

PRIMATO DELL'AMOR DI SÉ O PRIMATO DELLA PIETÀ? UN VIAGGIO DI EMILIO NEL PURO STATO DI NATURA

MARCO MENIN

*Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione
Università degli Studi di Torino
marco.menin@unito.it*

ABSTRACT

Building on the reflections developed by Francesco Toto in the fourth chapter of his book *L'origine e la storia. Il "Discorso sull'ineguaglianza" di Rousseau*, this article explores the relationship between love of self (*amour de soi*) and pity in the development of human morality. Through a cross-reading of the *Discourse on Inequality* and *Emile, or On Education*, an attempt will be made to show how, if from an anthropological point of view pity may appear to be relegated to the confines of love of self – as Toto suggests – it nevertheless holds a moral primacy, attributable precisely to its ability to direct love of self itself.

KEYWORDS

Jean-Jacques Rousseau; *Discourse on Inequality*; *Emile, or On Education*, love of self; pity; human morality.

Tra i numerosi spunti di riflessione di indubbio interesse rintracciabili nel volume di Francesco Toto *L'origine e la storia. Il "Discorso sull'ineguaglianza" di Rousseau*¹ spicca a mio avviso la questione del primato dell'amor di sé, affrontata nel quarto capitolo dell'opera ("Il primato dell'amor di sé", pp. 109-153). Questa densa sezione affronta la dialettica che viene a instaurarsi tra amor di sé e pietà, i due principi che regolano l'esistenza umana nello stato di natura. Si tratta di un tema cruciale non solo all'interno del *Discorso sull'ineguaglianza* – in quanto implica il confronto con la legge naturale e con la potenziale "moralità" attribuibile all'uomo di natura – ma, più in generale, all'interno dell'antropologia rousseauiana. È infatti dalla relazione e dall'amalgama tra impulsi egoistici, finalizzati all'autoconserva-

¹ I riferimenti alle pagine del libro di F. Toto, *L'origine e la storia. Il "Discorso sull'ineguaglianza" di Rousseau*, Ets, Pisa 2019, sono indicati tra parentesi nel testo senza ulteriori indicazioni.

zione, ed impulsi altruistici e compassionevoli che viene a formarsi la natura “seconda” dell’essere umano, inteso come una creatura morale capace di vivere in società (due caratteristiche che, come è noto, sono assenti nell’ipotetica condizione originaria).

Dopo aver ricostruito i tratti fondamentali dell’analisi di Toto, ci si propone in questo breve intervento di saggiarne la bontà, provando ad applicare la sua argomentazione all’*Emilio*, che consacra pagine di notevole rilevanza proprio alla relazione tra *amour de soi* e *pitié*. Una simile operazione, oltre a non essere priva di un interesse intrinseco, può consentire di far emergere una questione metodologica importante, ossia la differenza tra le letture critiche incentrate su un unico scritto di Rousseau (come si propone sistematicamente di fare Toto) e letture critiche basate sulla convinzione che l’opera del ginevrino debba essere analizzata nella sua “unità”².

1. LA PIETÀ NEL CONFINE DELL’AMOR DI SÉ

La tesi principale del capitolo di Toto, come avverte lo stesso autore, «è quella del primato dell’amor di sé in quanto passione che interessa l’uomo alla propria conservazione e al proprio benessere e in quanto principio del diritto naturale e della sua limitazione» (p. 109). Per dimostrare questo assunto, dapprima viene illustrato il rapporto tra due polarità costitutive dell’amor di sé, ossia la conservazione e il benessere, a partire dall’analisi di un aspetto generalmente trascurato all’interno del *Discorso sull’ineguaglianza*, vale a dire l’amore per il sonno che caratterizza l’uomo naturale. In un secondo momento, ci si rivolge invece «al controverso rapporto tra amor di sé e pietà, al ruolo dello spirito nella combinazione tra i due principi, e alla coerenza tra la moralità definita da questa combinazione adeguata e l’inclinazione utilitaristica dell’antropologia russoiana» (*ibidem*).

