

La filosofia politica di Rousseau, a cura di Giulio M. Chiodi e Roberto Gatti, FrancoAngeli, Milano 2012.

Recensione a cura di Riccardo Rezzesi

Quando si ha a che fare con Jean-Jacques Rousseau si rimane – al contempo – rapiti e “affaticati” dalla complessa originalità del suo pensiero. Un’originalità che non si lascia tuttavia così facilmente comprimere o “imbrigliare” – pena l’impossibilità di comprenderne le istanze, i “moventi” e i possibili esiti – «in schemi interpretativi più o meno fissi o in categorie generalizzanti». Non è né temerario, né tantomeno “fuori dalla righe”, affermare che *La filosofia politica di Rousseau* (volume collettaneo della sezione “Per i classici della filosofia politica” della bella e ricca Collana – edita da FrancoAngeli – “Il Limnisco”) ci aiuta e – allo stesso tempo – ci sollecita a cogliere i molteplici e prismatici volti di questa originalità. Naturalmente, per ovvie ragioni non tutti i contributi, presenti nel volume, potranno essere suscettibili di quell’approfondita trattazione che, in contesti diversi da questa breve recensione, sicuramente meriterebbero di avere.

Già ad una prima lettura, *La filosofia politica di Rousseau* ci appare subito come un volume prezioso e degno di una meditata considerazione per coloro i quali, nell’uscire dagli spazi e dai tempi “certi” – e “rassicuranti” – dei manuali, desiderano accettare *a tutto tondo* la sfida che l’opera rousseauiana, *oggi come ieri*, impone ai suoi innumerevoli lettori. Del resto, Rousseau, come scrive Gatti nella *Premessa* al volume qui preso in esame, «non è certamente un autore solo per l’accademia», ma un’influente e “popolare” «presenza vitale», che tende a riemergere «in mille modi nei nostri discorsi, siano essi discorsi da specialisti o da semplici cultori». La “voce” di Rousseau ci appare quindi come una fonte d’ispirazione e di riflessione senza la quale non potremmo sperare di comprendere i grandi mutamenti che l’avvento della modernità ha portato sul piano filosofico, politico e storico. Ciononostante, è sulle spalle della contemporaneità che il peso della riflessione rousseauiana sembra manifestare tutta la sua irriducibile e massiccia influenza. Ed è proprio tra le fila del discorso filosofico-politico contemporaneo – tra l’altro – che la figura e l’opera del filosofo ginevrino rischiano di venir irreversibilmente travisate e fraintese. Mai forse, nel corso della storia del pensiero occidentale, vi è stata una voce tanto rilevante e significativa quanto deformata e, per certi versi, “tradita” nelle sue cogenti, a volte problematiche, dinamiche *concettuali* e – perché no? – *esistenziali*. «In Italia si è letto Rousseau, nel secolo scorso e in particolare nella seconda metà di esso, prevalentemente come filosofo politico, inquadrato “da sinistra” o “da destra”, etichettato come capostipite della democrazia moderna o, del tutto all’opposto, come iniziatore della tradizione “totalitaria” (p. 7)». Ma questa tendenza novecentesca a voler, da parte degli uni e degli altri, “reclutare” Rousseau nei ranghi del proprio particolare e agguerrito schieramento, trova la sua *raison d’être* in una radicale e ingiustificata “amputazione”. Un’amputazione nutrita, e solo in parte legittimata, dalla convinzione che, in fin dei conti, la lunga ombra del filosofo ginevrino non si

