

---

## SOMMARIO

**3**

**LIBERAZIONE E MORALIZZAZIONE**

*Teodoro Klitsche de la Grange*

**7**

**COSTITUZIONALISMO LIBERALE  
E RIVOLUZIONE FRANCESE**

*Luigi Compagna*

**13**

**FINZIONE RAPPRESENTATIVA  
E SOVRANITÀ POPOLARE**

*Antonio Giuseppe Balistreri*

**23**

**A. LABRIOLA E B. CROCE NELLE VICENDE  
DEL MARXISMO TEORICO ITALIANO (1895-1990)  
(PARTE SECONDA)**

*Antonio Areddu*

**33**

**NOTE SULL'ESSENZA DELLA COSTITUZIONE  
(PARTE PRIMA)**

*Teodoro Klitsche de la Grange*

**41**

**RECENSIONI**

*Marco Innamorati*

# FINZIONE RAPPRESENTATIVA E SOVRANITÀ POPOLARE

## I.

Nella sua polemica contro il modello di Stato «repubblicano» proposto da Rousseau, Benjamin Constant si preoccupa non solo di dichiararne l'avvenuta incompatibilità con le dimensioni assunte dagli Stati moderni, ma soprattutto intende mostrare come l'esercizio della sovranità diretta sia ormai un'aspirazione sorpassata, venendosi a trovare in contraddizione con i fondamenti del tutto peculiari su cui si reggono le nazioni moderne. Queste, ormai dominate da un orizzonte economico che detta nuovi interessi, offrono al cittadino nuove direzioni di vita, di cui quello delle epoche passate, preso dalla dimensione politica entro cui si costituiva, era completamente ignaro. Per Constant siamo al tramonto delle società che facevano del motivo politico il loro centro aggregatore, e gli individui hanno imparato a cogliere altri spazi di autonomia personale, a loro fortemente più graditi, rispetto alle forme di libertà, tutta e interamente politica, con cui si esprimevano le repubbliche antiche. Per Constant, il luogo della sovranità del popolo non è più l'agorà, e forse, anzi, già per lui non si dà più sovranità in nessun luogo. Di certo, egli è pronto a riconoscere che il cittadino moderno non esercita la sua sovranità, se non circondato da mille precauzioni e limitazioni, e se non infine per poi abdicarla del tutto; inoltre non si nasconde che perfino negli Stati più liberi il cittadino è sovrano soltanto in apparenza (1). Eppure, egli ritiene che, nelle condizioni nuove in cui si svolge la vita delle nazioni moderne, fatte salve le garanzie fondamentali di libertà e certo purché non vi sia una completa distrazione dagli affari pubblici, tutto questo è assolutamente secondario. Ben altri sono gli interessi e le attività da cui il cittadino trae oggi le sue soddisfazioni. Proprio in quanto Rousseau si attarda ancora a proporre l'ideale antico di cittadinanza, in cui la dimensione politica si dà in tutta la sua assolutezza, con ciò egli mostra, gli ribatte Constant, di essere rimasto cieco dinanzi al fatto che l'«esercizio perpetuo dei diritti politici» non ha più, per il cit-

tadino moderno, alcuna attrattiva. Questi è ben lontano dal volersi dare anima e corpo alla discussione quotidiana degli affari di Stato, come era d'uso nell'antica polis, dove il cittadino faceva dell'«ozio» il presupposto per la sua piena militanza civica, anche per non vedersi trasformato il godimento di un privilegio in una condanna all'inattività (2) (qui però Constant ignora la tendenza filosofica orientata alla contemplazione e alla «scholé» che costituiva una critica immanente alla autosufficienza della dimensione politica). Ma oggi, quando il singolo è ormai tutto preso dalle proprie iniziative economiche, «dalle proprie speculazioni, dalle proprie intraprese, dalle soddisfazioni con ciò ottenute o sperate» (3), quando egli fonda ormai su questo terreno il senso della propria indipendenza personale, mentre l'esercizio della libertà politica è visto come un momentaneo distoglimento delle attività che più lo interessano, quale ruolo può avere la partecipazione politica se non quello di un'occupazione completamente residuale (una faccenda, per quanto non del tutto da disattendere, di cui sbarazzarsi al più presto, per poi tornare al centro delle proprie attenzioni)? (4).

La forma di questa residualità, il carattere marginale assunto oggi dalla dimensione politica, si manifesta tramite l'istituto della rappresentanza, che non è solo il modo per scaricare sopra alcuni individui ciò che la nazione (cioè l'insieme degli individui singolarmente presi) non può fare, ma anche quello di affidare ad alcuni, in questo espressamente designati, ciò che essa non vuole fare direttamente (5). La rappresen-

(1) B. CONSTANT, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), Libreria editrice Canova, Treviso, 1952, p. 54.

(2) *Ibidem*, p. 58.

(3) *Ibidem*.

(4) Anche per Sieyes «il carattere specifico della società moderna, il medesimo che la rende lontana ed incomparabile rispetto a quella antica è il fatto di essere una «commercial society», dove la cura per le faccende economiche ha «preso il posto che aveva per i popoli antichi il «bonheur» - un termine che bisognerà intendere qui forse come l'equivalente di «virtù», (P. Pasquino, Sieyes, Constant e il «governo dei moderni». Contributo alla storia del concetto di rappresentanza politica, in «Filosofia politica», I, n. 1, 1987.

(5) *Ibidem*, p. 79.

tanza è dunque l'espressione politica di una società che concepisce se stessa secondo una dimensione non politica. Con ciò ci avviciniamo al punto di discriminare tra il modello di democrazia partecipativa e quello di democrazia rappresentativa più di quanto non si faccia adducendo le sole motivazioni di ordine tecnico, come se la democrazia rappresentativa non fosse altro che l'adeguamento della stessa democrazia antica alle nuove condizioni di maggior ampiezza territoriale e demografica proprie dello Stato moderno (6).

In realtà, solo se si parte dalla priorità e dal carattere essenziale assunti dall'*homo oeconomicus* nella società moderna, si comprende come nel nostro sistema politico il cittadino non si senta leso nella sua libertà e dignità politica dal fatto che egli non viva quella esperienza di alternanza al potere che per Aristotele costituiva il fulcro del rapporto politico tra eguali (alternanza che ha un tono caricaturale se intesa al modo attuale come ricambio tra élites dominanti, ma che conteneva il significato preciso e concreto secondo cui le cariche politiche vengono occupate da tutti a rotazione (7)). Il ruolo assunto dall'economico nel nostro sistema sociale permette di comprendere come il cittadino moderno non è portato a mettere in discussione il carattere democratico del sistema politico in cui vive per il fatto che a lui è negata - come invece, ad esempio, ben diversamente capitava al cittadino ateniese - la prospettiva certa di essere chiamato un giorno a dirigere gli affari pubblici (8). Se invece si parte dall'assunto dell'indennità, della trasparenza e della presenza immediata del popolo con se stesso, come si definisce nel paradigma rousseauiano, allora la democrazia moderna non si comprende (9). Essa non

