

Liberalismo e democrazia in Constant

di Stefano De Luca

«Il rapporto tra liberalismo e democrazia è sempre stato difficile: *nec cum te, nec sine te*»
(N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, 1984).

Nella *vexata quaestio* dei rapporti tra liberalismo e democrazia il riferimento a Benjamin Constant – e, in particolare, al suo *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* – rappresenta una tappa obbligata, in molti casi una vera e propria chiave di lettura.

Per lungo tempo è prevalsa l'interpretazione che vede nel *Discorso* e nella celebre critica a Rousseau l'emblema di un *liberalismo distinto dalla democrazia*, incentrato sulla libertà come condizione di indipendenza individuale, critico verso le tendenze egualitaristiche e statalistiche della democrazia e sempre pronto a denunciare i rischi liberticidi insiti nel principio della sovranità popolare.

A partire dagli anni Ottanta del Novecento si è invece sviluppata un'interpretazione che vede in Constant il teorico di un *liberalismo pienamente democratico*: un liberalismo nel quale la libertà come indipendenza individuale è inestricabilmente connessa alla libertà come partecipazione politica. Alla luce di questa interpretazione il *Discorso* non rappresenta più il luogo dove si celebra la distinzione tra liberalismo e democrazia, ma il luogo dove si coglie la loro necessaria interdipendenza; e quanto alla critica a Rousseau, essa viene letta come una critica rivolta non ai principi del Ginevrino, ma agli usi strumentali che ne sono stati fatti (e che se ne potrebbero fare) da parte di chi detiene il potere.

Poiché ognuna di queste interpretazioni porta con sé una certa concezione del liberalismo (e la critica ad altre concezioni, ritenute erranee e fuorvianti), potremmo dire – tanto per restare nell'ambito lessicale della galassia liberale – che la prima lettura fa di Constant un *classical liberal*, la seconda un *liberal*. Nelle pagine che seguono cercherò, sia pure in modo sintetico e quindi necessariamente schematico, di illustrare le due diverse interpretazioni; concluderò quindi con l'analisi dei testi di Constant, per cercare di individuare ragioni e limiti di entrambe le linee interpretative.

1. Constant come emblema del liberalismo classico

Se apriamo il primo capitolo di *Liberalismo e democrazia* di Norberto Bobbio, che rimane a tutt'oggi una delle sintesi più efficaci di questo complesso e controverso problema, ci imbattiamo subito in Constant. In prima approssimazione, Bobbio stabilisce che liberalismo e democrazia sono concettualmente distinti, giacché il primo è una teoria dello Stato (lo Stato dai poteri e dalle funzioni limitate, contrapposto allo Stato assoluto e allo Stato «che oggi chiamiamo sociale»)¹, mentre la seconda è una forma di governo (quella in cui il potere appartiene non a uno o a pochi, ma alla maggior parte). Ne consegue che «uno stato liberale non è necessariamente democratico» e che «un governo democratico non dà necessariamente vita ad uno stato liberale»². Le vicende storiche, osserva Bobbio, sembrano confermare questa deduzione teorica: lo Stato liberale si è realizzato in passato «in società in cui la partecipazione al governo era molto ristretta», mentre oggi «lo Stato liberale classico è [...] messo in crisi dal progressivo processo di democratizzazione prodotto dal graduale allargamento del suffragio sino al suffragio universale»³. Ciò premesso, il pensiero di Bobbio corre subito a Constant:

Sotto forma di contrapposizione tra libertà dei moderni e libertà degli antichi, l'antitesi tra liberalismo e democrazia fu enunciata e sottilmente argomentata da Benjamin Constant [...] nel celebre discorso pronunciato all'Ateneo reale di Parigi nel 1818, dal quale si può far cominciare la storia dei difficili e controversi rapporti tra le due esigenze fondamentali da cui sono nati gli stati contemporanei nei paesi economicamente e socialmente più sviluppati, l'esigenza da un lato di *limitare* il potere, dall'altra di *distribuirlo*.⁴

Nel *Discorso* Constant affermava che la distribuzione del potere fra tutti i cittadini era il fine degli Antichi e questa distribuzione coincideva per loro con la libertà; il fine dei Moderni, invece, è la sicurezza nella sfera privata ed essi chiamano libertà le garanzie che i governi accordano a questa sfera. Da «schietto liberale – prosegue Bobbio – Constant riteneva che questi due fini fossero in contrasto tra loro»⁵: la partecipazione diretta e collettiva alle decisioni pubbliche finisce infatti con l'assoggettare l'individuo ad un potere senza limiti e quindi col distruggere quell'indipendenza individuale che è la più sentita esigenza dei Moderni. Di qui la conclusione constantiana, citata da Bobbio, secondo cui «noi [i Moderni] non possiamo più godere della libertà degli antichi, che era costituita dalla partecipazione attiva e costante al potere collettivo. La nostra libertà deve invece essere costituita dal godimento pacifico dell'indipendenza privata»⁶. Il vero bersaglio di Constant, conclude Bobbio, non erano gli Antichi, ma il loro più famoso imitatore moderno, Jean-Jacques Rousseau.

Dalle (sia pur rapide) considerazioni di Bobbio il *Discorso* di Constant esce quindi come l'emblema di un rapporto antitetico tra

¹ N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia* (1984), Franco Angeli, Milano 1988, p. 7.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ivi*, p. 8

⁶ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in S. De Luca, *Il pensiero politico di Constant*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 193.

liberalismo e democrazia: la libertà dei Moderni, nella versione constantiana, sembra riguardare soltanto la sfera privata, ossia la sfera delle libertà civili. Il liberalismo di Constant si configura così come una teoria politica preoccupata esclusivamente della libertà privata, delle garanzie da accordare ai singoli contro lo Stato, senza interesse o preoccupazione alcuna per la dimensione politica della libertà.

A conclusioni simili era giunto, qualche decennio prima, un altro grande studioso come Isaiah Berlin, il quale, in un saggio dedicato alla distinzione tra libertà negativa e libertà positiva⁷, aveva definito Constant il «più eloquente difensore della libertà [negativa] e del privato»⁸. Sebbene incentrato su due diversi modi di intendere la libertà, il saggio di Berlin costituisce anch'esso una riflessione sul tema dei rapporti tra liberalismo e democrazia, giacché la libertà negativa (intesa come condizione di indipendenza individuale) viene assunta a ideale regolativo del primo, mentre la libertà positiva (intesa come autogoverno collettivo) viene indicata come ideale regolativo della seconda. Ma tra questi due ideali, afferma Berlin, «non vi è nessuna connessione necessaria [...]». La risposta alla domanda «Chi mi governa?» è logicamente distinta dalla domanda «Fino a che punto il governo interferisce con me?». E' in questa differenza che consiste, in ultima analisi, il grande contrasto fra i due concetti di libertà negativa e libertà positiva».⁹ Un contrasto che «nessuno meglio di Benjamin Constant» ha individuato ed espresso:

egli fece notare che il passaggio dell'autorità illimitata, comunemente detta sovranità, da una mano all'altra in seguito a una sollevazione coronata dal successo, non aumenta la libertà, ma sposta semplicemente il fardello della schiavitù. Molto ragionevolmente egli si chiedeva perché un uomo dovrebbe prendersela a cuore se viene stritolato da un governo popolare piuttosto che da un monarca o anche da un insieme di leggi oppressive. Capiva che il problema principale per coloro che desiderano la libertà individuale «negativa» non è chi eserciti questa autorità, ma quanta autorità debba essere messa nelle mani di chicchessia.¹⁰

Di qui l'individuazione di Rousseau, teorico per eccellenza della libertà positiva nella sfera politica, come del «più pericoloso nemico della libertà individuale»¹¹, anche perché, a differenza di Hobbes, il Ginevrino pretendeva di far passare la coercizione per libertà. E di qui la conclusione, da parte di Berlin, secondo cui «il nesso tra democrazia e libertà individuale è molto più labile di quanto sia apparso a molti difensori di entrambe».¹²

I saggi di Bobbio e di Berlin, sebbene accomunati da un identico sforzo di chiarificazione concettuale, sono separati da una differente ispirazione di fondo. L'analisi di Bobbio, mossa soprattutto da un intento analitico-descrittivo, mette capo in una mappa concettuale secondo la

⁷ I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), in Id., *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 185-241.

⁸ Ivi, p. 193.

⁹ Ivi, pp. 196-197.

¹⁰ Ivi, p. 228.

¹¹ Ivi, p. 229.

¹² Ivi, pp. 196-197.

quale il rapporto tra liberalismo e democrazia può configurarsi, a seconda dei significati che si attribuiscono alle due teorie, in termini di compossibilità, antitesi o necessaria interdipendenza. Lo studioso italiano non nasconde la sua propensione per il terzo tipo di rapporto, ma precisa che liberalismo e democrazia possono essere considerati come reciprocamente interdipendenti soltanto a condizione di assumere il principio democratico nella sua accezione giuridico-politica (come eguaglianza formale, come insieme di regole procedurali) e non in quella etica o economico-sociale (come eguaglianza sostanziale). Berlin, invece, che scrive il suo saggio in piena ‘guerra fredda’, è mosso soprattutto dalla preoccupazione che la svalutazione della libertà negativa – tipica della cultura marxista, diffusa all’interno di alcuni filoni democratici e penetrata persino in taluni settori del liberalismo – eroda dall’interno la tradizione e la prassi liberale dei diritti individuali.

Berlin non era certo un pensatore anti-democratico: egli si riconosceva, come Bobbio, nella democrazia liberale, ma la vedeva minacciata da un certo modo di intendere (e/o strumentalizzare) il principio della libertà positiva. Entrambi, in ogni caso, concordano nel vedere in Constant colui che meglio di ogni altro ha difeso la causa delle libertà private contro l’invasione collettiva e nel farne il maggiore e più lucido critico di Rousseau.

