

SULLE TRACCE DELL'INEGUAGLIANZA

STEFANO PETRUCCIANI

Dipartimento di filosofia

Sapienza Università di Roma

stefano.petrucciani@uniroma1.it

ABSTRACT

The article reconstructs and discusses some aspects of the interpretation of Rousseau's thought developed by Francesco Toto in his book *L'origine e la storia*. In particular, the themes touched upon are the following: the role of instinct and rational faculties in governing the behaviour of individuals in the state of nature; the law of nature and the question of morality; Rousseau's condemnation of *amour propre* and the question of recognition; the value and meaning of the unequal pact.

KEYWORDS

Rousseau; Inequality; Natural law; Recognition; Unfair covenant.

I

Per chiunque voglia misurarsi con la storia del pensiero politico moderno il roussoiano *Discorso sull'ineguaglianza* costituisce un passaggio ineludibile. Si tratta infatti, almeno a mio modo di vedere, di uno scritto che segna una cesura epocale: in esso troviamo il primo tentativo di sviluppare una teoria filosoficamente e antropologicamente molto articolata circa la formazione e la “stabilizzazione” dell'ineguaglianza sociale, ovvero dei rapporti di dominazione che Rousseau vede ancora operanti nella società del suo tempo. Circa un secolo prima di Marx, che comincerà a svolgere il suo pensiero critico nel 1843-1844, Rousseau, con il discorso che scrive nel 1754, e che pubblica l'anno dopo, nel 1755, pone le basi di una teoria critica della società filosoficamente e scientificamente rigorosa. Anche se naturalmente si tratta del rigore possibile al suo tempo, sulla base delle conoscenze antropologiche e storiche allora disponibili. Ma il punto fondamentale è che, come ha scritto Mario Reale (uno studioso le cui tesi vengono spesso richiamate e discusse da Francesco Toto) “per la prima volta in Rousseau la disegua-

glianza sociale non è solo oggetto di denuncia e di condanna morale. Al contrario, essa è *compresa* geneticamente nella sua razionale necessità”¹.

Ma naturalmente accanto al focus principale, che verte appunto sull’origine dell’ineguaglianza, il *Secondo discorso* roussoiano svolge anche un’altra serie di temi che meritano tutti di essere ancora analizzati: la caratterizzazione antihobbesiana (ma anche antilockiana) dello stato di natura, la spiegazione di come da esso sia usciti, la teoria del “patto iniquo”, la riflessione finale sull’assurdità e irrazionalità di ogni patto politico che preveda, da parte degli individui, la rinuncia alla loro libertà. Vediamo dunque ora come il bel libro, ricco e documentato, di Francesco Toto² ci guida attraverso questa intricata selva di temi.

Caratteristica dell’approccio dell’autore, bisogna innanzitutto osservare, è una certa attitudine critica verso le interpretazioni tramandate e generalmente accolte. Toto, come afferma programmaticamente già nella prima pagina del suo testo, cerca sempre di ripensare le tesi roussoiane in modo originale, scostandosi dalle letture più sedimentate e mettendo in risalto ciò che in esse non torna perfettamente. Punto di partenza è, ovviamente, l’indagine intorno allo stato di natura, che nel libro di Toto viene indagato soprattutto tenendo presente una questione particolare ma senza dubbio decisiva: quella relativa alla presenza, nell’uomo naturale, delle facoltà (riflessione, ragione, perfettibilità) che egli, a prima vista, sembra possedere solo in potenza³.

II

Se la si indaga non tanto cercando in essa una paradigmatica storia della civilizzazione, ma dalla prospettiva più limitata della filosofia politica, la lettura roussoiana dello stato di natura deve assolvere, almeno a mio avviso, due compiti fondamentali. In primo luogo mostrare (*contra* Hobbes) che l’esistenza degli individui nello stato di natura non è né misera e grama né, tantomeno, conflittuale; e, non essendo conflittuale, non legittima in alcun modo quel potere assoluto che invece sarebbe, secondo Hobbes, unica garanzia di pace e dunque di autoconservazione. In secondo luogo Rousseau intende mostrare, contro Locke, che nello stato di natura non si danno affatto istituti, come la proprietà, che per essere legittimati devono attendere lo stato civile; non si può giustificare la proprietà, e tantomeno l’ineguaglianza di essa, nobilitandone l’origine e facendola risalire ad un passato pre-civile.