tende, come il «pensiero che le ha fornito la sua espressione iniziale» credeva (e che ha dovuto essere negato perché vi fosse affermazione della democrazia), a fare della società la guida di se stessa, non mira alla pienezza soggettiva del tutto sociale, in cui la coincidenza delle molteplici volontà individuali dà vita al sovrano, in una ripetizione inesausta delle condizioni di fondazione della società. Al contrario, la società riesce ad esprimere la sua autonomia rinunciando a costituirsi come soggetto di potere politico. La sua emancipazione non coincide con la capacità acquisita dai singoli che la compongono di poterne determinare il corso verso finalità stabilite attraverso una convergenza delle singole intenzioni. Al contrario, ciò che si realizza è «l'emancipazione dei punti di vista e degli interessi individuali, con il diritto di ignorare la maniera in cui è assicurata la loro compatibilità complessiva»; è anzi «la dichiarata contrapposizione delle intelligenze, con il diritto di ignorare ciò che nondimeno le fa esistere» (10). Nel moderno ordine democratico si realizza una soggettività che è completamente diversa dall'idea con cui essa è stata tradizionalmente concepita (ed in genere della visione con cui si definiva un tempo un soggetto di potere). La società sperimenta la sua dimensione democratica in ciò, che essa, come soggetto, «non ha bisogno di conoscersi per esistere, né di essersi espressamente voluta come tale (cioè appunto come soggetto, ndr) per funzionare. Non è la presenza che la costituisce, ma la differenza. Non è la congiunzione con se stessa che l'articola, ma la divisione da sé» (11).

La democrazia moderna perciò non è il sistema di autoriconoscimento politico della società, al modo in cui essa è stata pensata originariamente, ma, al contrario, è il sistema che permette alla società di espungere il politico da sé. Per questo essa non potrebbe pensarsi se non in connessione con le istanze liberali, senza di cui non sarebbe nulla, non avrebbe acquisito forza ed effettualità (12). Ma se la società non ha bisogno di un'autodeterminazione politica, ciò è dovuto al fatto che essa ha già in sé una determinazione economica, che

(6) Una tesi di cui D. Zolo ha ribadito con forza l'implausibilità (vedi D. ZOLO, *Il principato democratico per una teoria realistica della democrazia*, Feltrinelli, Milano, 1992, in part. pp. 78-79).

(7) «Quando lo Stato sia fondato sull'uguaglianza e sulla parità dei cittadini è giusto che anche le cariche pubbliche siano esercitate a turno» (Aristotele, *Politica*, III, 1279 a 8, trad. di R. Laurenti).

(8) Ad Atene, com'è noto, la *Bulé* era il Consiglio incaricato di preparare i lavori dell'Assemblea, e dunque di stabilirne l'agenda. «I candidati non erano così numerosi come si sarebbe potuto credere perché bisognava passare un anno intero al servizio dello Stato trascurando i propri affari privati...La legge proibiva a chiunque di essere *buleuta* più di due volte nella vita. Ce n'erano 500, e dato che i cittadini erano più di 40.000, ogni ateniese che lo volesse aveva forti probabilità di far parte del Consiglio» (R. FLACELIERE, *La vita quotidiana in Grecia nel secolo di Pericle*, Rizzoli (Bur), Milano, 1989 (4), p. 61).

(9) Ma anche Rousseau è ben lontano dal poter essere assunto in piena univocità. Se si scava a fondo in quelle che sono le due categorie costitutive del suo orientamento di pensiero, e cioè si puntualizza il modo in cui egli definisce la figura dell'uomo privato, singolo o di natura, dell'*homme*, da un lato, e quella dell'uomo pubblico, del *citoyen*, dall'altro, e quindi guardiamo al rapporto che esse intrattengono tra loro, ci accorgiamo allora che, per quanti sforzi si facciano per affermare la totalità del cittadino, l'*homme* rimane una presenza irriducibile e inammissibile, che continua ad ergersi davanti al *citoyen* con le stesse pretese di pienezza e compimento a cui questi unicamente sembra aver diritto. la verità è che in Rousseau l'individuo non è meno totale del cittadino, per cui si può dire che egli ha creato «due tipi di uomini, ognuno dei quali rappresenta un ideale» (B.

GROETHUYSEN *Filosofia della rivoluzione francese*, Il Saggiatore, Milano, 1967, p. 230). Anzi giacché per Rousseau «l'uomo ha valore in quanto tale, al di fuori di ogni legame con la società» (*ibidem*, p. 230), ne deriva che lo stesso postulato moderno, universalistico, di uguaglianza, senza di cui non è possibile fondare il nostro criterio di cittadinanza, trova nel carattere privato, naturale, extra-politico, dell'*homme* il suo presupposto, pregiudicando così lo statuto di assolutezza con cui il *citoyen* dovrebbe concepirsi. Già in Rousseau, dunque, dove si dà l'istanza più forte di politica dell'età moderna, troviamo in opera nello stesso tempo il motivo, che pure ci caratterizza di radicale anti-politicità.

(10) M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992, p. 253.

(11) *Ibidem*, p. 254.

(12) Un punto su cui, da noi, ha molto insistito N. Bobbio, e che forse va considerato il leitmotiv della sua intera opera, e cioè che il criterio liberale in merito all'originarietà intangibile della libertà personale e dei diritti, costituisce un apporto di cui la democrazia non può fare a meno - e senza di cui essa sarebbe priva di valore.

la mette al riparo dalle insidie volontaristiche (e dunque soggette all'arbitrarietà) del potere politico. Le leggi dell'economia, le quali regolano i rapporti sociali, sono obiettive, neutrali, in sé date e fondate. Strutturata in questo modo, la società non può concepirsi come soggetto autodeterminantesi, perché essa sa di non esserlo; e d'altra parte, questo ignorarsi è funzione della propria, altrimenti inattuabile, libertà. Per quanto essa sappia di non avere altro potere al di sopra di sé, non può porsi in se stessa come sovrano. L'idea di sovranità ne esce dunque completamente riformulata. Nella misura in cui si esercitano funzioni politiche di potere (sono ineliminabili) esse però devono conformarsi al carattere delle leggi strutturanti che la società ha già in sé. Devono cioè essere anch'esse di natura impersonale, oggettiva, autonormativamente fondate, come se il sistema producesse norme a mezzo di norme senz'altro intervento umano (13). In questo modo, il sistema politico che non può avere già in se delle leggi date, ma che anzi ha la sua ragion d'essere proprio nel tirar fuori dal nulla le leggi, si dota di un orizzonte normativo a cui esso stesso si sottomette, come se questo fosse a lui esterno, e non un prodotto della sua attività. Il sistema politico democratico diventa allora tout court sistema di legalità. In questo modo non solo la società si concepisce in modo non politico, ma perfino le stesse funzioni politiche perdono di politicità. Poiché al politico infatti pertiene sempre qualcosa di arbitrario, la spoliticizzazione della sfera pubblica statale appare allora come il modo adeguato e definitivo per mettersene al riparo. Nell'età liberale lo Stato doveva astenersi dall'intervenire nella società, poiché il sovrano, che si determinava ancora come persona, vi apportava inevitabilmente una veduta soggettiva contrastante con la normatività in sé già operante del sistema economico-sociale, di cui da poco, con la nascita delle scienze economiche e sociologiche, si era fatta scoperta. Ma nell'età democratica, lo Stato si è ormai adeguato all'autonormatività del sistema economico-sociale ed anzi l'ha fatta propria. In questo senso si può dire che lo Stato si «socializza», assume cioè caratteristiche strutturalmente omogenee con quelle attraverso cui la società si definisce. Ciò che allora qui