Se facciamo un ulteriore passo indietro ed apriamo un’opera importante e suggestiva come la *Storia del liberalismo europeo* di Guido De Ruggiero, troviamo – pur in presenza di preoccupazioni politiche diverse, di una differente lettura del rapporto tra liberalismo e democrazia e di un diverso retroterra filosofico – un’interpretazione per alcuni aspetti simile. Anche De Ruggiero riconosce che tra liberalismo e democrazia vi è un rapporto «di continuità e di antitesi»¹³, ma limita l’antitesi al piano della «mentalità politica»¹⁴, mentre afferma una piena e completa continuità sul piano dei principi – anzi, rivendica una «unità originaria del liberalismo e della democrazia»¹⁵.

I principi-base della democrazia sono infatti, secondo De Ruggiero, l’estensione dei diritti individuali a tutti i membri della comunità e il diritto di tale comunità ad autogovernarsi: ma tali principi, per lo studioso meridionale, «non sono che i due momenti, o meglio i due poli dell’attività liberale: l’una rappresenta la libertà negativa del garantismo, cioè la garanzia formale che l’attività dell’individuo non sia turbata nella propria esplicazione; l’altra la libertà positiva, come espressione dell’effettivo potere dell’individualità di creare il *suo* Stato»¹⁶. De Ruggiero riconduce dunque al liberalismo tanto la libertà negativa quanto quella positiva, considerandole momenti ideali di un medesimo processo logico (e storico) di maturazione. La libertà negativa, considerata «nella sua schietta essenza», appare infatti a De Ruggiero quasi «un niente», giacché «priva di ogni contenuto» e destinata ad esaurirsi «nell’affermazione formale di un’astratta capacità, di un’arbitraria indifferenza di fronte a qualunque

¹³ G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo* (1925), Laterza, Roma-Bari, 1984, p. 392.

¹⁴ Ivi, p. 394.

¹⁵ Ivi, p. 402.

¹⁶ Ivi, p. 392.

determinazione»¹⁷. Essa prende consistenza e rilievo storico come insofferenza ad un'imposizione esterna che impedisce la libera espansione della volontà individuale: di qui il carattere polemico, distruttivo, liberatorio che caratterizza il liberalismo del Settecento. Attraverso questo atto di 'ribellione' la libertà dissolve l'irrigidito mondo della consuetudine e dell'autorità, dando vita ad individualità libere che, attraverso la loro azione, trasformano la libertà da astratta in concreta. Così «il concetto negativo e polemico della libertà ne prepara un altro più positivo e costruttivo», che si svilupperà nell'Ottocento. Secondo tale concetto «la libertà non è indeterminazione e arbitrio, ma capacità dell'uomo a determinarsi da sé»¹⁸; non è un «dato di natura, ma è il risultato di un'assidua educazione del carattere, il segno della sua maturità civile»¹⁹. E' un uomo veramente libero, afferma De Ruggiero, non colui che può scegliere indifferentemente qualunque partito – il che indicherebbe soltanto un carattere frivolo e abulico – bensì «colui che ha la forza di scegliere il partito più conforme al suo destino morale, di realizzare nel suo atto la propria essenza universalmente umana»²⁰. Di qui il ruolo decisivo che lo studioso italiano riconosce alla filosofia classica tedesca nell'ambito del liberalismo: Kant (il Kant morale, si badi bene, non quello politico) ha il «merito immortale» di aver dimostrato che la vera libertà risiede nell'obbedienza alla legge morale; Hegel, dal canto suo, ha il «merito immortale» di aver tratto dall'identificazione kantiana tra libertà e spirito l'idea di uno sviluppo organico, storico-sociale, della libertà. E l'esperienza storica dell'Ottocento «ha confermato la veduta di Hegel, mostrando che la libertà ha la forza di un legame, capace di tenere uniti gli uomini in associazioni tanto più durevoli e feconde quanto più spontanee nella loro genesi e autonome nella determinazione dei propri fini»²¹.

Sulla base di questa concezione del liberalismo – che colloca nella libertà positiva e nell'idealismo filosofico il suo momento più alto e maturo – De Ruggiero vede nel *Discorso sulla libertà degli antichi e dei moderni* di Constant l'espressione un liberalismo di 'transizione', sostanzialmente immaturo. La libertà antica di cui parla Constant corrisponde infatti, secondo lo studioso meridionale, «al concetto odierno della democrazia, nel significato positivo di auto-governo del popolo», mentre la libertà moderna corrisponde «alla dottrina del garantismo»²². In tal modo la distinzione tra liberalismo e democrazia viene

tracciata nel modo più semplice e chiaro e non darebbe luogo a quei tormentosi problemi che nascono dalla confusione dei due domini rispettivi. Ma sarebbe anche uno sterile liberalismo quello che si contentasse di rivendicare i diritti degli individui a guisa di un'entità patrimoniale, senza nessuna considerazione del loro uso e del loro effettivo potere e che disconoscesse alla libertà proprio il suo più alto valore, quello di creare uomini capaci di governarsi da sé.²³

¹⁷ Ivi, p. 371.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Ivi, p. 372.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Ivi, p. 373.

²² Ivi, p. 393.

²³ *Ibid.*

Questo esito del liberalismo constantiano – un esito patrimoniale e quindi meramente privatistico – sarebbe, secondo De Ruggiero, l'espressione di una precisa fase storica, quella della transizione dall'antica monarchia amministrativa al nuovo Stato liberale. Una fase che nel primo Novecento è pienamente superata, ragion per cui «una divisione di province tra liberalismo e democrazia non è (...) più possibile: il loro territorio è comune»²⁴. Anche perché nel frattempo la democrazia ha perso gli elementi socialisti che conteneva nel suo primo apparire, durante la Rivoluzione francese: essa intende l'eguaglianza, secondo De Ruggiero, in modo puramente giuridico e vuole il progresso sociale con mezzi ordinati e legali, rispettando i diritti e riconoscendo i frutti individuali della libertà. Di qui la sua piena compatibilità, anzi la sua identificazione – in termini di programma – con il liberalismo 'maturo'. La conclusione di De Ruggiero, nonostante i diversi presupposti filosofici, è quindi una versione molto simile (anche se più radicale) di quella cui giungerà Bobbio: se assumiamo la democrazia nel suo significato giuridico-politico, essa è pienamente compatibile con il liberalismo, per Bobbio si dà una reciproca interdipendenza, per De Ruggiero una identificazione.

Tornando a Constant, l'autore del *Discorso* appare sin qui come l'esponente di un liberalismo che, per ragioni storiche, ha un carattere essenzialmente privatistico. Anche se il termine assume in De Ruggiero connotazione negativa (quantomeno come segno di 'immaturità' storica), l'esito interpretativo, per quanto riguarda Constant, è sostanzialmente lo stesso di Bobbio e Berlin: Constant appare come il portavoce di un liberalismo incentrato sulle libertà negative o private (il che costituisce per Bobbio il nucleo originario e caratterizzante del liberalismo, per Berlin la sua essenza, per De Ruggiero solo una fase transitoria). Ma l'analisi di De Ruggiero non si ferma qui: nella parte in cui egli passa ad illustrare la 'differenza di mentalità' tra liberalismo e democrazia, Constant, pur non venendo mai citato, torna a svolgere un ruolo di primo piano e la sua posizione, in questo caso, non è affatto superata, bensì conserva un alto valore teorico e assiologico.

Per comprendere questo 'sviluppo' dobbiamo riprendere il filo dell'analisi di De Ruggiero. del rapporto tra liberalismo e democrazia. Sin qui egli ha illustrato l'unità originaria e di principio tra liberalismo e democrazia; ora passa ad illustrare la differenza di mentalità che li separa e che rende ragione dei seri e durevoli conflitti tra liberali e democratici sul piano della prassi politica. Anzitutto, secondo De Ruggiero «vi è nella democrazia una forte accentuazione dell'elemento collettivo, sociale, della vita politica, a spese di quello individuale»²⁵: tale accentuazione, sulla quale hanno influito numerosi fattori storici, ha portato a «capovolgere gradualmente l'originario rapporto che la mentalità liberale aveva istituito tra l'individuo e la società», ragion per cui non è la cooperazione spontanea delle energie individuali che crea il carattere e il valore della società, ma è quest'ultima che determina e foggia gli individui. In secondo luogo, la mentalità democratica detesta «tutto ciò che comunque contrasta col suo sentimento di eguaglianza e con l'uniformità della

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, p. 394.

massa»²⁶: di qui la tendenza ad un livellamento verso il basso, che finisce per nuocere al principio stesso dell'autogoverno.

L'arte di suscitare dall'interno un bisogno di elevazione, il quale può dare esso solo il senso del valore e dell'uso della conquista, è del tutto ignota alla democrazia, che si appaga di elargire diritti e benefici, la cui gratuità ne costituisce la preventiva svalutazione e la cui non sentita e non compresa utilità ne favorisce la dissipazione. Questa pratica è fatta per diseducare il popolo, per sottrargli in ispirito tutto ciò quel che gli si dà in materia, per dargli la corruttrice abitudine di confidare nella provvidenza sociale, che gli risparmia la pena di far da sé. Tutto ciò ha per pratica conseguenza l'effettiva negazione di quell'autogoverno che pure è, formalmente, iscritto al primo numero del programma democratico.²⁷

O per dir meglio, conduce alla negazione dell'autogoverno degli individui e delle associazioni e, per converso, all'esaltazione dello Stato e a vedere nel suo intervento dall'alto la soluzione di ogni problema. Ma questo accrescimento quantitativo dello Stato porta con sé un mutamento «qualitativo del carattere dello stato liberale»²⁸, di cui si potevano peraltro già cogliere i segni «nella concezione del Rousseau, che ha dato allo stato democratico il suo archetipo ideale»²⁹. Da qui in avanti De Ruggiero sviluppa una critica a Rousseau che riprende – in modo pressoché letterale – la celebre critica sviluppata da Constant nei *Principes de politique*, mostrando di dividerne pienamente le argomentazioni e la logica di fondo (cioè la democrazia à la Rousseau, o democrazia pura, come regime non solo soffoca le libertà individuali, ma che si converte nel peggiore dei dispotismi, perdipiù esercitato non dalla collettività nel suo complesso o nelle sue componenti maggioritarie, ma da alcune *élites*).

