

Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie), XII (2006), pp. 75-94
ISSN 1824-3770 (online) © 2007 Firenze University Press

*Sviluppo della moralità e costituzione della famiglia in J.-J. Rousseau.
Un confronto tra il Saggio sull'origine delle lingue e il Discorso
sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini.*

MATTEO LEONI

A research to point out the different notion of family that Rousseau delineates in the second *Discours* and in the *Essai sur l'origine des langues*. In the first case family is something acquired, it's the result of a revolution, of a gap, and it presupposes technical development and psychological complexity; in the second case family is something natural, it's primitive, extremely rough, and it implies a vision of the state of nature, and of the man, that we can not identify with the vision delineated by Rousseau in his mains works.

Keywords: *Rousseau, state of nature, family, morals*

Il *Saggio sull'origine delle lingue* non fu mai pubblicato durante la vita di Rousseau; esso apparve successivamente nel 1781, in un volume, curato dal Du Peyrou, che riuniva alcuni scritti sulla musica dal titolo *Traité sur la musique*.

Quando s'intenda affrontare il problema della sua collocazione nella produzione rousseauiana, il confronto con il *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1754) diviene imprescindibile per una serie di ragioni che possono essere raccolte in tre classi: ragioni per così dire 'filologiche', connesse con affermazioni dello stesso Rousseau; ragioni di tipo storico, concernenti la necessità di prendere atto dell'esistenza fra i critici di un dibattito che dura ormai dal 1895, e che fu aperto da A. Espinas sulla «Revue de l'enseignement supérieur»; infine ragioni di carattere teorico, relative alla comunanza di certe tematiche che i due testi si trovano ad affrontare.

Nel 1763 Rousseau compila un progetto di prefazione che avrebbe dovuto rispondere alla necessità di riunire in un volume tre scritti;¹ a pro-

¹ Essi sono, oltre all'*Essai sur l'origine des langues*, *L'Imitation théâtrale* e *Le Lévi*

posito del *Saggio* egli si pronuncia in questi termini: «Le second morceau ne fut aussi d'abord qu'un fragment du *Discours sur l'inégalité* que j'en retranchai comme trop long et hors de place». ² Dunque lo stesso autore, definendo il *Saggio* come un frammento del *Discorso*, da lui giudicato in un secondo tempo come 'troppo lungo e fuori posto', fornisce una motivazione legittima a chi voglia affrontare la questione di un raffronto tra le due opere.

Tale questione, come si è detto, fu aperta da Espinas sul finire del XIX secolo: egli, basando le sue tesi su considerazioni circa l'uso delle fonti bibliche, affronta il problema da una prospettiva eminentemente cronologica, e sostiene che la redazione del *Saggio*, nella forma in cui è giunto sino a noi, sia posteriore al secondo *Discorso*. Più tardi, polemizzando con Lanson ³ che definiva il *Saggio* un'opera giovanile di Rousseau in nome di una sua presunta incompatibilità col resto del pensiero del filosofo, Masson ⁴ propose una serie di argomenti esterni alla problematica filosofica e relativi in gran parte all'analisi del manoscritto del *Saggio*, che si trova ancora oggi nella biblioteca di Neuchâtel al n. 7835.

Il dibattito, come lo si è ricostruito fin'ora, presenta due caratteristiche distintive: sviluppa argomentazioni per lo più esterne alle questioni strettamente teoriche ed è finalizzato a stabilire l'anteriorità o la posteriorità della redazione del *Saggio* rispetto al secondo *Discorso*.

Non manca tuttavia un filone della discussione che si richiama a questioni strettamente teoriche; esemplare è la polemica che si andò sviluppando tra J. Starobinski e J. Derrida in merito alla compatibilità di ciò che i due testi affermano sullo statuto concettuale della pietà. ⁵

Il presente studio intende inserirsi all'interno di questo filone, nella convinzione che, superate e messe da parte le questioni cronologiche, si

d'Ephraïm.

² J.-J. Rousseau, *Projet de Preface*, in Id., *Œuvres Complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1959-1995, 5 tomi (d'ora in poi OC), t. V, p. 373.

³ G. Lanson, *L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», 8, 1912, p. 1.