(13) A partire dal presupposto di una forma fondamentale (il cui porre è solo un atto costitutivo del pensiero giuridico, di natura condizionale, e non il prodotto di una volontà che pone in vista di un risultato positivo, e dunque un porre che è già del tutto de-soggettivizzato), Kelsen inquadra la realtà dello stato come un ordinamento normativo, grazie a cui egli può espungere gli atti di creazione del diritto dalla validità che le norme hanno per sé. Per Kelsen, dire, a proposito della produzione normativa che esiste una volontà dello Stato o del popolo o del legislatore, e senz'altro un parlar improprio e figurato. In realtà, non sono «gli atti creativi» a fondare la ragione di esistenza di una norma, ma sempre e solo un'altra norma. Così Kelsen non solo de-personalizza lo Stato (l'idea di Stato-persona per lui è il frutto di una concezione animistica), ma fa degli esseri umani, tramite i cui atti lo Stato esiste, delle figure interamente determinate dall'orizzonte normativo per sé stante che le fa esistere. D'altra parte, poiché lo Stato è un ordinamento coercitivo, solo questo tipo di strutturazione consente che un sistema di norme valide non si ponga come un aggregato di comandi, e che l'insieme delle regolazioni giuridiche non valga come un rapporto personale di potere (vedi H. KELSEN *I giudizi di valore nella scienza giuridica*, e Id., *Che cos'è la teoria pura del diritto?*, in H. KELSEN, *La teoria politica del bolscevismo e altri saggi*, Il Saggiatore, Milano, 1981).

si viene a configurare come democrazia non è altro, paradossalmente e contro il suo stesso postulato originario, che un'eclissi della dimensione pubblica, ormai stipata nelle pieghe della sfera di esistenza privata cui unicamente si dà risalto (14). Come notava un tempo Habermas, «il contatto con lo Stato si compie nell'area dell'amministrazione e anche nell'area immediatamente antistante, si riferisce a servizi dell'amministrazione stessa ed è sostanzialmente apolitico. Il rapporto tra lo Stato e i fruitori di servizi non implica la partecipazione politica ma soltanto un generico atteggiamento rivendicativo che attende prestazioni ma che non vuole immischiarsi nelle decisioni» (15). La democrazia si rivela allora la forma politica adeguata di una società che espunge da sé ogni dinamica politica e si vota invece a costituirsi in base alle istanze e alle forme della dimensione economica, «tanto che si potrebbe dire che la spoliticizzazione è la forma politica attraverso cui si determina l'autonomia dell'economico» (16). Una volta così depotenziato il politico, si capisce come il cittadino non avverta più in modo pregiudizievole per il proprio grado di sovranità, il fatto che egli non sia chiamato ad esercitare alcuna funzione attiva e diretta nell'ambito della cosa pubblica, che la sua partecipazione sia del tutto superflua, e che anzi tutta la sovranità di cui gode venga ridotta alla sua fragile e succube capacità di essere un mero consumatore di offerte politiche che gli giungono dall'esterno (17). La democrazia viene a vivere allora di un altro spirito, rispetto a quello originario, che non può essere più contenuto nel suo statuto di politicità.

(14) In questo modo, poiché è ciò che attiene all'ambito di attività privata a divenire tema quasi esclusivo di dibattito pubblico, si produce quella obsolescenza delle categorie distintive di pubblico e privato di cui parla S. Natoli guardando all'esito raggiunto nella odierna società complessa, (vedi S. NATOLI *Vita buona, vita politica. Scritti di etica e di politica*, Feltrinelli, Milano, 1990, p. 98 sgg.).

(15) J. HABERMAS, *Riflessioni sul concetto di partecipazione politica*, in Id. *Cultura e critica, Riflessioni sul concetto di partecipazioni politica e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1980, p. 25.

(16) R. ESPOSITO, *La prospettiva dell'impolitico*, in *MicroMega*, n. 4, 1989 p. 127.

(17) La riformulazione del carattere di sovranità dalla figura del cittadino (soggetto politico in senso proprio) a quella del consumatore (soggetto (?) economico), è connessa alla sovrapposizione della logica economica su quella politica operata dalle teorie economiche della democrazia, come quelle di A. Downs, di M. Olson, di J.M. Buchanan e di G. Tullock. (Per una disamina critica sull'argomento vedi A. PAPPALARDO, *L'analisi economica della politica*, in A. Panebianco (a cura di), *L'analisi della politica*, Il Mulino, Bologna, 1989 e le brevi ma efficaci considerazioni che vi dedica D. ZOLO, *op. cit.*). In questa indebita estensione agisce un uso accecante della razionalità economica che impedisce di scorgere come una democrazia funzionante sulla base degli stessi criteri di orientamento validi sul piano del comportamento economico cessa di essere quanto meno una sfera autonoma dotata di una propria normatività (mentre dovrebbe essere un elemento cardine di un sistema sociale moderno proprio questa differenziazione di diversi ambiti normativi). Tuttavia intuitivamente si coglie il debito di subalternità che il politico paga nei confronti dell'economico, e lo svuotamento cui esso incorre in questa condizione di sussidiarietà.

## 2.

Poiché dunque la società moderna espunge da sé la dimensione del politico, compiendo in questa spoliticizzazione il proprio atto di emancipazione, la democrazia potrà divenire la sua forma politica adeguata solo a condizione che in essa le istanze pubbliche e partecipative siano andate smarrite (18). L'identità politica immediata del cittadino come tale deve essere negata e proiettata altrove; deve essergli restituita solo dopo questo passaggio e mai come dimensione concreta, ma solo come «immagine», come «rappresentazione» dunque (19). Nella forma della rappresentazione la società ritrova quella determinazione politica che invece, nell'immediato, e come presenza, non è rintracciabile. Essa riconfigura, ridà presenza, a quel politico che la società ha voluto, e vuole, assente da sé (20).