estenda – perlomeno, non in modo determinante – *al di là* e *al di fuori* della sfera e dell’ambito politici. Così facendo però ciò che ci rimane in mano – alla fine – è un «Rousseau dimidiato» e un “pensiero amputato” da letture parziali e, sotto alcuni aspetti, faziose. Ecco che allora l’apparente, ma difficilmente giustificabile, predominio della dimensione politica nell’opera del cittadino di Ginevra, non può far altro che relegare «spesso (non sempre) sullo sfondo gli altri aspetti del suo pensiero [...]». Insomma, se questa fosse l’unica linea interpretativa possibile e plausibile, ci troveremmo necessariamente a fare i conti con un Rousseau del quale molti elementi sarebbero rimasti «inspiegabili, oscuri, problematici, contraddittori, [...]». Fortunatamente, negli ultimi «trenta-quaranta anni», una nuova “tendenza” sembra farsi strada fra le pagine della letteratura critica dedicata al pensiero rousseauiano. In sintesi, «gli studiosi hanno progressivamente allargato la prospettiva», nel tentativo di superare la miope «parzialità» dei vari schieramenti (p. 8). E quale ne è stato, in ultima istanza, l’esito? Potremmo dire che il “Rousseau politico” è riuscito finalmente ad incontrare il “Jean-Jacques autobiografico” delle *Confessioni*, dei *Dialoghi*, delle *Fantasticherie*, così come – del resto – l’autore del «romanzo d’amore per eccellenza del ‘700» (p. 7), e cioè a dire: la *Nuova Eloisa*. Nuovi orizzonti interpretativi hanno così caratterizzato le indagini dei molteplici studiosi della sua opera. Da quel momento Jean-Jacques Rousseau si è immancabilmente attestato come un «autore essenziale» per comprendere questioni cruciali e ineludibili quali l’«autenticità e le «radici» dell’identità del soggetto moderno». Non solo. L’interpretazione della *Nuova Eloisa* ha, infatti, permesso di far emergere aspetti inesplorati – o comunque non tenuti nella giusta considerazione – del «legame sociale». *La filosofia politica di Rousseau* ha, senza ombra di dubbio, l’innegabile pregio di farsi carico, a partire dalla pregnanza dei temi sopra elencati, di questa tendenza a «una comprensione allargata di Rousseau».

Detto questo, svalutare o “sfibrare” la dimensione politica a favore delle pur legittime istanze che questa nuova tendenza interpretativa porta con sé, sarebbe un errore – perlomeno – altrettanto “maldestro” e ingiustificato. Anzi, se ci lasciassimo – per così dire – *prender la mano* dalla “moda del momento”, forse, non faremmo altro che tradire l’impulso originario che ha caratterizzato la riscoperta del “Jean-Jacques” *che scrive di sé* e dell’autore, ad un tempo intimista e osannato, della *Nuova Eloisa*. Insomma, la complessità e l’asistematicità della riflessione rousseauiana non ci devono soggiogare ad un’inconcludente “logica del predominio”. Nessuna dimensione della sua opera, difatti, tende a predominare sull’altra, ma – viceversa – ogni singolo momento filosofico partecipa alla costruzione di un tutto. Un tutto sì intricato e non sempre di facile comprensione, ma non per questo privo di consistenza e di valore filosofico e – potremmo aggiungere – politico. A prova di ciò basti pensare al fatto che, se prescindessimo «dai loro fondamenti antropologici, morali, religiosi, autobiografici» (p. 8), i “principi del diritto politico – così come Rousseau ce li presenta fra le pagine (ma non solo) del *Contratto Sociale* – ci apparirebbero inesorabilmente in balia di parecchie lacune e apparenti contraddizioni. Per questo, il volume *La filosofia politica di Rousseau* merita una seria e attenta lettura, nella misura in cui – grazie all’alto valore dei contributi in esso

presenti – ci consente di riflettere sulla globalità degli scritti del filosofo ginevrino e sui profondi e sostanziali nessi che intercorrono fra l'*Emilio* (il romanzo pedagogico per antonomasia), la *Nuova Eloisa* e la produzione autobiografica del Ginevrino.