Tenendo presente questo ineludibile sfondo, vediamo dunque come, nella interpretazione di Toto, l’analisi roussoiana dello stato di natura si intrecci con le

¹ M. Reale. *Le ragioni della politica. Rousseau dal “Discorso sull’ineguaglianza” al “Contratto”*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1983, p. 277.

² F. Toto, *L’origine e la storia. Il Discorso sull’ineguaglianza di Rousseau*, Ets, Pisa 2019.

³ Ivi, p. 15.

questioni che qui sopra abbiamo accennato. Un primo plesso problematico, al quale Toto dedica molte pagine e tante analisi di notevole finezza è, come abbiamo già accennato, la domanda se nello stato di natura siano presenti quelle facoltà, come la ragione e la riflessione, che caratterizzano specificamente l'uomo civile. In una prima e immediata prospettiva di lettura, questo tema può essere declinato in modo piuttosto semplice. La ragione e la riflessione sono assenti, o al massimo presenti solo potenzialmente, nell'uomo naturale; questo si lascia guidare nei suoi comportamenti da moventi pre-riflessivi, quale ad esempio il sentimento della pietà, che l'uomo condivide addirittura con gli animali. Queste attitudini si smarriscono invece nell'uomo civile che, divenuto freddamente razionale, persegue senza riguardi il suo interesse egoistico e diventa sostanzialmente insensibile alle sofferenze patite dai suoi simili. Come il filosofo ragionante che, sostiene Rousseau, non si lascia turbare neppure dal fatto che qualcuno venga assassinato sotto le sue finestre⁴. Se ci si attiene a questo primo livello di lettura si giunge alla conclusione che ragione e riflessione sono assenti nell'uomo naturale e definiscono invece la condizione corrotta dell'uomo civile, indifferente od ostile ai suoi simili.

Non è affatto così pacifico, però, attribuire a Rousseau la tesi dell'assenza di ragione e riflessione nello stato di natura. Se infatti talvolta egli afferma che l'uomo naturale “nel solo istinto aveva tutto ciò che gli occorreva per vivere”⁵ e che solo all'uomo civile appartiene (e serve) una “ragione coltivata”, talaltra sembra sostenere una visione completamente diversa, come quando afferma, per esempio, che solo l'animale opera le sue scelte secondo la guida infallibile dell'istinto, mentre l'uomo le compie in forza di un suo atto di libertà⁶. Ma se non sono guidate dall'istinto, da quali facoltà saranno dunque orientate le scelte dell'uomo naturale?

La questione si presenta in tutta la sua acutezza se, a questo punto, si fa intervenire il tema della legge naturale, che Rousseau prospetta rifiutando tutte le declinazioni che di essa erano state date dai suoi predecessori, e sostenendo che essa, proprio perché naturale, non può contenere prescrizioni astratte, come ad esempio quelle della “regola aurea” (la “massima sublime di giustizia razionale, *fai agli altri ciò che vuoi sia fatto a te*”) ma solo una indicazione molto chiara e concreta, l'unica comprensibile per l'uomo non coltivato e non filosofante: “*fai il tuo bene col minor male possibile per gli altri*”⁷. Qui però la questione comincia a complicarsi non poco. In primo luogo si tratta infatti di comprendere che ruolo abbia questa legge naturale; se essa fosse semplicemente un principio di spiegazione del comportamento effettivo degli individui nello stato di natura, non ci sa-

⁴ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*, in Id., *Scritti politici*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 117-274: 164

⁵ Ivi, p. 161.

⁶ Ivi, p. 149.

⁷ Ivi, p. 165, corsivi di Rousseau.

rebbe molto da dire. Ma essa, con ogni evidenza, non è soltanto questo, essendo piuttosto una regola, un comando cui gli individui dovrebbero obbedire. Ma, se è così, è necessario trarne tutte le conclusioni: come giustamente sostiene Toto, “il problema fondamentale riguarda la capacità della legge naturale definita nella Prefazione di toccare l’abitante del puro stato di natura non solo in qualità di principio della spiegazione dei suoi comportamenti, ma anche come fonte di obblighi e criterio di giudizio. Questo problema è stato sollevato dal fatto che nella *Parte prima* l’uomo naturale sembra sprovvisto di tutte le qualità che nella Prefazione definiscono un essere morale, vale a dire l’intelligenza e la libertà che gli consentirebbero di obbedire o disobbedire volontariamente e consapevolmente ai propri doveri verso gli altri esseri animati e in particolare verso i propri simili”⁸. Insomma, se la legge naturale è una regola o norma di comportamento, e non una mera descrizione, essa si rivolge necessariamente a un essere intelligente e libero, cioè a un essere che sia in grado di comprenderla (intelligente) e di decidere se obbedire ad essa o meno (libero). Pertanto, se essa è prescritta all’uomo naturale, ciò implica che intelligenza e libertà gli devono essere necessariamente attribuite.