Ci troviamo così allora in piena eredità di concetti che solo nel contesto della teologia medievale hanno potuto avere il loro luogo più peculiare. Sono le stesse tecniche che rendono possibile concepire il nostro meccanismo della rappresentanza, ad essere sorte, del resto, nell'ambito delle strutture politiche e soprattutto ecclesiali del Medioevo (21). Ma non si tratta solo di un'eredità inerente alla tecnica e ai metodi della rappresentanza, se è vero che «prima del linguaggio costituzionale» vi è il «linguaggio teologico» (22). E non può trattarsi neppure di fissare meccanicamente le analogie esterne e le linee superficiali di continuità tra rappresentanza medievale e moderna. Bisogna invece cogliere le medesime strutture concettuali e categoriali che in un caso come nell'altro la rendono necessaria, e la condizione comune - quella impossibilità di accedere direttamente al contenuto che per suo tramite deve

apparire - che la fanno esistere. In un caso come nell'altro, la rappresentanza deve rendere presente una realtà che non è altrimenti direttamente esperibile. Ciò che cambia è il contenuto di questa assenza, che è teologico per l'uno, politico per l'altro. In un caso si tratta di rendere manifesta l'idea di Dio, nell'altro l'idea di nazione (23).

Anche la rappresentanza moderna infatti ha il valore di una vera e propria fictio, cioè di una rappresentazione figurale che dà forma a ciò che invece non può apparire in corpore, che può vivere solo come eidos e non esistenza concreta. Così, in un sistema di democrazia rappresentativa, il rapporto tra sovranità popolare e rappresentanza è quello per cui questa deve solo «significare» l'idea del popolo come soggetto, senza che con ciò si intenda né ricavare un modello descrittivo di una effettiva configurazione reale, né postulare una traduzione dell'ideale in pratica. La democrazia moderna si appaga proprio di questa duplicità; in questa scissione incompensabile di significato essa trova il suo invero, la dimensione che le è consona; essa vive di questa scissione e in essa si preserva (24). Senza questa comprensione del carattere strutturalmente costitutivo che il sistema rappresentativo assume per lo Stato moderno, non si potrà cogliere la distanza che ci separa dagli antichi, per i quali il piano intermediario della rappresentanza è del tutto assente o non svolge alcun ruolo significativo (la Bulé, ad esempio, di cui abbiamo già detto, era un'assemblea di delegati che utilizzava il sistema del sorteggio e della rotazione, e solo in un senso molto improprio si può considerare una istituzione rappresentativa (25)).

Per noi moderni, come abbiamo appreso a partire dall'esperienza costituzionalista della rivoluzione americana (26), non potrebbe esserci neppure nazione senza rappresentazione, poiché quell'unità del corpo politico che noi chiamiamo nazione può comporsi solo nel momento in cui essa trova modo di venire rappresentata. La nazione si fonda infatti sulla

(18) È questo il nesso, di cui Marx farà il proprio motivo critico, che corre tra emancipazione politica e alienazione (K. MARX, *Sulla questione ebraica* (1843, Editori Riuniti Roma, 1974 (3)).

(19) Vedi C. GALLI, *Immagine e rappresentanza politica*, in *Filosofia politica*, I, n. 1, 1987, e quindi in Id., *Modernità, Categorie e profili critici*, Il Mulino, Bologna, 1988.

(20) «Rappresentare significa rendere nuovamente presente, cioè esistente, qualcosa di non realmente presente...Attraverso la rappresentazione qualcosa viene pensato come assente e nello stesso tempo presente» (G. LEIBHOLZ, *L'essenza della rappresentazione*, in Id., *La rappresentazione nella democrazia*, Giuffrè, Milano, 1989, p. 70). La rappresentanza è legata all'idea di «praesentia fictia», secondo cui qualcosa non è presente, non può essere presente, «e pur tuttavia si agisce come se fosse presente» (G. MIGLIO, *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza*, in Id., *Le regolarità della politica*, ed. cit., p. 974 e 977).

(21) L. MOUNIER, *Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes*, in *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, avril-juin, 1953 e Id., *Sanior et Maior pars*. Etude sur l'évolution des techniques électorales et délibératives dans les ordres religieux du VIe au XIIIe siècles, in L. Lombardi Vallauri/G. Dilcher (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Nomos Verlagsgesellschaft, Berlin-Giuffrè, Milano, 1984.

22. E. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 1989, p. 43.

(23) La rappresentanza moderna s'iscrive dentro quel processo che, secondo Schmitt, fa del nostro universo politico un tessuto di «concetti teologici secolarizzati» (C. SCHMITT, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972). Tuttavia, mentre la Chiesa attinge ad un universo ideale di fede e di valori effettivamente rappresentabile (Id., *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano, 1986), e mentre il sovrano hobbesiano dà forma ad una moltitudine di individui che si trascende in una unità politica (Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1986, il parlamentarismo in quanto espressione dell'articolazione economica della società poggia su una realtà, quella della produzione e del consumo, che non è rappresentabile. Anche G. Leibholz precisa che non qualsiasi cosa, situazione, è passibile di rappresentazione, ma solo «la sfera di valore... (in quanto) sfera determinata in rapporto all'idea» (G. LEIBHOLZ, *op. cit.*, p. 74).

(24) E. ESPOSITO, *La democrazia come assenza di comunità*, cit..

(25) M. I. FINLEY, *La politica nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 111-112.

(26) Da cui la critica che le muove H. Arendt per aver smarrito le premesse partecipative da cui era sorta, e che la sua dimensione più propriamente «politica», rispetto all'esperienza della rivoluzione francese, avrebbe potuto meglio garantire (H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano, 1983).

capacità che ha la massa dei suoi componenti di staccarsi dalla propria immediatezza, senza con questo perdervi il proprio ancoraggio sostanziale, per riuscire a darsi una identità nella rappresentazione. Ed è anzi solo in questa capacità di rappresentarsi che la nazione prende forma, assume cioè una esistenza politica (27). Nella sua esistenza immediata di per sé la nazione non gode di alcuno statuto di politicità. Essa non sarebbe neppure visibile, finché la sua unità non trovi espressione in una rappresentazione costitutiva. Difatto, è quello che avviene: «un corpo di rappresentanti nazionali - dice Sieyes supplisce l'assemblea della nazione» (28). Questo corpo però in realtà surroga non un'assenza meramente occasionale e dettata per così dire da esigenze tecniche («gli associati sono troppo numerosi e sparsi su un territorio troppo esteso per poter esprimere agevolmente essi stessi la loro volontà comune» (29)), ma si sostituisce a quella presenza tutta intera e immediata della nazione che non può più darsi visibilmente per il modo in cui essa ora è configurata. Anzi, la rappresentanza, che nella pratica appare essere un prodotto posteriore, è invece logicamente e strutturalmente un prius antecedente, per cui piuttosto che esserne un effetto, essa è invece quella che «crea» la nazione. Da qui deriva tutta l'importanza e l'insostituibilità dell'idea moderna di rappresentanza, il suo essere un elemento fondativo essenziale di cui non si potrebbe fare a meno. La rappresentanza infatti non soppianta una dimensione politica che potrebbe darsi hic et nunc, come partecipazione diretta; essa non si sostituisce al protagonismo politico dei cittadini, esautorandone la loro dimensione pubblico-discorsiva; non è essa che rende impossibile la logica comunicativa spontanea dei cittadini, spogliandoli della loro politicità. Al contrario, la rappresentanza si stabilisce in un luogo, quello politico, che è disertato da noi moderni, che essa dunque trova vacante, e lo rioccupa in qualche modo restituendo ai cittadini ciò di cui essi si sono spogliati, cioè la dimensione pubblica della loro esistenza, trasformata però in un'esperienza puramente ideale. Una volta posta la condivisione del territorio come criterio di cittadinanza, la mera compresenza non sarebbe però sufficiente a fare di un popolo un'unità politica (come già Aristotele ci aveva messo sull'avviso) (30), se non si trovasse il modo di rappresentarselo come soggetto dotato nel suo insieme di una volontà. Difatti, se si parte dall'assunzione