Lasciando qui da parte il primo corno del problema, vale a dire l’eccedenza dell’amor di sé rispetto alla semplice autoconservazione, si intende concentrarsi sulla relazione tra amor di sé e pietà, nonché sul loro ruolo all’interno dello sviluppo della moralità umana. La problematica viene introdotta da Rousseau attraverso la

² Si tratta di una questione cruciale nell’esegesi rousseauiana a partire per lo meno dalla riunione della Société française de philosophie del 27 febbraio 1932, consacrata a “L’unité dans l’œuvre de Jean-Jacques Rousseau”. In quell’occasione Ernst Cassirer pronunciò un importante intervento, confluito poi nell’articolo “Das Problem Jean-Jacques Rousseau”, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n. 41, 1932, pp. 177-213 e 479-513; trad. it. *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1948. Come contributi classici sulla questione, si vedano inoltre G. Lapassade, “L’œuvre de J.-J. Rousseau: Structure et unité”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3/4, 1956, pp. 386-402; P. Burgelin, “L’unité de l’œuvre de Rousseau”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 2, 1960, pp. 199-209; D. Bensoussan, *L’unité chez Jean-Jacques Rousseau. Une quête de l’impossible*, Nizet, Paris 1977.

lapidaria definizione secondo cui *amour de soi* e *pitié* sarebbero «due principi anteriori alla ragione: di questi, uno suscita in noi il vivo interesse per il nostro benessere e la nostra conservazione; l'altro ci ispira una ripugnanza naturale a veder morire o soffrire ogni essere sensibile e in particolare i nostri simili»³. In quanto riguardano rispettivamente la cura di sé e la cura dell'altro, amor di sé e pietà intessono tra di loro una relazione intrinsecamente ambigua: da un lato, Rousseau non si stanca di ricercare una complementarità tra i due impulsi, sostenendo che proprio la loro sinergia rende possibile il pieno sviluppo dell'umanità; dall'altro lato, tuttavia, trattandosi di principi di natura contraria – paragonabili rispettivamente a una forma di moto centripeto e a una forma di moto centrifugo – la possibilità di una loro divergenza rimane un'ipotesi da prendere in considerazione. Una simile congettura, peraltro, è confermata dal processo di degenerazione dell'amor di sé in amor proprio, il quale, a causa della sua natura competitiva, finisce con il soffocare la pietà: «La rottura dell'uguaglianza fu seguita dal più spaventoso disordine; così, le usurpazioni dei ricchi, il brigantaggio dei poveri, le passioni sfrenate di tutti, soffocando la pietà naturale e la voce ancora debole della giustizia, resero gli uomini avari, ambiziosi e malvagi»⁴.

È dunque fondamentale comprendere se possa esistere una qualche forma d'indipendenza della pietà rispetto all'amor di sé: «Fino a che punto la pietà riesce a farsi valere come un principio autonomo e possibilmente conflittuale rispetto a quello dell'amor di sé?» (p. 136). Per rispondere a questo difficile quesito, Toto attira l'attenzione su alcuni brani tratti dalla prefazione e dalla prima parte del *Discorso sull'ineguaglianza*, che meritano di essere ripercorsi in maniera puntuale.

Dopo aver fornito al proprio lettore la già menzionata definizione dei due principi antropologici originari⁵, Rousseau chiarisce che, grazie a essi, «non si è costretti a fare dell'uomo un filosofo prima di averne fatto un uomo [...]». Finché non resisterà all'intimo impulso della pietà non farà mai del male a un altro uomo e nemmeno ad alcun essere sensibile, salvo il legittimo caso in cui, essendo in giuoco la sua conservazione, si trovi costretto a dar la preferenza a se stesso»⁶. Sulla base di questa osservazione, la compassione originaria viene estesa – seppure in termini negativi – dagli altri esseri umani agli animali, che condividono con i primi la legge naturale: «Pare infatti che io sia obbligato a non fare alcun male al mio simile meno in quanto è un essere ragionevole che non in quanto è un essere sensibile; qualità

³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in Id., *Œuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, 5 voll., Gallimard, Paris 1959-95, vol. III, p. 126; trad. it. di M. Garin, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in Id., *Scritti politici*, a cura di E. Garin, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1971, vol. I, p. 134.

⁴ Ivi, p. 176; trad. it. cit., p. 186.

⁵ Cfr. *supra*, nota 3.

⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, cit., p. 126; trad. it. cit., p. 134.

che, essendo comune alla bestia e all'uomo, deve dare alla prima per lo meno il diritto di non essere inutilmente maltrattata dal secondo»⁷.

