

# JEAN-JACQUES ROUSSEAU ALLA RICERCA DELLA VOLONTÀ GENERALE

*Giovanni Caporioni*  
Jagiellonian University in Krakow  
giovanni.caporioni@yahoo.it  
*Orbis Idearum*, Vol. 4, Issue 1 (2016), pp. 49-96

## ABSTRACT

In *The Social Contract*, Rousseau struggles to find a coherent interpretation of a fundamental concept, "the general will." Today, millions of disappointed voters (and non-voters) struggle to go beyond the traditional forms of representative democracies. The first aim of the present paper is to critically evaluate the anti-theoretical conceptions of the general will suggested by Rousseau. The second aim of this study is to investigate the possibility of the concrete application of his concepts as an antidote to the contemporary crisis of political representation. It is argued that Rousseau's participatory democracy is forced, by its basic "axioms," to be confined to a utopian political sphere.

## INTRODUZIONE

Una delle conseguenze persistenti della crisi finanziaria globale che nel 2007 ha colpito il nostro mondo interconnesso è la tensione crescente tra le tradizionali forme di rappresentanza proprie delle democrazie occidentali, basate su *free and fair elections*, e il potere senza frontiere di agenti politico-economici sovranazionali.

Specialmente nei paesi dell'Unione Europea, la *grande recessione* ha mostrato tutta la fragilità dei meccanismi istituzionali adottati dai governi nazionali per verificare legittimità e trasparenza di potenti attori globali, che ormai operano fuori controllo non solo sui mercati finanziari, ma in via più generale agiscono come soggetti indipendenti capaci di condizionare gli stati in un'arena geopolitica internazionale multipolare e altamente instabile<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Un'esplorazione multidisciplinare delle ragioni e delle conseguenze della crisi finanzia-

L'innequivocabile avanzata di partiti cosiddetti "populisti", dall'Italia alla Spagna, dall'Inghilterra alla Francia<sup>92</sup>, è generalmente considerata da parte di media istituzionali e accademie di chiara fama come l'insorgenza di forme di "disaffezione politica" individualistiche o come manifestazioni di "rabbia primitiva".

Tuttavia, queste tensioni possono anche essere interpretate come segno di una frustrazione crescente condivisa da milioni di cittadini europei oppressi dalla crisi, animati da progressivo scetticismo riguardo al senso e al valore di un *mandato elettorale* che finora stava alla base di ogni democrazia rappresentativa.

Benché molto diverse quanto a ideologia e piattaforma di partito\base elettorale, tutte queste nuove forze politiche caratterizzate vagamente come "estreme" suggeriscono o appoggiano forme di democrazia *partecipativa*<sup>93</sup> contro i membri "corrotti" dei partiti politici al potere, stigmatizzati come meri esecutori della *volontà particolare* di potenti élite globali.

Pare quindi utile riaccendere una riflessione sulle moderne radici filosofiche di un'idea radicalmente alternativa di democrazia, vista come espressione diretta della *volontà generale* dei cittadini che compongono una particolare comunità politica.

---

ria si trova in P. O'Sullivan, N. F. B. Allington, M. Esposito (a cura di), *The Philosophy, Politics and Economics of Finance in the 21st Century. From Hubris to Disgrace*, Routledge, London 2015.

<sup>92</sup> Non solo istituzioni pubbliche, come agenzie governative e università, ma anche istituzioni private come banche di investimento e altri gruppi finanziari, sottopongono a monitoraggio costante l'evoluzione, le strutture e le forme di consenso dei partiti populistici, come mostra chiaramente il seguente studio: N. Heinen *A profile of Europe's populist parties. Structures, strengths, potential*, «Deutsche Bank Research», <dbresearch.de>, 28 April 2015 (accesso: 15 dicembre 16).

<sup>93</sup> In questo lavoro il termine "partecipativa" riferito a "democrazia" è considerato come sinonimo di "diretta", "deliberativa" e "aggregativa", in quanto tutte queste concezioni condividono un'idea di base di una partecipazione attiva di ogni cittadino alla sfera politica. Per una più precisa distinzione teoretica tra queste differenti forme di democrazia, compresa la nozione fondamentale che il ragionare dovrebbe essere «central to the process of collective decision making», è utile l'analisi di J. Cohen, *Reflections on Deliberative Democracy* in T. Christiano, J. Christman (a cura di), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Wiley-Blackwell, London 2009, p. 250.

## 1. LA VOLONTÀ GENERALE SECONDO ROUSSEAU. UNA RICOGNIZIONE PRELIMINARE

Ispirati da Richard Feynman<sup>94</sup>, ci si potrebbe porre una domanda ingannevolmente semplice. Se, in qualche cataclisma, l'intero sapere filosofico relativo alla ricerca della forma migliore di comunità politica dovesse andare distrutto, e soltanto una singola frase potesse essere trasmessa alle generazioni future, quale enunciato conterrebbe il massimo di informazioni nel minor numero di parole? Suggeriamo la seguente ipotesi:

*L'esercizio diretto del potere legislativo da parte di tutti i membri di una comunità politica è l'unica forma legittima di sovranità.*

Il precedente enunciato può essere preso come essenza de *Il contratto sociale* di Jean Jacques Rousseau, uno dei più influenti saggi di filosofia politica mai scritti, pubblicato per la prima volta nel 1762.

Chiarire la terminologia di Rousseau è un preliminare essenziale per evitare ambiguità ed errori di interpretazione, le quali persistono nelle interpretazioni contemporanee e meno recenti della sua filosofia politica, soprattutto in alcuni manuali introduttivi e recensioni<sup>95</sup>. I termini "repubblica" e "democrazia" sono utilizzati dall'autore de *Il contratto sociale* in maniera radicalmente diversa rispetto all'accezione in cui sono utilizzati nel discorso politico delle attuali scienze sociali, le quali si autodefiniscono *value neutral*, ovvero si pensano lontane da giudizi di valore.

Rousseau chiama l'oggetto del suo studio *République* e non *Démocratie* perché per lui la democrazia è soltanto una delle possibili forme del

---

<sup>94</sup> Richard Feynman, uno dei più grandi fisici teorici del XX Secolo, si chiese quale nozione fondamentale nel campo delle scienze fisiche contenesse la maggiore quantità di informazioni nella minore quantità di parole. La sua risposta fu *l'ipotesi atomica*, ovvero che "all things are made of atoms". R. P. Feynman, R. B. Leighton, M. Sands, *The Feynman Lectures on Physics*, vol. 1, Addison-Wesley, Reading (MA) 1963, p. 1-2.

<sup>95</sup> Ad esempio, in *Philosophy, the Classics*, Routledge, London-New York 2001, Nigel Warburton afferma che, per "democrazia" he [Rousseau] meant direct democracy, that is, the system by which every citizen is entitled to vote on every issue, e conclude che Rousseau recognises the attractiveness of such direct democracy when the practical difficulties can be overcome, but points out that "so perfect a government" is better suited to gods than mortals. A noi sembra che Warburton confonda il processo del voto - a un fondamentale meccanismo partecipativo che è patrimonio essenziale di ogni forma di République - and una particolare istituzione, il governo democratico, che per Rousseau è solo una specifica forma di potere esecutivo. È solo quest'ultima, ovvero la "democrazia" intesa come governo che è considerata un ideale utopico dall'autore de *Il contratto sociale*.

*Gouvernement*, che si compone dei rami esecutivo e giudiziario.

Ogni particolare forma di governo, sia essa democrazia, oligarchia o monarchia, è sempre distinta dall'*être collectif* - l'entità collettiva denominata il *Souverain*, il Sovrano - e resta un mero amministratore delle leggi espresse dalla volontà del Sovrano. È esattamente questa volontà collettiva ad essere definita da Rousseau *volonté générale*, volontà generale: «Dico dunque che la sovranità, non essendo che l'esercizio della volontà generale, non può mai alienarsi, e che il sovrano, che non è se non un ente collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso; può bensì trasmettersi il potere, ma non la volontà»<sup>96</sup>.

Solo adottando un patto sociale fondato sull'azione di individui che vanno a comporre tutti insieme il Sovrano e agiscono come legislatore *collettivo*, i sottoscrittori del suddetto patto possono evitare il pericolo di terminare le loro vite sotto il *dispotismo*. Questa necessità di azione collettiva è precisamente la ragione per la quale Rousseau afferma che le regole fondamentali di tale tipologia di contratto «sono ovunque le stesse, ovunque tacitamente ammesse e riconosciute»<sup>97</sup>. Le regole fondamentali del contratto sociale costituiscono infatti l'unico meccanismo che permette a ogni individuo di continuare, paradossalmente, a rispondere solo a se stesso, nel mentre si connette a tutti gli altri *cittadini*. Come membro del *moral corps et collectif*, un corpo morale e collettivo «composto di tanti membri quanti voti ha l'assemblea»<sup>98</sup>, ogni individuo deve prendere la decisione drastica di cedere la sua *precedente* libertà personale (*aliéner sa liberté*) necessaria per la sua indipendenza e auto preservazione nello stato di natura; in cambio, egli acquista una forma superiore di libertà civile e morale: la libertà di seguire le leggi che egli stesso si è dato.

---

<sup>96</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, traduzione italiana di R. Mondolfo, in P. Rossi (a cura di), *Rousseau. Opere*, Sansoni Editore, Firenze 1972, p. 289. Ci riferiremo costantemente a questa traduzione in italiano per motivi di consuetudine con essa e per la sua fedeltà letterale; ma è estremamente apprezzabile anche la più recente versione curata da R. Gatti, reperibile in J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Rizzoli BUR, Milano 2010. Abbiamo inoltre tenuto costantemente presente, nel corso di questo lavoro, l'edizione francese J.-J. Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, Gerhard Fleischer, Leipzig 1796. Infatti, considerazioni terminologiche necessitano, come arbitro ultimo, della versione in lingua originale. Nonostante questa precisazione, per non appesantire troppo il presente testo, i termini da noi citati in francese come supporto esplicativo appariranno in corsivo senza essere riferiti in nota alle relative pagine della versione francofona.

<sup>97</sup> Ivi, p. 284.

<sup>98</sup> Ivi, p. 285.

### 1.1. *L'etica come elemento essenziale del discorso politico di Rousseau*

È importante sottolineare che i componenti dell'assemblea sono definiti come un collettivo *morale*. Pertanto, l'etica sembra essere alla base del contratto sociale<sup>99</sup>.

La precisazione di Rousseau non è un chiarimento innocente, è un enunciato estremamente potente, il quale implica che le leggi approvate dalla volontà generale non devono mai essere ridotte a un qualche aggregato di specifici interessi individuali, razionali o irrazionali che siano. Le leggi devono conformarsi a specifici valori morali<sup>100</sup>.

Lo sforzo principale di Rousseau, quale emerge da una lettura attenta dell'intero testo, è quello di giustificare la concezione della volontà generale come una disposizione etica *educata* dalla ragione e *condivisa* da ciascun individuo che ha scelto il patto.

Rousseau si distingue dalle teorie del contrattualismo sia di Hobbes sia di Locke non solo perché offre alla riflessione contemporanea un manifesto di quella che oggi è definita *democrazia diretta*, ma perché le scelte collettive effettuate dalla volontà generale non possono essere ricondotte a una visione puramente utilitarista, in cui individui pensati come *atomi sociali* agiscono in base a *scommesse* razionali o irrazionali e scelgono un'associazione politica all'unico scopo di massimizzare i loro reciproci vantaggi<sup>101</sup>.

---

<sup>99</sup> Janusz Grygieńc afferma che "viewed from any other perspective than the ethical, Rousseau's work cannot be grasped as a whole" nella sua recente monografia *General Will in Political Philosophy*, tradotta da D. Gajewska, Imprint Academic, Exeter (UK) 2013, p. 51.

<sup>100</sup> Per David Williams *the substantive content of the general will is derived from Rousseau's commitment to metaphysically prior values, especially the ideas of goodness and justice, notions found in earlier generations of political philosophers, such as Plato, with its formal elements and its substantive elements (namely, justice and goodness), as well as the secondary substantive elements that support them (equality, liberty, and fraternity)*. D. L. Williams, *The Substantive Elements of Rousseau's General Will*, in J. Farr, D. L. Williams (a cura di), *The General Will. The Evolution of a Concept*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 220.

<sup>101</sup> In questo saggio, si considerano come appartenenti alla medesima categoria concettuale tutte le forme di mediazione opportunistica tra interessi personali in opposizione. In altri termini, si considera equivalente ogni insieme di scelte razionali/irrazionali basate su regole che non richiedono una dimensione "etica" indipendente per la realizzazione di una "dimensione comune" o di un "bene comune". In realtà, si possono tracciare distinzioni importanti tra la concezione "utilitaristica" dell'"interesse comune" e le varianti del "liberalismo classico", nelle quali è centrale la libertà individuale di realizzare i propri

### 1.2. La volontà generale come fonte di relativismo etico

Eppure, nonostante la premessa etica del contratto sociale, adottando le definizioni preliminari di libertà e di moralità di Rousseau, è difficile giustificare una concezione della volontà generale avente un'intenzione etica.

O meglio, l'etica appare come mero equivalente dell'adozione consensuale di un insieme arbitrario di leggi.

Seguendo alla lettera la definizione di libertà data da Rousseau nel capitolo VI del libro primo de *Il contratto sociale*, un membro della comunità è considerato un "essere morale" fornito di "libertà morale" per il solo fatto di seguire le leggi che per se stesso ha scelto. Ognuna di queste leggi è stata ratificata dalla volontà generale del Collettivo e, poiché ogni cittadino è membro del Collettivo, la legge dello stato è al tempo stesso una sua legge *personale*.

Ne deriva che una legge ratificata dalla volontà generale è *buona* per definizione, senza l'implicazione di alcun *vincolo* dovuto a particolari *contenuti* etici. Un Collettivo può creare qualsiasi tipo di legge *venuto dal nulla*. Se la legge è scelta e approvata dalla volontà generale, perfino seguire le leggi più arbitrarie significa seguire il "bene comune" e restare "liberi".