Dalle pagine di De Ruggiero esce quindi un Constant scisso: il Constant del *Discorso* è l'esponente di un liberalismo privatistico e anti-democratico ormai superato, mentre il critico di Rousseau appare come l'autore di una critica penetrante e tuttora valida ad una certa mentalità democratica, che conduce alla negazione della democrazia proprio perché la separa dai suoi presupposti liberali.

2. Constant come teorico del liberalismo democratico

La tesi secondo cui il liberalismo constantiano, lungi dall'essere distinto (e distante) dalla democrazia, è inestricabilmente intrecciato con essa trova la sua prima, più articolata e più chiara espressione in un libro di Stephen Holmes³⁰, uno dei più autorevoli studiosi contemporanei del pensiero liberale. Mi servirò quindi del suo testo per illustrare i capisaldi di questa linea interpretativa, che è condivisa, con sfumature diverse, da altri studiosi. Va tenuto presente che il libro di Holmes, a differenza dei testi esaminati sinora, è un lavoro specialistico su Constant. Ma questo non incide in modo sostanziale sulla comparazione che sto conducendo: se Bobbio, Berlin e De Ruggiero discutevano di liberalismo, democrazia e

²⁶ Ivi, p. 395.

²⁷ Ivi, pp. 395-396.

²⁸ Ivi, p. 397.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of modern Liberalism*, Yale U.P., New Haven and London 1984.

libertà, e nel fare questo delineavano anche una determinata interpretazione di Constant, Holmes si occupa specificamente di Constant, ma nel fare questo delinea una certa interpretazione del liberalismo. Del resto, questo non vale soltanto per Holmes: si potrebbe sostenere che gli studi dedicati al pensiero politico di Constant dopo il 1980 costituiscono i ‘capitoli’ di un dibattito sulla natura del liberalismo, dibattito nel corso del quale sono emerse con forza le differenze tra i vari rami della ‘famiglia liberale’ (al punto che c’è chi sostiene che la *famiglia* non esiste affatto; o meglio, che esistono molte e diverse *famiglie*).

Ma veniamo alle tesi dello studioso americano. Anzitutto, egli tematizza subito la connessione tra la ‘rilettura’ di Constant da un lato e la definizione del rapporto liberalismo-democrazia dall’altro:

[...] one of the shibboleths of twenty-century theory is the fundamental “opposition” between liberalism and democracy. The liberal tradition is said to have focused one-sidedly on private rights while discouraging popular participation. In line with this interpretation and because of his intense concern with drawing boundaries to the political, Constant is conventionally but mistakenly read as an antidemocratic liberal. Yet his distinction between ancient and modern liberty did not at all imply that the public should give way to the private. This interpretation, although common, is erroneous. In fact, an attentive reading of Constant throws doubt on the myth of an intractable conflict between liberalism and democracy.³¹

Per argomentare la sua tesi Holmes si basa su tre passaggi principali: la rilettura del *Discorso* del 1819, l’abbozzo di una teoria del rapporto liberalismo-democrazia come *continuum* ed infine la reinterpretazione del rapporto tra Constant e Rousseau.

Quanto al *Discorso*, il nucleo teorico di questo celebre testo non sta, come si è sempre sostenuto, nella *distinzione* tra libertà civili e libertà politiche, ma nella *relazione* che Constant istituisce tra di esse; relazione che non si configura nei termini della reciproca incompatibilità, ma in quelli della più stretta interdipendenza. Le libertà civili non possono durare a lungo se non viene garantita la libertà politica, giacché solo quest’ultima consente di controllare l’operato del potere; la libertà politica, dal canto suo, è realmente tale solo se si accompagna alle libertà civili, perché senza quest’ultime l’individuo è privo di quella indipendenza che gli consente di formarsi libere convinzioni. Pensare che la libertà possa sussistere in forma soltanto pubblica (come avvenne con i giacobini, che schiacciarono le libertà civili) o soltanto privata (come accadde con Napoleone, che soppresse la libertà politica) è un errore: e Constant ha compreso, con straordinario anticipo, che «overprivatization and overpoliticization are symmetrical dangers»³² e che la loro teorizzazione serve da pretesto al potere (qualsiasi potere) per realizzare le sue tentazioni abusive. Di qui l’invito con il quale Constant conclude il discorso: «Lungi, dunque, Signori, dal rinunciare ad alcuna delle due specie di libertà delle quali vi ho parlato [la libertà-indipendenza e la libertà-partecipazione], bisogna, come ho dimostrato, imparare a combinarle l’una con l’altra»³³. Un invito che, come tutta la seconda parte del *Discorso*, è stato ‘dimenticato’ dagli interpreti à la Berlin e che

³¹ Ivi, p. 2.

³² Ivi, p. 44.

dimostra come Constant coniughi consapevolmente le istanze liberali con quelle democratiche.

Del resto, tra liberalismo e democrazia esiste, secondo Holmes, un rapporto di sostanziale continuità. Seguiamo il ragionamento dello studioso americano. Egli si chiede: cosa significava democrazia, in Francia, tra il 1789 e il 1830? Anzitutto, non poteva significare partecipazione diretta di tutti al potere, perché le dimensioni dello Stato nazionale la rendevano impossibile; inoltre non poteva significare concorrenza tra partiti organizzati, perché i partiti non erano ancora sorti, né si era affermato il principio di un'opposizione legalizzata. Infine, non poteva nemmeno significare suffragio universale, giacché quest'ultimo - nel contesto di una nazione largamente analfabeta e priva delle fondamentali garanzie di libertà - poteva assumere soltanto le sembianze farsesche del plebiscito. Ma allora in cosa consisteva, ad esempio, la differenza tra Giacobini e Girondini? Consisteva nel fatto, che i primi erano pronti - a differenza dei secondi - a ricorrere alla violenza di piazza per ottenere i loro scopi; ma tale ruolo intimidatorio, osserva Holmes, non era affatto democratico. Ne deriva che i Giacobini, normalmente considerati «very democratic», non lo erano affatto, mentre i liberali, usualmente considerati «not very democratic», erano i veri democratici dell'epoca. Tutto questo perché democrazia significa «respect for opposition, a respect institutionalized in the legal inviolability of deputies»³⁴. Ecco perché la fondazione di tale sistema avvenne nel Parlamento inglese: perché quest'ultimo, pur essendo poco rappresentativo, istituzionalizzò la prassi di governare attraverso la discussione e nel rispetto delle diverse opinioni. Solo realizzandosi dapprima in una specie di club delle classi più agiate e illuminate, afferma Holmes, tale sistema si è in seguito potuto allargare all'intera società. E allora - tornando alla Francia post-rivoluzionaria e a Constant - i veri democratici erano coloro i quali volevano che vi fossero le elezioni e che queste si svolgessero 'democraticamente', ossia all'interno di un quadro che prevedeva i diritti civili, la libertà di stampa, la legalità dell'opposizione, il rispetto delle minoranze. Era questo il presupposto fondamentale che avrebbe permesso, in un mutato contesto storico, di rendere le elezioni democratiche anche dal punto di vista dell'estensione del diritto di voto.

Vale la pena, su questo punto, di fermarsi un attimo a considerare le tesi di Holmes, perché vanno al di là dell'interpretazione del pensiero di Constant. Come abbiamo visto, secondo lo studioso americano la democrazia non è che un prolungamento e un perfezionamento (quantitativo) del liberalismo: essa non ha fatto che universalizzare, quando la situazione storica lo ha consentito, quel sistema di autogoverno fondato sul conflitto pacifico delle opinioni e sul rispetto dei diritti individuali che inizialmente prevedeva i diritti politici soltanto per i ceti più avanzati e consapevoli. Tale interpretazione è sicuramente legittima: a patto, però, di ricordare - come avrebbe fatto Bobbio - che si sta parlando della *democrazia liberale*, ossia di uno dei vari modi in cui può essere intesa la democrazia, modo che peraltro, nell'Europa continentale, ha

³³ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in S. De Luca, *Il pensiero politico di Constant*, cit., p. 205. D'ora in avanti questo testo sarà citato con l'abbreviazione DISC.

³⁴ S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of modern Liberalism*, cit., p. 84.

incontrato numerosi oppositori e che per lunghi periodi non è stato affatto egemone. Se invece si pretende di fornire in questo modo l'interpretazione autentica della democrazia, allora si rischia di perdere di vista tutta la specificità concettuale e storica del pensiero democratico (e, sia pure in misura minore, dello stesso pensiero liberale). Si rischia di rendere inintelligibili, ad esempio, i profondi contrasti politici che hanno diviso per un secolo liberali e democratici (e che De Ruggiero, invece, spiega attraverso il ricorso alle diverse 'mentalità politiche'); si rischia di cancellare la complessa identità etico-politica di queste due grandi correnti di pensiero, disconoscendo le diverse posizioni che si vennero articolando al loro interno, alcune aperte all'integrazione (almeno parziale) con i principi dell'altra, altre convinte che questi ultimi fossero irrimediabilmente opposti o intimamente inferiori ai propri; si rischia di perdere di vista, insomma, tutta la ricchezza delle articolazioni interne ai movimenti politici e alla storia delle idee, riducendo una vicenda complessa, iniziata nell'Inghilterra del Seicento con i dibattiti di Putney, ad un modello teoricamente coerente e lineare, dove, per voler spiegare tutto, si finisce per spiegare ben poco. Si rischia, in poche parole, di sovrapporre le proprie convinzioni ideali (legittime, beninteso) alle ragioni della storia.