Sempre al rapporto tra essere umano e animali è dedicato il secondo brano preso in considerazione da Toto, che riguarda l'attività della caccia alle bestie feroci: «Mettete un orso o un lupo alle prese con un selvaggio robusto, agile, coraggioso come tutti i selvaggi, armato di sassi e d'un buon bastone; vedrete che il pericolo sarà per lo meno reciproco e che dopo molto ripetute esperienze del genere le bestie feroci, aliene dall'assalirsi tra di loro, assaliranno malvolentieri l'uomo che avranno sperimentato altrettanto feroce»⁸. Riferendo a questo passo una precedente affermazione di Rousseau (a mio avviso più generica) sulla capacità dell'uomo naturale di valutare rischi e benefici fisici⁹, l'autore conclude che il brano mostrerebbe il prevalere dell'utilità personale sulla pietà per la sofferenza dell'animale, benché il termine *pitié* non compaia qui apertamente sotto la penna di Rousseau.

Indubbiamente più esplicito è il terzo brano analizzato, che sposta l'attenzione dai rapporti tra essere umano e animale alle relazioni interpersonali tra gli individui, ipotizzando la reazione di un robusto "selvaggio" affamato dinanzi a due suoi simili più deboli, ossia un bambino e un anziano malato:

La pietà ci porta a soccorrere senza riflettere quelli che vediamo soffrire; la pietà tiene luogo, nello stato di natura, di leggi, di costumi e di virtù, con questo vantaggio: che nessuno è tentato di disobbedire alla sua dolce voce; la pietà distoglierà ogni selvaggio robusto, che appena creda di poter trovare altrove il proprio cibo, dal portar via a un debole fanciullo o a un vecchio malato quello che si è procurato con fatica; è la pietà che, invece della massima sublime di giustizia razionale, *fai agli altri ciò che vuoi sia fatto a te*, ispira a tutti gli uomini quest'altra massima di bontà naturale, molto meno perfetta, ma forse più utile della precedente: *fai il tuo bene col minor male possibile per gli altri*¹⁰.

Questo passo viene letto assieme a un brano tratto dalla nona nota a piè di pagina del testo di Rousseau, in cui si sostiene che «se qualche volta il cibo gli è conteso, [l'uomo di natura] non viene mai alle mani senza aver prima paragonato la difficoltà di vincere con quella di trovare altrove il proprio sostentamento»¹¹. A partire da questo accostamento, Toto suggerisce che Rousseau giustificerebbe «implicitamente» (p. 138) colui che attacca i propri simili in quanto affamato, concludendo che le relazioni interpersonali tra gli individui, non dissimilmente da quelle tra esseri umani e bestie, si ridurrebbero di fatto a una «ponderazione dei vantaggi e dei rischi» (*ibidem*).

⁷ Ivi, p. 126; trad. it. cit., p. 135.

⁸ Ivi, p. 136; trad. it. cit., pp. 144-145.

⁹ «Non dubito della sua paura di fronte agli spettacoli nuovi che si offrono a lui, ogni volta che non possa distinguere il beneficio o il danno fisico che può derivarne, né paragonare le sue forze con i pericoli da rischiare» (*ibidem*; trad. it. cit., p. 144).

¹⁰ Ivi, p. 156; trad. it. cit., pp. 164-165.

¹¹ Ivi, p. 203; trad. it. cit., p. 217.

Secondo una simile lettura, è possibile reperire in questi testi una triplice configurazione del rapporto che viene a instaurarsi tra amor di sé e pietà. In una prima accezione - che riflette in particolare le dichiarazioni programmatiche contenute nella prefazione - la pietà viene a caratterizzarsi come «una pulsione autonoma e antagonista» (p. 140) rispetto all'amor di sé, capace di contrastarlo. A questa definizione "forte" di pietà si affiancano due concezioni più deboli, o per lo meno sfumate, del principio antropologico compassionevole. In un secondo senso, infatti, pare possibile considerare la pietà «come una pulsione in grado di attivarsi solo quando considerazione e benessere risultano disinteressati» (*ibidem*). In tale prospettiva la pietà risulterebbe antropologicamente subordinata all'amor di sé, in quanto si attiverrebbe solo nei casi in cui non sono chiamati in causa l'utilità o il benessere del soggetto. La pietà, insomma impedirebbe di infliggere gratuitamente il male a un proprio simile o a un animale, ma autorizzerebbe in qualche modo la stessa azione quando questa torna utile (l'esempio più calzante è quello della caccia).