Ma viene in mente il massacro di Jonestown<sup>102</sup>. Il suicidio collettivo può essere ammesso dalla legge? E il cannibalismo? E il denaro come unica misura di valore di tutto quanto esiste sulla terra? «Si costringerà ad esser libero»<sup>103</sup> l'individuo che mette in dubbio la sua soggezione a norme come quelle precedentemente elencate? Un concetto di libertà tanto esteso sembra acquistare significati particolarmente sinistri.

Una comunità potrebbe condividere qualsiasi tipologia di etica, se si

scopi privati e lo Stato deve limitarsi a mediare e a regolare le private relazioni. Andrew Levine chiarisce che per gli utilitaristi *the aim is to maximize aggregate (or average) utility as the logical sum of individuals' utilities*, mentre per i liberali (Come Hobbes e Locke) gli individui *make their own private maximizing choices, in disregard of their views about other individuals' utility payoffs*. A. Levine, *The General Will. Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1993, p. 156.

<sup>102</sup> Il giorno 18 Novembre 1978, oltre 900 americani, membri di una comunità fondata dal Reverendo Jim Jones nella Guyana nord-occidentale, commisero un "suicidio rivoluzionario". *Jonestown*, History Channel Online, <history.com>, 2010 (accesso: 15 dicembre 2016).

<sup>103</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 286.

accetta la definizione di libertà morale data da Rousseau in apertura de *Il contratto sociale*. Se un gruppo di individui si accorda su determinate leggi, se la volontà generale è interpretata come un mero *accordo*, ne deriva non solo che tutto può diventare “legale”, ma anche che tutto può diventare “etico”. I membri del Collettivo sono liberi di scegliere tutte le leggi che desiderano e dare forma a qualsiasi società essi desiderano; è sufficiente che questa società obbedisca alle regole politiche del patto.

Rousseau stesso sembra accettare le conseguenze di una teoria puramente convenzionale della legge e della libertà: «D'altra parte, in ogni caso un popolo è sempre padrone di cambiare le sue leggi, fossero pur le migliori; ché, se gli piaccia di farsi del male da sé, chi ha il diritto d'impedirglielo?»<sup>104</sup>.

Questa posizione è condivisa da molti antropologi culturali contemporanei<sup>105</sup>. Essi argomentano che le comunità create dall'umanità in posti remoti nel corso della sua lunga storia sono capaci di forme estreme di *plasticità sociale*.

Claude Lévi-Strauss, uno dei padri più autorevoli dell'antropologia moderna, considerava Rousseau il fondatore dell'intera disciplina<sup>106</sup>.

Tuttavia, in molti punti de *Il contratto sociale*, Rousseau appare spaventato dalle conseguenze della sua stessa visione. Egli non sembra affatto accettare il relativismo etico che scaturisce dalla sua stessa logica. Nel capitolo sette del secondo libro, viene richiesto l'aiuto del *Legislatore*, un saggio padre fondatore. La neonata comunità deve essere *educata* con estrema cura. La volontà della collettività potrebbe non essere “etica” a sufficienza, dopotutto.

D'altra parte, il ruolo educativo di questo solitario *übermensch* non va forse oltre l'idea della volontà generale come suprema autorità del popolo della Repubblica? E poi, questo Legislatore misterioso è sempre disponibile? Da dove deriva il suo sapere? Da un altro contratto sociale, stabilito in chissà quale altro luogo, con chissà quale altra comunità? Ma

---

<sup>104</sup> Ivi, p. 303.

<sup>105</sup> [...] *the coexisting and equally valid patterns of life which mankind has created for itself from the raw materials of existence* è la famosa frase conclusiva del classico dell'antropologia culturale R. Benedict, *Patterns of Culture*, The New American Library, New York 1934, p. 240.

<sup>106</sup> C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, Founder of the Sciences of Man*, in C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology II*, traduzione di M. Layton, Basic Books, New York 1976, p. 33-43.

questo ragionamento non ci porterebbe forse a un regresso all'infinito?

Rousseau stesso a volte appare decisamente contrariato riguardo alla sua logica, lasciandoci affermazioni come la seguente: «Tutte le mie idee sono concatenate, ma io non saprei esporle tutte in una volta»<sup>107</sup>. Questo enunciato sembra un atto di disperazione. Ed è il segno di quello che ci aspetta ora che ci accingiamo a analizzare in dettaglio la volontà generale di Rousseau: un vaso di Pandora pieno di paradossi e contraddizioni.

## 2. LA VOLONTÀ GENERALE. INCONTRO RAVVICINATO

Il concetto di volontà generale è una delle più complesse e sfaccettate costruzioni teoriche contenute ne *Il contratto sociale*, che già di per sé è un'opera che può apparire frustrante da analizzare, perché nel corso del testo le idee si sviluppano come una fitta vegetazione dalle ramificazioni apparentemente indistricabili, come intrichi di nodi che devono essere sciolti con cura. Fin dal 1762, la complessità della volontà generale di Rousseau ha ispirato una pletora di interpretazioni contrastanti, dai Kantiani all'Idealismo, dalla Teoria dei giochi al Marxismo<sup>108</sup>.

I seguaci della tradizione Kantiana enfatizzano la necessità razionale di seguire una legge morale auto-data: «agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale»<sup>109</sup>.

Ma in questo contesto, come giustificare il valore che Rousseau dà all'attaccamento emotivo - non solo razionale - verso una comunità che, ben lungi dall'essere universale, è localizzata in uno spazio e tempo particolari?

Le interpretazioni Hegeliane o, più in generale, "Idealistiche", vedono la volontà generale come un'entità metafisica o trascendente<sup>110</sup>, che esiste in una forma, uno spazio, un livello separato dalla realtà dell'agire politi-

---

<sup>107</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 294.

<sup>108</sup> Resoconti dettagliati di questo vasto continente concettuale, le cui terre sono a volte sovrappopolate, a volte deserte, sono raccolti in J. Farr, D. L. Williams (a cura di), *The General Will. The Evolution of a Concept*, precedentemente citato.

<sup>109</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1995, p.79.

<sup>110</sup> J. McAdam, *What Rousseau meant by the General Will*, «Dialogue», vol. 5, no. 4 (1967), p. 499.



co concreto e individuale.

Ma cosa resta, adottando questa visione, del principio cardinale di Rousseau per il quale ogni cittadino, come distinto essere umano, deve obbedire solo alle leggi che si è dato in modo da poter restare «altrettanto libero di prima»<sup>111</sup>?

Nonostante le loro diversità concettuali, tutti questi approcci sembrano comunque condividere un assunto comune: per comprendere e valutare in maniera appropriata le concise argomentazioni de *Il contratto sociale* è necessaria una comparazione e un'integrazione del testo con numerosi altri scritti di Rousseau, come *Il discorso sull'origine e sulle basi della disuguaglianza*, *Il discorso sulla politica economica*, *Il manoscritto di Ginevra*, *i Frammenti politici*, *l'Emilio*, *le Lettere scritte dalla montagna*, e il romanzo *La nuova Eloisa*<sup>112</sup>.

### 2.1. Una questione di metodo

Noi invece vorremmo qui adottare un approccio metodologico alternativo, non basato sul "riempire gli spazi bianchi" del testo facendo ricorso ad altre fonti primarie.

Giustificiamo questo avvicinamento al testo sulla base di una semplice osservazione.

Durante la lettura de *Il contratto sociale*, il lettore non si imbatte mai in una confessione dell'autore di questo tenore: *per comprendere questo concetto chiave, vi prego di fare riferimento agli altri miei scritti...*

Nell'introduzione, il lettore apprende che *Il contratto sociale* è stato redatto come parte di un'opera più ampia che avrebbe potuto essere pubblicata, ma non ha mai visto la luce: «Questo trattatello è estratto da un lavoro più ampio, intrapreso in altri tempi, senza aver consultato le mie forze, e abbandonato da un lungo tempo»<sup>113</sup>.

E comparando le fonti primarie eterogenee sopra citate, le contraddi-

---

<sup>111</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 284.

<sup>112</sup> Un lavoro classico, dove la relazione tra la Volontà generale e il legislatore è giustificata da una dettagliata analisi comparativa delle differenti "immagini di autorità" presenti nell'opera di Rousseau, è quello di J. N. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, London 1969. Vedere soprattutto il capitolo quarto, pp. 127-164.

<sup>113</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 279.

zioni e le domande senza risposta sembrano moltiplicarsi, invece di ridursi in quantità. In un brano de *Il discorso sull'origine e sulle basi della disuguaglianza tra gli uomini*, Rousseau afferma:

la maggior parte dei nostri mali sono opera nostra, e noi li avremmo evitati quasi tutti, conservando la maniera di vivere semplice, uniforme e solitaria, che ci era prescritta dalla natura. Se essa ci ha destinati a essere sani, oserei quasi assicurare che lo stato di riflessione è uno stato contro natura, e che l'uomo che medita è un animale depravato<sup>114</sup>.

Non è facile trovare un terreno comune tra la citazione precedente e il seguente passaggio de *Il contratto sociale* nel capitolo VIII del libro primo, intitolato *Lo stato civile*, dove ogni individuo che ha scelto il patto «dovrebbe benedire continuamente l'istante felice che lo strappò per sempre [dallo stato di natura, NdR], e che d'un animale stupido e limitato fece un essere intelligente e un uomo»<sup>115</sup>.

Il problema è che a forza di citazioni si possono giustificare (malamente) concezioni radicalmente opposte, e che Rousseau non pensa e non scrive seguendo un "metodo assiomatico" come Spinoza nella sua *Etica* o, per fare un'analogia moderna, come Wittgenstein nel suo *Tractatus Logico-Philosophicus*. Le argomentazioni di Rousseau abbondano di svolte improvvise e l'adozione di una stringente logica consequenziale non è il suo forte.

Pertanto, suggeriamo sia possibile affrontare le sfide di un chiarimento della volontà generale all'interno de *Il contratto sociale* adottando un approccio diverso, *complementare*.

## 2.2. *Il contratto sociale come unità concettuale autonoma*

Prendendo in prestito la nozione di "stato fallito"<sup>116</sup> dalla disciplina delle Relazioni internazionali, definiamo *stato teorico fallito* un sistema concettuale che non può *sostenersi* autonomamente; ovvero tale da contenere

---

<sup>114</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, traduzione italiana di R. Mondolfo, in P. Rossi (a cura di), *Rousseau. Opere*, Sansoni Editore, Firenze 1972, p. 46.

<sup>115</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 287.

<sup>116</sup> Il termine *failed state* (stato fallito) è apparso per la prima volta in G. B. Helman, S. R. Ratner, *Saving Failed States*, «Foreign Policy», vol. 89 (1993), pp. 3-20.

serie contraddizioni che sono conseguenza della sua (il)logica interna. La regola chiave per giocare onestamente a questo gioco è che nessuno, qualora emerga una possibile contraddizione, sia autorizzato a aiutare la teoria *dall'esterno*, richiamando altri concetti o teorie dell'autore come elementi a supporto; solo il sistema oggetto di studio può essere utilizzato come *cura per se stesso*.

Nel particolare caso della presente analisi, riteniamo che il costruito teorico de *Il contratto sociale* debba aspirare, in quanto grande classico, a sostenersi con le proprie forze. Consideriamo il testo come entità autonoma, giustificando questa nostra strategia come rispettosa della volontà personale dell'autore, che non sembra in nessun momento del testo reclamare come pronto soccorso dei "cerotti" tratti da altri suoi scritti per "curare" proprie eventuali *maladies* teoriche.

Benché la metodologia del nostro approccio segua un percorso alternativo rispetto a prevalenti prospettive di ricerca che favoriscono una lettura *comparativa* nell'analisi de *Il contratto sociale*, ovviamente consideriamo queste letture essenziali per interpretare e comprendere la complessità multidimensionale della volontà generale di Rousseau. Ci riferiremo ad esse ogni volta che sarà opportuno, per arricchire e chiarire la nostra analisi<sup>117</sup>.

### 2.3. I cittadini come legislatori

Il seguente assunto è essenziale per l'interpretazione della volontà gene-

---

<sup>117</sup> Il presente saggio non è, ovviamente, il solo a proporre una prospettiva che risulta "ortogonale" rispetto agli approcci storico-critico/comparativi. Per esempio in un classico articolo scritto nel 1965, *Games, Justice and the General Will*, «Mind New Series», vol. 74, no. 296, pp. 554-562, W. G. Runciman and Amartya K. Sen utilizzarono la logica del "dilemma del prigioniero" per studiare in un senso *a-storico* la volontà generale come aggregato specifico di preferenze individuali in conflitto. Questo approccio è stato criticato come eccessivamente "autoreferenziale" da Bernard N. Grofman e Scott L. Feld nel loro articolo *Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective*, «The American Political Science Review», vol. 82, no. 2 (1988), pp. 567-576. Gli autori fanno riferimento a Nicolas de Condorcet, un contemporaneo di Rousseau, per analizzare come una comunità possa sviluppare "giudizi" capaci di definire la Volontà Generale come interesse collettivo: *democracy "works" better when individuals try to see beyond their narrow self-interests to the collective good*. Un interessante dibattito con David M. Estlund and Jeremy Waldron è descritto in *Democratic Theory and the Public Interest. Condorcet and Rousseau Revisited*, «The American Political Science Review», vol. 83, no. 4 (1989), pp. 1317-1340.

rale difesa da questo articolo: per Rousseau, nelle attività quotidiane della Repubblica, tutti i cittadini sono legislatori.

Mai, nel suo testo, l'autore de *Il contratto sociale* considera il Sovrano, riduttivamente, come lo spazio sociale dove le persone sono periodicamente (raramente) chiamate semplicemente a votare o a ratificare le leggi. I cittadini *emanano* davvero le leggi. Le propongono, le discutono, le selezionano, le redigono e le approvano in via di votazioni. Inoltre, usando il termine "leggi", Rousseau non indica soltanto le leggi costituzionali fondative - al contrario, esse sono le uniche leggi che potrebbero per necessità essere ispirate dal misterioso legislatore da noi precedentemente citato - ma tutte le leggi prodotte nella vita quotidiana del Sovrano, comprese le leggi penali, quelle civili, quelle relative all'amministrazione e ogni altra legge.

Numerosi brani de *Il contratto sociale* sostengono e confermano questa visione, per esempio l'intero capitolo VI del libro secondo: «Il popolo, sottomesso alle leggi, deve esserne lui l'autore; soltanto a quelli che si associano spetta regolare le condizioni della società»<sup>118</sup>.