⁴ P. M. Masson, *Questions de Chronologie rousseauiste*, «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», 9, 1913, pp. 37-61.

⁵ Per un'esposizione più ampia di tale problematica si rimanda ai seguenti testi: J. Starobinski, *Rousseau e l'origine delle lingue*, trad. it. di M. Antomelli, in AA. VV., *Rousseau*, a c. di M. Antomelli, Ise di, Milano 1997, pp. 54-82; J. Derrida, *Della grammatologia*, a c. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1998, pp. 235-261; C. Porset, *Avertissement*, in J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Nizet, Bordeaux 1968, pp. 7-15; A. Verri, *Origine delle lingue e civiltà in Rousseau*, Longo, Ravenna 1970, pp. 17-23; J. Starobinski, *Avertissement sur la publication, la composition et les sources manuscrites de l'ouvrage*, in J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Gallimard, Paris 1990, pp. 191-200.

presenta intatta tutta una serie di problematiche teoriche che investono la caratterizzazione di concetti centrali⁶ nella produzione rousseauiana.

In particolare si cercherà di interrogare i due testi in relazione alla caratterizzazione, certo non univoca, che essi forniscono della nozione di famiglia, porgendo particolare attenzione alla dinamiche interattive che si sviluppano all'interno del nucleo familiare.

Per far questo è necessario affrontare il tema della compatibilità delle cronologie, relative alla storia dell'uomo, scandite da Rousseau nelle due opere, mostrando come esse partano da momenti iniziali che non solo sono diversi, ma si escludono reciprocamente.⁷

Nel secondo *Discorso* è presente qualcosa che è del tutto assente nel *Saggio*, il puro stato di natura. In esso l'uomo ci viene descritto come immerso in una condizione di isolamento totale; la sua solitudine è un'immediata conseguenza della sua natura: sufficiente a se stesso, dotato di un perfetto equilibrio tra i propri bisogni e le capacità di soddisfarli, egli, abbandonato al sentimento della propria esistenza attuale, sperimenta di volta in volta i vari modi di esistere.⁸ Siamo di fronte ad una concezione dell'uomo naturale di cui l'autore stesso riconoscerà la persistenza nella sua opera, quando, trovandosi a doverla difendere contro i suoi detrattori, affermerà di aver scritto «su diversi argomenti, ma sempre secondo gli stessi principi».⁹

⁶ La questione dello sviluppo del linguaggio ad esempio, oltre ad essere il tema centrale del *Saggio*, è ampiamente trattata anche nel secondo *Discorso*, dove però il problema è posto in una prospettiva più radicale e più critica verso la tradizione. Se il *Saggio*, distinguendo tra lingue del Nord e lingue del Sud, si interroga principalmente sulle modalità di formazione delle lingue particolari, il *Discorso* pone il quesito ben più radicale di come sia potuto sorgere il bisogno della comunicazione, che può essere tradotto in quello più propriamente antropologico relativo a come l'uomo originario, solo, ozioso e sufficiente a se stesso abbia potuto avere bisogno di un altro uomo. Si veda a tale riguardo V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris 1974, pp. 292-306. Per quanto sostenuto da Rousseau, si veda J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* (d'ora in poi *Discorso*), in Id., *Scritti politici*, a c. di P. Alatri, UTET, Torino 1970, p. 303. OC, t. III, p. 146.

⁷ Per un approccio diverso al problema dell'accordo tra le cronologie scandite nelle due opere, si vedano M. Duchet, *Le origini dell'antropologia*, trad. it. di S. Moravia, Laterza, Bari 1976, t. III, cap. VII; e soprattutto P. Bora, *Introduzione*, in J.-J. Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*, trad. it. di P. Bora, Einaudi, Torino 1989 (d'ora in poi *Saggio*), pp. VI-XXXVI. In questi due luoghi si riscontra una tendenza a proporre la tesi secondo la quale il *Saggio* si innesterebbe, precisandone uno specifico momento, nella cronologia della storia dell'uomo quale è tratteggiata nel secondo *Discorso*. A nostro avviso ciò non è sostenibile poiché «il secolo d'oro» di cui parla il *Saggio* e la «gioinezza del mondo» indicata nel *Discorso* non sono identiche tra loro, nella misura in cui poggiano su una nozione di famiglia che, come si vedrà, non è sovrapponibile.