Giunti a questo punto non è poi tanto difficile rendersi conto che, se si ha realmente intenzione di promuovere una «comprensione allargata di Rousseau», la chiave di volta di questo ambizioso – ma necessario – tentativo non può che essere individuata nel nesso tra antropologia e politica. Nesso – è bene sottolinearlo – che trova nel volume in questione uno dei “palcoscenici” più autorevoli degli ultimi anni. “Palcoscenico” che vede avvicinarsi i principali studiosi (italiani e non) del pensiero rousseauiano. Uno dei tanti meriti delle loro riflessioni, d’altra parte, risiede proprio nell’aver dato peso e spessore al fertile incontro tra il “Jean-Jacques uomo” e il “Rousseau filosofo”. Non sorprende pertanto che Alessandro Ferrara – uno degli autori del volume – affermi esplicitamente che noi tutti siamo debitori a Rousseau di «un’intuizione fondamentale: l’identità è una fonte di normatività ed esercita questa funzione normativa attraverso la sua capacità di essere *autentica*» (p. 9). Senza l’idea di autenticità – secondo Ferrara – non potremmo, infatti, pienamente comprendere l’opera di Rousseau. Ed è talmente convinto dell’indispensabilità di questa chiave interpretativa da affermare che «una nozione implicita di *autenticità* è ciò che conferisce unità alle riflessioni rousseauiane». Ciò non toglie che l’idea di autenticità sia un’idea «ricavata in negativo dalla sua critica dell’*inautenticità*»: vero morbo di quella società delle maschere tanto criticata e osteggiata dal filosofo ginevrino. Ebbene, se così stanno le cose, è evidente che l’unità delle riflessioni rousseauiane si può rintracciare solo a partire dalla sua, per certi versi, “devastante” critica all’ordine sociale vigente nell’epoca in cui scrive. Pertanto, qui, e non altrove, si può intravedere il carattere unitario delle riflessioni rousseauiane «sugli effetti negativi dell’ordine sociale, sul giusto ordinamento politico, sull’educazione e più in generale sull’etica»; tanto è vero che, «se non esiste un brano dove Rousseau espliciti il rapporto che lega fra loro le sue opere principali», ciò non significa che non «possiamo intendere *Il contratto sociale*, *Emilio* e *Julie, ou la nouvelle Heloise* come tre momenti di un’unica soluzione al problema» appena sopra richiamato. Prova ne è il fatto che, mentre nel *Contratto* cerca di tratteggiare «un ordinamento politico giusto, nell’*Emilio* invece «esplora le condizioni che possono consentire lo sviluppo dell’autonomia individuale». E nella *Nuova Eloisa*? È proprio in quest’ultima – secondo quanto afferma Ferrara – che «possiamo trovare la sua nozione implicita di autenticità (p. 10). Ma soffermiamoci un attimo sul *Contratto*, ed in particolare sulla figura, profondamente problematica, del Legislatore. La domanda è: in che modo potremmo legittimare e giustificare tale figura? Lo si può fare, secondo Ferrara, riconoscendo, una volta per tutte, che la concezione rousseauiana dell’*identità normativa*, oltre ad avere, *in generale*, una «rilevanza fondamentale» per la filosofia politica di Rousseau, tende ad illuminare, *in particolare*, «di una nuova luce quel passaggio, sempre un po’ in penombra, del *Contratto sociale* in cui Rousseau ci parla del ruolo del “legislatore”». Difatti, se – com’è noto – il titolare legittimo della sovranità è il popolo, perché mai dovrebbe servire, nell’architettura filosofico-politica del *Contratto*, un legislatore?» Serve – scrive Ferrara – perché la filosofia

politica di Rousseau è *normativa* (corsivo mio), e poggia sulla distinzione fra «la “volontà di tutti” e la “volontà generale”», nella misura in cui, se quest’ultima non può che indirizzarsi – o «prendere come proprio oggetto» – il bene comune, la prima solo “fortunatamente” può scoprirsi unanime, in seguito al – per l’appunto – (fortunato) «convergere di tutte le volontà particolaristiche» (p. 29). La lezione rousseauiana è per Ferrara, in ultima istanza, una «lezione» più che mai «attuale», a tal punto che il filosofo ginevrino può essere considerato – senza correre il rischio di venir, più o meno blandamente, smentiti – «il fondatore di una filosofia sociale critica di cui Axel Honneth – a partire dalla metà degli anni Novanta del secolo scorso– ha cercato di ricostruire il canone» (p. 19). Anche per Elena Pulcini Honneth non aveva tutti i torti nell’individuare in Rousseau l’«iniziatore» della filosofia sociale. Un riconoscimento che, tuttavia, prende le mosse – per entrambi – da un’irrinunciabile sottolineatura: la filosofia sociale deve essere sottratta a un’«ambigua posizione di subalternità» nei confronti della filosofia politica. Tant’è vero che, se Rousseau può essere ritenuto il “capostipite” della prima, Hobbes può essere facilmente definito come il “promotore” della seconda. Cerchiamo, per quanto possibile, di approfondire lo statuto di questa “prospettiva altra”. Per Honneth la filosofia sociale – per essere tale – non può che essere, da un lato, orientata criticamente verso quei «processi sociali che ostacolano l’autorealizzazione individuale» (quelli che l’autore chiama, per intenderci, le “patologie del sociale”) e, dall’altro, non può che fondarsi su «premesse di tipo *etico*, in quanto riflette sui criteri necessari per rendere possibile un “vita buona” (p. 35). Ora, se Elena Pulcini non si dimostra minimamente restia nel riconoscere che la riflessione di Rousseau rispetta fino in fondo i due «criteri costitutivi» rintracciati da Honneth, nello stesso tempo manifesta profonde riserve inerenti la definizione, data dal filosofo tedesco, di filosofia sociale. Infatti, non è detto che quest’ultima debba essere necessariamente *critica*. Anzi, è possibile – secondo Pulcini – tracciare la *fisionomia* di una filosofia sociale *non orientata criticamente*, «come quella che troviamo negli autori fondativi della Political Economy, cioè Bernard Mandeville e Adam Smith». Una disciplina, in sintesi, che «pone essenzialmente l’accento sulle *motivazioni* dell’agire, più che sottoporre ad una «critica radicale» – come invece fa Rousseau – le storture e le patologie dell’ordine sociale. Ma dov’è che allora risiedono l’«originalità» e la «grandezza» del pensiero Rousseauiano? Per Elena Pulcini, nell’aver saputo far coesistere – oserei dire, *armonicamente* – la *pars destruens* e la *pars construens* della sua riflessione. In altri termini, nell’aver “desunto” «la sua *proposta normativa* dalla peculiare *diagnosi* che egli fa della società moderna, o meglio della *società borghese competitiva* (corsivo mio)» (p. 36). Ma, lo si sa, alla base di ogni diagnosi non può che esserci un’*eziologia* dai contorni ben definiti, di modo che, una volta appurate le cause, si sappia dove e come intervenire – con una certa probabilità di successo – al fine di estirpare il “male” che affligge un qualsivoglia corpo sofferente. Com’è noto, per Rousseau il “corpo malato” è la società civile e il male che, senza sosta, l’opprime è quello che Pulcini non ha problemi nel definire come un «nucleo emotivo fondamentale», il quale riassume in sé le passioni dominanti, acquisitive e competitive, dell’individuo moderno: vale a dire *l’amour propre*». Ma da dove