della società come aggregato di individui isolati, i cui rapporti riescono a tessere un legame sociale solo come residuo di una infinità di strategie razionali orientate al perseguimento di scopi privati, è impossibile poi pensare che la riunione di questi individui possa formare alcuna unità politica, vale a dire che, per dirla con Hobbes, una moltitudine possa così senz'altro possedere la forma di un popolo (31), ovvero, questa volta per dirla con Habermas (ma in un senso che rende vane le sue attese) (32), che possa prodursi un interesse all'intesa discorsiva laddove l'unico rapporto sociale possibile è stato finora quello dell'agire strategico. Che questo avvenga, d'altra parte non appare nemmeno auspicato, e sembra invece più ragionevole che gli individui perseguano i propri scopi, mentre la loro unità politica deve trovar vita nelle forme della rappresentazione, la quale come idea di una comunità assente non è per questo meno reale.

La rappresentanza quindi non prende il posto di una presenza già data, che potrebbe anche esistere facendone a meno, e di cui sarebbe soltanto una mera proiezione, l'immagine speculare, riprodotta su scala ridotta, di una realtà politicamente già compiuta e matura. Al contrario, è essa a creare quella presenza e quella identità del popolo che altrimenti sarebbe introvabile. Così la nazione può finalmente rinvenire il suo «bene comune», per farne la guida del proprio orizzonte normativo, non come qualcosa che essa già possiede in sé, che deve essere trasmesso alla rappresentanza, e che questa non ha da far altro che accogliere. Al contrario, è solo quando i singoli, di cui la nazione si compone e in cui essa altrimenti si dissolverebbe, possono proiettarsi nella dimensione rappresentativa della loro unità, dunque solo quando tramite la rappresentanza si condensa il contenuto sociale della loro esistenza comune altrimenti non percepibile, è soltanto allora che i fini individuali, senza necessità di negarsi, possono sentirsi congruenti con la realizzazione di un «bene» collettivo di cui peraltro nessuno può fare oggetto immediato del proprio agire.

### 3.

La rappresentanza non è dunque il sistema tecnicamente adeguato per consentire l'autogoverno del popolo in condizioni mutate, in cui cioè esso non può più esercitarsi direttamente. Ma viceversa, essa estrae dal popolo una volontà di cui questi è ignaro. Con ciò non può dirsi del tutto semplicemente che il popolo sia sottoposto ad una etero-direzione che lo domina e lo soggioga, poiché anzi il senso proprio della «finezza» rappresentativa è quella per cui se il popolo, come tale, potesse esprimere una volontà essa non sarebbe diversa da quella cui perviene per suo tramite. La rappresentanza rimane in ogni caso un «organo» del popolo, pur senza dipenderne.

(27) «Il mito della nazione - osserva Miglio - costituisce il modo per uscire dall'impatto tra l'esistenza di fatto di molteplici interessi frazionari e «la necessità di impersonare, rappresentare, l'intero aggregato politico, e quindi anche l'ipotetico interesse comune» (G. MIGLIO, *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza*, ed. cit., p. 990). «La nazione si leverebbe al di sopra degli interessi frazionari, ed è il suo «interesse» che i parlamentari sarebbero tenuti a rappresentare «in corporé» (ibidem, p. 991).

(28) E.-J. SIEYES, *Che cosa è il terzo stato?* (1789), Editori Riuniti, Roma, 1972, p. 100.

(29) *Ibidem*, p. 94.

(30) «Il cittadino non è cittadino in quanto abita in un certo luogo» (Aristotele, *Pol.*, 1275 a 8, trad. cit.). Ed ancora: «È chiaro che lo Stato non è comunanza di luogo» (Arist., *Pol.* 1280 b 29, trad. cit.).

(31) TH. HOBBS, *Leviatano* (1651), Laterza, Bari, 1974, pp. 144-145; Id. *De Cive. Elementi filosofici del cittadino* (1642), Editori Riuniti, Roma, 1992(3), pp. 129-131).

(32) J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1986.

Essa ne è l'organo deliberativo nel senso che, ove non ci fosse, non sarebbe neppure in grado di pervenire ad alcuna deliberazione. Essa in sostanza fa quello che farebbe il popolo se fosse sovrano in persona - il che, però, non può e non vuole essere (33).

La rappresentanza è una «finzione», la cui rilevanza essenziale, ed anzi lo stesso suo carattere di necessità, si trovano messi in luce nella formulazione kantiana secondo cui i cittadini si comportano nei confronti del legislatore «come se» le sue disposizioni derivassero «dalla volontà comune di tutto un popolo», e dunque «come se (questi, il popolo ndr) avesse dato il suo consenso ad una tale volontà» (34). In sostanza, la rappresentanza attua la volontà popolare come un'idea della ragione, mentre come espressione del popolo nella sua realtà fenomenica, ovvero se la si dovesse far coincidere con ciò che il popolo in quanto tale, «in una tale situazione o in un tale stato d'animo» (35), dovesse deliberare, verrebbe a fallire nel necessario contenuto di universalità che da essa bisogna attendersi allo stesso modo in cui il patto sociale o contratto originario, «su cui ogni legislazione giuridicamente valida di un popolo deve fondarsi» (36), «non è punto necessario presupporlo come un fatto (e come tale, anzi, non sarebbe possibile)» (37), ma deve valere soltanto come criterio ideale per poter stabilire ciò che è conforme al diritto e ciò che non lo è. «Basandosi su tale idea regolativa, su tale pietra di paragone, si può dar luogo ad una costituzione giusta e a leggi giuste, al di là dell'assenso esplicito di quel popolo che, in quanto contrapposto al legislatore, non è in realtà popolo come unità politica, ma solo l'insieme dei sudditi, di persone cioè che hanno carattere privato» (38).