⁸ *Discorso*, cit., p. 292, 300. OC, t. III, p. 135, 143.

⁹ *Lettera a Christophe de Beaumont*, in *Lettere morali*, a c. di R. Vitiello, Editori

Nel *Saggio* il quadro che ci viene offerto è assai diverso, come si evince in modo evidente dall'incipit del cap. IX, compresa la nota che vi si riferisce:

Nei tempi primitivi^a gli uomini, sparsi sulla faccia della terra, non avevano altra società che quella della famiglia, altre leggi che quelle della natura, altra lingua che il gesto e qualche suono inarticolato.

^aChiamo tempi primitivi quelli della dispersione degli uomini, a qualunque età del genere umano se ne voglia fissare l'epoca.¹⁰

Dunque anche qui Rousseau parla dei «tempi primitivi» come di quelli della «dispersione degli uomini»,¹¹ indicando con quest'ultima una situazione d'isolamento ed ignoranza totale dell'altro, in cui tuttavia i singoli protagonisti non sono gli individui ma le famiglie.

La famiglia nel *Saggio* è un dato naturale, primigenio, non preceduto da alcunché riguardi le vicende umane. Procedendo in tal modo l'opera si discosta molto dal secondo *Discorso*, all'interno del quale la nozione di famiglia, che pure è presente, si connota come un'acquisizione frutto di un progresso, e si presenta, in larga misura proprio per questo, con caratteristiche molto diverse.¹²

A tale proposito l'analisi del concetto di famiglia quale è tratteggiato nelle due opere risulta centrale al fine di pronunciarsi sui loro reciproci rapporti: l'incompatibilità delle due caratterizzazioni¹³ fornisce a nostro avviso la motivazione centrale per negare la tesi di un accordo tra le cronologie scandite in esse, spesso sostenuta da coloro che tendono a vedere nel *Saggio* un lavoro del Rousseau più maturo e sincero verso se stesso.

L'uomo del *Saggio* conduce sin dall'inizio la propria esistenza all'interno di un gruppo, è naturalmente inserito in una forma di aggregazione originaria; tuttavia questo primo nucleo di convivenza presenta, proprio a causa della sua naturalità, una strutturazione interna assai precaria, che

Riuniti, Roma 1994, p. 26. OC, t. IV, p. 928.

¹⁰ *Saggio*, p. 53. OC, t. V, p. 395.

¹¹ Sul concetto di dispersione si rimanda a P. Bora, *Sui concetti di "dispersion" e di "barbarie" nel "Saggio sull'origine delle lingue" di Jean-Jacques Rousseau*, «Studi Settecenteschi», 13, 1992-93, pp. 165-179.

¹² A questo proposito corre l'obbligo di notare che il *Saggio*, ponendo la famiglia come dato primitivo, assume una prospettiva non dissimile da quella che Condillac aveva fatto propria nel *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*. Viceversa tutto il secondo *Discorso* rivela un palese intento critico verso quest'ipotesi. Per la tesi di Condillac si rimanda al suo *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in Id., *Opere*, trad. it. di G. Viano Marogna, UTET, Torino 1976, parte II, sez. I.

¹³ Per un'analisi della nozione di famiglia quale risulta dalle due opere si veda anche V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, cit., in particolare pp. 433-440.

è diretta conseguenza della povertà della vita psicologica degli individui che lo compongono: essi non hanno sviluppato alcuna idea del loro simile, poiché sono privi di quelle capacità intellettuali che rendono possibile, attraverso la riflessione, il riconoscimento dell'altro come un proprio simile:

avendo visto solo ed esclusivamente quel che stava loro attorno, non conoscevano neppure questo; essi non conoscevano se stessi [...]. La loro capanna conteneva tutti i loro simili; un estraneo, una bestia, un mostro erano per loro la stessa cosa: fuori di sé e della propria famiglia, l'universo era nulla per loro.¹⁴