prende le mosse questa passione “violenta” che tanto sembra nuocere all’*autenticità* dei legami sociali, «a partire da quei legami essenziali che sono il rapporto d’amore e la relazione familiare» (p. 8)? Per dirla nei termini di Axel Honneth, da una vera e propria «patologizzazione» di una «passione originaria», «fondamento» – tra l’altro – (p. 37) della proposta normativa di Rousseau, e cioè a dire: l’*amore di sé*. Dal punto di vista antropologico, ciò che emerge è il profilo di un *homo oeconomicus* non direttamente riconducibile alla sua «immagine convenzionale, peculiare della tradizione liberale». Insomma, non è quella «figura razionale e calcolatrice guidata dal puro perseguimento utilitaristico» ma, al contrario, un “tipo d’uomo” motivato da una radicale e onnipervasiva passione: una «*passione dell’Io*», come la definisce Pulcini. Una passione che, pertanto, non può far altro che prevalere, in quanto «più potente e più originaria» (p. 38), sulla stessa “passione dell’utile”. Emerge così, scrive l’autrice, «un individuo più preoccupato di essere considerato e ammirato che di perseguire il proprio interesse» (p. 37). Un *io mimetico*, “costruttore” di un’identità inautentica e dipendente in tutto e per tutto dalle aspettative e dall’opinione altrui prende, allora, definitivamente il posto dell’*io naturale*, che – al contrario – viene tratteggiato da Rousseau come un io indipendente, autentico, trasparente a se stesso e agli altri. D’altra parte, quello immerso nel “torpore conformista” della società settecentesca è un io che tende ad andare incontro – per così dire – ad un inevitabile (ma «interessante») paradosso, che ha a che fare con le intricate, intricatissime dinamiche del *riconoscimento*; e che potrebbe venir sintetizzato con un controverso, ma – tutto sommato – “felice”, *slogan*: vale a dire “Il riconoscimento non è sempre morale!”. Infatti, dalla diagnosi rousseauiana si potrebbe desumere – sempre seguendo la linea interpretativa di Elena Pulcini – un «cattivo riconoscimento» che, nel richiedere lo «sdoppiamento dell’identità, la scissione tra l’essere e l’apparire», è costretto a togliersi la maschera e a mostrarsi per quello che in realtà è: un riconoscimento *essenzialmente e sostanzialmente* «patologico». In quest’ottica, allora, essere riconosciuti non può che significare una cosa sola: «*rinunciare a se stessi*». Equivale, in altri termini, «a tradire il proprio sé originale e autentico». Un riconoscimento che, in ultima istanza, finisce per «legittimare l’Io inautentico». «Quali sono allora – scrive Pulcini –, per usare un lessico squisitamente rousseauiano, i *rimedi* a queste patologie, prodotte essenzialmente dall’*amour propre*?» La “cura” che Rousseau propone può essere rintracciata a partire da una strategia che, in un certo qual modo, tende a conferire uno spessore più profondamente unitario alla *globalità* della sua riflessione: la «*strategia dell’autenticità*». È più che mai doveroso, giunti a questo punto, mettere in chiaro i “termini” del problema. Come ci ricorda Pulcini: «È bene precisare [...] che il termine “autenticità” non è presente nella riflessione di Rousseau, che usa invece più volte il termine “verità”». Ma che significato dobbiamo conferire a questo termine? Di che “verità” si tratta? Di una verità, per così dire, *oggettiva* o – perlomeno – tendente all’*oggettività*, oppure di una verità tutta interiore? Ebbene, per rispondere a questa domanda, non possiamo far altro che immergerci nella lettura della Nuova Eloisa. E difatti, solo incentrando la nostra attenzione sul “mondo interiore” di Julie (la combattuta amante di Saint-Preux), la cifra distintiva della