Ma veniamo al terzo e ultimo tassello dell'interpretazione holmesiana, ossia alla reinterpretazione del rapporto Constant-Rousseau. Lo studioso statunitense sostiene anzitutto che l'ampiezza dei contrasti tra i due grandi pensatori è stata indebitamente accentuata, mentre sono stati trascurati i motivi di accordo, che sarebbero molti e significativi. Le posizioni di Constant e Rousseau differiscono «substantially», riconosce Holmes, sulle questioni riguardanti «representation, civil religion, the theory of social change, the value of natural inequalities, the structure of the best government, the value of commerce, pluralism, civility, patriotism, cosmopolitanism, and the autonomy of civil society»³⁵; ma a tali differenze si affiancano una serie di affinità, che vanno dal principio della sovranità popolare (che Constant condivide, a differenza di liberali come Royer-Collard e Guizot) alla ripresa dello schema antichi/moderni, dalla critica radicale dell'*Ancien Régime* alla convinzione che l'uomo moderno sia caratterizzato da una profonda scissione. Tutto ciò dimostra, secondo Holmes, che se per un verso Constant è stato un severo critico di Rousseau, per un altro verso «Constant's intellectual affinity with Rousseau was [...] pervasive»³⁶ e «the parallels and similarities between the two theorists are impressive»³⁷. Per quanto poi riguarda la celebre critica alla concezione della sovranità in Rousseau, Holmes ritiene che questa vada addebitata in parte ad una cattiva comprensione del pensiero del Ginevrino e in parte alla constantiana 'caccia alle ideologie', ossia ai pretesti ideali di cui si serve il potere per realizzare i suoi interessi. In altre parole, il vero bersaglio della critica constantiana a Rousseau non sarebbe la teoria del Ginevrino, ma l'uso pretestuoso che giacobini e bonapartisti hanno fatto del principio della sovranità popolare.

³⁵ Ivi, p. 87.

³⁶ Ivi, p. 86.

³⁷ Ivi, p. 90.

Sulla critica a Rousseau tornerò dopo aver ricostruito il testo di Constant. Intanto, però, possiamo dire qualcosa sul resto. Holmes, come abbiamo visto, parla di affinità pervasive e somiglianze impressionanti tra Constant e Rousseau, mentre afferma che i motivi di contrasto sono stati esagerati. Tuttavia, se osserviamo la ‘partita-doppia’ dei contrasti e delle affinità così come lo stesso Holmes li ha elencati, rimaniamo colpiti dalla sproporzione tra i contrasti (che rimangono maggiori) e le affinità (che sono minori e anche controverse). Nella colonna dei contrasti troviamo la quasi totalità degli argomenti che costituiscono l'oggetto di una teoria politica: dal rapporto tra Stato e società alla forma di governo, dalla concezione dell'eguaglianza e della libertà al ruolo e allo spazio riservato alla religione, all'economia, all'etica. Difficile immaginare un contrasto più radicale. Quanto alle affinità – tralasciando quella sulla sovranità popolare – troviamo la ripresa dello schema antichi/moderni e l'idea della profonda scissione dell'uomo moderno. Quanto al primo punto, è lo stesso Holmes a spiegare che, nel prendere l'Antichità a punto di riferimento e contrasto, Constant accetta da Rousseau il problema, ma non la sua soluzione: anzi, sappiamo che la soluzione constantiana sarà opposta, giacché essa è impegnata a dimostrare l'impraticabilità e l'indesiderabilità del modello antico (ossia di un modello basato su una concezione organicistica e totalizzante della politica). Qualcosa di simile sembrerebbe essere avvenuto anche sul tema della «terrible bifurcation of modern man», se è vero, come afferma sempre Holmes, che Constant «was neither insensitive to nor complacent about self-dividedness [...] but he also stressed its potential benefits» e comunque «he never imagined that such a personal disease could be cured by political authority or community»³⁸. Anche in questo caso, dunque, problema analogo, ma soluzione opposta. Non rimane, tra gli argomenti holmesiani, che la comune valutazione negativa espressa da Constant e Rousseau sull'*Ancien Régime*. Qui lo studioso statunitense ha indubbiamente ragione. Su questo tema Constant è più vicino a Rousseau che non a Montesquieu o a Tocqueville: in lui, infatti, non alligna nostalgia alcuna per il bel sistema gotico o per i corpi intermedi. Ma sembra un po' poco per parlare di affinità pervasive e somiglianze impressionanti.

3. Constant par lui même: l'analisi dei testi

E veniamo finalmente alle fonti sulle quali si basano le interpretazioni prese in esame. Iniziamo con il *Discorso*, che costituisce il riferimento privilegiato della discussione sui rapporti tra liberalismo e democrazia. Trattandosi di un testo molto noto, mi limiterò ad una ricostruzione schematica. Va subito detto che Constant è consapevole della rilevanza della distinzione che sta per proporre, non solo perché è «abbastanza nuova» sotto il profilo teorico³⁹, ma soprattutto perché porta con sé rilevantissime conseguenze pratiche, ai fini della costruzione/stabilizzazione di un moderno regime liberale⁴⁰.

³⁸ Ivi, p. 94.

³⁹ «Mi propongo di sottoporvi alcune distinzioni che sono ancora abbastanza nuove fra due generi di libertà, le cui differenze sono rimaste sinora inavvertite o sono state almeno troppo poco considerate» (DISC, p. 186).

⁴⁰ «La confusione tra queste due specie di libertà è stata tra noi, in epoche troppo celebri della nostra rivoluzione, la causa di molti mali. La Francia si è vista affaticata da inutili

Tale distinzione è quella che passa tra la concezione della libertà che ha «oggi [...] un inglese, un francese o un abitante degli Stati Uniti d’America»⁴¹ e la concezione della libertà che aveva l’abitante di un’antica *polis* greca. Per i primi la libertà è

il diritto di non essere sottoposto che alle leggi, di non poter essere né arrestato, né detenuto, né messo a morte, né maltrattato in alcun modo a causa dell’arbitrio di uno o più individui. Il diritto di ciascuno di dire la sua opinione, di scegliere la sua industria e di esercitarla, di disporre della sua proprietà e anche di abusarne; di andare, di venire senza doverne ottenere il permesso e senza render conto delle proprie intenzioni e della propria condotta. Il diritto di ciascuno di riunirsi con altri individui sia per conferire sui propri interessi, sia per professare il culto che egli e i suoi associati preferiscono, sia per occupare le sue giornate o le sue ore nel modo più conforme alle sue inclinazioni, alle sue fantasie. Il diritto, infine, di ciascuno di influire sulla amministrazione del governo sia nominando tutti o alcuni dei funzionari, sia mediante rimostranze, petizioni, richieste che l’autorità sia più o meno obbligata a prendere in considerazione.⁴²

La libertà dei Moderni si configura quindi come un’ampia sfera di libertà civili, accompagnate dalla libertà politica. Le prime sono ‘libertà negative’ (o, se si preferisce, ‘protettive’). L’elenco inizia, non a caso, con le garanzie giudiziarie, che a rigore non rappresentano una forma di libertà negativa (intesa come facoltà di agire senza essere impediti o costretti), ma un dispositivo di protezione che scatta nel momento in cui lo Stato esercita (al fine di garantire l’ordine interno e quindi legittimamente) il suo potere coercitivo sulla persona fisica, potere che si presta agli abusi più odiosi. Alle garanzie giudiziarie seguono le libertà negative vere e proprie, relative alla sfera della coscienza (libertà di esprimere il proprio pensiero e di scegliere la propria religione) e dell’azione (libertà di scegliere il proprio lavoro, piena disposizione della proprietà privata, libertà di movimento, libertà associative). In tutti questi casi la libertà consiste nella possibilità, per l’individuo, di esercitare una piena auto-determinazione, senza che il potere pubblico possa ostacolarlo con divieti o con obblighi. Alle libertà come indipendenza dal potere segue infine la libertà come partecipazione al potere, attraverso il sistema rappresentativo, che permette di scegliere i governanti, e tramite una serie di misure che consentono di controllarne e in qualche modo orientarne l’operato.

Nel mondo antico, invece, la libertà consiste

nell’esercitare collettivamente, ma direttamente, molte funzioni della sovranità, nel deliberare sulla piazza pubblica sulla guerra e sulla pace, nel concludere con gli stranieri i trattati di alleanza, nel votare le leggi, nel pronunciare giudizi; nell’esaminare i conti, la gestione dei magistrati, nel farli comparire dinanzi a tutto il popolo, nel metterli sotto accusa, nel condannarli o assolverli.⁴³

esperimenti i cui autori, irritati dal loro scarso successo, hanno cercato di costringerla a fruire del bene che essa non voleva e le hanno conteso il bene che voleva» (DISC, p. 186).

⁴¹ Si tratta, si noti bene, degli unici Stati che, all’epoca, avevano una costituzione intesa come insieme di norme che limitano il potere dello Stato e che riconoscono agli individui una serie di diritti.

⁴² DISC, p. 188.

⁴³ DISC, p. 188.