La determinazione normativa dell'insieme sociale non ha infatti nulla a che vedere con la particolarità dei singoli, ma

esprime sempre una veduta della ragione in sé e per sé; e solo in ciò sta la garanzia della giustizia. Questo comporta anche per Kant che un regime repubblicano, il quale solo può essere conforme al diritto, deve essere necessariamente rappresentativo, e non può darsi una forma di governo democratica perché allora vi sarebbe un «potere esecutivo in cui tutti deliberano sopra uno ed eventualmente contro uno (che dunque non è d'accordo con loro), e quindi tutti deliberano anche se non sono tutti: il che è una contraddizione della volontà generale con se stessa e con la libertà» (39). Così, quanto più ampia è la rappresentanza e quanto minore è l'ampiezza della sovranità diretta, tanto più la costituzione sarà prossima al suo ideale repubblicano (40). La «finzione» della rappresentanza rimanda sempre all'immagine di una società ideale, che trova solo nella ragione i criteri delle sue deliberazioni. Il consenso popolare perciò non può essere inteso in senso empirico-fattuale, ma solo come idea della condotta che il popolo stesso terrebbe nel caso in cui fosse chiamato a deliberare - e cioè che esso si esprimerebbe secondo una stabile volontà comune, prodotta unicamente sulla base di una veduta che abbia carattere universale. Ma che una tale riunione avvenga, oltre che impossibile, non è neppure necessario, e basta solo presupporla. Anzi, è proprio da questa insufficienza ontologica del popolo come soggetto di potere, per cui la sua realtà non deve oltrepassare l'ambito della pura ragione, che deriva tutto il suo valore. L'idea di popolo sovrano deve quindi valere come concetto puramente funzionale, mentre ove si assumesse il popolo riunito in quanto oggetto di esperienza empirica si rischierebbe di provarsi con un'accozzaglia di pareri singoli il cui criterio di universalità, essenziale per dar vita ad una deliberazione comune secondo il diritto, sarebbe introvabile. Da ciò deriva la necessità del carattere ideale del legiferare, che non può darsi come immediato pronunciarsi del popolo preso nella sua esistenza immediata, fattuale, e che invece deve «rappresentare» una volontà generale che, se la si volesse semplicemente dedurre dalla pura somma meccanica dei pareri che compongono il popolo, non sarebbe rinvenibile.

«La mediazione di un corpo scelto di cittadini», osservava già Madison, ha il vantaggio, rispetto ai sistemi di democrazia diretta, di rendere «meno probabile che si sacrifichi il bene del paese a considerazioni particolari e di breve periodo». Per Madison «la voce del popolo espressa dai suoi rappresentanti» è più saggia e lungimirante, offre maggiori garanzie di espressione della volontà generale (cioè che effettivamente parli solo la voce della ragione e dell'interesse comune) di quanto sarebbe possibile se il popolo fosse chiamato nel suo insieme a deliberare direttamente (41). È per questo che il rappresen-

(33) Da Siewers a Kelsen (ma direi, a modo suo, perfino in Luhmann) la rappresentanza non è stata colta altrimenti che come un'estensione alla sfera politica del criterio della divisione del lavoro dopo che essa ha perduto la sua centralità sociale. Così la società fa della sua dimensione politica un compito da demandare ad un ambito specifico. Come già notava Marx, essa fa del suo affare generale l'affare di una classe particolare a ciò preposta (v. K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843), in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1977(4)). Anzi, nella misura in cui la politica si «de-responsabilizza» e «vivere di politica» diventa un mestiere senza «ethos», senza «passione» e privo di riferimento ad una «causa» (come paventava M. Weber) essa acquista i tratti di una funzione qualsiasi, indistinguibile per natura dalle altre funzioni sociali in cui il principio di responsabilità è inoperante.

(34) I. KANT, Sul detto comune: «ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi» (1973), in *Id. Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma, p. 60.

(35) *Ibidem*.

(36) *Id.*, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico* (1795), in *ibidem*, pp. 181-182.

(37) *Id.*, *Sul detto comune...*, ed. cit., p. 160.

(38) G. DUSO, *Logica e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte*, in *Filosofia politica*, I, n. 1, 1987, pp. 35-36.

(39) I. KANT, *Per la pace perpetua*, ed. cit., p. 183. Cfr. K. TENENBAUM, *Il pensiero politico di Kant e l'influsso di J.-J. Rousseau*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, V, 1974, pp. 342-292.

(40) I. KANT, *Per la pace perpetua*, ed. cit., p. 184.

(41) A. HAMILTON/ J. JAY/ J. MADISON, *Il Federalista*, Nistri-Lischi, Pisa 1955, p. 81. Il carattere democratico della rappresentanza è dunque paradossale. Poiché spezza il nesso fra «decisione pubblica e volontà

tante non riceve istruzioni dagli elettori e non rappresenta loro in quanto tali, ma gode di libero mandato, non ha da rendere conto del suo operato e, benché eletto in una circoscrizione, dunque benché sia espressione solo di una parte dell'elettorato, si assume categoricamente, per necessità di pura coerenza del sistema e imperterriti dinanzi alle prove in senso contrario che mostra l'effettivo funzionamento delle cose, che in lui parli la voce dell'intera nazione (42).

Il legifera dunque secondo la volontà popolare non è cosa che riguarda il popolo in quanto tale, ma è invece conformità all'idea di popolo che si incarna nella rappresentanza (43). Qui naturalmente si fa sentire la distinzione rousseauiana tra *volonté de tous* e *volonté générale*, come somma delle singole volontà, ancora immerse nel loro particolarismo, da un lato, e come idea di una volontà del corpo sociale nel suo insieme, dall'altro (44). Kant però ne dilata la differenza ontologica, e le traspone su due piani diversi di realtà. E forse solo così, come idea di ragione, contrariamente a quanto pensava Rousseau, può essere presa la volontà generale, per cui il rapporto di implicazione che la rappresentanza ha con essa è sì

popolare» (B. MANIN, *La democrazia dei moderni*, Anabasi, Milano, 1992, p. 117), la rappresentanza dà vita ad un sistema politico che sarebbe da qualificare innanzitutto come «anti-democratico». Su questo Rousseau non si sbagliava, perciò, quando asseriva che la volontà generale non è rappresentabile: ché, se c'è, essa può trovare espressione senz'altro nelle deliberazioni pubbliche dello stesso corpo collettivo nel suo insieme; se non c'è, vuol dire che manca quell'interesse comune che rende possibile la stessa esistenza della società (J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* (1762), lib. II, capp. 1 e 2). Ma l'interesse comune può anche essere soltanto un'idea di ragione, e dunque tutto il fondamento dell'ordine sociale può reggersi su un presupposto puramente ipotetico e regolativo. In questo caso la «finzione» della rappresentanza s'incarica di dar vita e forma a quella volontà generale che altrimenti non avrebbe modo di manifestarsi, e perciò, lungi dall'esserne l'esautoramento, crea anzi le condizioni per un tipo di deliberazione pubblica conforme a quella che la stessa volontà generale potrebbe darsi, se solamente essa fosse possibile come espressione diretta dei cittadini.