sopra citata strategia dell'autenticità tende ad emergere con una forza certamente non trascurabile, nella misura in cui proprio il «percorso di Julie» ne mette in luce «le conseguenze fondamentali». Ma che cos'è che testimoniano alla fin dei conti le scelte di comportamento e di condotta di colei che Rousseau non si esime dal definire una “Nuova Eloisa”? Ora, se la strategia dell'autenticità non può che prevedere ed implicare necessariamente un *ripiegamento* dell'individuo negli spazi intimi della propria coscienza, nel tentativo di rintracciare il sé più profondo e più vero, forse il comportamento di Julie potrebbe esser letto come un sofferto tentativo di «*riconversione dell'amour propre in amore di sé*» (p. 44). E l'esito qual è? La riscoperta della «propria verità in una forma di amore che sia conciliabile sia con la felicità che con la comunità». Insomma, quello di Julie è un «percorso attivo» che trova la sua chiave di volta, certamente problematica, in un vero e proprio processo «di costruzione della propria identità» (p. 45); una costruzione che ha il sapore della *scoperta* o meglio della *riscoperta*. Prova ne è il fatto che questo *io autentico* non va a ricercare, se così possiamo dire, i materiali e gli “strumenti” per la costruzione del proprio “edificio identitario” *fuori di sé* ma – al contrario – tra le fila di ciò che è sempre a sua disposizione: vale a dire le sue radici *naturali* e, per questo motivo, *autentiche*. Così facendo, si riscopre anche come un vero e proprio *oggetto morale*. Detto questo, è evidente che la strategia dell'autenticità non può essere, in nessun modo, «praticabile come dimensione soggettiva radicale» o – in altri termini – «come fedeltà a se stessi ad ogni costo». «Su questo tema – scrive Pulcini – Rousseau tornerà non a caso negli scritti autobiografici – *Confessioni* e *Fantasticherie* – dove la conquista dell'autenticità radicale, da parte di Jean Jacques in prima persona, coinciderà con la formazione di un Io autarchico, separato dal mondo, chiuso in se stesso e nella propria solitudine» (p. 47). Un paradosso sembra dunque palesarsi, gettando una nuova luce sulle molteplici contraddizioni che sembrano coinvolgere la vita e l'opera del filosofo ginevrino. Come mai? Perché le ricette prescritte dal “Rousseau autore di memorabili capolavori” non sembrano venir “recepite” e messe in opera dal Jean Jacques uomo, che al turbinio della vita in società preferisce la silenziosa quiete della natura, allo stare con gli uomini la dolce estasi della *fantasticherie* e alle mille maschere dei suoi contemporanei l'assoluta *trasparenza* della propria interiorità. D'altra parte, «proprio la trasparenza costituisce lo sfondo a partire dal quale è possibile leggere la critica che Rousseau muove alla modernità, la contraddizione tra comunità politica e solitudine esistenziale, l'itinerario che da *Emilio* conduce a *Le passeggiate solitarie*». Così Luca Alici legge il passaggio dall'*Emilio* alla produzione autobiografica rousseauiana; il passaggio – cioè – dall'«ideale familiare [...] all'isolamento e alla verità interiore» (p.87). Fin qui il Rousseau “autobiografo”, romanziere e pedagogista, che, nell'operare e nel riflettere su diversi ambiti sembra tener – tuttavia – ben ferme le sue “preoccupazioni” di fondo. Una su tutte? La (ri)costruzione e l'affermazione del soggetto morale nella società *inautentica* delle maschere e delle vacue “liturgie” mondane, dove – del resto – alla trasparenza del *sentimento*, coadiuvato dalla ragione, si prediligono i vuoti *sofismi* di un “intelletto senza cuore”. Pertanto, l'*intentio* filosofica rousseauiana non può che apparirci unitaria e, sotto alcuni