È necessario ribadire questo punto poiché alcuni studiosi contemporanei, specialmente coloro che si considerano scienziati politici *value neutral*, hanno iniziato a porre in discussione questo punto di vista<sup>119</sup>. Essi sostengono che *Il contratto sociale* suggerisce l'idea che le specifiche leggi richieste nella vita politica quotidiana possano essere attivate solo dal governo attraverso una squadra selezionata di "esperti", come nelle nostre moderne democrazie occidentali; queste autorità selezionate sono gli *agenda setters* e i veri legislatori. Essi lasciano ai cittadini del Sovrano soltanto il potere di ratificare o di respingere le leggi.

Questa lettura de *Il contratto sociale* appare fuorviante e lontana dall'essere un'interpretazione *value neutral*. Al contrario, essa ci sembra rivelare l'ovvia intenzione di promuovere una trasformazione irreversibile del discorso politico di Rousseau dalla democrazia partecipatoria a quella rappresentativa. A nostro parere, Rousseau rimane senza ambiguità uno strenuo oppositore di tutte le forme di rappresentanza politica nelle quali il ruolo legislativo sia delegato a membri "esperti" del governo; facendo ricorso alle sue parole, «la Sovranità non può essere trasferi-

---

<sup>118</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 295.

<sup>119</sup> E. Putterman, *Rousseau on Agenda-Setting and Majority Rule*, «American Political Science Review», vol. 97, no. 3 (2003), pp. 459-469.

ta» e «la Sovranità non può essere divisa».

Un'*aristocrazia* composta da saggi *esperti* può soltanto costituire una specifica forma di *governo*, ovvero uno specifico *strumento* di amministrazione che Rousseau spesso considera come *in medio stat virtus* tra l'utopistico *governo democratico*, troppo difficile da realizzare negli Stati moderni, e la degenerazione di un *governo monarchico*.

Tuttavia, per Rousseau, un'*aristocrazia* dei tecnocrati resta soltanto un *governo*, una applicazione delle leggi a casi particolari, un modo di amministrazione tra i tanti. Se si accetta l'idea che un *élite* possa "rubare" il diritto fondamentale che posseggono i soggetti dello stato di scrivere le proprie leggi, allora tutte le fondamenta del concetto di libertà di Rousseau si dissolvono. Per lui, ciascun cittadino può continuare a considerarsi libero come individuo, nonostante i suoi doveri sociali e le regole stringenti derivanti dal patto, proprio perché le leggi a cui egli obbedisce sono *le leggi personali che egli si è dato*, oltre che le leggi accettate dall'intera comunità.

#### 2.4. Il ruolo (ambiguo) del "Legislatore"

La presenza del "Legislatore", che Rousseau considera una necessità per i cittadini di ogni nuova repubblica, è una questione totalmente differente. Questo singolare e misterioso individuo rappresenta una seria minaccia per l'intero sistema teorico del *Il contratto sociale*<sup>120</sup>. Il problema sarà analizzato in dettaglio successivamente; per adesso, è sufficiente accennare che Rousseau vede il Legislatore come un insostituibile *padre fondatore*. La sua presenza è richiesta soltanto nello stadio iniziale della repubblica; il Legislatore dovrebbe abbandonare la comunità che la costituisce dopo che i costumi civili e morali dei cittadini si sono sviluppati. Si vedrà tra poco se questi assunti resteranno giustificati.

In ogni caso, la clausola fondamentale del contratto è introdotta nel capitolo VI del libro primo, intitolato *Del patto sociale*, mentre il Legislatore fa il suo ingresso come *deus ex machina* solo nel secondo libro, alla fine del capitolo VI, *La legge*. Pertanto, ci sentiamo autorizzati ad affrontare in

---

<sup>120</sup> Per un esempio tra i tanti della concezione opposta, che interpreta il Legislatore come una figura positiva, ovvero «someone completely outside the prevailing system of opinions who might cure and prevent the wounds that social life usually inflicts on men», cfr. J. N. Shklar, *Men and Citizens*, cit., p. 128.

seguito questa peculiare personalità che agisce come “assistente” privilegiato dei cittadini. Almeno nella vita quotidiana della *République*, quando la comunità è entrata nella sua “fase di maturità” come impresa collettiva, per lo stesso Rousseau il Legislatore non dovrebbe più avere alcuno spazio. Chiarito questo punto essenziale, il nostro compito principale consiste nel valutare il significato della volontà generale, considerando *Il contratto sociale* come un’unità concettuale autonoma.

### 3. LA VOLONTÀ GENERALE. UN’ANALISI SISTEMATICA

Il termine “volontà generale”, a cui per brevità ci riferiremo spesso come VG, è menzionato settanta volte nel testo. Ha due capitoli interamente ad essa dedicati, il *capitolo III del libro secondo*, dal titolo *Se la volontà generale possa errare* e il *capitolo I del libro quarto*, dal titolo *Che la volontà generale è indistruttibile*.

Il termine appare per la prima volta nel *capitolo VI del libro primo*, intitolato *Del patto sociale*, dove Rousseau introduce la clausola fondamentale del contratto: «Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere, sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi tutti in corpo riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto»<sup>121</sup>.

La volontà generale non è qui definita in modo esplicito, ma soltanto suggerita come *suprema direzione*. Per vedere nuovamente citata la volontà generale, occorre attendere il successivo *capitolo VI, Del sovrano*: «ogni individuo può, come uomo, avere una volontà particolare contraria o dissimile dalla volontà generale, che egli ha come cittadino; il suo interesse privato può parlargli in modo del tutto diverso dall’interesse comune»<sup>122</sup>.

#### 3.1. La volontà generale come “interesse comune”

La volontà generale (VG) è implicitamente definita attraverso il suo contrasto con la *volontà personale* (VP), la volontà che ciascun membro della comunità ha come *individuo*, non come *cittadino*. Rousseau afferma

---

<sup>121</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 285.

<sup>122</sup> Ivi, p. 286.

che la relazione tra VG e VP non è solo di differenza, ma di totale opposizione<sup>123</sup>. VP ha per oggetto l'interesse personale, VG ha per oggetto l'*interesse comune*. È degno di nota che il termine "interesse comune" appare in quella stessa pagina di testo per la prima volta, e molto prima che appaia il termine "bene comune", che può essere reperito per la prima volta solo nel *capitolo II del libro secondo*, intitolato *Che la sovranità è indivisibile*. Ci preme sottolinearlo poiché per Rousseau e per gli altri contrattualisti, il termine "interesse" descrive la sfera dell'utilità materiale, che comprende concetti come la sicurezza, la proprietà, la ricchezza, piuttosto che valori strettamente etici come l'altruismo, la generosità, la frugalità, il coraggio. Il riferimento a un "interesse" comune piuttosto che a un "bene" comune sembra caratterizzare VG in termini di volontà diretta alla "pubblica utilità", che ai tempi di Rousseau includeva attività come l'irrigazione delle coltivazioni e la delimitazione delle terre e, in tempi più moderni, le prestazioni sociali del welfare, le infrastrutture, l'istruzione pubblica, piuttosto che valori profondamente "etici" destinati a unire la comunità.

Un altro punto importante: sembra che Rousseau ci dica che ciascun membro della Repubblica "possiede" personalmente, come cittadino, una volontà generale e che questa VG è la medesima per tutti i cittadini. Pertanto, ogni concezione metafisica del Sovrano come entità cosciente superiore, situata ad un *diverso livello di realtà*, e unica e sola titolare della VG sembra da escludere in linea di principio. In sintesi, VG e VP sembrano *coesistere* all'interno di ciascun membro individuale della Repubblica, senza avere molto in comune, essendo piuttosto in contrasto. Rispetto a numerosi brani successivi del testo, qui VG non è affatto intesa come la "parte comune" delle VP di differenti individui, né in senso *insiemistico* (intersezione) né in senso *algebrico* (somma o differenza). VG appare altresì come forza cogente, nel famoso passo: «chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo; ciò che non significa altro, se non che lo si costringerà ad esser libero»<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> Questo punto di vista è sottolineato con chiarezza da Hannah Arendt, quando scrive che «the general will is the articulation of a general interest, the interest of the people or the nation as a whole, and because this interest or will is general, its very existence hinges on its being opposed to each interest or will in particular». H. Arendt, *On Revolution*, Penguin, London 1963, p. 78.

<sup>124</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 286.

### 3.2. La volontà generale come “accordo”

Soltanto al suo riapparire nel successivo *capitolo I del libro secondo*, intitolato *Che la sovranità è inalienabile*, VG viene correlata a un “bene comune”: «la volontà generale può sola dirigere le forze dello Stato secondo il fine della sua istituzione, che è il bene comune»<sup>125</sup>. È utile riportare il resto del brano nella versione originale francese, poiché un’attenta analisi della terminologia già espone il sistema di Rousseau alle sue prime contraddizioni:

car, si l’opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l’établissement des sociétés, c’est l’accord de ces mêmes intérêts qui l’a rendu possible. C’est ce qu’il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social; et s’il n’y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s’accordent, nulle société ne saurait exister. Or, c’est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée [corsivo nostro]<sup>126</sup>.

La VG è l’unica volontà che ha per oggetto il “bene comune”, termine che appare per la prima volta. Tale bene comune è definito (solo implicitamente) come un “accordo” di interessi individuali. La chiarificazione di cosa sia il bene comune non suggerisce ancora necessariamente una qualche dimensione etica: “accordo” potrebbe essere inteso come mera convenienza, come mediazione opportunistica tra interessi individuali in opposizione.

Tuttavia, parlare di “accordo” già mostra una possibile tensione. Fino a questo momento, la VG è stata descritta come l’impegno di ciascun cittadino nei confronti dell’interesse comune, un interesse in aperta opposizione con gli interessi personali dei diversi individui. Qui Rousseau parla invece di un possibile “accordo” tra gli interessi di VG e VP. Il “legame sociale” è a sua volta caratterizzato da “quello che è comune in questi interessi diversi”. Devono esistere “alcuni punti” sui quali tutti gli

<sup>125</sup> Ivi, p. 289.

<sup>126</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, Gerhard Fleischer, Leipzig 1796, pp. 51-52. Traduzione: «perché, se l’opposizione degli interessi privati ha reso necessaria l’istituzione della società, a suo volta l’accordo di questi stessi interessi l’ha resa possibile. Precisamente ciò che v’è di comune fra questi interessi forma il vincolo sociale; e se non ci fosse qualche punto, su cui tutti gli interessi si accordino, nessuna società potrebbe esistere. Ora unicamente in vista di questo comune interesse la società deve esser governata». J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 289.



interessi trovano un accordo. Sembra qui che Rousseau evochi un'interpretazione *geometrica* o piuttosto *insiemistica* della VG. Se richiamiamo alla mente i diagrammi di Venn<sup>127</sup>, strumento di base della teoria matematica degli insiemi, la VG sembra trovarsi come *intersezione* tra due insiemi di interessi, quello Pubblico e quello Privato. È la parte che hanno in comune. Finora, tuttavia, la VG e la VP sono state considerate come riferite a due insiemi completamente distinti, con un'intersezione comune molto piccola; spesso, senza nessuna intersezione.

### 3.3. La volontà generale come "eguaglianza"

Di fatto, nella stessa pagina, già dopo poche righe, VG e VP sono di nuovo in aperto conflitto:

Infatti, se non è impossibile che una volontà privata si accordi su qualche punto con la volontà generale, è impossibile almeno che quest'accordo sia durevole e costante; perché la volontà singola tende di sua natura alle preferenze, e la volontà generale all'uguaglianza.<sup>128</sup>

Non solo qui Rousseau è piuttosto pessimistico in merito a una possibile "intersezione" tra VG e VP - definendola con una punta di *understatement* come non "impossibile" - ma egli scarta anche la possibilità che qualsiasi accordo parziale possa essere durevole; riafferma che ogni interesse personale tende ai privilegi, mentre la VG ha per oggetto l'uguaglianza. La visione di un progressivo deterioramento dell'interesse comune in tanti interessi personale, come causa dell'inevitabile declino di ogni comunità, almeno nella sua concreta dimensione storica, attraversa l'intero testo de *Il contratto sociale*. È individuabile soprattutto nel *libro quarto*, che contiene uno studio accurato delle repubbliche greca e romana, considerate da Rousseau le più vicine al suo ideale di *République*; ma il pessimismo nei confronti di una teoria politica fatta di astratti ideali è efficacemente espresso anche in un passo del *libro terzo*:

Se Sparta e Roma sono perite, quale Stato può mai sperare di durar sempre?

---

<sup>127</sup> J. Venn, *On the diagrammatic and mechanical representation of propositions and reasonings*, «Philosophical Magazine Series 5», vol. 10, no. 59 (1880), pp. 1-18.

<sup>128</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 289.

Se vogliamo formare un'istituzione durevole, non pensiamo dunque a renderla eterna. Per riuscire non bisogna tentar l'impossibile, né lusingarsi di dare all'opera degli uomini una solidità che le cose umane non comportano.<sup>129</sup>

### 3.4. *La volontà generale come "legge della maggioranza"*

Le difficoltà relative a una definizione coerente della VG sono appena cominciate. Nel successivo *capitolo II del libro secondo, Che la sovranità è indivisibile*, il lettore è portato verso un'interpretazione della volontà generale come emergente *ex post facto* attraverso il conteggio dei voti; pertanto, la VG può essere "verificata" attraverso procedure sperimentali. Rousseau afferma che «o la volontà è generale o non è tale; essa o è quella del corpo popolare o solo d'una parte»<sup>130</sup>; in una nota a piè di pagina chiarisce: «Perché una volontà sia generale, non è sempre necessario che essa sia unanime, ma è necessario che di tutti i voti sia tenuto conto; ogni esclusione formale rompe la generalità.»<sup>131</sup>. Ovvero, la VG si rivela retroattivamente attraverso il conteggio di tutti i voti, inclusi quelli contrari, e questo il motivo per il quale "non può essere divisa": tutti i cittadini devono essere presenti, poiché la VG può esprimersi attraverso la legge della maggioranza solo se viene preso in considerazione ogni singolo voto.