Ma vi è anche un altro aspetto della questione che deve essere sottolineato. Se, come si diceva, è nei poteri dell’uomo naturale agire non per puro istinto (cosa che Rousseau a un certo punto ha escluso) ma seguendo consapevolmente il dettame della “massima di bontà naturale”⁹, ciò implica che l’individuo ponga su un piatto della bilancia il bene proprio e sull’altro il male che ne può derivare agli altri e decida il suo corso d’azione solo dopo avere, non si sa bene in base a quale criterio, soppesato le due differenti situazioni. Ma questo bilanciamento di interessi presuppone, come sostiene Toto riprendendo una tesi che era già di Reale, un calcolo complesso, un uso sofisticato della razionalità in atto (non solo in potenza) e quindi proprio quella facoltà che Rousseau sembrava ammettere, nello stato di natura, tutt’al più come mera potenzialità non ancora dispiegata.

A questo punto però si apre davanti ai nostri occhi una difficoltà ulteriore. Cerchiamo di metterla a fuoco in modo molto semplificato: se ragione e riflessione sono sinonimo di corruzione, e se esse sono presenti anche nello stato di natura (secondo la conclusione che in modo rigoroso abbiamo tratto) allora lo stato di natura non è più quella condizione di idilliaca pace che Rousseau ci aveva raccontato, e pertanto potrebbe anche avere ragione Hobbes quando ce ne squaderna davanti i pericoli.

Da questa situazione poco chiara e piuttosto intricata si esce, secondo Toto, solo con una mossa interpretativa molto precisa: e cioè con l’idea che ragione e riflessione non sono di per sé sinonimo di corruzione, ma possono essere, per così dire, sdoppiate. Nello stato di natura, se si segue questa proposta interpretativa, c’è già una presenza della riflessione, ma si tratta di una riflessione ancora originaria e

⁸ Toto, op cit., p. 143.

⁹ Rousseau, op. cit., p. 165.

incorrotta, non di quella che troveremo nell'uomo civile. “Questa distinzione tra due diverse figure della riflessione, – sostiene Toto – l'una originaria e incorrotta e l'altra al tempo stesso più sviluppata e funzionale alla corruzione, dimostra che la contingenza del legame tra riflessione e corruzione è non solo chiaramente testimoniata dai testi, ma pienamente coerente con la più generale intenzione di Rousseau: quella di delegittimare la pretesa fondazione della politica e del diritto, nella loro funzione repressiva, su una natura umana schiacciata sul particolarismo degli interessi personali o dell'amor proprio e per ciò stesso internamente incline al disordine, e di lasciare perciò aperta la possibilità di una politica diversa, che sia non già vettore d'ineguaglianze e strumento dissimulato di asservimento, ma espressione positiva di autonomia e di una cooperazione non forzata”¹⁰.

Analoghe considerazioni si possono fare a proposito del tema della ragione: se è vero che la “ragione coltivata”¹¹ appartiene solo all'uomo che vive in una società ormai corrotta, ed è estranea a quello naturale, è anche legittimo aggiungere, con Toto, che assenza di “ragione coltivata” non equivale ad “assenza di ragione” e questo ci consente di sostenere che l'uomo allo stato di natura non è guidato dall'istinto ma da una qualche forma, già attuale e non solo potenziale, di ragione non ancora corrotta. È vero insomma che l'uomo naturale non possiede in alcun grado una “ragione coltivata”, in quanto ciò sarebbe necessariamente in contraddizione col puro stato di natura. “Nulla, però, esclude in linea di principio – rileva Toto – la possibilità di una *raison* o di un *esprit* non ‘coltivati’, capaci di prescindere dalle modalità socialmente determinate e storicamente tramandate dall'*éducation* e dalla *culture*, e compatibile, quindi, col naturale *bonheur* del selvaggio”¹².