In questa condizione di totale ignoranza dell'altro è interessante chiedersi come l'uomo intenda la sua relazione con i membri della propria famiglia. L'affezione che egli prova nei loro confronti si definisce soprattutto mediante il mero sentimento di appartenenza ad un gruppo; questo sentimento di attaccamento può assumere anche tratti assai violenti, ma resta estremamente indistinto e quindi poco articolato: la consapevolezza che sottende al suo manifestarsi non è tanto quella di sé o dei singoli 'familiari', quanto quella del proprio gruppo. Il carattere estremamente precario ed indefinito delle relazioni interne alla famiglia conferma quanto detto:

Ogni famiglia bastava a se stessa e si perpetuava col suo solo sangue. I figli nati dagli stessi genitori crescevano assieme e trovavano a poco a poco delle maniere di spiegarsi fra di loro; i sessi si distinguevano con l'età, l'inclinazione naturale bastava ad unirli, l'istinto teneva il posto della passione, l'abitudine teneva il posto della preferenza, si diveniva marito e moglie senza aver cessato di essere fratello e sorella.¹⁵

L'universo dell'uomo primitivo è rappresentato per intero dal nucleo originario cui egli appartiene, al di là del quale c'è il nulla, l'ignoto, che minaccia il microcosmo alquanto indistinto all'interno del quale egli si muove senza dover temere alcunché. Le sue conoscenze sono limitatissime, pressoché azzerate, il solo spazio che egli conosce e all'interno del quale si sente sicuro è quello ristretto della cerchia familiare, tutto il resto rappresenta pericolo:

si credevano nemici gli uni degli altri. La debolezza e l'ignoranza davano loro questa opinione. Non conoscendo niente, temevano tutto e si attaccavano per difendersi. Un uomo abbandonato solo sulla faccia della terra in balia del genere umano doveva essere un animale feroce. Egli era pronto a fare agli

¹⁴ *Saggio*, p. 54. OC, t. V, p. 396.

¹⁵ *Ivi*, p. 64. OC, t. V, p. 406.

altri tutto il male che temeva da loro, la paura e la debolezza sono le fonti della crudeltà.¹⁶

In questo stadio di estrema ignoranza, la sola cosa che può tenere uniti gli individui è il rapporto di crescita dei piccoli, che tuttavia non è tale da maturare nel tempo sino a sfociare in sentimenti ben definiti e specifici come «l'amore coniugale e l'amore paterno»,¹⁷ sentimenti che, come vedremo, sono centrali all'interno della famiglia del secondo *Discorso*. Al contrario i ruoli dei componenti del gruppo non sono né stabili né ben caratterizzati, tanto che, come si è visto, «si diveniva marito e moglie senza aver cessato di essere fratello e sorella».¹⁸ L'affermazione del carattere squisitamente embrionale delle prime famiglie passa dunque attraverso la negazione dell'universalità del tabù dell'incesto:¹⁹ l'unione tra fratelli avviene naturalmente, è la diretta conseguenza della familiarità che si stabilisce tra due persone di sesso diverso che vivono quotidianamente a strettissimo contatto. La famiglia del *Saggio* è una cellula autonoma, bastante a se stessa e convinta della sua unicità: l'unione sessuale tra i suoi componenti è pertanto l'unico mezzo in grado di garantirne l'esistenza nel corso del tempo. Tuttavia il genere di rapporti che vige al suo interno non basta a realizzare il carattere propriamente umano dei suoi membri; infatti, se si considera la problematica linguistica quale è tratteggiata nel *Saggio*, ci si accorge che essi non comunicano tra di loro mediante un linguaggio, se con esso s'intende qualcosa che solo l'uomo è in grado di produrre. Sin dal primo capitolo Rousseau c'informa che il linguaggio fu la prima istituzione umana e che esso deriva da una caratteristica propria esclusivamente dell'uomo:

L'invenzione dell'arte di comunicare le nostre idee dipende non tanto dagli organi che ci servono a questa comunicazione, quanto da una facoltà propria dell'uomo, che gli fa impiegare i suoi organi per questo uso, e che, se pure questi gli mancassero gliene farebbe impiegare altri per lo stesso fine [...]. La lingua di convenzione appartiene soltanto all'uomo. Ecco perché l'uomo fa dei progressi sia in bene che in male, e perché gli animali non ne fanno.²⁰

¹⁶ Ivi, p. 53. OC, t. V, p. 395.