Nel fondamentale *capitolo II del libro quarto, intitolato Dei suffragi*, Rousseau dichiara esplicitamente che con l'eccezione della costituzione approvata all'unanimità o della dissoluzione del contratto sociale, «la decisione della maggioranza obbliga sempre gli altri; è una conseguenza del contratto stesso [...] ciascuno, dando il suo suffragio, esprime la sua opinione su tale questione, e dal calcolo dei voti si trae la dichiarazione della volontà generale»<sup>132</sup>. Una legge votata dalla maggioranza rivela le intenzioni della VG.

Rousseau aveva già accantonato la visione della VG come opposta ai privati interessi per suggerire una visione della VG avente per oggetto

<sup>129</sup> Ivi, p. 319.

<sup>130</sup> Ivi, p. 289.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> Ivi, p. 328.

l'elemento comune tra tutti i privati interessi. Questo spostamento era già contraddittorio. Adesso, il pensatore Ginevrino dichiara che il conteggio dei voti certifica *ex post facto* le intenzioni della volontà generale, con certezza matematica.

### 3.5. La volontà generale come assoluta "rettitudine"

Il capitolo III del libro secondo, intitolato *Se la volontà generale possa errare*, arriva come un fulmine a ciel sereno. Vi si afferma che

Da quanto precede consegue che la volontà generale è *sempre retta* e tende sempre all'utilità pubblica: ma non ne consegue che le deliberazioni del popolo abbiano sempre la stessa *rettitudine*. Si vuol sempre il proprio bene, ma non sempre lo si vede: non si corrompe mai il popolo, ma spesso lo si *inganna*, ed allora soltanto egli sembra volere ciò che è male [corsivo nostro]<sup>133</sup>.

La VG per definizione è *sempre retta*, poiché ha per oggetto la pubblica utilità. Tuttavia, le persone che in concreto elaborano la Legge possono avere torto.

Questo è un fatto ovvio in tutte le società concrete. Tuttavia, in precedenza, Rousseau affermava che si arriva a conoscere la volontà generale *ex post facto* in base alle leggi *approvate*. Notiamo che la possibilità di una legge sbagliata contrasta completamente con l'affermazione che la VG può essere "ricavata" attraverso il conteggio dei voti della maggioranza. Se "la volontà generale è sempre retta" e, allo stesso tempo, una legge ratificata può essere in errore, allora è ovviamente impossibile inferire a ritroso, da un semplice calcolo dei voti, quale sia l'espressione della VG, poiché una VG *sempre retta* non può - per sua stessa definizione - aver prodotto una legge sbagliata<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> Ivi, p. 290.

<sup>134</sup> La tesi che Rousseau non debba essere considerato un "maggioritario" è ben argomentata da Brian Barry: «On the "majoritarian principle" to be in the minority is, by definition, to be wrong - what ought to be done simply is what the majority wishes to be done. Rousseau, however, believes that the answer to the question "What ought to be done?" is independent of what anybody thinks; it is whatever is for the common good. It is a contingent fact, according to Rousseau, that under certain conditions (equality, simplicity and virtue) the majority, provided its members ask themselves the right question (viz: is this for the common good?) are more likely than not to arrive at the correct answer

### 3.6. La volontà generale come “somma delle differenze”

A questo punto Rousseau ci sorprende davvero. Invece di giustificare la contraddizione tra l'assoluta *rettitudine* della VG e i suoi deludenti risultati concreti, eventualmente sottolineando che nelle concrete società storiche grossi errori di valutazione vengono compiuti dalle assemblee legiferanti, che restano molto distanti dal modello ideale della *République*, l'autore compie una brusca “inversione di marcia”:

V'è spesso gran differenza fra la volontà di tutti e la volontà generale: questa non guarda che all'interesse comune, l'altra guarda all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari: ma togliete da queste volontà *il più e il meno*, che si distruggono a vicenda, e resta per *somma* delle differenze la volontà generale [corsivo nostro]<sup>135</sup>.

Nel testo originale francese,

Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale<sup>136</sup>.

*Les plus e les moins* hanno qui il preciso significato algebrico di “+” e “-”; tutto il ragionamento segue la logica di un modello matematico, con intenzionali ripetizioni, come quando gli stessi simboli sono ripetuti più volte all'interno di formule matematiche.

Rousseau ci presenta una nuova definizione “esatta” della volontà generale, stavolta non attraverso la teoria degli insiemi, ma in senso algebrico: le differenze tra le volontà personali sono “modellate” come + e - matematici.

Rousseau, come altri poeti e filosofi prima e dopo di lui, sovente sembra innamorato del formalismo matematico. Ci sono altre sezioni de *Il contratto sociale* dove egli tenta di chiarire concetti complessi di ingegner-

---

because the individual biases of the voters will tend to balance out». B. Barry, *Political Argument*, Routledge and Kegan Paul, London 1965, p. 292.

<sup>135</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., pp. 290-291.

<sup>136</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, cit, p. 59-60.

ria istituzionale attraverso modelli numerici, con il risultato non voluto di rendere oscura la sua prosa.

Per esempio, nel *capitolo I del libro terzo, Del governo in generale*, fa ricorso a frazioni matematiche per “spiegare” la relazione tra il Sovrano, il Governo e lo Stato: «Si può rappresentare quest’ultimo rapporto con quello degli estremi di una proporzione continua, di cui il governo sia il medio proporzionale»<sup>137</sup>.

Se Rousseau avesse utilizzato la matematica solo come una metafora nella sua definizione di VG, non sarebbe necessario discutere la sua “algebra”. Invece, egli sembra serio nel suo intento esplicativo. Dunque, seguiamolo. È interessante esplicitare attraverso una formula algebrica quanto Rousseau descrive a parole, allo scopo di chiarire come la volontà generale possa emergere come “la somma delle differenze.”

### 3.6.1 “La somma delle differenze”: un’interpretazione algebrica

Denotiamo come  $VP_i$  la *volontà personale* di un singolo individuo “i” in una particolare Repubblica di Rousseau.

“i” è un indice che varia da 1 a N, dove N è il numero totale di individui; ovvero, l’individuo numero 3 ( $i = 3$ ) possiede  $PW_3$ .

Ciascun  $VP_i$  è per ipotesi “la somma algebrica” di una parte comune a tutte le singole volontà Personali che chiamiamo V, e di una parte diversa per ogni individuo che chiamiamo  $a_i$ . Quindi, gli individui 1, 2, 3, ..., N possiedono  $a_1, a_2, a_3, \dots, a_N$  per principio tutte diverse, cioè  $a_1 \neq a_2 \neq a_3 \neq \dots \neq a_N$ . Queste componenti  $a_i$  vanno considerate con il loro “segno algebrico”, ovvero possono avere valore sia positivo che negativo, e alcune sono “l’opposto” di altre, per esempio può essere che  $a_1 = -a_5$ .

Un particolare individuo “i” possiede quindi

$$VP_i = V + a_i \text{ (ipotesi fondamentale)}$$

Per esempio, l’individuo numero 3 ( $i = 3$ ) ha  $VP_3 = V + a_3$

La parte comune V viene postulata da Rousseau come “grande”; invece la parte differente  $a_i$  è postulata “piccola”. Abbiamo scritto V come lettera maiuscola ed  $a_i$  come minuscola proprio per enfatizzare questa circostanza.

La somma algebrica  $\sum_i VP_i$  di tutte le volontà Personali  $VP_i$  è

---

<sup>137</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 304.

$\sum_i VP_i = (V + a_1) + (V + a_2) + (V + a_3) + \dots + (V + a_N)$ , ovvero, collezionando i termini,

$\sum_i VP_i = (V + V + V + \dots + V) + (a_1 + a_2 + a_3 + \dots + a_N)$ , quindi, semplificando

$$\sum_i VP_i = N \cdot V + \sum_i a_i$$

$N \cdot V$  significa nella nostra notazione “N moltiplicato per V” e il secondo termine  $\sum_i a_i$  è la somma delle parti differenti scritta in forma simbolica.

L’assunzione fondamentale adottata da Rousseau è semplice:  $\sum_i a_i = 0$

Ovvero, la somma delle molte *piccole* parti differenti  $a_i$  appartenenti alle diverse volontà personali  $VP_i$  degli individui è nulla. Queste piccole parti distinte si compensano l’una con l’altra, e il risultato finale è zero. Resta solo la somma  $V + V + V + \dots + V = N \cdot V$  delle parti comuni V:

$$N \cdot V + \sum_i a_i = N \cdot V + 0 = N \cdot V$$

Rousseau identifica la volontà generale VG proprio con  $N \cdot V$ , ovvero  $N \cdot V$  viene da lui scelta come *definizione* di volontà generale VG.

In conclusione, abbiamo appena formalizzato in linguaggio algebrico l’affermazione di Rousseau che «dal gran numero delle piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale»<sup>138</sup>.

È interessante notare che Rousseau ha escluso per definizione ogni possibile concezione di volontà generale come entità “emergente”: nel nostro contesto, “l’intero” è precisamente “la somma delle sue parti”: l’intero - la volontà generale - è definita come somma di parti identiche V, le quali sono l’elemento comune ad ogni volontà personale  $VP_i$ . Le “differenze”  $a_i$  si cancellano tra loro e possono quindi venire scartate.

Questo risultato algebrico formale non può certo essere preso come una dimostrazione dell’impossibilità di concepire la volontà generale come *olistica* e il Sovrano come *entità vivente*; affermiamo soltanto che una volontà generale “metafisica” non trova spazio in questa concezione “algebrica” di VG.

È interessante notare che anche se le parti diverse  $a_i$  delle singole volontà personali  $VP_i$  fossero grandi rispetto a una parte comune piccola v, la somma algebrica di queste differenze potrebbe comunque dare come risultato zero. In questo caso, parafrasando Rousseau, la volontà generale risulterebbe da un gran numero di *grandi* differenze, e sarebbe comunque

---

<sup>138</sup> Ivi, p. 291.

la parte comune “sopravvissuta” da tale vasto numero di differenze in assoluto grandi. Dal punto di vista algebrico, non è importante che le differenze siano “piccole” o “grandi” in senso assoluto; è importante che siano numerose e che quindi *per ognuna se ne possa sempre trovare una opposta che la annulla*, in modo che il risultato finale della somma di tutte queste parti differenti sia zero. Anche se solo una piccola parte comune  $v$  sopravvive, questa  $v$  sarebbe ciononostante da considerare la volontà generale, proprio perché, per definizione,  $N \cdot v$  è VG.

Oltretutto, in algebra, il risultato della moltiplicazione di un grande  $N$  per una piccola  $v$  può comunque dare come risultato una grande quantità  $N \cdot v = VG$ . Ovvero, da un punto di vista algebrico è errato da parte di Rousseau insistere con l'ipotesi che, per ottenere una ampia volontà generale VG, la parte comune  $V$  debba essere grande. Si può giustificare l'insistenza di Rousseau in questo modo: anche se egli ha voluto definire la volontà generale come somma algebrica per liberarsi, tramite “azzeramento”, delle differenze  $a_i$  presenti nelle volontà Personali  $V_{Pi}$ , per lui l'aspetto importante è che, per restare un cittadino libero e non obbedire ad altri che a se stesso, ogni appartenente alla comunità debba avere una sua personale volontà generale definibile come VG diviso  $N$ . Ovvero  $VG \setminus N = V$ , cioè la volontà generale personale è la volontà generale divisa per il numero totale  $N$  di tutti i cittadini (ricordiamo che  $VG = N \cdot V$  implica che  $V = VG \setminus N$ ). Questa volontà generale personale  $V$  è la stessa per tutti i cittadini.

In sostanza, la formalizzazione algebrica suggerita da Rousseau sembra mettere in luce che, per lui, una piccola parte comune di volontà  $v$  descrive una situazione in cui i cittadini sono tutti insoddisfatti, *perché hanno pochi interessi in comune*. Ovvero, viene da pensare che Rousseau insista ad ammettere solo piccole differenze in quanto egli accetta come corretta solo una tipologia di *République* altamente omogenea, dove per esempio l'estremamente ricco e l'estremamente povero non possono coesistere: «Se volete dunque dare solidità allo Stato, ravvicinate i grandi estremi per quanto sia possibile; non tollerate né gente opulenta né pezzenti. Questi due stati, naturalmente inseparabili, sono ugualmente funesti al bene comune»<sup>139</sup>.

Che cosa succede «quando si crean fazioni, associazioni parziali a spe-

---

<sup>139</sup> Ivi, p. 302.

se della grande»<sup>140</sup>? In termini moderni, che cosa succede in presenza di lobby che lottano per promuovere i diversi interessi comuni ai loro membri, interessi che devono essere tenuti distinti dal bene comune della *République*? Rousseau ci dice che la volontà personale di ciascuna di queste associazioni diventa una forma di sotto-volontà generale in relazione al sotto-insieme dei suoi membri, e che nell'intera *République* «le differenze diventano meno numerose, danno un risultato meno generale<sup>141</sup>». Vediamo se questo risultato è compatibile con la presente interpretazione "algebrica" della volontà generale.

Per semplificare, consideriamo un semplice modello in cui l'assemblea della Repubblica è suddivisa in 3 lobby, A, B and C. Un numero di individui  $N_A$  appartiene alla potente lobby A, che è composta di molti membri rispetto alle altre due lobby B e C. In altre parole, il numero  $N_A$  di membri della lobby A è molto grande rispetto ai numeri  $N_B$  and  $N_C$ . Il numero totale di cittadini è comunque dato da  $N = N_A + N_B + N_C$ . Come nel caso precedente, un individuo "i" ha volontà personale  $VP_i$  costituita di 2 parti:

$$VP_i = V + a_i \text{ (già chiamata ipotesi fondamentale)}$$

In questo caso però, le differenti parti  $a_i$  che appartengono a ciascuna volontà personale  $VP_i$  sono le stesse per tutti gli individui appartenenti a una stessa lobby, ovvero tutti questi individui condividono una stessa parte comune  $a_i = A$ , la quale è per ipotesi molto più grande delle parti diverse b e c condivise rispettivamente dai membri delle altre due lobby più piccole B and C. Abbiamo sottolineato questo fatto scrivendo b and c come lettere minuscole. Per l'ipotesi fondamentale, tutte le tre lobby hanno un parte comune v, la quale è postulata da Rousseau come molto piccola, in quanto si suppone che le tre lobby abbiano scarsi interessi comuni; abbiamo enfatizzato questa ipotesi ulteriore scrivendo v minuscola e non V maiuscola come nella precedente situazione in cui le lobby erano assenti.