Accanto a queste due opposte configurazioni del rapporto tra amor di sé e pietà, che vedono rispettivamente il secondo polo autonomo o subordinato al primo, è possibile individuare una terza opzione, incentrata sull'attenuarsi della tensione tra i due impulsi originari: «La pietà si converte nella stessa dinamica dell'amor di sé, nella sua interna limitazione alla sola ricerca del benessere, e non, ad esempio, della stima e del rispetto, dell'amore e della vendetta» (pp. 140-141). Secondo l'interpretazione di Toto quest'ultima visione sarebbe quella prevalente nello scritto di Rousseau da lui preso in esame, a tal punto da affermare che «la pietà non eccede più il confine dell'amor di sé» (p. 141).

2. MORALITÀ E TEMPORALITÀ

La lettura di Toto ha il merito di far emergere la complessità e la natura multiforme della nozione di pietà, mettendo in guardia da una sua banalizzazione. L'idea che lo stesso termine possa essere utilizzato con significati differenti a seconda del contesto è d'altronde apertamente sostenuta dallo stesso Rousseau, in una celebre nota a piè di pagina dell'*Emilio*:

È impossibile attribuire sempre lo stesso significato alle stesse parole [...]. Nonostante tutto, credo che si possa essere chiari a dispetto della povertà della nostra lingua, non attribuendo sempre la stessa accezione alla stessa parola, ma facendo in modo che, ogni qual volta si usi quella parola, il suo significato sia contestualmente determinato dalle idee che le si riferiscono e che ogni periodo in cui la parola si trova le serva, per così dire, da definizione [...]. Non credo per questo che il mio pensiero

sia contraddittorio, ma non posso non convenire che mi contraddico spesso nelle espressioni che uso¹².

Mentre la tassonomia delle possibili relazioni tra amor di sé e pietà pare fruttuosa e sostanzialmente condivisibile (seppure con un correttivo su cui si avrà modo di tornare nel prosieguo), meno convincente è, a mio modo di vedere, il “ridimensionamento” del ruolo morale della pietà – che a tratti sfocia in una vera e propria svalutazione – che Toto fa discendere dall’idea che l’impulso compassionevole originario sia in qualche modo “confinato” all’interno dell’amor di sé.

È qui fondamentale sottolineare che, quando parla della morale, l’autore si riferisce in maniera specifica in queste pagine a una «moralità per l’uomo naturale» (p. 143). Si tratta di una problematica particolarmente spinosa nella prospettiva rousseauiana, a tal punto che l’espressione potrebbe risultare ossimorica. Rousseau, com’è noto, sostiene che *de jure* l’uomo di natura non possiede alcuna concezione etica¹³, pur ricorrendo talvolta *de facto* a categorie morali per descrivere la condizione originaria.

Senza poterci addentrare in maniera adeguata, in tale sede, nella *vexata quaestio* della liceità o meno di parlare di una “moralità” dell’uomo di natura – questione che ha diviso e continua a dividere la critica rousseauiana – appare sensato ammettere che Rousseau introduce nella sua descrizione *anche* un elemento etico. I rapporti riflessivi dell’essere umano presentati nei passi analizzati (i quali si estendono sia nei confronti degli animali, sia nei confronti degli altri individui) paiono effettivamente suggerire una forma, seppur embrionale, di moralità, che Toto riconduce con nettezza alla radice dell’amor di sé:

La pietà, è vero, non può essere immediatamente derivata dall’amor di sé, perché l’interesse per la propria conservazione o il proprio benessere non implica la ripugnanza verso la sofferenza dell’altro, ma non riesce comunque a infrangerne il primato, e finisce anzi per esserne riassorbita a titolo della sua complicazione interna, senza lasciare alcuno spazio a un principio capace di contestare dall’esterno la logica dell’utile o di garantire almeno un margine di gratuità indipendente da quella logica (pp. 149-150).

Questa conclusione, a nostro modo di vedere, non prende in debita considerazione un elemento fondamentale all’interno della dialettica tra i principi dell’*amour de soi* e la *pitié* e lo sviluppo della moralità umana, ossia la dimensione temporale.

Toto distingue in maniera netta il contenuto delle due parti del *Discorso*, affermando che «la *Parte prima* è dedicata a fissare l’immagine [del] puro stato di natura

¹² J.-J. Rousseau, *Émile ou De l’éducation*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. IV, p. 345; trad. it. *Emilio o dell’educazione*, a cura di E. Nardi, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 103.