Senza intrattenerci ulteriormente sulle sottili analisi che Toto dedica alla presenza delle facoltà razionali nello stato di natura, conviene ora ricordare la conclusione di portata più generale cui queste considerazioni mettono capo: tra natura e civiltà non vi è assoluta contrapposizione. Molte caratteristiche dell'uomo civile appartengono in realtà già all'uomo naturale (non solo in potenza, ma in certo modo anche in atto). Non si dà perciò a ben guardare, tra stato di natura e stato civile una divaricazione totale. Né si riesce a mettere veramente a fuoco, nel *Discorso*, un puro e originario stato di natura: questo anzi “si rivela, se non esso stesso già sempre trascorso, almeno interiormente votato al dissolvimento, e la natura, con ciò, qualcosa non già di contrario, ma di intimamente aperto alla storia”¹³.

Sul piano del pensiero politico, da tutto ciò si può trarre una conclusione nettamente antipessimistica: ragione non è uguale a corruzione. Si può essere civili senza essere perduti. In altri termini: se lo stato di natura è esente da negatività, e

¹⁰ Toto, op. cit., pp. 44-45.

¹¹ Rousseau, op. cit., p. 161.

¹² Toto, op. cit., p. 58.

¹³ Ivi, p. 98.

al tempo stesso contiene elementi di razionalità e di riflessione, allora il risultato decisivo che ne deriva è che ragione e riflessione non sono necessariamente negatività; piuttosto sono aperte a usi ed esiti differenti che, per così dire, possono essere fisiologici o patologici.

III

Dopo aver messo a fuoco alcuni aspetti essenziali, e sostanzialmente convincenti, della lettura che Toto dà della prima parte del *Discorso*, conviene ora passare alla decisiva parte seconda, quella che definisce le tappe essenziali della transizione verso la società ineguale e corrotta, e che le individua sostanzialmente nel piacere della superiorità e dell'essere riconosciuti migliori degli altri, che nasce con lo stabilizzarsi delle relazioni sociali, e nella trasformazione della terra che originariamente non era di nessuno (come dichiara il folgorante *incipit* della seconda parte) in proprietà privata che presto diventa diseguale. Giustamente Toto rileva, restando in ciò perfettamente aderente al testo, che la marcia verso la corruzione non configura affatto un destino ineluttabile, poiché le sue tappe rimandano a una serie di eventi contingenti che avrebbero anche potuto non aver luogo¹⁴. Ma il drammatico problema che la seconda parte pone è il seguente: se non appena si associa con i suoi simili l'individuo sviluppa il desiderio di superiorità, e se questo è la fonte di tutti i mali, allora società e male risultano inseparabili. Ma questo è proprio l'esito che giustamente, secondo Toto, si deve evitare anche perché, se ad esso si pervenisse, non sarebbe più possibile scrivere, dopo il *Discorso*, un *Contratto* nel quale sono determinati i fondamenti della società giusta e non corrotta.

La soluzione del problema passa necessariamente per una rilettura attenta di quello che (insieme alla proprietà) è forse il più forte agente patogeno che mina la società civile, e cioè il desiderio di stima e di superiorità (molto affine a quella passione della gloria nella quale Hobbes aveva visto la vera sorgente del conflitto radicale tra gli individui). Questo desiderio di superiorità prende in Rousseau il nome di *amor proprio*, forma corrotta e patologica di quel sano *amore di sé* in assenza del quale l'essere umano non potrebbe nemmeno sopravvivere. Lo snodo essenziale per lo sviluppo dell'amor proprio è fornito dallo stabilizzarsi e infittirsi dei legami sociali, in un processo descritto da Rousseau in un passo decisivo che conviene citare per intero. "Ciascuno cominciò a guardare gli altri e a volersi far guardare, e la pubblica stima acquistò pregio. Chi cantava o danzava meglio; il più bello, il più forte, il più abile o il più eloquente divenne anche il più considerato, e fu il primo passo verso la diseguaglianza e al tempo stesso verso il vizio"¹⁵. Qui si comincia a vedere all'opera l'amor proprio in quanto "sentimento relativo, artifi-

¹⁴ Toto, op. cit., p. 160.

¹⁵ Rousseau, op. cit., p. 179.

cioso, nato nella società, che porta l'individuo a far più caso di sé che d'ogni altro, e che ispira agli uomini tutto il male che si fanno a vicenda, costituendo la vera sorgente dell'onore"¹⁶. A questo punto però il rapporto tra critica sociale e possibile costruzione della società giusta ci si presenta nuovamente in modo drammatico: se basta la socialità a innescare il processo degenerativo, come sarà mai possibile pensare una società non corrotta?