È ancora possibile considerare la volontà generale come «somma delle differenze»? La risposta di Rousseau in questo caso è negativa; verificiamo se il formalismo algebrico giustifica il suo punto di vista. La precedente formula fondamentale, diventa ora in presenza di lobby

$$\sum_i VP_i = (v + A) + (v + A) + \dots + (v + A) + (v + b) + \dots + (v + b) + (v +$$

<sup>140</sup> Ivi, p. 291.

<sup>141</sup> *Ibidem*.



c) + ... + (v + c)

$$\sum_i VP_i = N_A(v + A) + N_B(v + b) + N_C(v + c)$$

Raccogliendo i termini comuni,

$$\sum_i VP_i = VG_A + VG_B + VG_C$$

Abbiamo ottenuto una somma di quelle che potremmo chiamare *volontà generali parziali*  $VG_A$ ,  $VG_B$ , and  $VG_C$ . Proprio come sostiene Rousseau, «le differenze diventano meno numerose» e la somma, in gergo algebrico, non si “semplifica”:

Adesso non è più vero che resta presente soltanto la parte di volontà comune a tutti gli individui componenti l'assemblea, che così sarebbero cittadini a tutti gli effetti, perché capaci, al di là delle differenze, di esprimere una volontà generale (come era il caso in assenza di lobby). Adesso, le parti  $N_A \cdot A$ ,  $N_B \cdot b$ ,  $N_C \cdot c$  non si annullano, non forniscono zero come risultato netto. Le differenze restano, come si può osservare valutando l'espressione

$$\sum_i VP_i = N \cdot v + N_A \cdot A + N_B \cdot b + N_C \cdot c \neq VG$$

Inoltre,

1) Finché la “differenza”  $N_A \cdot A$  resta molto più grande delle differenze  $N_B \cdot b$  e  $N_C \cdot c$ , la lobby A è chiaramente in vantaggio.

2) La quantità data dalla somma delle differenze “lobbistiche”, ovvero  $N_A \cdot A + N_B \cdot b + N_C \cdot c$ , è inoltre, per ipotesi, dominante rispetto alla piccola parte comune  $N \cdot v$  che tutte le lobby condividono, e che nell'esempio precedente veniva identificata con la volontà generale VG.

E questo è un altro modo di affermare, ricordando i nostri ragionamenti precedenti, che gli individui in esame non hanno quasi interessi in comune.

### 3.7. La volontà generale come “arte” del compromesso

La precedente formalizzazione algebrica della volontà generale sarebbe potuta risultare del tutto convincente per l'autore de *Il contratto sociale*; ma solo per un breve periodo di tempo, neppure lo spazio di una intera pagina. Di fatto, in una nota a piè di pagina della sua tesi principale, Rousseau distrugge immediatamente ogni possibile costruzione algebrica:

L'accordo di tutti gli interessi si costituisce in opposizione a quello di ciascu-

no. Se non ci fossero interessi diversi, a malapena si sentirebbe l'interesse comune, che non troverebbe mai ostacolo; tutto andrebbe da sé, e la politica cesserebbe di essere un'arte<sup>142</sup>.

Siamo di fronte a una nuova metamorfosi della volontà generale. Nelle pagine precedenti de *Il contratto sociale*, la VG veniva caratterizzata da Rousseau come somma di parti comuni residuali una volta eliminate le differenze.

Ora invece egli afferma che per formare l'interesse comune, le differenze sono necessarie.

Se non ci fossero differenze, non potremmo neppure essere consapevoli dell'esistenza di un interesse comune da realizzare. La politica è un'arte, non è algebra. In altre parole, la coincidenza degli interessi personali con l'interesse comune, e pertanto la coincidenza della *volontà di tutti* con la volontà generale, renderebbe impercettibile l'interesse comune, e quindi la comunità non sorgerebbe neppure. La comunità è *ispirata* dal contrasto tra gli interessi degli individui, ed è soltanto per *guarire* questi contrasti che la società è creata. La politica è arte del compromesso, non algebra degli interessi<sup>143</sup>.

Un'illuminante chiarificazione di questa concezione, che ancora una volta rappresenta una nuova interpretazione della volontà generale data da Rousseau, può essere reperita nell'ultimo capitolo dell'ultimo libro, intitolato *Della religione civile*:

Ci si dice che un popolo di veri cristiani formerebbe la più perfetta società che si possa immaginare. Non vedo in questa supposizione che una grande difficoltà: che una società di veri cristiani non sarebbe più una società di uomini<sup>144</sup>.

Il brano potrebbe essere letto semplicemente come una parte

---

<sup>142</sup> *Ibidem* (nota).

<sup>143</sup> Questa condizione è efficacemente descritta da Patrick Neal: «The "general will" is in no sense simply the amalgamation of individual interests; it is, rather, the standard of political right. The amalgamation of individual interest by means of a process of mutual competition and conciliation yields the will of all». P. Neal, *In the Shadow of the General Will: Rawls, Kant and Rousseau on the Problem of Political Right*, «The Review of Politics», vol. 49, no. 3 (1987), p. 399.

<sup>144</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 342.

dell'attacco mosso da Rousseau contro la religione dei Vangeli, vista come utopistica a causa della sua incapacità a prendere in considerazione le imperfezioni umane, e fieramente criticata come fundamentalmente anti-politica. La Cristianità è basata su ideali di fratellanza e propugna un'ideologia transnazionale e cosmopolita. Pertanto è contrario all'identità di una comunità, che è un valore fondamentale per l'autore de *Il contratto sociale*. Ma il brano contiene molto più di questo, poiché Rousseau immediatamente dopo aggiunge che

Dico anzi che questa supposta società non sarebbe, con tutta la sua perfezione, né la più forte, né la più durevole: a forza d'esser perfetta, mancherebbe di legame; il suo vizio distruttore sarebbe nella sua stessa perfezione<sup>145</sup>.

Questa è un'affermazione radicale. La perfezione porta alla distruzione. In una società di uomini perfetti, nessuno ha bisogno dell'altro. Ciascuno preferisce stare solo. Il contratto è attivato solo come una relazione tra le differenze, che devono essere composte attraverso la comunicazione. Altrimenti la società civile non nascerebbe. Inoltre, le differenze devono permanere; non possono ridursi a "zero". È solo a causa loro che la società civile può rimanere in vita.

Siamo molto distanti dalla giustificazione algebrica della VG come la parte comune ottenuta eliminando le differenze. Si potrebbe affermare che nelle riflessioni di cui, almeno, emerge una *dimensione etica* del patto. Le differenze implicano una volontà di comunicazione e di mediazione. Il desiderio di comunicazione è l'*attivatore* di una vera crescita spirituale. Dà necessità all'Etica. In questa prospettiva si potrebbe finalmente arrivare a comprendere perché, quando un individuo lascia lo stato di natura per aderire al patto «le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si estendono, i suoi sentimenti si nobilitano, tutta la sua anima si eleva»<sup>146</sup>. Disgraziatamente, la logica degli argomenti di Rousseau non implica in alcun modo la necessità di un'etica. Il *self-interest*, unitamente a un calcolo razionale, è una base sufficiente per avviare la comunicazione, l'accordo, la mediazione; in sintesi, per costruire una comunità.

Di fatto, questa idea di Rousseau, secondo cui uomini perfetti non avrebbero nessun desiderio di vivere insieme, giustifica proprio una

---

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 287.

prospettiva *utilitaristica* del patto, dove gli *interessi comuni* acquistano una dimensione esclusivamente *materialistica* o – quel che è peggio – interamente *arbitraria*. Al contrario, secondo noi si potrebbe benissimo immaginare una società di uomini perfetti, “sempre retta”, i quali non di meno hanno scelto di vivere insieme *per piacere*, per desiderio di *socialità*, per la volontà di scambiarsi idee, di creare insieme scienza, letteratura, arte. Per donarsi affetto, amore.

Rousseau sembra respingere completamente quest’ipotesi. Ma allora il patto resta in piena coerenza e continuità con i contrattualisti come Hobbes e Locke.

Tutto questo ragionare di Rousseau sull’*impossibilità di coesione tra uomini perfetti* sembra costituire una delle “prove” più efficaci contro la possibilità di giustificare un’etica dentro il patto costitutivo de *Il contratto sociale*.

In ogni caso, Rousseau introduce una nuova concezione della volontà generale, come volontà di riconciliazione delle differenze per raggiungere un “bene comune”, piattaforma di politiche sociali e di interessi pratici condivisi. Per il filosofo è necessario che le differenze esistano, come fattore iniziale per la creazione della società. È anche richiesto che le differenze *rimangano in largo numero* nella società; nello stesso tempo, esse dovrebbero rimanere “piccole” in senso assoluto, ovvero non dovrebbero mai cumularsi in potenti lobby, altrimenti «Le differenze diventano meno numerose, danno un risultato meno generale»<sup>147</sup>. Altrimenti la società resta priva di coesione.

Questo appare come il messaggio fondamentale del *capitolo III del libro secondo*, dal titolo *Se la volontà generale possa errare*, il primo dedicato specificamente alla VG. È una visione basata, come abbiamo visto, su numerosi altri passaggi del testo.

### 3.8. La volontà generale come una forma ideale di unanimità

Disgraziatamente, l’ottimismo per aver finalmente raggiunto una concezione coerente della volontà generale di Rousseau è destinato ad avere breve durata. Il secondo capitolo esplicitamente dedicato alla VG, il *capitolo I del libro quarto*, intitolato *Che la volontà generale è indistruttibile*,

---

<sup>147</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 291.

inizia nel seguente modo:

Finché parecchi uomini riuniti si considerano come un solo corpo, non hanno che una sola volontà, che si riferisce alla comune conservazione e al benessere generale [...] il bene comune si mostra da per tutto con evidenza, e non richiede che buon senso per essere scorto. La pace, l'unione, l'uguaglianza sono nemiche delle sottigliezze politiche.<sup>148</sup>

Quando queste condizioni non si applicano più, dice Rousseau,

l'interesse comune si altera e trova oppositori; *l'unanimità non regna più nei voti; la volontà generale non è più volontà di tutti*; si sollevano contraddizioni, contese; e il miglior consiglio non passa senza dispute [corsivo nostro]<sup>149</sup>.

Eccoci tornati alla casella iniziale di questo gioco estenuante, con una sensazione non troppo sottile di sconforto<sup>150</sup>. Rousseau è arrivato di nuovo a una visione della VG come "volontà di tutti", interpretazione rifiutata in altri luoghi del testo che abbiamo appena percorso. Adesso, i contrasti e le discussioni non esprimono la necessità di comunicazione e mediazione: sono segni di una profonda crisi. Invece è l'unanimità ad essere vista come la condizione ideale verso la quale tendere.

Ma già nel capitolo successivo, intitolato *Dei suffragi*, l'unanimità non è più intesa come una condizione ideale, ma come un chiaro segno di *schiavitù*: «All'altra estremità del circolo ritorna l'unanimità: cioè quando i cittadini, caduti nella servitù, non hanno più né libertà né volontà»<sup>151</sup>.

### 3.9. L'impossibilità di una volontà generale "omnicomprensiva"

Alla fine ci rendiamo conto della futilità di un lavoro sul testo pagina dopo pagina, capitolo dopo capitolo, contraddizione dopo contraddizio-

---

<sup>148</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 326.

<sup>149</sup> Ivi, pp. 326-327.

<sup>150</sup> La frustrante esperienza di tentare una ricostruzione coerente della volontà generale ne *Il Contratto sociale* è descritta icasticamente da David Williams: «Rousseau's readers have thus been left the task of assembling meaning from the many passages where he treats - though does not typically define - the general will». D. L. Williams, *The Substantive Elements*, cit., p. 219.

<sup>151</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 327.

ne, nella speranza che questo *approccio lineare* porti a un significato omni-comprendivo della volontà generale.

Lo sforzo di estrarre da *Il contratto sociale* una concezione coerente e priva di ambiguità semplicemente attraverso una combinazione delle parti, tentando di evitare innumerevoli discrepanze, resta, secondo noi, condannata al completo fallimento. In questo senso crediamo sia possibile affermare che la *volontà generale*, come costrutto teorico, non rispetta il principio di autoconsistenza che abbiamo proposto nella parte introduttiva come criterio di valutazione. La teoria della volontà generale di Rousseau dovrebbe essere considerata come uno *stato teorico fallito* perché “non riesce a sostenersi” autonomamente, ovvero contiene serie contraddizioni che sono conseguenza della sua stessa logica interna.

Per estrarre dal testo de *Il contratto sociale* un'interpretazione coerente della volontà generale dobbiamo adottare un diverso *piano di attacco*. Un elemento cardinale della teoria deve essere prescelto come luogo iniziale dell'analisi e da qui si deve sviluppare un percorso più simile a una spirale che a una linea o a un cerchio. Con la speranza di non smarrirsi in un labirinto.

Occorre iniziare nuovamente dal *patto*, dal suo significato più profondo.

#### 4. UNA RICOSTRUZIONE DELLA VOLONTÀ GENERALE DA ASSIOMI FONDAMENTALI

Nello stato di natura, dove tutto è comune, io non debbo niente a coloro cui niente ho promesso; io non riconosco come proprietà altrui se non ciò che a me sia inutile<sup>152</sup>.

La *République*, tuttavia, “rovescia” lo stato di natura. Per Rousseau il patto sociale si basa sull'assunto che io singolo individuo prometto e riconosco come dovuto a tutti gli altri ciò che per me è un bene. Come dichiarato nel *capitolo IV del libro secondo*, intitolato *Dei limiti del potere sovrano*

Gli impegni, che ci legano al corpo sociale, non sono obbligatori che in quanto siano reciproci; e la loro natura è tale, che adempiendoli non si può lavora-

---

<sup>152</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 294.

re per altri senza lavorare anche per sé [...] in questa istituzione, ciascuno si sottomette necessariamente alle condizioni che impone agli altri<sup>153</sup>.