¹³ «Sembra a prima vista che gli uomini, in questo stato, non avendo tra loro rapporti morali di nessuna specie o doveri riconosciuti, non potessero essere né buoni né cattivi, né avere vizi o virtù a meno di assumere questi termini in senso fisico chiamando vizi nell’individuo le qualità che possono nuocere alla sua conservazione e virtù quelle che possono contribuirvi» (J.-J. Rousseau, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, cit., p. 152; trad. it. cit., p. 161).

[...]. La *Parte seconda* è destinata invece a seguire “le vie dimenticate e perdute che dallo stato naturale hanno dovuto portare l'uomo allo stato civile”, la “lenta successione di eventi” attraverso i quali è lecito congetturare si sia consumata la transizione dallo “stato primitivo” al “nostro stato presente”» (p. 157). Una simile dicotomia appare troppo netta, in quanto è evidente che anche la prima parte del *Discorso sull'ineguaglianza* - come mostrato in maniera convincente da interpreti quali Jean Starobinski e Raymond Polin¹⁴ - descrive in realtà in maniera preponderante una condizione intermedia tra il puro stato di natura (ipotesi metodologica che sfugge di fatto a una qualsiasi conoscibilità) e la società civile in senso stretto: basti pensare, per limitarsi agli esempi più evidenti, alla questione dell'origine del linguaggio o alla nascita della passione amorosa, che implicano necessariamente una maturazione di sentimenti e intelligenza del tutto estranei all'uomo di natura in quanto semplice animale.

Gli stessi esempi inerenti alla pietà su cui si è avuto modo di soffermarsi sono difficilmente ascrivibili al “puro stato di natura”. Se già l'attività della caccia alle bestie feroci sembra presupporre rudimentali abilità tecniche e una prima forma di collaborazione tra gli individui, l'esempio del selvaggio robusto che decide di non privare - pur potendo farlo - un vecchio e un bambino del loro sostentamento implica uno sviluppo proiettivo dell'immaginazione che è del tutto assente nella condizione originaria e che, semmai, ricorda il radicale mutamento introdotto dall'uscita dallo stato di natura: «Ed ecco tutte le nostre facoltà sviluppate, la memoria e l'immaginazione in giuoco»¹⁵.

Emerge così come l'introduzione del criterio della temporalità sia una delle innovazioni più importanti della dottrina delle facoltà di Rousseau. Nel suo pensiero, la dimensione cronologica da prendere in considerazione è duplice: è necessario interrogarsi sia sulla temporalità propria di ciascuna facoltà, sia sul rapporto temporale che lega una singola facoltà alle altre.

La questione della temporalità investe direttamente anche l'amor di sé e la pietà. Nel *Discorso sull'ineguaglianza*, questo è evidente per quanto concerne il principio di autoconservazione. Il progresso e i mutamenti successivi dell'essere umano trasformano infatti il naturale amor di sé nell'artificiale amor proprio, come viene illustrato nella celebre quindicesima nota a piè di pagina¹⁶. L'incidenza della dimensione cronologica è talmente forte che, mentre l'amor proprio si può considerare

¹⁴ Cfr. J. Starobinski, *Introductions*, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, cit., vol. III, p. LXII e ss.; R. Polin, *La politique de la solitude: essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Sirey, Paris 1971, pp. 256-278. Più nello specifico, Starobinski identifica quattro diverse tappe intermedie, Polin sette.

¹⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, cit., p. 174; trad. it. cit., p. 184.

¹⁶ «L'amore di sé è un sentimento del tutto naturale che porta ogni animale a vegliare sulla propria conservazione [...]. L'amor proprio, invece, è solo un sentimento relativo, artificioso, nato nella società, che porta l'individuo a far più caso a sé che ad ogni altro, e che ispira agli uomini tutto il male che si fanno a vicenda, costituendo la vera sorgente dell'onore» (ivi, p. 219; trad. it. cit., p. 239).