La proposta di soluzione che Toto presenta relativamente a questo problema è molto chiara. Per quanto riguarda il passo roussoiano che abbiamo prima citato, dove si vede iniziare la china che porterà alla diseguaglianza e al vizio, Toto sostiene che il desiderio di essere ammirati più degli altri non è, di per sé, ancora corruzione; rappresenta piuttosto, di questa, una premessa necessaria ma non sufficiente; la giovinezza del mondo non può essere qualificata in modo negativo; anzi, è forse l'età più felice che gli uomini abbiamo conosciuto, equidistante com'era sia "dalla stupidità dei bruti" che "dai funesti lumi dell'uomo civilizzato"¹⁷.

Ma il punto fondamentale, per Toto, è che non ci si può attestare su una condanna totale dell'amor proprio, ma è necessario darne una valutazione più duttile, che sappia vederne persino gli "effetti politicamente positivi"¹⁸. Secondo Francesco Toto, infatti, "nulla esclude che persino il desiderio di primeggiare possa assolvere una funzione moralmente o politicamente positiva e la lotta per il riconoscimento costituisca un vettore di moralizzazione invece che di corruzione, una fonte di coesione anziché di disgregazione"¹⁹. In questa prospettiva di lettura, forse un po' ardita ma certamente interessante e motivata, il desiderio di stima non è soltanto qualcosa di negativo; anzi, si può ben attribuire "alla lotta per la giusta considerazione e all'esigenza di riparazione del torto un significato diverso da quello nel quale a prima vista sembra esaurirsi"²⁰. Infatti, "la lotta nella quale l'individuo si impegna a ripagare con la punizione il torto e l'offesa che giudica di aver subito non è una lotta per la superiorità, ma una lotta - oltre che per la propria sicurezza o felicità - per il riconoscimento della propria umanità e per il riconoscimento del dovere di riconoscere questa umanità e l'uguaglianza che essa implica". "Alla lotta, particolaristica, nella quale ognuno si trova impegnato per il riconoscimento della propria superiorità sull'altro e per la conquista della pubblica stima, si intreccia dunque quella, universalistica, per il riconoscimento di un'uguaglianza giuridico-morale capace di riguardare *indistintamente ogni uomo già come tale*"²¹. Seguendo la tesi di Toto, dunque, finiamo quasi per trovarci al cospetto di un Rousseau in qualche modo habermasiano, secondo il quale "avan-

¹⁶ Ivi, p. 239.

¹⁷ Rousseau, op. cit., p. 180.

¹⁸ Toto, op. cit., p. 197 nota.

¹⁹ Ivi, p. 197.

²⁰ Ivi, p. 205.

²¹ Ivi, p. 207, corsivo dell'autore.

zare delle pretese verso un qualsiasi membro della comunità significa riconoscerlo non solo come soggetto di obbligazioni, ma per ciò stesso come soggetto giuridico-morale portatore dei medesimi diritti che si pretende egli debba riconoscere”²².

Da questo punto di vista risulta per Toto inaccettabile anche l’interpretazione corrente della polarizzazione essere/apparire secondo una rigida dicotomia positivo/negativo. Al contrario: “nel suo legame con l’*opinion* e il *paraître*, nel suo inevitabile gettare l’individuo ‘fuori di sé’, l’amor proprio si impone come principale motore tanto della competizione e del conflitto quanto della coesione e del progresso, come la ‘passione dominante’ capace di sussumere a sé tutte le aspirazioni dell’uomo socializzato”²³.