La libertà degli Antichi è quindi una libertà esclusivamente politica. Essa consiste nell'esercitare collettivamente e in prima persona quelle che oggi definiremmo le funzioni della sovranità (legislativo, esecutivo, giudiziario). Poiché le decisioni che vengono adottate in tal modo vedono la partecipazione di tutti, gli individui – in quanto cittadini – sono liberi. Come privati, tuttavia, essi non dispongono di alcuna libertà, perché la sovranità collettiva non riconosce alcun limite alla propria giurisdizione: «nulla è accordato – osserva Constant – all'indipendenza individuale, né sotto il profilo delle opinioni, né sotto quello dell'industria, né soprattutto sotto il profilo della religione»⁴⁴. Presso gli Antichi, quindi, l'individuo è quasi sempre sovrano negli affari pubblici, ma «è schiavo in tutti i suoi rapporti privati»⁴⁵; presso i Moderni, invece, l'individuo gode di un'ampia libertà nella sfera privata, mentre negli affari pubblici esercita una sovranità soltanto indiretta.

Questo differente modo di intendere la libertà viene ricondotto da Constant, come è noto, ad una serie di ragioni geo-politiche, socio-economiche e culturali. Anzitutto, la differente estensione degli Stati. Le repubbliche antiche erano Stati di piccole dimensioni: la più popolosa e potente di esse, sottolinea Constant, non eguaglia in estensione il più piccolo degli Stati moderni. Le popolazioni di queste repubbliche si urtavano incessantemente e quindi la loro sicurezza e la loro prosperità erano legate alle attitudini militari. La guerra rappresentava «l'interesse dominante, l'occupazione quasi costante degli Stati liberi dell'antichità»⁴⁶: di qui la necessità di affidare i lavori meccanici alle «braccia incatenate» degli schiavi. Il mondo moderno, invece, presenta una situazione completamente diversa. La grande estensione degli Stati e il progresso culturale hanno fatto sì che lo spirito delle nazioni sia essenzialmente pacifico e che il commercio abbia preso il posto della guerra come mezzo per possedere ciò che si desidera. Inoltre, «grazie al commercio, alla religione, ai progressi intellettuali e morali della specie umana non vi sono più schiavi presso le nazioni europee»⁴⁷.

Tutto ciò ha rilevanti conseguenze politiche. In primo luogo, la maggiore estensione degli Stati riduce proporzionalmente il peso dei singoli individui, la cui influenza personale diventa un «elemento impercettibile» all'interno di quella composita «volontà sociale che imprime la sua direzione al governo»⁴⁸. In secondo luogo, l'abolizione della schiavitù e la distribuzione pressoché generalizzata del lavoro hanno sottratto gran parte del tempo necessario per dedicarsi agli affari pubblici; a questa diminuzione di tempo ha contribuito anche lo sviluppo del commercio, il quale, a differenza della guerra, non lascia intervalli di inattività e, sempre a differenza della guerra, non spinge alla coesione ma suscita un intenso amore per la libertà individuale (perché fa sì che ognuno impari a soddisfare i suoi bisogni senza ricorrere all'autorità).

Tutto ciò fa sì che «noi non possiamo più godere della libertà degli antichi che si fondava sulla partecipazione attiva e costante al potere collettivo. La nostra libertà deve fondarsi sul pacifico godimento

⁴⁴ DISC, p. 188.

⁴⁵ DISC, p. 189.

⁴⁶ DISC, p. 190.

⁴⁷ DISC, p. 191.

⁴⁸ DISC, p. 192.

dell'indipendenza privata»⁴⁹. Ne deriva che i Moderni devono salvaguardare con la massima cura la loro indipendenza individuale: è questa, infatti, la forma di libertà che si realizza 'meglio' nel mondo moderno, dal momento che la partecipazione al potere non può più avere la pienezza di cui godeva nell'antichità.

Il fine degli antichi – conclude Constant – era la divisione del potere sociale fra tutti i cittadini di una stessa patria: era questo ciò che essi chiamavano libertà. Il fine dei moderni è la sicurezza nei godimenti privati: ed essi chiamano libertà le garanzie accordate dalle istituzioni a quei godimenti.⁵⁰

Come si ricorderà, erano proprio questi i passi che Bobbio citava nella breve ma significativa pagina dedicata a Constant nel suo *Liberalismo e democrazia*. Passi che giustificherebbero, almeno in parte, l'interpretazione bobbiana e berliniana del liberalismo constantiano come di un liberalismo incentrato esclusivamente sulle libertà private. Ho scritto 'almeno in parte' perché, a dispetto di queste conclusioni, nell'elenco dei diritti che definiscono la libertà dei Moderni Constant ha incluso il diritto di influire sulle scelte pubbliche, di scegliersi i governanti e di controllarli. Fin dall'inizio, quindi, l'ideale del governo limitato è accompagnato dal principio dell'autogoverno. Ma il problema più rilevante, ai fini di una corretta interpretazione, è che il *Discorso* non termina con la citazione scelta da Bobbio. Dopo aver dimostrato che la libertà adatta al mondo moderno è la libertà individuale – ragion per cui la libertà politica modellata sull'esempio antico è tanto irrealizzabile quanto indesiderabile (come testimonia il drammatico esito dell'esperimento giacobino) – Constant sviluppa una serie di argomentazioni a sostegno della libertà politica (beninteso, nella sua forma moderna, cioè attraverso il 'governo rappresentativo').

Egli si serve di due argomentazioni diverse (e tendenzialmente contraddittorie). La prima è che la libertà politica è l'indispensabile garanzia delle libertà individuali, perché permette di controllare il potere: se rinunciamo alla libertà politica prima o poi perderemo anche le libertà civili, come insegna l'esperienza del bonapartismo. E' un rischio accentuato proprio da quell'amore per l'indipendenza individuale che caratterizza i Moderni.

Il pericolo della libertà moderna – afferma infatti Constant – è che, assorbiti nel godimento della nostra indipendenza privata e nel godimento dei nostri interessi particolari, noi possiamo rinunciare troppo facilmente al nostro diritto a partecipare al potere politico.⁵¹

Dopo aver messo a fuoco, nella prima parte, la carica liberticida insita nel 'collettivismo' degli Antichi, Constant individua quindi lucidamente i rischi insiti nel 'privatismo' dei Moderni. Ma il richiamo alla partecipazione politica rimane sin qui strumentale: la libertà-partecipazione sta alla libertà-indipendenza come il mezzo sta al fine. Nelle ultime pagine del *Discorso*, invece, la libertà politica viene invocata come

⁴⁹ DISC, p. 193.

⁵⁰ DISC, p. 193.

⁵¹ DISC, p. 203.

uno strumento di perfezionamento morale e intellettuale, che si affianca – e sembra sovra-ordinarsi – alla felicità individuale.

D'altronde, Signori, è dunque vero che la felicità, quale che possa essere, sia il fine unico del genere umano? In questo caso la nostra carriera sarebbe assai ristretta e il nostro destino ben poco elevato. Non c'è nessuno di noi che, se volesse discendere e restringere le sue facoltà morali, abbassare i suoi desideri, abdicare all'attività, alla gloria, alle emozioni generose e profonde, potrebbe abbrutirsi ad essere felice. No, Signori, chiamo a testimone la parte migliore della nostra natura, questa nobile inquietudine che ci perseguita e ci tormenta, questa brama di estendere le nostre conoscenze e di sviluppare le nostre facoltà; non alla sola felicità, ma al perfezionamento di chiama il nostro destino; e la libertà politica è il mezzo più energico e possente di perfezionamento che il cielo ci abbia dato. La libertà politica, sottoponendo a tutti i cittadini senza eccezione l'esame e lo studio dei loro interessi più sacri, allarga il loro spirito, nobilita i loro pensieri, stabilisce tra loro una sorta di eguaglianza intellettuale che fa la gloria e la potenza di un popolo.⁵²

Comunque intesa – come mezzo di garanzia per la libertà individuale o come strumento di perfezionamento morale – la libertà politica svolge dunque un ruolo decisivo nella visione constantiana della libertà moderna. Di qui la 'vera' conclusione del *Discorso*, che Holmes aveva sottolineato: l'invito a non rinunciare a nessuna delle due libertà (quella individuale e quella politica), ma ad «imparare a combinarle l'una con l'altra»⁵³.

Dall'analisi del testo emerge chiaramente come le interpretazioni di Bobbio e di Berlin (nonché quella di De Ruggiero) pecchino di unilateralità: esse si concentrano, per dirla in breve, sulla prima parte del *Discorso*, 'dimenticando' del tutto la seconda. Sotto questo profilo, l'interpretazione di Holmes appare senz'altro più equilibrata e convincente. Anch'essa, tuttavia, incorre in alcune forzature, ovviamente di segno opposto. Quando ad esempio Holmes afferma che «the crucial sentence in *Ancient and Modern Liberty*»⁵⁴ è il passo in cui Constant mette in guardia i Moderni contro il loro eccessivo privatismo, oppure quando sostiene che in Constant «restricted government serves the cause of self-governement»⁵⁵, lo studioso americano stabilisce una primazia della libertà politica sulle libertà civili che è difficile rintracciare nei testi di Constant (e anche negli obiettivi perseguiti con la sua azione politica). Vi è un unico passo del *Discorso* che giustifica questa lettura: ed è il richiamo alla libertà politica come strumento per il perfezionamento etico e intellettuale dell'uomo, che costituirebbe un fine più alto della felicità individuale. Ma è lo stesso Holmes a far rilevare come quel celebre passo sarebbe soltanto un espediente retorico utilizzato da Constant per scuotere l'apatia politica di un uditorio pervaso da una mentalità utilitaristica. Ora, se le cose stanno così, se ne deve dedurre che per Constant la libertà politica, per quanto importante, rimane comunque il mezzo più

⁵² DISC, P. 204.