¹⁷ *Discorso*, p. 325. OC, t. III, p. 168.

¹⁸ *Saggio*, p. 64. OC, t. V, p. 406.

¹⁹ Sul tema dell'incesto fra Sei e Settecento si veda S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Laterza, Roma-Bari 1972, p. 470. Dopo Rousseau, l'universalità e la naturalità della pratica dell'incesto saranno sostenute da D. Diderot nell'ambito della contrapposizione tra morale universale e religione rivelata. Si veda D. Diderot, *Supplemento al viaggio di Bouganville*, in Id., *Dialoghi filosofici*, a c. di M. Brini Savorelli, Le Lettere, Firenze 1990, in particolare pp. 556-558. Per il testo francese: D. Diderot, *Œuvres*, édition établie et annotée par A. Billy, Gallimard, Bruges 1951, pp. 987-989.

²⁰ *Saggio*, p. 7. OC, t. V, p. 379.

Dunque esiste nell'uomo una facoltà che lo mette in condizione di progredire, di diventare diverso da quello che era inizialmente: egli, capace di volere, è in grado di scegliere di utilizzare gli organi che la natura gli ha dato, quali che essi siano, per un preciso scopo, quello di comunicare le proprie idee.

Per dare un nome a questa sua facoltà è necessario rivolgersi al testo del secondo *Discorso*: qui Rousseau, dopo aver definito l'uomo libero, prosegue attribuendogli un'altra facoltà specifica, che rappresenta in certa misura la manifestazione pratica della prima:²¹ si tratta della «capacità di perfezionarsi»²² o «perfettibilità»,²³ «che, con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente tutte le altre, ed è presente in noi tanto nella specie quanto nell'individuo».²⁴

Anche nel *Saggio* l'uomo, in quanto libero e dunque perfettibile,²⁵ è in grado di modificarsi, di cambiare rispetto a ciò che era in principio, di acquisire nuove conoscenze, comprese quelle linguistiche.²⁶ Mentre gli animali non possono andare oltre le forme di comunicazione naturale, che restano le stesse fin dalla nascita, l'uomo può acquisire nel corso della sua vita e della sua storia delle capacità linguistiche di carattere convenzionale e non meramente naturale, là dove per naturale si intenda un sinonimo di istintuale.²⁷ Solo le lingue convenzionali hanno per Rousseau la dignità del linguaggio pienamente inteso, ed esse non sono presenti nell'ambito delle prime famiglie:

²¹ Leo Strauss sostiene che Rousseau, parlando non solo di libertà ma anche di perfettibilità, tende a rendere la propria dottrina più indipendente da una metafisica dualistica e dunque più accettabile anche per i materialisti. Si veda L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, trad. it di N. Pierrri, N. Pozza, Venezia 1957, pp. 285-286.

²² *Discorso*, p. 299. OC, t. III, p. 142.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Sul nesso identitario che lega libertà e perfettibilità si veda J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., in particolare pp. 249-250. Per una trattazione puntuale ed esaustiva del tema della libertà in Rousseau si veda almeno L. Luporini, *L'ottimismo di Jean-Jacques Rousseau*, Sansoni, Firenze 1982, in particolare pp. 101-133.

²⁶ Affermando che il linguaggio è legato alla libertà più che alla conformazione degli organi, Rousseau ne sottolinea ancora una volta il carattere artificiale, negando che sia una disposizione naturale dell'uomo insita nella sua stessa struttura materiale.

²⁷ Assumendo un'altra prospettiva potremmo definire tale linguaggio come non naturale e insieme istintuale: non naturale nella misura in cui l'uomo originario non ne ha bisogno ed esso si sviluppa solo quando gli individui iniziano ad entrare in relazione con i propri simili, di modo che esso assume il carattere di un dato acquisito; istintuale perché la sua acquisizione è possibile solo in base a delle facoltà, libertà e perfettibilità, che sono proprie dell'essere umano e di nessun altro vivente. Si veda in proposito A. Loche, *Immagini dello stato di natura in J.-J. Rousseau*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 129.