(42) Cfr. P. VIOLANTE, *Lo spazio della rappresentanza*. Francia 1788-1789, Mazzone Editore, Palermo, 1981; M. COTTA voce *Rappresentanza politica* in N. Bobbio/ N. Matteucci/ G. Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino, 1983; V. MURA, *Rappresentanza politica*, in P. Farneti (a cura di), *Politica e società*, La Nuova Italia, Firenze, 1979.

(43) I. KANT, *Sul detto comune*, ed. cit., p. 160.

(44) J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, lib. II, cap. 3.

(45) «Il singolo cittadino non è presente nell'assemblea in quanto singolo nella sua esistenza naturale, ma in quanto «citoyen», e dunque partecipa della sovranità e del potere comune. C'è dunque uno scarto, secondo il quale colui che è presente nell'assemblea sovrana è legato non alla datità, ma all'idea dell'unità del popolo, della volontà generale che deve essere espressa. Sembra così introdursi un inevitabile elemento rappresentativo» (G. DUSO, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Angeli, Milano, 1988, p. 99 (sott. nostra). Paradossalmente perciò, perfino nel caso che la sovranità venga esercitata direttamente dall'insieme dei cittadini, l'elemento rappresentativo del potere politico non può venir meno, poiché la volontà generale che qui deve prodursi ha un contenuto che trascende la mera volontà de tous. Di conseguenza il sovrano di Rousseau non ha minore carattere rappresentativo di quello hobbesiano. Cfr. anche R. FRALIN, *Rousseau and representation*, Columbia University Press, New York, 1979; trad. it. *Governo costituzionale e democrazia*, Neri Pozza, Venezia, 1983.

contraddittorio (la volontà, come si deve indubbiamente concedere a Rousseau, non può essere oggetto di rappresentazione), ma nello stesso tempo essenziale (45).

In realtà, non è meno problematico identificare senz'altro, con Rousseau, volontà generale e sovranità diretta, attribuendo quindi la loro equazione al paradigma politico della democrazia antica. Non sembra infatti che si possa fondare su un riferimento volontaristico il criterio su cui gli antichi basarono il potere della cittadinanza. Nello stesso Rousseau la volontà generale è ancorata al contratto sociale, e dunque presuppone una società che sia già risolta negli individui. Qui già agisce il sentimento tutto moderno secondo cui l'essere membro di una comunità non comporta più alcuna appartenenza di tipo ascrittivo, mentre nella città antica, oltre all'esclusivismo e al particolarismo che la caratterizza nel suo insieme, gli stessi vincoli prepolitici non sono del tutto aboliti, ma continuano a determinare il criterio di cittadinanza (46). Per noi invece non è altro che l'incontro delle volontà degli individui che dà vita all'associazione comune. Ed è proprio da questo incontro che nasce la stessa volontà generale. Ma siccome non può trattarsi semplicemente della somma delle volontà particolari, è necessario che essa si dia come dimensione che ecceda il mero convenire dei singoli. Dunque, essa non può essere altro che un prodotto della rappresentanza, perché un'assemblea che contenga tutti sarà sempre un insieme di individui composta da uno più uno più uno e così via, mentre la volontà generale si deve dare come idea della loro riunione in quanto totalità. Questo tipo di configurazione quindi, sostenuta dai tre pilastri fondamentali - che sono individualità, contratto e volontà sembra inaccostabile al modo di vedere e agli ideogrammi di senso su cui si fondava la «democrazia diretta» degli antichi (47). Non solo si comprende poco, con il riferimento alla «volontà», l'orizzonte dentro cui si calavano le deliberazioni collettive degli antichi, ma ancor meno è possibile supporre che essi potessero attribuire alla volontà un carattere generale, giacché con ciò si richiede necessariamente l'ancoraggio ad un piano trascendente. È noto che gli ateniesi non giungevano nemmeno a distinguere la città di Atene come un'entità da loro separata, (48) mentre bisognava che tutta la sottigliezza della scolastica medievale avesse compiuto già il suo lavoro, per far sì che, come troviamo in una divertente notazione di Kantorowicz, con la distinzione, ad esempio, tra Bologna e la

(46) Cfr. CH. MEIER, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 101-102; Aristotele, *Pol.*, 1252 b 15; M. WEBER, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1980, vol. IV, p. 360.

(47) Sulla convivenza in Rousseau di motivi propri del moderno volontarismo individualista in dissonanza con la sua predilezione per gli antichi v. P. RILEY, *Will and political legitimacy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London, 1982, pp. 98-124.

(48) Qui, se è lecito citare Spengler, va riportata la sua calzante constatazione, secondo cui nell'idea di nazione propria dell'antichità classica «ogni popolo era un corpo visibile, un corpo che poteva essere abbracciato con lo sguardo», O. SPENGLER, *Il tramonto dell'occidente*, Longanesi, Milano, 1957, p. 928.



sua Bononitas, si potesse giungere a quel piano in cui la vita del concreto risultasse solo dall'astratto (49). Inoltre, perché vi sia una «volontà generale» è necessario, con l'indicazione di dover superare la particolarità dei singoli, che nello stesso tempo se ne riconosca la loro essenzialità, cioè che gli individui privati siano già di per sé alcunché di sostanziale. Ed infine, l'idea della generalità del volere non può essere scissa da quella che ne fa un principio di universalità, e da cui anzi ne discende, per cui la volontà generale è, in qualche modo, al di là della stessa particolarità da cui sorge. Così, anche quando, per noi moderni, la cittadinanza politica apparve limitata ad una parte della popolazione, privilegiata per il censo, doveva comunque essere operante il presupposto che, dovendo le deliberazioni essere fornite di validità generale, era necessario che si tenesse conto, in linea di principio, delle vedute di tutti, anche degli esclusi, poiché non poteva venir lesa il criterio dell'uguaglianza dei cittadini sulla base della condivisione del territorio, cioè il carattere universale della nazione di cui lo Stato è solo l'espressione politica. Le democrazie antiche invece sono sempre comitati settoriali e di parte (per quanto potessero assommare a migliaia di persone) i quali decidono sempre per se stessi, e chi non era ammesso a deliberare era perciò stesso fuori dalla leggi comuni. Per quanto invece possa essere esistita, per noi moderni, una «differenza tra cittadini attivi e cittadini passivi, per cui i primi avevano diritto a decidere anche per i secondi, per questi ultimi la «dipendenza della volontà degli altri e questa disuguaglianza», non potevano tuttavia essere «affatto contrari alla libertà e all'uguaglianza dei medesimi come uomini, i quali uniti formano un popolo; anzi è soltanto in base a queste ultime condizioni che questo popolo può diventare uno Stato ed entrare in una costituzione civile» (50).