alla stregua di un'evidenza empirica, che scaturisce dall'osservazione diretta dei rapporti sociali che connotano inevitabilmente la condizione umana, l'amor di sé appare una condizione limite a cui tendere, sospesa tra la ricostruzione storico-ipotetica (come avviene proprio nel *Discorso sull'ineguaglianza*) e il mito personale (come nelle *Confessioni* o nelle *Fantasticherie*)¹⁷. Se nello scritto del 1755 il rapporto tra temporalità e pietà rimane sostanzialmente nebuloso – per quanto sia già possibile intuire che Rousseau si riferisce con lo stesso termine *pitié* a impulsi e sentimenti appartenenti a differenti momenti dello sviluppo umano – la questione verrà affrontata apertamente nell'*Emilio*. Nel “laboratorio antropologico” che Rousseau costruisce nel suo trattato filosofico-pedagogico, egli indaga la maturazione successiva delle facoltà umane “secondo natura”. Più nello specifico, in alcune pagine del quarto libro dell'opera – consacrato all'educazione morale dell'allievo ideale – Rousseau torna a occuparsi del rapporto tra moralità, amor di sé e pietà, arricchendo la sua riflessione su quest'ultimo principio di alcuni elementi determinanti che, retrospettivamente, possono contribuire a far luce anche su quanto sostenuto nel *Discorso sull'ineguaglianza*.

3. IL PRIMATO DELLA PIETÀ

È lo stesso Rousseau ad autorizzare e suggerire una lettura incrociata del secondo *Discorso* e dell'*Emilio*. Non solo – come testimonia la ricostruzione a posteriori della propria opera delineata nei *Dialoghi* – egli rivendica l'unitarietà della sua produzione, incentrata sull'idea che «la natura ha creato l'uomo felice e buono ed è la società a corromperlo e a renderlo miserabile»¹⁸, ma suggerisce a più riprese lo stretto legame teorico che si intesse tra la figura dell'uomo di natura e quella del fanciullo.

Non potendo attingere empiricamente ad alcuna conoscenza relativa al modello umano originario – a causa della “deformazione” della stessa natura umana imputabile alla società, espressa dalla celebre metafora della statua di Glauco¹⁹ – non resta che provarlo a conoscere in maniera analogica, servendosi di quei modelli antropologici che gli sono in qualche modo più prossimi. Tali figure, come è noto, si identificano con il cosiddetto “selvaggio” e, per l'appunto, con il bambino. Mentre

¹⁷ La letteratura critica sull'amor proprio in Rousseau è sterminata. Ci si limita qui a rinviare a N.J.H. Dent, T.O'Hagan, “Rousseau on Amour-Propre”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. 72, 1998, pp. 57-73; n. 99, 1999, pp. 91-107.

¹⁸ J.-J. Rousseau, *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. I, p. 934; trad. it. di P. Adinolfi, *Dialoghi di Rousseau giudice di Jean-Jacques*, in Id., *Scritti autobiografici*, a cura di L. Sozzi, Einaudi-Gallimard, Torino 1997, p. 1026.

¹⁹ «Simile alla statua di Glauco, che il tempo il mare e la tempesta avevano sfigurato a tal segno da renderla simile più a una bestia feroce che a un Dio, l'anima umana, alterata in seno alla società da mille cause che si ripresentano senza posa [...] ha, per così dire, mutato aspetto fino a diventare quasi irriconoscibile» (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, cit., p. 122; trad. it. cit., p. 130).

il primo presenta una maggiore prossimità temporale allo stato di natura (alcune delle popolazioni descritte nella letteratura etnografica settecentesca sembravano ancora trovarsi, ad esempio, in quella che Rousseau definisce l'età delle «nazioni particolari»²⁰), nel caso del secondo la similitudine si regge sull'assenza di una maturazione cronologica delle facoltà umane, presenti semplicemente in potenza nei primi anni di vita. Nell'esistenza del singolo individuo si possono così ritrovare in qualche modo le tracce dei progressi della specie.

Questa idea spiega l'affinità strutturale tra l'analisi condotta nel *Discorso sull'ineguaglianza* e quella portata avanti nell'*Emilio*. In entrambi i casi, nel tentativo di seguire il procedere della natura, Rousseau si sofferma dapprima sull'«uomo fisico» per considerarne solo in un secondo momento «l'aspetto metafisico e morale»²¹. Se nella storia ipotetica dell'umanità il punto di snodo tra i due aspetti si situa nell'uscita dallo stato di natura inteso in senso stretto²², nel caso dello sviluppo antropologico del singolo individuo esso coincide con il passaggio dalla fanciullezza all'adolescenza.