C'erano famiglie, ma non c'erano nazioni; c'erano lingue domestiche, ma non c'erano lingue popolari, c'erano matrimoni, ma non c'era amore. Ogni famiglia bastava a se stessa e si perpetuava col suo solo sangue.²⁸

Quando l'autore parla di «lingue domestiche», intende con ciò qualcosa che non ha la dignità del linguaggio inteso come la prima istituzione umana: si ha conferma di questo nel secondo *Discorso*, in cui si nega, in polemica con Condillac,²⁹ che le lingue siano potute nascere nell'ambito del rapporto madre-figlio, pena l'ammissione dell'esistenza di tante lingue «quanti erano gli individui che le parlavano».³⁰

Il linguaggio convenzionale, propriamente umano, scaturisce in un secondo momento, quando, in un contesto sociale più avanzato, gli individui avvertono la necessità di esprimere la loro passione amorosa verso componenti di altri gruppi. Esso nasce dunque al momento dello stabilirsi dei primi contatti tra famiglie, contatti che avvengono all'insegna della passione, tanto che «se non avessimo mai avuto nient'altro che bisogni fisici, avremmo ben potuto non parlare mai».³¹ Dunque è il bisogno specificamente morale (da intendere in senso rousseauiano come sinonimo di 'passione') che induce allo sforzo linguistico; è l'interesse per l'altro, riconosciuto finalmente come tale, che conduce alla ricerca dei mezzi espressivi. Solo con il sorgere di un atteggiamento morale, che presuppone come sua condizione basilare il riconoscimento da parte del singolo dei suoi simili, ha inizio uno sforzo propriamente linguistico. Per Rousseau non c'è continuità tra «lingue domestiche» e «lingue popolari», il sopravvenire della convenzione trova spiegazione soltanto nel passaggio dall'endogamia all'esogamia.³²

La famiglia originaria del *Saggio* si distingue quindi per una duplice assenza al suo interno: quella di un linguaggio propriamente detto e quella della moralità.³³

²⁸ *Saggio*, p. 64. OC, t. V, p. 406.

²⁹ Condillac, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, cit., in particolare pp. 187-197.

³⁰ *Discorso*, p. 304. OC, t. III, p. 147.

³¹ *Saggio*, p. 6. OC, t. V, p. 378.

³² A questo proposito si veda P. Bora, *Langues et Nations dans l'Essai sur l'origine des langues*, in AA. VV., *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, a c. di R. Thiéry, Honoré Champion, Paris 2001, pp. 801-812.

³³ A tale riguardo è doveroso notare che Rousseau, anche quando, come nel *Saggio*, si richiama a posizioni più vicine alla tradizione e sicuramente meno innovative di quelle espresse nel secondo *Discorso*, mantiene tuttavia un'impostazione originale. Egli infatti, pur ammettendo l'esistenza di una (quanto mai rozza) forma di socialità in accordo con i teorici del diritto naturale, non ci dà motivo di ritenere che tra gli uomini intercorra una naturale relazione di carattere morale. Per i giusnaturalisti ciò che caratterizza l'uomo,

I suoi componenti sono guidati esclusivamente dall'istinto, agiscono a prescindere da una qualsiasi consapevolezza del loro simile, in virtù di un primigenio istinto di conservazione che li fa muovere in base a semplici realtà psicologiche, quali il timore dell'ignoto e il senso di appartenenza: l'istinto è quello della chiusura verso l'altro, inteso indistintamente come qualcosa di diverso, sconosciuto, imprevedibile e dunque pericoloso.³⁴

Nel secondo *Discorso* Rousseau si pronuncia su questo punto in modo ancor più radicale,³⁵ ma è indubbio che anche nel *Saggio* senza il confronto con l'altro non si conosce neppure se stessi: «avendo visto solo ed esclusivamente quel che stava loro attorno, non conoscevano neppure questo; essi non conoscevano se stessi».³⁶

Per realizzare pienamente la sua natura, quella di essere morale, l'uomo deve aprirsi all'ignoto e riconoscere in tal modo «un altro uomo come un essere che sente, che pensa e che è simile a lui».³⁷