Questo legame, che qui definiamo *vincolo di reciprocità* è effettivamente molto vicino al principio kantiano «agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale»<sup>154</sup>. Con però l'importantissima differenza che la legge creata dal patto non devono essere affatto legge "universale".

Essa potrebbe - e per Rousseau dovrebbe - essere la legge specifica ed unica di una particolare comunità politica.

D'altro canto, nel contratto sociale, l'individuo deve sempre rimanere centrale al sistema. Sono sempre io singolo e irripetibile individuo a dover decidere; solo in questo modo rimarrò libero.

Riteniamo sia possibile ottenere il *vincolo di reciprocità* come risultato di due assiomi che nella *repubblica* devono essere validi allo stesso tempo; il primo dei quali deve sottolineare la necessità di *garantire* la libertà individuale come base del contratto.

Assioma 1) *Ciascuno è libero di volere il suo proprio bene.*

Assioma 2) *Ciascuno è autore della legge, e la legge si applica a ciascuno.*

Conseguenza razionale: il mio proprio bene deve essere *vincolato*, cioè limitato.

Aderendo al contratto sociale, ciascun "cittadino" è razionalmente obbligato a volere il solo bene che ciascun altro, a sua volta, è razionalmente obbligato a volere.

Ciascuno è obbligato *da se stesso* a sottrarre dalla propria volontà personale la "componente" che vuole approvare leggi tali che, se applicate a lui stesso, non fanno il suo bene. Equivalentemente, ciascuno deve rimuovere dal suo "proprio bene" quelle parti che non possono essere contemporaneamente volute da tutti. Quindi ciascun cittadino ha l'interesse di approvare leggi fondate sull'equità, poiché sa che, come suddito dello stato, dovrà obbedire a quelle stesse leggi. Il bene che residua dopo questa "sottrazione" di volontà - apparentemente una pura operazione algebrica - va a beneficio di tutti; è il *bene comune*.

---

<sup>153</sup> Ivi, p. 291-292.

<sup>154</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 79.

Questo è l'oggetto della *volontà generale*, che per definizione è la volontà di fare il bene comune. Sottolineiamo che è *per definizione* che la volontà generale non ha mai torto. È *per definizione* che "la volontà generale è sempre retta", come affermato periodicamente, implacabilmente da Rousseau nei capitoli *Se la volontà generale possa errare; Dei limiti del potere sovrano; Della legge*.

#### 4.1. Come avere ragione per definizione

Seguendo questa linea di ragionamento, diventa più chiara una affermazione di Rousseau sul significato del Sovrano: «Il sovrano, per il solo fatto che è, è sempre tutto ciò che deve essere»<sup>155</sup>. Questa affermazione dovrebbe essere intesa come una *definizione formale del ruolo del Sovrano*, che è a sua volta una conseguenza logica della precedente definizione di volontà generale. Per il solo fatto di essere, il Sovrano è *sempre tutto ciò che deve essere*, ovvero il Sovrano è *per definizione* il soggetto collettivo la cui volontà generale è quella di fare il bene comune.

La volontà generale è *sempre retta*, perché *per definizione* il suo oggetto è il bene comune.

Il Sovrano effettua una decisione *sempre retta*, perché *per definizione* è il soggetto la cui volontà è la volontà generale<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 286.

<sup>156</sup> In questo senso, concordiamo con Melissa Schwartzberg quando afferma: «The sovereign, properly understood, is constitutively incapable of willing what is wrong, [otherwise, edit] not only does it cease to oblige, but by definition, it no longer exists. To will what is at odds with the public utility is incoherent, for Rousseau: it is not a matter of the corruption of the sovereign, but the immediate disintegration of the sovereign as so constituted». M. Schwartzberg, *Rousseau on Fundamental Law*, «Political Studies», vol. 51, no. 2 (2003), p. 393. La nostra tesi che il Sovrano agisca *per definizione* per il bene comune è molto simile al suo punto di vista. Noi affermiamo che la volontà generale e il Sovrano sono entrambe definizioni basate su un singolo "oggetto", il "bene comune" o "interesse pubblico". Questo oggetto è limitato da quello che abbiamo chiamato *vincolo di reciprocità*, derivabile dagli assiomi 1 e 2. Tale *vincolo di reciprocità* risulta sostanzialmente equivalente a ciò che Schwartzberg denomina "legge fondamentale di utilità", una coercizione capace di limitare l'interesse/bene del singolo individuo, in quanto può essere solo il bene voluto dal singolo individuo e al tempo stesso da tutti gli altri. Il punto principale, tuttavia, è che il *vincolo di reciprocità* non ha la capacità di caratterizzare in pieno l'oggetto "bene comune"; di fatto, non ha la capacità di definirlo neppure parzialmente. Pertanto riteniamo che Schwartzberg non sia troppo convincente quando aggiunge che «the



Tuttavia, questa chiarificazione dell'assoluta *rettitudine* del Sovrano ha un prezzo. Il *mio* "proprio bene", anche nella sua versione "corretta" denominata "bene comune", ovvero tale da essere anche il *loro* proprio bene, l'unico bene che può essere voluto da tutti, rimane essenzialmente *indeterminato*. Infatti, *ciò che è voluto da tutti* in una particolare comunità - comunità che per Rousseau ha il *diritto fondamentale* di volere il *suo* proprio bene, di coltivare la *sua* specifica differenza - può significare sicurezza, ricchezza; può anche voler dire fratellanza, amore, saggezza; ma può anche costituire, per esempio, gli interessi collettivi tipici di una società basata sulla conquista dei beni di un'altra società confinante. Può quindi significare colonialismo, imperialismo. Sfruttamento dei beni, delle terre, delle donne, dei lavoratori di altri popoli. Violenza, distruzione, guerra. *L'interesse comune* potrebbe anche giustificare l'esistenza di una comunità basata su un culto del masochismo, sulla condivisione della reciproca sofferenza. Ritornando all'esempio estremo proposto all'inizio del nostro testo, *l'interesse comune* potrebbe ammettere come perfettamente legittima la comunità di Johnstown, una piccola collettività isolata, quasi auto-sufficiente, situata nella Guyana sudamericana, prossima a quegli "standard territoriali" ideali tanto cari a Rousseau: negli anni 1970, [il leader Jim Jones] si stabilì con circa 1,000 seguaci in quelle giungle per stabilire una comunità utopica<sup>157</sup>. Il problema è che la vita quotidiana dei suoi membri era strutturata dall'obiettivo di raggiungere, come bene comune finale, il suicidio collettivo.

Per essere chiari a costo di essere brutali, il vincolo di reciprocità consente un patto sociale che funziona come un club, un club che può accettare qualsiasi membro che ne condivide lo statuto. Ed esistono club per i giocatori di poker, per i sicari professionisti, per i medici senza frontiere, per speculatori finanziari...

#### 4.2. *Relativismo etico*

Lo sforzo di Rousseau di attribuire una necessità logica alle regole fondamentali del contratto sociale "ovunque le stesse, ovunque tacitamente

---

fundamental law of utility is an enabling rule designed only to direct the general will to morality and justice, and is thus in no important sense a limitation».

<sup>157</sup> "Jonestown", History Channel Online.

ammesse e riconosciute”, rimane assolutamente *fallimentare* da un punto di vista etico. La giustificazione razionale del bene comune non consente ai seguaci del patto di superare una dimensione *utilitaristica* e\o un completo *relativismo* culturale ed etico. Gli antropologi contemporanei, dopotutto, sembrano avere ragione. La reciprocità del contratto sul quale è fondata la volontà generale, considerata come la forza motrice dell’azione legislativa del Sovrano, non implica in nessun modo la rivoluzione etica che Rousseau descrive nel *capitolo VIII del libro primo*, intitolato *Dello stato civile*. Certamente, l’individuo potrà notare che “le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si estendono”, grazie al contratto stabilito, da un punto di vista strettamente utilitaristico, ma non vi è certezza di osservare “che suoi sentimenti si nobilitano, tutta la sua anima si eleva”. Seguendo gli assiomi fondanti del patto, il *meccanismo di necessità* che permette di raggiungere il “bene comune” resta il risultato di un puro calcolo per massimizzare l’utilità che un singolo individuo trova nella comunità, *a condizione che lo stesso sia vero anche per ciascun altro*. Peggio ancora, l’utilità in questione può possedere *qualsiasi forma e contenuto*: è sufficiente che tutti i membri concordino che un particolare genere di “utilità” costituisca il loro bene comune<sup>158</sup>.

Concludiamo quindi che un’etica basata su specifici contenuti intesi come *valori* positivi non può essere una conseguenza dei due assiomi che portano al *vincolo di reciprocità*<sup>159</sup>.

---

<sup>158</sup> L’unico vero “ostacolo etico” all’attività della comunità è, come abbiamo proposto fin dalle pagine iniziali, la figura del *Legislatore*. Egli è il “convitato di pietra”, e lo immaginiamo seduto invisibile al centro della piazza dove i cittadini si incontrano, dove si svolgono i dibattiti e il processo elettorale. Il Legislatore, secondo la nostra lettura, attende con pazienza di colpire e distruggere ogni giustificazione razionale – basata sugli assiomi del patto – della libertà e indipendenza dei membri della *République*... Detto questo, in questa fase “costruttiva” dell’analisi del testo stiamo cercando di seguire il più vicino possibile la premessa teorica di Rousseau, che consiste nel giustificare la necessità del patto esclusivamente da un punto di vista razionale. Come già notato nell’introduzione, Rousseau esplicitamente non include il Legislatore come assioma indipendente nella clausola fondamentale del contratto sociale: il patto è introdotto nel *capitolo VI del primo libro, Del patto sociale*, mentre la necessità del Legislatore sarà dichiarata solo alla fine del *capitolo VI del secondo libro, intitolato Della legge*.

<sup>159</sup> Questa è la ragione per cui non siamo persuasi che la “legge fondamentale dell’utilità” di M. Schwartzberg, che è equivalente nella nostra terminologia al *vincolo di reciprocità*, possa essere considerata an «enabling rule designed only to direct the general will to morality and justice». M. Schwartzberg, *Rousseau on Fundamental Law*, cit., p. 393.

Resta almeno possibile evitare ogni riferimento alla “moralità” e parlare invece di “giustizia”? Quest’ultimo termine richiede una chiarificazione importante.

#### 4.3. *La legge come principio e la legge come fatto*

Anche restando all’interno del perimetro di un paradigma puramente razionale e utilitarista, riteniamo sia necessario risolvere una confusione che appare frequente tra la legge come *principio di giustizia* – la legge come dovrebbe essere, promossa come abbiamo visto precedentemente *per definizione* dalla volontà generale – e una *legge concreta* espressa dall’Assemblea per realizzare la pubblica utilità, che non è una definizione, ma uno specifico strumento per realizzare effettivamente un particolare interesse della comunità.

Nelle regole di base del patto rousseauiano, niente implica che una legge specifica sia capace di promuovere la “giustizia” nella vita reale della comunità. Il patto, inteso nel senso dei suoi assiomi fondanti e del vincolo di reciprocità da essi generato, è capace di incrementare la giustizia soltanto *come principio*, di per sé privo di ogni significato concreto. Non solo l’etica di Rousseau risulta *vuota*, ma anche il *senso di giustizia*. Vediamo perché.

Rousseau ammette apertamente l’esistenza di leggi “sbagliate” a dispetto del fatto che la volontà generale è “sempre retta”. Il passaggio seguente è decisivo per comprendere come questo sia possibile:

I singoli privati veggono il bene che respingono; il pubblico vuole il bene che non vede. Tutti ugualmente han bisogno di guida. Bisogna obbligare gli uni a conformare le loro volontà alla loro ragione; bisogna insegnare all’altro a conoscere ciò che vuole. Allora dall’illuminata coscienza pubblica risulta l’unione dell’intelletto e della volontà nel corpo sociale; da ciò l’esatto concorso delle parti, e infine la maggior forza del tutto.<sup>160</sup>

La chiave è la distinzione fatta da Rousseau tra volontà e ragione: *il pubblico vuole il bene che non vede*. Il pubblico, da intendere come collettività, comunità dei cittadini, deve imparare *a sapere quello che vuole*. L’essere

---

<sup>160</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 297.

*collettivo* denominato “Sovrano” esercita in perpetuo la volontà generale per il “bene comune”, ma *esercitare* non equivale a *raggiungere*. L’azione del Sovrano – ovvero l’azione dei membri della Repubblica nella loro capacità di cittadini – deve essere *guidata* e *corretta* dalla ragione. Solo in questo modo è possibile arrivare ad una legge scritta per il “bene comune”.

Dice il Sovrano: voglio una legge “sempre retta”, è la mia volontà generale. Potrei però sbagliarmi su *quale* sia tale legge. Perché il mio pensare potrebbe essere fallace.

“Io voglio il bene” risulta per Rousseau ben distinto da “Io penso al bene”. Questa differenza fondamentale tra volontà e ragione gli consente di spiegare perché, nella storia concreta dell’umanità, alle buone intenzioni seguano quasi sempre le catene.

La volontà del bene comune è essere “sempre retta”, ma si riduce a una definizione priva di significato, fino a quando il bene comune di cui una comunità necessita non è specificato, fino a quando esso rimane un’incognita. Il Sovrano ha necessità di capire cosa sia il bene comune e di realizzarlo nella pratica legislativa quotidiana.

Da questa prospettiva è possibile chiarire uno degli aspetti più enigmatici della volontà generale, precisamente perché la essa possa *non* essere la volontà che emerge come maggioranza dei voti di un’assemblea. A prima vista, in uno stesso *capitolo II del libro quarto*, intitolato *Dei suffragi*, Rousseau sostiene due posizioni differenti. Dapprima egli afferma che «All’infuori di questo contratto primitivo, la decisione della maggioranza obbliga sempre gli altri; è una conseguenza del contratto stesso»<sup>161</sup>. Tuttavia, alcune righe più avanti, aggiunge: «Ciò suppone pure, è vero, che tutti i caratteri della volontà generale siano ancora presenti nella maggioranza: quando cessino di esservi, qualsiasi partito si prenda, non vi è più libertà»<sup>162</sup>.