Nei primi tre libri dell'opera, Emilio è infatti una creatura pre-morale, pre-razionale e pre-sociale, le cui facoltà, esattamente come quelle dell'uomo di natura, sono inizialmente limitate alla sensibilità fisica: «[Il bambino] non è nulla di più di ciò che era nel seno materno; non ha sentimenti, non ha idee, ma solo qualche sensazione; e non avverte neppure la propria esistenza»²³. Con il passare dall'infanzia alla fanciullezza – similmente a quanto constatato nel corso del progressivo allontanamento dell'uomo originario dal puro stato di natura – cominciano a svilupparsi in lui nuovi bisogni e nuove facoltà, destinati a potenziarsi reciprocamente. Inoltre, nonostante sia evidente come Emilio, esattamente come l'uomo di natura, instauri una serie di rapporti riflessivi e affettivi con i pochi esseri umani con cui entra in contatto (la nutrice, il precettore, e così via), Rousseau puntualizza insistentemente come tali rapporti non implicino lo sviluppo di un'autentica moralità, né autorizzino l'utilizzo di categorie etiche in senso proprio in riferimento all'allievo.

L'effettivo ingresso di Emilio nella vita morale sarà segnato da un mutamento della dialettica tra amor di sé e pietà rispetto a quello che caratterizzava la sua esistenza prima di quella «seconda nascita»²⁴ che è l'adolescenza. Nei primi tre libri del trattato sull'educazione, l'impulso dell'amor di sé ricopre un indubbio primato antropologico:

La sola passione naturale dell'uomo è l'amore di sé o amor proprio inteso in senso lato. Questo amor proprio, considerato in sé o in relazione a noi stessi, è positivo e

²⁰ Ivi, p. 169; trad. it. cit., p. 178.

²¹ Ivi, p. 141; trad. it. cit., p. 149.

²² Passaggio che avviene già, a nostro modo di vedere, all'interno della prima parte del *Discorso sull'ineguaglianza*.

²³ J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, cit., p. 298; trad. it. cit., p. 64.

²⁴ Ivi, p. 490; trad. it. cit., p. 244.

utile e, poiché non comporta necessariamente un rapporto con gli altri, da questo punto di vista è neutro per definizione, esso può diventare buono o cattivo attraverso l'uso che se ne fa e il tipo di relazioni alle quali viene applicato²⁵.

La fonte delle nostre passioni, l'origine e il principio di tutte le altre, la sola che nasca con l'uomo e che non lo abbandoni mai finché vive è l'amor di sé; passione primitiva, innata, anteriore a qualsiasi altra e di cui tutte le altre costituiscono in un certo senso delle variazioni²⁶.

Coerentemente con questa "genealogia" di sviluppo delle facoltà umane, durante l'infanzia la pietà non è completamente indipendente dall'amor di sé o - per riprendere l'espressione di Toto - rimane confinata nei suoi limiti. Si tratta d'altronde di una forma di pietà passiva, puramente istintuale, inscritta nella ricerca dell'autoconservazione e del benessere. Per contro, risulta altrettanto evidente come il primato antropologico dell'amor di sé non coincida affatto con una sua funzione morale propulsiva, trattandosi di un principio eticamente neutro, che necessita di essere indirizzato verso il bene. Questo compito spetterà proprio alla pietà, intesa tuttavia questa volta non più semplicemente come una sorta di istinto passivo (come nel secondo *Discorso*), ma come un autentico sentimento morale che consiste nell'estendere l'amor di sé al proprio prossimo.

La prima forma di immedesimazione, puramente meccanica, è quella che caratterizza il bambino inteso come creatura premorale: «Qualsiasi bambino si affeziona alla nutrice; Romolo si era sicuramente affezionato alla lupa che lo allattava [...]. Il primo sentimento di un bambino è di amare sé stesso; il secondo, che deriva dal primo, di amare chi lo circonda»²⁷. La seconda tipologia di pietà, attingibile solo a partire dall'adolescenza, consiste invece in una vera e propria identificazione emotiva nel prossimo; immedesimazione che presuppone al contempo il pieno sviluppo della memoria e dell'immaginazione, che servono per mettersi nei panni dell'essere sofferente, e della capacità astrattiva:

Così nasce la pietà, primo sentimento relativo che tocca il cuore umano secondo l'ordine della natura. Per diventare sensibile e pietoso, il bambino deve sapere che esistono esseri simili a lui, che sopportano ciò che egli stesso ha sopportato, che provano dolori che egli stesso ha provato [...]. Difatti, come potremmo farci cogliere dalla pietà, se non uscendo da noi stessi per identificarci nell'animale che soffre, abbandonando per così dire il nostro essere per assumere il suo?²⁸.