⁵³ DISC, p. 205.

⁵⁴ S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of modern Liberalism*, cit., p. 19.

⁵⁵ Ivi, p. 241.

appropriato per garantire le libertà civili, che consentono ad ogni individuo una piena autodeterminazione. Le libertà civili mantengono quindi una superiorità assiologica sulla libertà politica: insomma, i due tipi di libertà devono sì combinarsi, ma questo non significa che stiano sullo stesso piano. Anche perché per Constant la partecipazione politica non è la sola via alla dimensione sociale dell'esistenza: la sfera della società civile offre a ciascun individuo e a ciascun gruppo un'ampia gamma di possibilità in tal senso.

La concezione della libertà politica come strumento di garanzia emerge chiaramente anche dalle celebri pagine che Constant dedica a Rousseau. Si tratta di un argomento molto delicato, per ricostruire il quale è bene utilizzare i *Principes de politique* del 1806, ossia l'*opus magnum* della filosofia politica constantiana (rimasto inedito per quasi un secolo e mezzo, ma che ha fatto da *réservoir* per le opere edite). La critica a Rousseau occupa il primo dei diciotto libri di questo grande trattato, giacché la definizione della sovranità (che in queste pagine viene in genere chiamata 'autorità sociale') rappresenta, agli occhi di Constant, il problema preliminare e fondamentale della teoria politica.

La concezione roussoviana dell'autorità ruota, scrive Constant, intorno a due principi: il primo, relativo alla sua origine, stabilisce che «ogni autorità che governa una nazione deve emanare dalla volontà generale»⁵⁶, cioè dall'intero corpo sociale; il secondo, concernente la sua estensione, prevede che gli individui cedano tutti i loro diritti alla comunità, che costituisce il corpo sovrano.

Quanto al primo principio Constant dichiara di condividerlo: l'autorità, per essere legittima, deve fondarsi sul consenso della società, deve cioè emanare dalla sua «volontà generale». Egli sa bene che questa espressione richiama alla mente terribili ricordi: molti crimini del periodo rivoluzionario sono stati commessi «con il pretesto di far eseguire la volontà generale»⁵⁷ e ciò, oltre a screditare il principio in se stesso, ha finito per conferire una qualche forza «apparente» alle teorie che attribuiscono un'altra origine all'autorità. Ma si tratta, per l'appunto, di una forza apparente, frutto della reazione emotiva innescata dai drammi rivoluzionari: e infatti Constant non discute nemmeno le tesi teocratiche di un Maistre o di un Bonald. Posto che il potere sia un fenomeno umano (e quindi razionalmente indagabile), esso non può che essere l'espressione

della volontà di tutti o di quella di pochi; ma quale sarà allora l'origine del privilegio esclusivo che voi concedereste a questi pochi? Se è la forza, essa appartiene a chiunque se ne impadronisca. La forza non costituisce un diritto; ma se voi la riconoscete come legittima, essa lo è in ogni caso, qualunque sia la mano che se ne impadronisce, e ognuno vorrà conquistarla a sua volta. Se voi invece supponete il potere dei pochi sanzionato dal consenso di tutti, questo potere diventa allora la volontà generale.⁵⁸

⁵⁶ B. Constant, *Principi di politica. Versione del 1806*, a cura di S. De Luca, Rubbettino, Soneria Mannelli 2006, p. 8. Nelle pagine che seguono questo testo verrà citato con l'abbreviazione PP1806.

⁵⁷ PP1806, p. 8.

⁵⁸ PP1806, p. 8.

Tale principio, prosegue Constant, si applica a tutte le forme istituzionali. Quando la teocrazia, la monarchia, l'aristocrazia dominavano gli spiriti, tali regimi erano basati sul consenso, *ergo* sulla volontà generale; quando non li dominavano più, si basavano soltanto sulla forza. Nel primo caso erano legittimi, nel secondo illegittimi.

Come si vede, Constant identifica la volontà generale con il consenso, inteso nel senso largo di approvazione (tacita o espressa) da parte della società nei confronti della forma di governo esistente. In tal modo, egli per un verso fa suo il principio della sovranità popolare (poiché riconosce come titolare del potere il corpo sociale), ma per l'altro ne dà un'interpretazione genericamente 'consensuale' o 'ascendente', che non lo identifica con il regime democratico. Il principio del consenso, infatti, «non decide nulla contro la legittimità di alcuna forma di governo»⁵⁹: ad eccezione del dispotismo e dell'anarchia, tutte le forme di governo possono essere legittime, a condizione che siano «volute» dalla società. Il principio di legittimazione del potere, quanto alla sua 'origine', sta dunque nel consenso che proviene dalla società e che Constant indica con l'espressione 'volontà generale'. In tal senso – e solo in tal senso – egli può quindi dichiararsi pienamente d'accordo con Rousseau.

Una chiara opposizione si delinea invece sul secondo principio del Ginevrino: contemplando la cessione totale dei diritti individuali alla comunità, esso conduce infatti secondo Constant ad una concezione assolutistica del potere, giacché la volontà generale disporrà di «un'autorità illimitata» da esercitare «sull'esistenza individuale»⁶⁰. Constant non passa subito alla critica del principio, perché gli preme anzitutto dimostrare come esso sia largamente egemone nel pensiero politico pre- e post-rivoluzionario: con un'affermazione a tutta prima sorprendente, egli sostiene che «i pubblicisti anteriori o posteriori a Rousseau hanno professato perlopiù la stessa opinione. Nessuno l'ha formalmente rifiutata»⁶¹. Constant precisa, per la verità, che Condorcet fa eccezione, poiché «ha fissato con molta cura i limiti dell'autorità sociale»⁶²; e in generale riconosce che l'idea della limitazione del potere non è nuova, giacché è rintracciabile negli scritti di Franklin, Paine, Beccaria, Sieyès e altri. Ma ciò non inficia la sua tesi iniziale, per due ragioni: la prima è che nessuno di questi autori ha sviluppato in modo adeguato il principio della limitazione del potere, traendone tutte le conseguenze che ne derivano; la seconda è che la loro concezione, forse proprio a causa di questa incompletezza, non si è affermata, come dimostra il fatto che ancora oggi si parla «incessantemente di un potere senza limiti che risiede nel popolo o nei suoi capi»⁶³. Ragionamenti del genere si possono trovare tanto in seguaci dei lumi come D'Holbach e Mably, quanto in partigiani del dispotismo come Ferrand e Molé: divisi sulla titolarità del potere, questi autori sono uniti nel concepirlo come un'entità priva di limiti, dotato di una forza immensa, capace di comprimere qualsiasi volontà particolare. Esattamente come nel 'sistema di Rousseau' e talvolta con espressioni sorprendentemente simili a quelle del Ginevrino.

⁵⁹ PP1806, P. 9.

⁶⁰ PP1806, p. 12.

⁶¹ PP1806, p. 12.

⁶² PP1806, p. 12, nota 2.

⁶³ PP1806, P. 15.

E Montesquieu? L'autore dell'*Esprit des lois*, per il quale Constant nutre una profonda ammirazione, non può certo essere considerato un fautore dell'assolutismo; al contrario, egli è uno dei rari pensatori che hanno tentato di apportare delle restrizioni a questa dottrina. Ma si tratta di restrizioni, afferma Constant, «apparenti» e «vaghe», con le quali non si è mai riusciti a «tracciare limiti stabili all'autorità sociale»⁶⁴. E c'è di più. Montesquieu ha elaborato una definizione di libertà che di fatto disconosce ogni limitazione del potere. Egli ha scritto che la libertà è il «diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono»⁶⁵. Ora, se è indubbio che «non vi è certo nessuna libertà, quando i cittadini non possono fare tutto ciò che le leggi non proibiscono», è anche vero che «le leggi potrebbero proibire talmente tante cose» da soffocare del tutto la libertà⁶⁶. Montesquieu avrebbe dovuto spiegare cosa le leggi non hanno il diritto di proibire, perché è proprio là che risiede la libertà: «la libertà non è altro che ciò che gli individui hanno il diritto di fare e che la società non ha il diritto di proibire»⁶⁷. Il fatto è che l'autore dell'*Esprit del lois* ha confuso, come la maggior parte degli scrittori politici francesi, la libertà con la garanzia.

I diritti individuali sono la libertà; i diritti sociali sono la garanzia. L'assioma della sovranità del popolo è stato considerato un principio di libertà, ma in realtà è un principio di garanzia. Esso è destinato a impedire che un individuo si impadronisca dell'autorità che appartiene soltanto alla società intera; ma non decide nulla sulla natura di questa autorità. Esso dunque non aumenta in nulla la somma delle libertà individuali; e se non si ricorre ad altri principi per determinare l'estensione di questa sovranità, la libertà può essere perduta, malgrado il principio della sovranità del popolo o proprio a causa sua.

⁶⁸

In poche righe Constant scrive cose di capitale importanza sul concetto di libertà e su quello di sovranità popolare. La sua visione della scena politica contempla soltanto due attori: gli individui e la società, che si fronteggiano senza la presenza di corpi intermedi e disponendo di distinti diritti. La libertà si colloca nella sfera individuale ed ha un profilo eminentemente 'negativo': essa consiste in una condizione di indipendenza dal potere, che conferisce al singolo la facoltà di fare o non fare alcunché senza che l'autorità possa legittimamente impedirlo. La libertà è quindi una condizione di non-impedimento o di autodeterminazione individuale: come tale essa coincide con (ed è resa possibile dai) diritti individuali, ossia dall'esistenza di una sfera nella quale non possono arrivare né i comandi né i divieti dell'autorità. Di fronte ai diritti individuali stanno i diritti sociali: se i primi appartengono agli individui e sono uno strumento di libera affermazione di sé, i secondi appartengono alla società e sono uno strumento di difesa, che impedisce a chiunque di impadronirsi del potere senza il consenso del corpo sociale. In questo senso la sovranità popolare è un principio di garanzia e non di libertà: limitandosi a stabilire 'chi' sia il legittimo sovrano (problema dell'origine e quindi della titolarità del potere), ma non 'cosa' possa fare o non fare (problema dell'estensione e

⁶⁴ PP1806, p. 13.