Solo la rappresentanza consente il rispetto dell'universalità delle vedute indipendentemente dalla particolarità di coloro che sono chiamati a decidere. Escludendo che sia il popolo a decidere in base alle sue preferenze particolari e occasionali, essa fa del demos non più un insieme parziale della cittadinanza, ma la stessa cittadinanza nel suo insieme come totalità. Certo, apparentemente le istanze democratiche sembrerebbero maggiormente soddisfatte se si lasciasse il popolo deliberare come vuole, nella sua consistenza empirica, e perciò che la rappresentanza non fosse null'altro che la riproduzione degli interessi frazionari del popolo in sede politica e il suo compito si limitasse a quello di armonizzare i vari interessi, rendendoli compatibili tra loro (51). Ma il valore inestimabile della rappresentanza è che essa interpreta l'idea del popolo sovrano come unità, e solo su questo presupposto, che ha offerto il

riferimento ideale del loro funzionamento, sono potuti sorgere i sistemi politici moderni (52).

## 4.

L'idea di rappresentanza esprime allora quella della razionalità del corpo sociale, e la fiducia nella indissolubile connessione di ragione con bene e giustizia. La rappresentanza è l'idea di come si comporterebbero gli individui, di quali scelte essi farebbero, qualora il loro universo sociale dovesse essere conforme alla loro intenzionalità puramente razionale. Essa sorge dall'idea del dovere che l'individuo ha di giudicare e di comportarsi come un essere razionale. La rappresentanza sorge dalla fiducia che l'uomo sia in tanto che soggetto razionale anche soggetto morale, e che l'autorità non ha più bisogno di essere potestativamente imposta, ma deriva dalla volontà degli individui di comportarsi razionalmente e di dar vita quindi ad una ragione legislatrice. La rappresentanza però nello stesso tempo è l'espressione di quella totalità sociale che sfugge agli individui, è riconoscimento e affermazione della ragione del tutto, la quale, nelle condizioni moderne, non può che essere al di fuori della portata dei singoli. Questi sono calati in una sfera troppo limitata per poter cogliere le connessioni che, nell'insieme, il loro stesso agire sociale pone in atto. Inoltre la razionalità d'azione del singolo è data dalla logica del perseguimento del suo interesse personale, è qui che essa trova la sua garanzia, e dunque da qui egli non deve e non può staccarsi. Con l'esistenza della rappresentanza però egli sa che c'è una ragione universale, più vasta, che non gli impone di rinunciare alla sua ragione particolare, ma gli mostra come alla fine una legge di ragione unica, che domina il tutto sociale, si afferma nella apparente dispersione dei molteplici fini individuali, egoisticamente perseguiti, e che accanto al bene privato la ragione trova nella ricerca del «bene comune» il suo campo di esplicazione (51). Certo, su un piano strettamente sociale, il bene collettivo non ha bisogno di una propria razionalità intenzionale, in quanto agisce alle spalle degli individui il meccanismo per cui, mentre ognuno è mosso dai propri scopi egoistici, secondo strategie razionali di perseguimento del proprio interesse, e proprio per questo, il risultato finale è quello del conseguimento del benessere di tutti come somma di ciò che ognuno ha realizzato per sé. Ma il «bene comune» non si esaurisce nella ricerca del benessere, né si può identificare del tutto con esso. La razionalità privata degli individui, la quale è eticamente indifferente, vuole esse-

(49) E. KANTOROVICZ, *op. cit.*, p. 260.

(50) I. KANT, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in *Id. Stato di diritto e società civile*, ed. cit., pp. 269-270.

(51) J.H. KAISER, *Die Representation der organisierten Interessen*, Dunken & Humblot, Berlin, 1976.

(52) Sull'intera problematica si veda E. FRAENKKE, *La componente rappresentativa e plebiscitaria nello Stato costituzionale democratico*, Giappichelli, Torino, 1994.

(53) Cfr. W. EUCHNER, *Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 1973. Per una lettura in chiave neo-tomista v. Y. R. SIMON, *Filosofia del governo democratico*, Massimo, Milano, 1983, in part. il par. *La volizione del bene comune* cap. I).

re certa di riposare in una più ampia dimensione morale che la inglobi, e perciò al di là del proprio ambito ristretto vuole sentirsi in relazione con l'idea di bene di per sé, nel suo insieme, e non più singolarmente inteso. Di fatto, se la società persegue un «bene comune», l'individuo sentirà di realizzarsi anche come soggetto morale, e la costitutiva determinazione economica del suo essere potrà non sentirsi in contraddizione con l'idea morale che gli rimorde e di cui non sa sbarazzarsi del tutto.

Così la connessione di benessere e «bene comune» esprime la conciliabilità di ragione privata e di ragione pubblica, di razionalità e moralità. Certo, in linea di principio, la ragione privata non avrebbe necessità di trovare una moralità esterna al suo ambito di esplicazione, poiché, pur nella logica calcolante dell'individuo economico, colui che insegue il proprio bene lo fa al costo personale di svolgere una funzione sociale di servizio di cui tutti beneficiano, e col risultato, per quanto da lui non direttamente voluto, che il suo operoso daffare avrà ricadute positive sulla società nel suo insieme. Ma in realtà questo comporta soltanto che l'idea di «bene comune» non può essere la regola della condotta immediata del singolo; non esclude però che esso possa essere intenzionalmente perseguito. Non c'è ragione infatti che esso debba essere voluto soltanto come «effetto perverso», sia pure di segno positivo questa volta, dell'agire egoistico dei singoli. Se allora, nella nostra condotta immediata, la capacità di operare il bene si è scissa dalle nostre intenzioni, e non riusciamo più a concepire il «bene comune» come un prodotto della nostra volontà, dovrà apparire anzi più necessario che ci sia una «volontà

generale» che supplisca a questa mancanza. È questo il presupposto morale, al di là di quello politico, di cui gode la rappresentanza. Montesquieu ci aveva insegnato che il principio proprio della repubblica è la virtù; il sistema rappresentativo è il modo di tener in piedi una repubblica senza la necessità che i cittadini siano virtuosi, e senza però con ciò abdicare al suo principio morale.

La rappresentanza esprime comunque tutta la sostanzialità etica di una nazione, ed è perciò legata ad una visione che, nel gioco formalistico delle procedure democratiche, rivela una forte istanza sostanziale. Colta da questo angolo di visuale, la stessa differenza tra democrazia diretta e democrazia rappresentativa finirebbe per apparire inessenziale, in quanto l'orizzonte sostanziale dei fini etico-politici - che certo, in un caso, si dà nell'immediatezza del singolo, però col sacrificio della sua particolarità, nell'altro in forma mediata tale da preservare il singolo, ma a costo della sua intenzionalità morale - è operante in entrambi, e vive in entrambi, anche dove sembra che la ragione politica debba determinarsi solo in senso formalistico.

Perciò quando, come oggi, lo stesso orizzonte della rappresentanza (nel senso originario e fondativo in cui qui è stato definito) pare definitivamente eclissato, la stessa istanza verso una piena democrazia partecipativa che le teneva dietro (come aspirazione a rendere concreto ciò che la rappresentanza esprime in astratto: e cioè, la famosa critica della democrazia formale in nome della democrazia sostanziale) viene a precipitare con essa.

**Antonio Giuseppe Balistreri**