Non è quindi affatto certo che la volontà generale sia sempre nella maggioranza. Per Rousseau, può verificarsi una situazione paradossale: un voto unanime che sia tuttavia incapace di esprimere la volontà generale, che in questo caso rimane completamente priva di espressione... «*allora la volontà generale diventa muta*»<sup>163</sup>. Questo è il caso più estremo

<sup>161</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 328.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 327.

della distinzione tra volontà generale e “volontà di tutti”<sup>164</sup>.

Non di meno, non si tratta di un paradosso. La maggioranza può essere nel torto. Perfino l’unanimità può essere nel torto. Questo accade perché molti dei cittadini dell’assemblea o perfino la loro totalità non riescono a capire cos’è il bene comune: «Deriva forse da ciò che la volontà generale sia annientata o corrotta? No: essa è sempre costante, inalterabile e pura»<sup>165</sup>. Pertanto è ben comprensibile perché «qualsiasi partito si prenda, non vi è più libertà». La volontà generale potrebbe non essere più nella maggioranza, ma il principio che solo seguendo la volontà generale è possibile essere liberi continua a essere valido. Potrebbe accadere che la volontà della maggioranza sia solo un aggregato di volontà personali, ovverossia che la maggioranza non segua VG; in questo caso nessun membro della comunità, sia egli nella maggioranza o nella minoranza, può compiere una scelta libera. Disgraziatamente la maggioranza continua a decidere per tutti, ma in questo contesto *nessuno può raggiungere la libertà*, perché non seguire la volontà generale non è libertà nel senso che Rousseau intende.

L’implicazione più estrema di questa visione è che, ogni volta che *certi membri* della comunità approvano a maggioranza una legge che non porta al bene comune, *nessun membro* può più considerarsi “cittadino”. Perché nessuno, per definizione, è adesso libero.

## 5. UN’INTERPRETAZIONE COERENTE DELLA VOLONTÀ GENERALE

Nella presente analisi delle numerose caratterizzazioni della volontà generale proposte da Rousseau, crediamo di aver fornito elementi sostanziali a supporto della tesi che le varie concezioni di Rousseau si contraddicono fundamentalmente l’una con l’altra. Considerata come sistema autonomo, la teoria della volontà generale di Rousseau è uno *stato teorico fallito*. Ogni spiegazione omnicomprensiva della volontà generale che cerchi di “combinare” tutte le caratteristiche di VG rimane

---

<sup>164</sup> Come evidenzia Jon Mandle, «[t]he judgment of society concerning the content of the general will can be wrong, and it is wrong when private interests successfully present themselves in the guise of the general will. But even when this happens, the general will itself is not mistaken. It is simply misidentified or ignored». J. Mandle, *Rousseauian constructivism*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 35, no. 4 (1997), p. 550.

<sup>165</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 327.

fondamentalmente impossibile.

Tuttavia, cercando di valutare l'essenza delle riflessioni precedenti, emerge almeno una interpretazione coerente della volontà generale di Rousseau, tra altre possibili visioni<sup>166</sup>.

Per Rousseau è essenziale che ogni singolo individuo che adotta il contratto sociale rimanga personalmente libero ("resti altrettanto libero di prima") perfino quando entra a far parte della *République*. Solo in questo modo si avrà che egli «non obbedisca tuttavia che a se stesso»<sup>167</sup>. Il *cittadino partecipante* può imporsi una legge e rimanere libero se e soltanto se la volontà generale che crea la legge è anche *la sua propria volontà*, ovvero la «volontà generale, che egli ha come cittadino»<sup>168</sup>.

Pertanto la *rivoluzione* del contratto sociale dovrebbe svolgersi all'interno di ciascun individuo, nella transizione tra natura e società. La volontà generale è la "parte" di volontà individuale di raggiungere "il mio bene" che *si ritrova identica* in tutti gli altri membri della comunità, indipendentemente da quale significato - da "me" e da "loro" - possa essere attribuito a questo "bene". In questo senso, esso può essere chiamato il "bene comune".

Questo chiarimento dell'assoluta *rettezza* della volontà generale ha un prezzo. La volontà di fare il bene comune è "sempre retta", ma resta una definizione priva di significato concreto. Il "mio proprio bene", anche nella sua "versione corretta" denominata "bene comune" - che deve essere anche il "loro proprio bene", il bene di tutti gli altri - rimane essenzialmente indeterminato. Ignoriamo cosa sia. Ci limitiamo a volerlo.

Esistono altri *agenti*, razionali e/o etici necessari per aiutarci a capire cosa sia questo bene. Essi possono essere trovati all'interno e all'esterno delle nostre entità personali. Questi agenti includono: la mia *ragione*; la ragione degli altri cittadini; i miei *principi etici*; i principi etici degli altri

<sup>166</sup> Per evitare contraddizioni, la "coerenza" può essere raggiunta solo a detrimento della "completezza".

<sup>167</sup> Questa necessità è efficacemente sintetizzata da Frederick Neuhouser: «If this solution is to succeed, the general will must regulate social cooperation in accord with the common good and at the same time be the will of the individuals whose behavior it governs. If the latter condition is met, then individuals whose actions are subject to the general will can be said to be free, for in doing so they obey only their own will». F. Neuhouser, *Freedom, Dependence, and the General Will*, «The Philosophical Review», vol. 102, no. 3 (1993), p. 367.

<sup>168</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 286.

cittadini; il Legislatore come “attivatore” di ragione e di etica.

La volontà generale è una “volontà” conforme all’accezione del termine secondo il senso comune; è più un verbo che un sostantivo, qualcosa come “desiderare”. La volontà generale è una parte della “mia” mente (il lettore può utilizzare “mente” in maniera intercambiabile con “cuore” o “anima”, può scegliere il termine che preferisce, perché nello spazio concesso a questo testo siamo costretti a lasciarli indefiniti) una parte che è completamente differente dalla ragione - e qui la diversità con Kant non potrebbe essere più evidente.

È una volontà che è “socialmente buona” come “pura intenzione”. È la parte del nostro io individuale che cerca sempre il bene comune; ma il Sovrano - inteso come il Collettivo composto di cittadini individuali - sovente è privo di ragione e/o di un insieme definito di valori morali per poter comprendere, in termini concreti, di cosa sia il bene comune. Il Sovrano può compiere errori terribili.

La volontà generale è sempre retta, ma è *fondamentalmente cieca*. Il mio/nostro bene comune è troppo spesso, nella concreta realtà della storia, misterioso, sconosciuto o, al massimo, solo parzialmente conoscibile e raggiungibile. La volontà generale è, in un certo senso, *pura ambizione verso un bene comune sconosciuto*<sup>169</sup>.

## 6. PROBLEMI FONDAMENTALI

Il possesso di un’interpretazione coerente della volontà generale non implica purtroppo l’efficacia della struttura politica di Rousseau. La VG come istituzione rende molto fragile ogni società costruita conformemente ai principi del patto.

Restano irrisolti almeno tre problemi fondamentali, tutti interconnessi. La volontà generale - almeno se si accetta la nostra interpretazione - non

---

<sup>169</sup> Gopal Sreenivasan, nel suo saggio *What Is the General Will?*, «The Philosophical Review», Vol. 109, no. 4 (2000), p. 547, chiama «the over-simple account of the general will» la seguente affermazione: «The general will is the intention to promote the common good». Sembra molto simile alla nostra definizione. Tuttavia, il diavolo è nei dettagli. La nostra *pura ambizione* è senza alcuna ragione o conoscenza “dietro” di essa. Inoltre, il bene comune a cui ci riferiamo può essere - a priori - completamente sconosciuto. Ritengo che Sreenivasan possa liquidare così sbrigativamente l’“over-simple account” solo perché i suoi termini non sono sufficientemente precisi, ovvero sono “over-simplified”.

risulta d'aiuto per la loro soluzione.

1. Come i cittadini possono identificare il "bene comune" senza errori.
2. Come i cittadini possono sviluppare autonomamente una dimensione etica, senza nessuna influenza esterna.
3. Come singoli individui, visti non come cittadini attivi, ma come soggetti passivi dello Stato, possono proteggersi dagli abusi del potere.

### *6.1. Problema 1. Come identificare senza errori il bene comune*

La precedente analisi degli assiomi basilari del patto sociale suggerisce che Rousseau non sia stato capace di evitare una prospettiva utilitarista riguardo al "bene comune".

Un'Etica sostantiva, intesa come un insieme definito di valori morali, non può emergere dalle regole fondative di Rousseau.

La ragione fondamentale che egli sceglie per promuovere l'adozione del patto sociale da parte dei membri di una nuova comunità, da noi definito *vincolo di reciprocità*, è tale che perfino la più avida associazione di speculatori finanziari o un comitato di robot senzienti potrebbe adottare il concetto rousseauiano di "bene comune" per sopravvivere e prosperare.

Inoltre, per ammissione dello stesso autore, è richiesto un "Legislatore" come assioma indipendente interno al suo sistema. Evidenziamo che un Legislatore è necessario nel sistema di Rousseau anche senza considerare un'etica sostantiva. Il Legislatore è una necessità semplicemente perché Rousseau considera i membri della comunità come non "abbastanza intelligenti" - si potrebbe dire "non abbastanza razionali" - per realizzare i loro scopi utilitaristici. Nel capitolo già citato *Della Legge*, appena prima di chiedere al Legislatore di entrare nell'arena della Repubblica, Rousseau afferma che la volontà generale non è sufficiente, che occorre la Ragione. Entrambi gli aspetti devono cooperare per "massimizzare" l'utilità:

Bisogna obbligare gli uni a conformare le loro volontà alla loro ragione; bisogna insegnare all'altro a conoscere ciò che vuole. Allora dall'illuminata coscienza pubblica risulta l'unione dell'intelletto e della volontà nel corpo sociale; da ciò l'esatto concorso delle parti, e infine *la maggior forza del tutto*.



Ecco da che nasce la necessità di un legislatore [corsivo nostro]<sup>170</sup>.

Rousseau è ben consapevole che questa figura ha poche possibilità di esistere nel mondo reale fatto di uomini. Le sue qualità, come l'autore de *Il Contratto Sociale* stesso ammette, rendono il Legislatore più simile a un dio. In ogni modo, Rousseau non pare ugualmente consapevole che se il legislatore discende dal suo mondo divino a quello umano, egli diventa estremamente pericoloso. Occorre che il Legislatore

tolga all'uomo forze che gli son proprie, per dargliene altre che gli siano estranee, delle quali non possa far uso senza il soccorso altrui. Più tali forze naturali sono morte e annientate, più quelle acquisite sono grandi e durevoli, e più anche l'istituzione è solida e perfetta: di modo che, se ogni cittadino non è nulla, non può nulla se non per mezzo di tutti gli altri, e se la forza acquisita dal tutto sia uguale o superiore alla somma delle forze naturali di tutti gli individui, si può dire che la legislazione ha toccato il più alto grado di perfezione che possa raggiungere <sup>171</sup>.

La preoccupante necessità di fare piazza pulita del semplice uomo per farne un cittadino perfetto ci ricorda un importante "legislatore" che ha dato forma al destino di quella che è attualmente una delle superpotenze del XXI secolo: «su un foglio di carta bianco privo di alcun segno, le parole più nuove e meravigliose possono essere scritte, le figure più nuove e meravigliose possono essere disegnate» <sup>172</sup>.

Se la libertà personale è cancellata e poi ricreata ex novo, come può l'individuo rimanere "personalmente" libero? Egli non è neppure più lo stesso individuo che esisteva prima dell'"operazione".

Inoltre, il Legislatore è un raffinato demagogo. L'esempio storico del Decemvirato romano citato da Rousseau è illuminante: «Nulla di ciò che noi vi proponiamo, dicevano al popolo, può passare in legge senza il vostro consenso. Romani, siate voi stessi gli autori delle leggi che devono

---

<sup>170</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 296.

<sup>171</sup> Ibid., p. 76.

<sup>172</sup> Nostra traduzione della versione inglese del seguente brano di Mao Tse-Tung: «On a blank sheet of paper free from any mark, the freshest and most beautiful characters can be written, the freshest and most beautiful pictures can be painted». Mao Tse-Tung, *Introducing a Co-operative*, <marxist.org>, 15 April 1958 (accesso: 12 dicembre 2016).

formare la vostra felicità»<sup>173</sup>.

Quella voce che ipnotizza i cittadini fino a far loro credere che la sua legge è proprio quella che loro volevano – la loro stessa legge – riecheggia la voce di un “politico” navigato, diremmo in termini moderni.

Nel *Capitolo II del libro secondo*, intitolato *Divisione delle leggi*, veniamo a conoscenza di una realtà ancora più ambigua. Il ruolo più importante del Legislatore è quello che egli riveste in segreto. Egli dovrebbe plasmare “cuore”, “spirito” e “opinione” di un popolo, rendendo i cittadini capaci di assimilare le leggi nella loro vita quotidiana. Il fatto più sorprendente, nel sistema di Rousseau, è che il Legislatore deve aver a che fare con questa assimilazione personale della legge da parte del cittadino. Per di più “segretamente”. Perché il segreto? Sosteniamo che Rousseau sia perfettamente consapevole che l’attività “sotterranea” del Legislatore è contraria all’idea di libertà come scelta dell’individuo. Non solo il Legislatore ha dovuto “suggerire” le leggi, in un modo più emotivo che razionale; egli ha dovuto anche “farle entrare in vigore” senza ostacoli operando “sotto copertura”. Poiché questo processo può durare a lungo, ne deriva che il Legislatore è destinato a restare per molto tempo tra i cittadini. In questo caso, egli rammenta l’“avanguardia rivoluzionaria” di Lenin, con il suo ruolo perenne di educatrice del proletariato: «Dobbiamo assumerci il compito dell’educazione politica della classe lavoratrice e dello sviluppo della sua coscienza politica [...] La coscienza politica di classe può essere fornita ai lavoratori solo *dall’esterno*» [corsivo nostro]<sup>174</sup>.