⁶⁵ PP1806, p. 14.

⁶⁶ PP1806, p. 14.

⁶⁷ PP1806, p. 14.

⁶⁸ PP1806, p. 14.

quindi dei limiti del potere), tale principio ci garantisce dalla presenza di autorità illegittime, ma non ci dice nulla sul grado di libertà che vige nel sistema politico.

Anche in Montesquieu, dunque, non esiste un'autentica dottrina della limitazione del potere; ecco perché, conclude Constant, si può guardare alla concezione roussoviana dell'autorità come alla «sola adottata fino ad oggi»⁶⁹. L'affermazione, nel suo significato letterale, è senza dubbio eccessiva⁷⁰, ma il suo significato polemico è chiaro: la dottrina del Ginevrino rappresenta, agli occhi di Constant, l'archetipo delle concezioni correnti dell'autorità, tutte contrassegnate dalla convinzione che il sovrano, chiunque esso sia, disponga di un potere illimitato. Oltretutto, per un teorico della *puissance des idées* come Constant, le dottrine politiche non sono vuote astrazioni da discutere nei ridotti delle scuole, ma forze vive che penetrano e informano di sé la realtà storica e che di conseguenza debbono 'rispondere' dei propri effetti. Da questo punto di vista, Constant attribuisce alla dottrina di Rousseau gravissime responsabilità: dalle difficoltà incontrate dai popoli che hanno tentato di darsi libere istituzioni alla maggior parte degli abusi che si nascondono sotto tutte le forme di governo, dai crimini che accompagnano i disordini civili e politici agli «orrori della nostra Rivoluzione, quegli orrori di cui la libertà è stata al tempo stesso il pretesto e la vittima»⁷¹. E' vero che i crimini rivoluzionari hanno avuto per causa immediata gli interessi particolari dei depositari del potere; ma la teoria di Rousseau è stato il velo con il quale quegli interessi sono stati coperti. «E' quindi utile confutare questa teoria. E' utile in generale rettificare le opinioni, per quanto metafisiche e astratte ci sembrino, perché è nelle opinioni che gli interessi cercano le loro armi»⁷². Compare, in questo passo, l'esplicita teorizzazione di quella 'caccia delle ideologie' che giustamente Holmes considera uno degli aspetti più originali e fecondi del pensiero di Constant: il tentativo sistematico di snidare i pretesti ideali di cui si serve (o si potrebbe servire) il potere per giustificare la sue tendenze abusive.

Ma torniamo all'esame della dottrina di Rousseau. Il secondo principio sulla sovranità prevede l'alienazione totale di tutti i diritti individuali alla comunità: ma non c'è nulla da temere, secondo Rousseau, sia perché la condizione (cioè la cessione dei diritti) è eguale per tutti, e quindi nessuno ha interesse a renderla onerosa per gli altri, sia perché ha come destinatario la comunità, ragion per cui quei diritti che gli individui cedono in quanto 'privati' li riprendono in quanto 'cittadini', ossia in quanto membri perfettamente eguali di quel corpo collettivo che è il sovrano. E poiché il sovrano coincide con il corpo sociale, è evidente che

⁶⁹ PP1806, p. 16.

⁷⁰ Qui si fa stridente l'assenza di riferimenti a Locke. Tale assenza può essere spiegata con il fatto che Constant considera Locke legato alle problematiche storico-politiche del '600 inglese, lontano dal pensiero che ha preceduto e 'preparato' la Rivoluzione francese. Inoltre, il suo apparato giusnaturalistico gli appare superato. Locke ha senz'altro elaborato una teoria dei limiti del potere; ma la Rivoluzione francese ha cambiato tutti i dati del problema politico, determinando la genesi convulsiva della democrazia e inedite forme di dispotismo. Nuovi e più complessi problemi devono essere affrontati con una nuova e più articolata teoria.

⁷¹ PP1806, p. 16.

⁷² PP1806, p. 16.

esso non potrà nuocere né all'insieme dei suoi membri, né a qualcuno in particolare.

A queste argomentazioni Constant rivolge una formidabile obiezione 'pratica': Rousseau dimentica che tutte le garanzie offerte da quell'essere *astratto* che egli chiama il 'sovrano' sono dovute esclusivamente al fatto che esso si compone di tutti gli individui, senza eccezione alcuna. Ma non appena il sovrano dovrà esercitare *praticamente* il suo potere, esso – dal momento che non potrà farlo in prima persona – dovrà delegarlo a vari organi e quindi tutte le garanzie cadranno. Il potere esercitato nel nome di tutti sarà in realtà nelle mani di pochi: dunque non è vero che la condizione rimarrà eguale per tutti; e, di conseguenza, non è vero che nessuno avrà interesse a renderla più onerosa per gli altri, dal momento che vi saranno cittadini i quali, di fatto, avranno più potere degli altri.

Secondo Constant, Rousseau non avrebbe visto tali evidenti conseguenze perché tratto in inganno dalla distinzione tra società e governo, in virtù della quale soltanto la prima sarebbe depositaria del potere derivante dalla cessione dei diritti individuali, mentre il secondo sarebbe un mero esecutore. Ma si tratta di una distinzione illusoria, perché la società, non potendo esercitare direttamente il suo potere, deve inevitabilmente affidarlo a delle istituzioni politiche, ossia a ciò che comunemente viene definito un 'governo'. Dal momento in cui sorge il governo (inteso come insieme dei poteri costituiti, e quindi, in sostanza, come Stato) ogni distinzione tra i suoi diritti e quelli della società diviene «una vana astrazione»⁷³: o la società riuscirà a non delegare alcuni diritti ai governanti, ma allora tali diritti, non potendo essere esercitati, saranno come inesistenti; oppure, ed è il caso più probabile, i governanti riusciranno prima o poi a farsi delegare anche quei diritti. E' impossibile, insomma, riconoscere determinati diritti alla società come corpo collettivo e pretendere che le istituzioni politiche non ne dispongano. La sovranità di tutti, ribadisce Constant, è la «cosa astratta»; ma la «cosa reale» è il suo esercizio, vale a dire il governo, il quale – comunque sia organizzato – è sempre nelle mani di pochi individui, soggetti a passioni ed interessi: ecco perché è necessario «prendere delle precauzioni contro il potere sovrano»⁷⁴, anche quando esso appartiene teoricamente a tutti.

Se tali precauzioni non vengono prese, l'applicazione del sistema roussoviano determina due conseguenze. Da un lato, l'esistenza individuale si trova sottomessa senza riserve alle decisioni della volontà generale; dall'altro lato, la volontà generale si trova rappresentata senza appello dalla volontà dei governanti. Si verifica così una doppia espropriazione di libertà: gli individui vengono espropriati di qualsiasi libertà a vantaggio della società; la società, a sua volta, viene espropriata della sua libertà a vantaggio dei governanti. E questa seconda espropriazione è perdipiù nascosta: i governanti, infatti, diranno di essere soltanto i «docili strumenti» della volontà generale, ma in realtà disporranno dei «mezzi di forza o di persuasione necessari per far sì che essa si manifesti nel senso che conviene loro»⁷⁵. Ciò rende le democrazie moderne, ispirate alla dottrina di Rousseau, più pericolose dei dispotismi

⁷³ PP1806, p. 22.

⁷⁴ PP1806, p. 24.

⁷⁵ PP1806, p. 25.

pre-rivoluzionari, perché qualsiasi atto del potere si ammanta della legittimazione popolare:

ciò che nessun tiranno oserebbe fare a suo nome, costoro [i rappresentanti della volontà generale] lo legittimano con l'estensione illimitata dell'autorità sociale. I maggiori poteri di cui hanno bisogno li richiedono direttamente al proprietario dell'autorità sociale, cioè al popolo, la cui onnipotenza esiste proprio per giustificare le loro usurpazioni. Le leggi più ingiuste, le istituzioni più oppressive diventano obbligatorie, in quanto espressioni della volontà generale⁷⁶.

Ma Constant non si limita a sviluppare una penetrante analisi critica. Egli vede nella fase giacobina la controprova storica delle sue argomentazioni. Le conseguenze del sistema roussoviano, egli afferma, si sono sviluppate in tutta la loro spaventosa latitudine» durante «la nostra Rivoluzione»:

Esse hanno inferto ferite forse incurabili a principi sacri. Più il governo che si voleva dare alla Francia era popolare, più queste ferite sono state profonde. [...] *Sarebbe facile dimostrare, attraverso innumerevoli citazioni, che i sofismi più grossolani dei più focosi apostoli del Terrore, nelle circostanze più rivoltanti, non erano che conseguenze perfettamente giuste dei principi di Rousseau.* Il popolo che può tutto è altrettanto pericoloso – anzi, più pericoloso – di un tiranno. Il piccolo numero dei governanti non costituisce una tirannia: il loro grande numero non garantisce la libertà. E' solo il grado di potere sociale, in qualsiasi mano sia collocato, che fa una costituzione libera o un governo oppressivo; e quando la tirannia è costituita, essa è tanto più terribile quanto più numerosi sono i tiranni⁷⁷.