IV

Ma torniamo ora dunque, prima di concludere, alla vera e propria genesi della società ineguale e corrotta. E chiediamoci innanzitutto: se la società nascente, al tempo della giovinezza del mondo, realizzava a suo mondo un equilibrio ottimale, un bilanciamento accettabile tra desiderio di superiorità e universalismo del riconoscimento, perché è finita? La corruzione, come abbiamo già avuto occasione di ricordare, risulta dall’incontro aleatorio di una molteplicità di concause che avrebbero anche potuto non darsi. E infatti, per dirla nel modo più breve possibile, la *via crucis* verso la catastrofe passa secondo Rousseau per quattro fondamentali stazioni: metallurgia, agricoltura, privatizzazione della terra, differenza dei talenti. Una volta sviluppata questa sequenza, la via verso l’ineguaglianza dispiegata diventa inevitabile. Toto però non si stanca di ribadire quello che è uno dei suoi punti di fondo e cioè che “la condanna russoiana non investe la socializzazione o la civilizzazione in quanto tali, in generale”²⁴. Ma in che senso va intesa questa affermazione? Se la civiltà sviluppata non può fare a meno di nessuno degli elementi che qui sopra abbiamo ricordato (industria, proprietà, differenza dei talenti), e se essi nella loro combinazione generano la peggiore corruzione, allora come è possibile che la condanna non investa la civiltà in quanto tale? Netta è la risposta di Toto: quella di Rousseau è una “critica delle contraddizioni implicite in una sua forma determinata di civiltà”²⁵, una civiltà che evidentemente non sa combinare i suoi elementi costitutivi in modo da volgerli nella direzione della comune utilità, ma lascia che essi dispieghino i loro effetti generando una situazione che si rivela, alla fine, peggiore della guerra di tutti contro tutti di hobbesiana memoria. Una situazione dalla quale in prima istanza si esce, secondo la narrazione russoiana, attra-

²² Ivi, p. 215.

²³ Ivi, p. 220.

²⁴ Ivi, p. 251.

²⁵ Ivi, p. 253.

verso quel patto iniquo che, lungi dal restaurare la giustizia, non fa che sanzionare lo stato di ingiustizia al quale si è arrivati.

Conformemente al suo intento di mettere in discussione tutte le opinioni ricevute, Toto cerca di rovesciare anche il giudizio totalmente negativo al quale soggiace, nella maggior parte delle letture, il patto iniquo. Per Toto non è giusto vedere in esso solo l'impostura dei ricchi; anzi, egli si spinge fino a sostenere che il patto "può comunque rappresentare una soluzione percorribile al generale problema politico della coniugazione di forza e diritto, in grado di aprire la strada alla possibilità di una libertà politica e di una legittimità democratica, di una legalità non separata dalla giustizia, di una soluzione collettiva alle ansie individuali, di una pace diversa dalla *miserrima servitudo* di tacitiana memoria"²⁶. Per questo, nella interessante lettura di Toto, il patto deve essere messo a fuoco nella radicale duplicità che lo caratterizza: per un verso è "lo strumento attraverso il quale il dominio riesce a travestirsi da diritto e l'interesse del ricco a prevalere su quello del povero senza bisogno di ricorrere a nessuna violenza manifesta"; ma per altro verso è anche "il superamento reale della guerra, dei conflitti di interesse e delle divisioni grazie a un'unione regolata da leggi e ordinamenti di giustizia fatti rispettare dal potere comune"²⁷. Il patto iniquo non è solo condannato come impostura: esso viene anche "riconosciuto come origine di una 'vera società', di una comunità di diritti unificata dalla comune soggezione a leggi uguali per tutti, in grado quindi di segnare una reale cesura rispetto ai conflitti che lo hanno preparato e reso necessario"²⁸.

Pur se coerente con molte altre considerazioni che Toto ha svolto nel libro, questa rivalutazione del patto iniquo mi sembra nel complesso non del tutto condivisibile. Al di là degli effetti magari non totalmente negativi che ne possono derivare (ma le pagine di Rousseau sulla successione dei governi, e sui loro pregi e difetti, sono complesse e assai poco lineari) il punto fondamentale è che il patto iniquo si basa su fondamenti che comportano la impossibilità di una società bene ordinata: e cioè sul riconoscimento e sulla stabilizzazione delle proprietà ineguali (come voleva Locke) e sulla rinuncia alla libertà fatta da coloro che accettano di darsi dei capi. Queste sono le basi di una società sbagliata. E la ricostruzione dovrà partire proprio dal rovesciamento di queste basi, e cioè innanzitutto dalla consapevolezza, che fa da tratto di unione tra la conclusione del *Discorso* e l'inizio del *Contratto*, che rinunciare alla propria libertà per darsi a un capo è un atto irrazionale il cui esito prevedibile, sia pure dopo tortuose vicende, non può essere che l'affermazione del peggiore dispotismo.

²⁶ Ivi, p. 270.

²⁷ Ivi, pp. 270-71.

²⁸ Ivi, p. 292.