La stessa concezione della pietà era già stata espressa nel *Saggio sull'origine delle lingue*, opera che Rousseau cominciò a comporre nel 1754, nello stesso periodo in cui lavorava al *Discorso sull'ineguaglianza*: «Le affezioni sociali si sviluppano in noi

²⁵ Ivi, p. 322; trad. it. cit., p. 81.

²⁶ Ivi, p. 491; trad. it. cit., p. 245.

²⁷ Ivi, pp. 492-93; trad. it. cit., p. 246.

²⁸ Ivi, p. 505; trad. it. cit., p. 259

solo con i lumi. La pietà, pur connaturata al cuore dell'uomo, resterebbe eternamente inattiva senza l'immaginazione che la mette in gioco. Come ci lasciamo muovere alla pietà? Trasportandoci fuori di noi stessi; identificandoci con l'essere sofferente»²⁹.

È così la pietà che riesce a “ben snaturare”³⁰ l'essere umano, legando una creatura originariamente solitaria ai suoi simili, facendolo passare dal semplice amor di sé all'amore per il genere umano (la giustizia), dalla libertà, data, della legge naturale a quella, liberamente scelta, della legge morale.

L'analisi di questa tipologia “attiva” di pietà sembra invertire i suoi rapporti di forza con l'amor di sé ipotizzati da Toto. Pur restando indiscutibile il primato antropologico del principio legato all'autoconservazione, l'autentica moralità umana discende direttamente dalla pietà, che assume la preminenza all'interno della natura “seconda”. Una traccia di come questa idea sia già presente – anche se forse in maniera parzialmente confusa – nel *Discorso sull'ineguaglianza* si può ritrovare nella stessa definizione di *amour de soi* fornita da Rousseau, che ricorda apertamente come tale principio, per consentire all'essere umano d'inverare la propria natura, debba essere *modifié par la pitié*: «L'amore di sé è un sentimento del tutto naturale che porta ogni animale a vegliare sulla propria conservazione e che nell'uomo, governato dalla ragione e modificato dalla pietà, dà luogo all'umanità e alla virtù»³¹. Un ulteriore indizio si può ritrovare nell'esempio, tratto da Mandeville, della «patetica immagine di un uomo imprigionato che scorge al di fuori una bestia feroce in atto di strappare un bambino al seno della madre [...]. Che terribile agitazione prova questo testimone di un fatto a cui non prende alcun interesse personale»³². Questo aneddoto, incentrato sul disinteresse della pietà – che in questo caso appare completamente scissa dall'amor di sé, trovandosi lo spettatore al sicuro – conferma come Rousseau avesse già in mente, nel 1755, una configurazione “attiva” della pietà, non riducibile alla sua componente istintuale.

In conclusione, ci sembra lecito ipotizzare che le tre possibili configurazioni del rapporto tra amor di sé e pietà, che la puntuale analisi di Toto presenta come opzioni sincroniche, siano in realtà frutto di un processo diacronico. Mentre la pietà passiva – quella che caratterizza il puro stato di natura e l'infanzia – risulta effettiva-

²⁹ J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. V, p. 395; trad. it. in Id., *Scritti sulle arti*, a cura di F. Bollino, CLUEB, Bologna 1997, p. 203. Sulla relazione tra immaginazione e pietà, cfr. C. Larrère, “Sentiment moral et passion politique: la pitié selon Rousseau”, in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n. 13, 2002, pp. 201-223; P. Audi, “Sur le rôle de l'imagination dans l'exercice de la pitié. Remarques sur un texte de l'*Essai sur l'origine des langues*”, in Id., *Rousseau: une philosophie de l'âme*, Verdier, Paris 2007, pp. 421-433.

³⁰ «Le istituzioni sociali più valide sono quelle che riescono meglio a snaturare l'uomo, a privarlo dell'esistenza assoluta per fornirgliene una relativa» (J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, cit., p. 249; trad. it. cit., p. 11).

³¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, cit., p. 219; trad. it. cit., p. 239.

³² Ivi, p. 155; trad. it. cit., p. 163.

mente confinata all'interno dell'amor di sé e della sua dialettica tra autoconservazione e benessere (la seconda configurazione individuata da Toto), con la progressiva maturazione delle facoltà umane, tanto a livello di specie quanto a quello individuale, si assiste dapprima a un convertirsi della pietà nella stessa dinamica dell'amor di sé (la terza configurazione), e infine a una sua autonomizzazione (la prima configurazione), che coincide con l'autentico ingresso nella moralità.