aspetti, “programmatica”. E la politica che ruolo gioca in tutto questo? Alla dimensione politica Rousseau sembra affidare proprio il compito, con esiti profondamente problematici, di “moralizzare” l’individuo appena “fuoriuscito” dallo stato di natura, determinando così il passaggio, com’è noto, dalla *libertà naturale*, avente come limite solo la forza altrui, alla *libertà morale*, «presupposto» e fondamento della stessa «autonomia politica» (p. 165). Nico De Federicis, che interpreta parte della riflessione politica kantiana (per intenderci, il Kant del *Detto comune* e poi della *Metafisica dei costumi*) come una «precisa rielaborazione del principio del diritto politico rousseauiano» (p. 141), ritiene che la riflessione politica del Ginevrino vada collocata «su un piano complesso e contrastato, posto a metà strada tra razionalismo giuridico e volontarismo politico». Ed è proprio a fronte di questa «sostanziale complessità» che le strade di Rousseau e di Kant sembrano irreversibilmente separarsi, nella misura in cui il filosofo tedesco non si esime dal compiere «una scelta di campo molto chiara», spostando «il centro della questione dalla teoria del potere a quella dei diritti dell’uomo». Così facendo, questi ultimi «si posero naturalmente in contrasto con la prima». Ma chi era, alla fin dei conti, Rousseau per Kant? Secondo De Federicis, un “moralista” che vede nella dimensione politica il luogo e il tempo della “moralizzazione”; un enfatico “Newton etico” che, oltre ad avergli «insegnato ad amare l’umanità», ha anche tracciato «la via della rivoluzione copernicana nella morale» (p. 149). In ultima istanza, come evidenzia Gatti: «[...] Rousseau avrebbe pienamente concordato con Kant sul fatto che l’uomo è *innegabilmente* (corsivo mio) un *legno storto*. Non si può far altro, quindi, che trattarlo «come tale» (p. 161). Tuttavia, se è innegabile che Rousseau «non ha mai pensato che il patto – sociale – possa costituire il passaggio verso la “liberté morale”», a chi deve essere affidato questo gravoso e *in-umano* compito? Eccoci di nuovo costretti a fare i conti con la figura del legislatore: forse la più controversa, problematica e dai contorni meno definiti dell’intera opera rousseauiana. Per Gatti, che – in un primo momento – sembra leggere l’“apparizione” di questa figura *sovra-umana* alla luce della *scommessa pascaliana* (può apparire, come non apparire), può sorgere la «tentazione di vedere, nel legislatore, un *Dio terreno* (corsivo mio); un Dio che, in altre parole, «surroghi l’onnipotenza del Dio vero, ma assente – nel panorama filosofico e teoretico rousseauiano – dalla vicenda umana» (p. 170). Ma il legislatore non è un Dio, è un educatore del popolo, una figura chiaramente paternalistica, ma non “totalitaria”. Paiono allora del tutto scardinate le tesi di coloro che vorrebbero leggere l’opera politica rousseauiana usando questa categoria. Neppure la tesi della “tirannia della maggioranza” sembra render conto della posizione rousseauiana. Del resto, come ci ricorda Gabriella Silvestrini, «“il concetto di volontà generale consente a Rousseau di escludere la legittimità di un contratto che si risolve nella sottomissione a una “volontà di maggioranza”, espressione assente dal *Contratto sociale*» (p. 226). Insomma, se non si vuole cadere in “equivoci fuorvianti, il “Rousseau filosofo e romanziere” e il “Jean-Jacques uomo” devono essere considerati l’incarnazione di unica, indivisibile “anima”; un’anima sondata e esplorata, in questo volume, alla luce del nesso tra antropologia e politica.

Riccardo Rezzesi

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#)