Il flagello del dispotismo, in altre parole, non può essere affrontato – come ha fatto Rousseau – guardando soltanto alla titolarità del potere, e quindi rimanendo all'interno della problematica delle forme di governo. Rimanendo in questa prospettiva, sul banco degli accusati vengono chiamati – di volta in volta e a seconda dei punti di vista – i depositari del potere («la monarchia, l'aristocrazia, la democrazia, i governi misti, il sistema rappresentativo»⁷⁸) e mai il potere in se stesso. Ma si tratta di un formidabile errore, perché «è il grado della forza e non i depositari di questa forza che bisogna accusare. E' l'arma e non il braccio che bisogna colpire»⁷⁹. Questo l'errore nel quale è incorso Rousseau, e con lui tutti quei pensatori che, pur dichiarandosi amici della libertà, hanno teorizzato un potere illimitato. Avendo visto quanto male aveva fatto il potere nelle mani di un uomo solo o di pochi, questi autori hanno diretto il loro sdegno contro i «possessori del potere e non contro il potere stesso. Invece di distruggerlo hanno pensato soltanto a spostarlo. Era un flagello, ma essi l'hanno considerato una conquista e ne hanno dotato la società intera»⁸⁰. Rousseau e i suoi seguaci sono rimasti, sotto questo punto di vista, all'interno della tradizione assolutistica: infatti, pur contrapponendosi ad alcuni suoi principi, non ne hanno criticato il cuore concettuale – la

⁷⁶ PP1806, p. 25.

⁷⁷ PP1806, pp. 25-26. Il corsivo è mio.

⁷⁸ PP1806, p. 26.

⁷⁹ PP1806, p. 26.

⁸⁰ PP1806, p. 27.

nozione di *souveraineté* – ma si sono limitati a spostarne la titolarità dal monarca al popolo, nella convinzione che la distribuzione egualitaria del potere fosse di per sé garanzia e strumento di libertà.

Come valutare, alla luce di questa ricostruzione, la tesi secondo cui tra il pensiero di Rousseau e quello di Constant il dissidio sarebbe minore di quel che si è sempre ritenuto, vista la decisiva convergenza sul principio della sovranità popolare? E come valutare la tesi secondo cui il dissidio sarebbe soltanto ‘apparente’, dal momento che Constant non avrebbe inteso criticare la dottrina di Rousseau (avente natura e scopi diversi dalla sua), bensì utilizzarla come ‘bersaglio’ per colpire le strumentalizzazioni che ne avevano fatto giacobini e bonapartisti?

Va detto anzitutto che nello sforzo di argomentare tali tesi gli interpreti hanno avanzato osservazioni acute e fondate. E’ vero, ad esempio, che Constant sottolinea gli usi pretestuosi di cui è stata ‘vittima’ la teoria di Rousseau: egli afferma, come si ricorderà, che i giacobini se ne sono serviti per realizzare i loro interessi, per soddisfare la loro sete di potere e così via. Ed è anche vero che Constant riconosce, per converso, le ‘intenzioni liberali’ del Ginevrino, sostenendo che egli «è stato il primo a rendere popolare il sentimento dei nostri diritti»⁸¹. Ma queste affermazioni non esauriscono la riflessione contenuta nei primi libri dei *Principes*. E’ fuori di dubbio che la critica a Rousseau abbia, tra i suoi bersagli, coloro i quali hanno strumentalizzato (o si apprestano a strumentalizzare) i principi del Ginevrino; sotto questo profilo, essa rientra senz’altro in quella critica delle ideologie di cui si è detto e ha quindi come bersaglio alcuni gruppi di potere (giacobini e bonapartisti). E tuttavia non va dimenticato che è lo stesso Constant a tenere ben ferma la distinzione tra critica ideologica (rivolta contro le strumentalizzazioni dei principi) e critica teorica (rivolta contro i principi stessi). Come si ricorderà, egli afferma che gli atti e i ragionamenti dei giacobini, per quanto pretestuosi nelle loro motivazioni soggettive, erano «conseguenze perfettamente giuste dei principi di Rousseau», i quali, conferendo al popolo un potere illimitato, creavano i presupposti di un regime dispotico (anzi, del peggiore dei regimi dispotici). Dunque, nella più benevola delle ipotesi, Constant attribuisce a Rousseau l’incapacità di valutare le conseguenze della sua teoria.

Quanto alle ‘intenzioni liberali’ di Rousseau, va tenuto presente il contesto in cui viene pronunciato l’elogio del Ginevrino e soprattutto le considerazioni successive. Anzitutto, Constant ci tiene – e lo dice espressamente – a non unirsi al coro dei «detrattori»⁸² di Rousseau, perché all’epoca costoro erano i nemici per eccellenza della Rivoluzione e della *philosophie*. In secondo luogo, subito dopo aver riconosciuto a Rousseau di aver sentito con forza la tematica dei diritti, Constant lo accusa di non essere stato capace di definirla con precisione. Di qui la presenza, nella sua dottrina, di concetti ambigui e pericolosi: che significano, si chiede Constant, «dei diritti di cui si gode tanto più quanto più li si aliena completamente? Che cos’è una libertà in virtù della quale si è tanto più liberi quanto più si fa implicitamente quello che è contrario alla

⁸¹ PP1806, p. 33.

⁸² PP1806, P. 32.

nostra volontà?»⁸³. Queste «funeste sottigliezze teologiche»⁸⁴ sono per Constant veri e propri «errori» che non verranno confutati mai abbastanza, perché «costituiscono ostacoli invincibili allo stabilirsi di ogni costituzione libera o moderata e perché rappresentano il banale pretesto per ogni attentato politico»⁸⁵. Dunque, Constant riconosce a Rousseau il *sentimento della libertà*, ma non la paternità di una *teoria liberale*: anzi, la sua teoria gli appare oggettivamente illiberale. E ciò non soltanto a causa del linguaggio ‘teologico’, per cui le sue tesi sarebbe soggette a misinterpretazioni e strumentalizzazioni, ma a causa di un errore di fondo, avente natura eminentemente concettuale, e sul quale Constant torna più volte: l’identificazione tra libertà e potere sociale (cioè la ripresa del modello antico). Cosa ha fatto Rousseau? Contro il flagello del dispotismo (e dunque in vista della libertà) egli non ha attaccato il potere in se stesso (elaborando una teoria dei suoi limiti), ma si è limitato a mutarne la titolarità, affidandolo a tutti (elaborando una teoria della distribuzione eguale del potere). In tal modo egli ha formulato non una teoria liberale, bensì una teoria democratica pura, in virtù della quale gli individui si trovano sottomessi senza riserve alla volontà della società. Tale soluzione è di per sé dispotica ed infatti costituisce un «ostacolo invincibile» allo stabilirsi di una «costituzione libera o moderata». Inoltre essa si presta ad essere strumentalizzata da parte di quelle minoranze che, nelle grandi società moderne, esercitano il potere nel nome del popolo: ragion per cui essa produrrà, di fatto, non il dominio assoluto di tutti (la collettività) sui singoli, bensì quello di pochi (i governanti) sulla società e sui suoi membri. Ma il perseguimento strumentale di questo esito è possibile solo perché in origine è stato commesso l’errore di teorizzare una sovranità illimitata.

Rimane da esaminare l’accordo tra Rousseau e Constant sul principio della sovranità popolare. Come abbiamo visto, il principio di legittimazione delle due teorie politiche, quanto alla fonte della sovranità, è il medesimo: potere legittimo è quello che deriva dalla volontà generale. Si tratta di un aspetto senza dubbio qualificante e bene ha fatto Holmes – e altri dopo di lui – a sottolinearlo. Basti pensare, per fare una comparazione, alla posizione di liberali come Guizot, che in quegli stessi anni teorizzano una sorta di ‘terza via’ tra sovranità popolare e legittimismo monarchico, parlando di ‘sovranità della ragione’ o ‘della costituzione’. Ciò detto, non bisogna dimenticare due cose. La prima è che quando Constant parla di sovranità popolare pensa ad un sistema rappresentativo su base censitaria (e ciò – come è stato osservato ormai innumerevoli volte – era del tutto normale, in un’epoca in cui il suffragio universale era stato utilizzato da Napoleone per i suoi plebisciti). La seconda cosa, assai più importante, è che la volontà generale di cui parla Constant è *toto caelo* diversa dalla volontà generale di Rousseau: la prima è la somma algebrica delle volontà particolari e può scaturire solo dalla loro libera espressione; la seconda è quella volontà organica e comunitaria che si produce solo grazie all’annullamento delle volontà particolari. La prima concide con il principio del consenso e implica un sistema di autogoverno che non coincide necessariamente con il regime democratico (al massimo, tende ad un progressivo allargamento del suffragio); la

⁸³ PP1806, p. 33.

⁸⁴ PP1806, pp. 33.

⁸⁵ PP1806, p. 33.

seconda coincide con un regime democratico che non riconosce alcun limite alla sovranità del popolo.

La critica di Constant a Rousseau conserva quindi, a mio avviso, tutta la sua autonoma rilevanza teorica. Dalle pagine dei *Principes* emerge infatti per la prima volta, in forma pressoché ideal-tipica, la distinzione tra liberalismo e democrazia *pura*, con le connesse istanze critiche del primo verso la seconda. Le osservazioni che Constant rivolge a Rousseau costituiscono l'archetipo delle critiche liberali al principio democratico puro, prima che questo diventasse una forza storico-politica di prima grandezza. Esse non implicano affatto l'incompatibilità tra liberalismo e democrazia, ma distinguono con chiarezza natura e obiettivi delle due prospettive politiche e soprattutto contengono l'acutissima percezione dei rischi insiti nel principio democratico e nella sua prassi, quando questo non si integri con i principi liberali.