La contraddizione è estremamente seria: l’attività “sotto copertura” del Legislatore per far entrare in vigore i “corretti” usi sociali contrasta violentemente con lo stesso fondamento della libertà personale nella Repubblica. Almeno il processo di *interiorizzazione* della legge dovrebbe essere lasciato al popolo, dovrebbe essere realizzato attraverso la comunicazione tra cittadini nel corso delle discussioni pubbliche. Il “cuore”, lo “spirito” e l’“opinione” dovrebbero svilupparsi per azione dei cittadini stessi, e provenire da loro soltanto. Altrimenti, tutto questa fatica del Legislatore ha la fortissima probabilità di essere solo una sofisticata

---

<sup>173</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 296.

<sup>174</sup> Nostra traduzione della versione inglese del seguente brano di V. I. Lenin: «We must take up actively the political education of the working class and the development of its political consciousness [...] Class political consciousness can be brought to the workers only from without». V. I. Lenin, *What Is To Be Done?*, <marxist.org>, 1902.

forma di manipolazione. Non è affatto certo che il Legislatore voglia “plasmare” anime libere. Egli potrebbe voler creare degli schiavi che “si sentono liberi”.

### 6.2. Problema 2. Cittadini trattati come bambini

In questo stadio della discussione, è il momento di attribuire al “bene comune” un’esplicita dimensione etica, un insieme definito di valori morali. Dopotutto, Rousseau vuole una comunità etica. Vuole libertà civile e libertà morale. Rousseau ha bisogno della presenza del Legislatore, perché è ben consapevole che una specifica etica sostantiva è completamente assente dalla capacità costruttiva della comunità politica che adotta le “regole” costituenti il contratto sociale.

La questione più seria riguardante il Legislatore consiste proprio nel fatto che egli è il “portatore” di un’etica “dall’esterno”. Solo il Legislatore può “importare” un insieme definito di valori morali, forzarli “con gentilezza” dentro le Leggi costituzionali originarie e fare entrare in vigore tali valori “segretamente” nella “mentalità” stessa del popolo. Tuttavia, per essere veramente liberi nel senso che Rousseau attribuisce a questa parola, i cittadini della comunità dovrebbero essere capaci di sviluppare la loro propria etica.

Invece, il popolo è visto da Rousseau come un bambino “collettivo” che deve essere educato<sup>175</sup>. Benché nel presente lavoro si sia proceduto a valutare *Il contratto sociale* come sistema autonomo, siamo ben consapevoli del fatto che nell’educazione sociale della comunità riecheggia l’educazione personale di Emile: «Che cosa stabilisco? Restare tal quale mi avete fatto essere e non aggiungere volontariamente alcun’altra catena a quella di cui mi caricano la natura e le leggi»<sup>176</sup>.

Tuttavia, anche ammettendo che Emile sia una fonte supplementare importante per chiarire come un cittadino possa essere istruito accettare docilmente i precetti del suo educatore, la nostra obiezione principale rimane. Quando l’etica viene imposta, o anche gentilmente “suggerita”, a

<sup>175</sup> «The tutor is raising one child, while the Legislator is dealing with “a people”, that is, with a considerable number of adults. The startling fact is that Rousseau spoke of ‘the people’ as if it were Emile». J. N. Shklar, *Men and Citizens*, cit., p. 165.

<sup>176</sup> J.-J. Rousseau, *Emilio*, traduzione italiana di L. De Anna, in P. Rossi (a cura di), *Rousseau. Opere*. Sansoni Editore, Firenze 1972, p. 705.

individui bambini considerati incapaci di sviluppare per conto proprio in sistema etico – forse perché potrebbero sviluppare sistemi etici “pericolosi” rispetto ai valori propugnati dallo stesso Rousseau – allora riteniamo che questi stessi individui non potranno mai diventare veri “cittadini”, e pertanto veramente “liberi”, nel senso tecnico che Rousseau attribuisce a questo termine.

### 6.3. Problema 3. L'abuso del potere sovrano

L'ultima fondamentale difficoltà de *Il contratto sociale* ci fa scendere dai cieli della filosofia etica e incontrare la pericolosa storia terrena. Non facciamo qui riferimento ai perenni abusi dell'Esecutivo e del Giudiziaro. Rousseau è ben cosciente di questi frequenti “accidenti” storici e vi dedica interi capitoli, spaziando dalla Repubblica Romana ai regimi assoluti de suo tempo. Per questi abusi, almeno da un punto di vista astratto, egli appresta contromisure appropriate<sup>177</sup>. La vera difficoltà nasce riguardo al contenuto della legge, del quale il Sovrano, in quanto potere legislativo collettivo, è il solo responsabile: all'interno de *Il contratto sociale* non esistono meccanismi istituzionale a protezione dei “soggetti” dalla tirannia della legge.

Rousseau afferma che il Sovrano è composto da tutti gli individui nel loro ruolo di cittadini, ovvero né da un Re, né da un'élite aristocratica, e pertanto «è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri»<sup>178</sup>. Anche accettando la logica interna de *Il contratto sociale*, la sua affermazione è un “atto di fede” e non una dimostrazione. Rousseau afferma che

il sovrano, da parte sua, non può caricare i sudditi di alcuna catena inutile

---

<sup>177</sup> Matthew Simpson afferma che esiste una grave contraddizione tra il Sovrano, che non può mai “attaccare” un singolo soggetto, sia esso un pastore o un Principe perché può solo esprimere una legge generale e la seconda risoluzione, che chiaramente attacca gli individui, condannandoli ad abbandonare il loro potere. V. M. Simpson, *A Paradox of Sovereignty in Rousseau's Social Contract*, «Journal of Moral Philosophy», vol. 3, no. 1 (2003), p. 51. Tuttavia, quest'apparente “paradosso” pare piuttosto un tecnicismo. Nel capitolo XXII del libro terzo, intitolato *The Institution of a Government*, Rousseau sviluppa un sistema molto ingegnoso che rende la sua teoria coerente e consente al Sovrano di proporre e disporre di ogni forma di governo.

<sup>178</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 286.

alla comunità: esso non può neanche volerlo, perché sotto la legge di ragione nulla si fa senza causa, non meno che sotto la legge di natura.<sup>179</sup>

Questa difesa dell'infalibilità del Sovrano si basa puramente su una definizione, ovvero "la volontà generale è sempre retta" e su un principio vago come la "legge di ragione". Questa giustificazione mostra tutti i limiti della concezione astratta, "assiomatica" che Rousseau ha della volontà generale, del Sovrano e del "bene comune". La "legge di ragione" è un concetto che appare inspiegabilmente una volta sola nell'intero testo ed è in contraddizione con l'altra tesi dello stesso Rousseau, che distingue con chiarezza numerose volte tra il volere una legge "giusta" e il sapere quale legge è "retta". Il principio che il Sovrano *non può appesantire i sudditi di alcun onere inutile alla comunità* non può essere derivato dal fatto che egli non può neanche *volere* imporre tale onere. Questo "teorema dell'impossibilità" rimane un artificio puramente formale, che pretende di risolvere la questione semplicemente dichiarando che un Sovrano che non agisce per il bene comune non è più un Sovrano, così come un cittadino che non sceglie il bene comune non è più un cittadino. In ogni modo, come Rousseau stesso ci rammenta in molte pagine de *Il contratto sociale*, forse il Sovrano vuole sempre il bene, ma gli uomini di cui il Sovrano è composto nel mondo reale non sempre decidono per il bene. Con le parole di T.S. Eliot: *Between the idea and the reality, between the motion and the act, falls the Shadow*<sup>180</sup>.

Eppure, nonostante i gravi pericoli nei quali una comunità può incorrere, per Rousseau il Sovrano rimane l'unico e solo giudice: «bisogna convenire anche che solo il sovrano è giudice di questo interesse<sup>181</sup>». come anche «il potere sovrano non ha affatto bisogno di un garante verso i sudditi»<sup>182</sup>.

Il Sovrano è per definizione, per volontà, per ragione, al di sopra della legge. Il Sovrano può cancellare e riscrivere qualsiasi legge. L'attuale influenza di istituzioni finanziarie e politiche sovranazionali non elette come il Fondo Monetario Internazionale o la Banca Mondiale nel plasma-

---

<sup>179</sup> Ivi, p. 291-292.

<sup>180</sup> T. S. Eliot, *The Hollow Men*, 1925, [online]

<http://www.aduni.org/~heather/occs/honors/Poem.htm>, 28 May 2015.

<sup>181</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 291.

<sup>182</sup> Ivi, p. 286.

re il destino del nostro mondo interconnesso impallidisce in confronto al potere illimitato del Sovrano nazionale di Rousseau sui suoi "sudditi".

La specifica forma di associazione descritta nel *Il contratto sociale* lancia gli individui, intesi come cittadini della République verso gli stratosferici spazi dell'utopia; al contempo consente a quegli stessi individui, intesi come sudditi dello Stato, di cadere pesantemente al suolo, prede indifese di regimi senza pietà.

## CONCLUSIONI

Ci sono tracce de *Il contratto sociale* di Rousseau nell'odierna insoddisfazione dei cittadini verso le forme istituzionali delle democrazie rappresentative occidentali. Lo scopo principale di questo scritto è stato quello di analizzare criticamente le concezioni antitetiche della volontà generale proposte da Rousseau come un insieme di *meccanismi suggeriti* per la democrazia partecipativa, considerando il suo testo come un'unità concettuale autonoma.

Abbiamo proposto un'interpretazione coerente della volontà generale di Rousseau basata sulle regole fondamentali del patto, che determinano ciò che abbiamo chiamato *vincolo di reciprocità*. Seguendo questo approccio, la volontà generale emerge come *pura ambizione* verso un bene comune sconosciuto, condiviso da tutti i membri di una comunità politica ed esistente prima di qualsiasi conoscenza dettagliata e/o giustificazione razionale.

In questo senso, possiamo suggerire l'esistenza di un'affinità concettuale - che andrebbe esplorata nella sua ampiezza - tra la *volontà generale* di Rousseau e la *buona volontà* di milioni di cittadini delusi dagli attuali meccanismi elettorali, che stanno richiedendo un coinvolgimento politico *diretto* per articolare un nuovo "bene comune", anche ispirati dalle nuove opportunità tecnologiche di *democrazia digitale* offerte da internet, spesso però senza neppure "sapere" cosa fare e come farlo. Eppure, le semplici *buone intenzioni* della volontà generale ci paiono sostanzialmente incapaci di risolvere le gravi contraddizioni che minano le basi di una concreta République. Questo fallimento concettuale implica che la democrazia partecipativa, per lo meno *à la Rousseau*, è costretta dai suoi assiomi di base a rimanere confinata entro la sfera politica dell'utopia.

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt H., *On Revolution*, Penguin, London 1963.
- Barry B., *Political Argument*, Routledge and Kegan Paul, London 1965.
- Benedict R., *Patterns of Culture*, The New American Library, New York 1934.
- Cohen J., *Reflections on Deliberative Democracy*, in T. Christiano, J. Christman (a cura di), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Wiley-Blackwell, London 2009.
- Eliot T. S., *The Hollow Men*, <aduni.org>, 1925.
- Estlund D. M., Waldron J., Grofman B. N., Feld S. L., *Democratic Theory and the Public Interest. Condorcet and Rousseau Revisited*, «The American Political Science Review», vol. 83, no. 4 (1989).
- Farr J., Williams D. L. (a cura di), *The General Will. The Evolution of a Concept*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Feynman R. P., Leighton R. B., Sands M., *The Feynman Lectures on Physics*, vol. 1, Addison-Wesley, Reading (MA) 1963.
- Grofman B. N., Feld S. L., *Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective*, «The American Political Science Review», vol. 82, no. 2 (1988).
- Grygień J., *General Will in Political Philosophy*, traduzione di D. Gajewska, Imprint Academic, Exeter 2013.
- Heinen N., *A profile of Europe's populist parties. Structures, strengths, potential*, «Deutsche Bank Research», <dbresearch.de>, 28 April 2015.
- Helman G. B., Ratner S. R., *Saving Failed States*, «Foreign Policy», vol. 89 (1993).
- Jonestown*, History Channel Online, <history.com>, 2010.
- Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, in I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1995.
- Lenin V. I., *What Is To Be Done?*, <marxist.org>, 1902.
- Levi-Strauss C., *Structural Anthropology II*, traduzione di M. Layton, Basic Books, New York 1976.
- Levine A., *The General Will. Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1993.
- Mandle J., *Rousseauian constructivism*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 35, no. 4, (1997).
- Mao T., *Introducing a Co-operative*, <marxist.org>, 15 April 1958.
- McAdam, *What Rousseau meant by the General Will*, «Dialogue», vol. 5, no. 4 (1967).
- Neal P., *In the Shadow of the General Will: Rawls, Kant and Rousseau on the Problem of Political Right*, «The Review of Politics», vol. 49, no. 3 (1987).
- Neuhouser F., *Freedom, Dependence, and the General Will*, «The Philosophical Review», vol. 102, no. 3 (1993).

- O'Sullivan P., Allington N. F. B., Esposito M. (a cura di), *The Philosophy, Politics and Economics of Finance in the 21st Century. From Hubris to Disgrace*, London 2015.
- Putterman E., *Rousseau on Agenda-Setting and Majority Rule*, «American Political Science Review», vol. 97, no. 3 (2003).
- Rousseau J. J., *Du contrat social, ou principes du droit politique*, Gerhard Fleischer, Leipzig 1796.
- Rousseau J. J., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni Editore, Firenze 1972.
- Runciman W. G., Sen A. K., *Games, Justice and the General Will*, «Mind New Series», vol. 74, no. 296 (1965).
- Schwartzberg M., *Rousseau on Fundamental Law*, «Political Studies», vol. 51, no. 2 (2003).
- Shklar J. N., *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, London 1969.
- Simpson M., *A Paradox of Sovereignty in Rousseau's Social Contract*, «Journal of Moral Philosophy», vol. 3 no. 1 (2006).
- Sreenivasan G., *What Is the General Will?*, «The Philosophical Review», vol. 109, no. 4 (2000).
- Venn J., *On the diagrammatic and mechanical representation of propositions and reasonings*, «Philosophical Magazine Series 5», vol. 10, no. 59 (1880).
- Warburton N., *Philosophy, the Classics*, Routledge, London–New York 2001.
- Williams D. L., *The Substantive Elements of Rousseau's General Will*, in J. Farr, D. L. Williams (a cura di), *The General Will. The Evolution of a Concept*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.