, III,I, pp. 68, 69.

[25] Sul *favor libertatis* come «libertà negativa residuale», ossia «sicurezza giuridica, e sul ricorrere costante di questo concetto nel pensiero giuspolitico moderno (da Hobbes, Locke, Kant fino a Montesquieu, Rousseau e le teorizzazioni dello stato borghese di diritto), rinvio a O. CHESSA, *Libertà fondamentali e teoria costituzionale cit.*, tutta la Parte Prima.

[26] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, I,VI, p. 31.

[27] B. CONSTANT, *op. cit.*, pp. 58, 59.

[28] Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, II,II, p. 40.

[29] In un passo dell'*Economia politica*, tr. it. *Scritti politici*, Torino 1970, p. 389, ROUSSEAU giudica la massima secondo cui si può sacrificare un innocente per la salvezza della comunità «una delle più esecrabili che la tirannide abbia mai inventato, la più falsa mai formulata, la più pericolosa che si possa ammettere, e la più radicalmente contraria alle leggi fondamentali della società».

[30] Faccio ovviamente riferimento a C. MORTATI, *La costituzione in senso materiale*, Milano 1940, *passim*.

[31] J.J. ROUSSEAU, *op. cit.*, I,VI, p. 30.

[32] *Ibidem*, pp. 30, 31.

[33] *Ibidem*, p. 30.

[34] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, II,IV, pp. 44, 45.

[35] Il criterio di reciprocità, e quindi di volontà generale, che si evince dal pensiero rousseauviano corrisponde alla definizione di eguaglianza giuridica offerta da I. KANT, *Zum Ewigen Frieden*, 1795, trad. ital. *Per la pace perpetua* (a cura di S. Veca), Milano, 1991, p. 33 (in nota): questa indica «quel rapporto tra i cittadini secondo il quale nessuno può obbligare giuridicamente un altro a qualcosa senza che egli sia contemporaneamente soggetto alla legge di poter essere obbligato a sua volta da questo cittadino in egual modo».

[36] Per usare la terminologia di JOHN RAWLS, *Political Liberalism*, 1993, tr. it. (a cura di S. Veca), *Liberalismo politico*, Milano-Torino 1994-1999, *passim*.

[37] Questa interpretazione "costituzionale" del concetto rousseauviano di volontà generale si deve soprattutto a JOHN RAWLS (vedi l'opera postuma che raccoglie le *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard 2007, tr. it. cura di S. Veca, *Lezioni di storia della filosofia politica*, Milano 2009, pp. 244, 245): adottare «il punto di vista della volontà generale» implica che «quando agiamo come membri dell'assemblea che promulgano le norme costituzionali o le leggi fondamentali, a contare come ragioni dovrebbero essere solo le ragioni basate sugli interessi fondamentali che condividiamo in quanto cittadini. Da tale punto di vista, nell'ordine delle ragioni qui appropriate tali interessi fondamentali ottengono la priorità assoluta sugli interessi particolari. Quando votiamo sulle leggi fondamentali, dobbiamo dare la nostra opinione riguardo a quali leggi siano più atte a stabilire le condizioni politiche e sociali che mettano ciascuno egualmente in grado di promuovere i suoi interessi fondamentali».

Tuttavia, come vedremo meglio nel paragrafo 12, Rawls non sembra tenere conto delle riflessioni rousseauviane sulla figura del «Legislatore», quale rimedio escogitato per fronteggiare l'impossibilità che la volontà generale possa guidare l'attività costituente di cittadini che ancora non sono stati educati all'esercizio della ragione pubblica.

[38] Intendo qui la nozione di «ragione pubblica» nell'accezione propriamente rawlsiana della formula. Questo accostamento tra volontà generale e ragione pubblica è lo stesso J. RAWLS, *op. ult. cit.*, 245, a proporlo: Egli, infatti, asserisce assai chiaramente che «la visione di Rousseau comprende un'idea di ciò che ho definito ragione pubblica», aggiungendo (nella nt. 2) che per «ragione pubblica» deve intendersi quella «forma di ragionamento appropriata a cittadini uguali, che come corpo collettivo si impongono reciprocamente delle regole sostenute dalle sanzioni del potere statale». Per una trattazione approfondita del concetto di ragione pubblica, vedi J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, in ID., *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard 1999, trad. ital. *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*,

in ID., *Il diritto dei popoli* (a cura di S. Maffettone), tr. it., Torino 2001, pp. 173 ss..

[39] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, II,IV, pp. 45-46.

[40] J. RAWLS, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 184.

[41] J.L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy and Political Messianism* 1952, trad. ital. *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, 1967, *passim*.

[42] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, II, III, pp. 42, 43.

[43] Il richiamo obbligato è a *The Federalist n. 10*.

[44] Per una trattazione più approfondita della concezione costituzionale americana della separazione dei poteri – e del suo intimo legame con la questione delle *factions* e del loro necessario pluralismo – rinvio a O. CHESSA, *Il Presidente della Repubblica parlamentare. Un'interpretazione della forma di governo italiana*, Napoli 2010, pp. 133 ss. e 167 ss.

[45] *The Federalist n. 10*, 83. E «le cause latenti da cui possono nascere le fazioni sono ... disseminate nella natura umana». Difatti, «opinioni profondamente diverse relative alla religione, a questioni di governo o d'altro genere, speculative o pratiche, nonché legami verso *leaders* diversi (che con ambizione lottano per la preminenza e il potere) o verso persone di tipo diverso (le cui fortune siano interessanti per le umane passioni) hanno, di volta in volta, diviso gli uomini in partiti, li hanno infiammati di mutua animosità e resi molto più pronti a oppressioni e vessazioni reciproche, che non a cooperare per il bene comune ... Ma l'origine più comune e persistente di atteggiamenti faziosi è la distribuzione varia e ineguale dei patrimoni. Coloro che hanno proprietà e coloro che ne sono privi hanno sempre contribuito a creare interessi distinti nella società».

[46] *Ibidem*, 84.

[47] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, II,VII, p. 53 (corsivo mio).

[48] Vedi nt. 37.

[49] Tutte le parti virgolettate sono di John Rawls, su cui rinvio alla nt. 37.

[50] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, II,VII, pp. 50-51.

[51] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, II,VII, p. 52.

[52] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, I,VI, p. 31.

[53] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, II,VII, p. 52.

[54] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, II,VII, p. 53.

[55] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, II,VII, p. 53. Rousseau, però, precisa che «non tutti gli uomini possono far parlare gli dèi né esser creduti quando si presentano come loro interpreti. La grande anima del legislatore è il solo miracolo che deve provare la sua missione».

[56] Il tema, peraltro, costituisce oggetto del contributo di G. FORNI ROSA, *La religion civile avant et après la révolution*, cui rinvio.

[57] I virgolettati sono di G. FORNI ROSA, *La religion civile avant et après la révolution*, cit.

[58] J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, II,VII, p. 54.

[59] Il riferimento, palese, è a C. SCHMITT, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München-Leipzig 1922, trad. ital. *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del "politico"* (a cura di G. Miglio - P. Schiera), Bologna 1972.