Dunque, fino a che è chiuso nell'orizzonte della famiglia embrionale, l'uomo non vive in senso compiuto un rapporto con l'altro, proprio perché la sua coscienza di sé, quanto mai indistinta, gli impedisce di concepire e realizzare rapporti definiti e stabili. Tali relazioni precarie e sfumate,

quando lo si considera nello stato naturale, non è la condizione di isolamento, ma quella di indipendenza da ogni genere di convenzione umana che abbia assoggettato un individuo all'altro: in questo stato l'unica relazione che intercorre tra gli uomini è proprio di carattere morale, poiché essa si realizza nel legame che si instaura tra gli individui nella misura in cui essi si riconoscono come aventi uguale natura. Ora, nonostante affermi la presenza di primitivi nuclei familiari, Rousseau nega decisamente l'idea che i primi uomini si riconoscano tra di loro come simili e siano pertanto in grado di relazionarsi tra loro in termini morali. Sul rapporto che intercorre tra Rousseau e le problematiche del giusnaturalismo si veda almeno R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, trad. it. di R. Ferrara, il Mulino, Bologna 1993.

³⁴ È da notare come sia proprio partendo da questo presupposto che Rousseau giunge ad affermare, nell'ambito della problematica relativa alla genesi del linguaggio, la posteriorità del senso proprio delle parole rispetto alla loro accezione figurata: «un uomo selvaggio, incontrandone altri, ne sarà dapprima spaventato. La sua paura gli farà vedere questi uomini più grandi e più forti di lui; ed egli darà loro perciò il nome di *giganti*. Dopo molte esperienze si accorgerà che questi pretesi 'giganti' non sono né più grandi né più forti di lui e che dunque la loro statura non è affatto consona all'idea che egli aveva inizialmente collegato alla parola *gigante*. Inventerà un altro nome che sia comunemente conveniente tanto a quelli quanto a se stesso, come, per esempio, il nome di *uomo* e lascerà quello di *gigante* per designare l'oggetto falso che lo aveva colpito nella sua illusione». *Saggio*, p. 18. *OC*, t. V, p. 381.

³⁵ Si veda *Discorso*, pp. 322-323. *OC*, t. III, pp. 165-166. Attraverso la comparazione l'uomo sviluppa conoscenze che da un lato aumentano la sua superiorità sugli altri animali, dall'altro gliene fanno acquisire la consapevolezza, cosicché «il primo sguardo che posò su di sé, produsse in lui il primo moto d'orgoglio».

³⁶ *Saggio*, p. 54. *OC*, t. V, p. 396.

³⁷ *Ivi*, p. 3. *OC*, t. V, p. 375.

vigenti all'interno del nucleo familiare, trovano un riflesso significativo nei tratti contraddittori della vita psicologica, quanto mai rozza, dei suoi componenti:

tanta spontaneità e tanta inumanità, costumi così feroci e cuori così teneri, tanto amore per la loro famiglia³⁸ e tanta avversione per la loro specie [...]. Tutto ciò che conoscevano gli era caro. Nemici del resto del mondo che non vedevano affatto ed ignoravano, essi non odiavano se non ciò che potevano conoscere.³⁹

Questo tuttavia non autorizza ad attribuire all'uomo amorale del *Saggio* i tratti negativi dell'uomo hobbesiano:⁴⁰ Rousseau afferma chiaramente che l'ostilità degli uomini tra loro deriva da un'opinione illusoria dettata dall'ignoranza e dalla debolezza.⁴¹ A questo riguardo ci troviamo in accordo con quanto fa rilevare J. Derrida:⁴² Rousseau non dice che gli uomini erano nemici gli uni degli altri, ma, come si evince chiaramente dalle sue stesse affermazioni, che essi «si credevano nemici gli uni degli altri».⁴³

Per questa ragione non è corretto sostenere che l'uomo del *Saggio* sia naturalmente aggressivo verso i suoi simili: la sua ferocia è il risultato di un'opinione illusoria, la quale trova giustificazione nella sua condizione di estrema vulnerabilità, che lo rende pauroso verso tutto ciò che non conosce, compresi i suoi simili, che egli imparerà a riconoscere come tali solo in uno stadio di socializzazione più avanzato.

Dunque è bene guardarsi dall'istituire una contrapposizione diretta tra la bontà naturale dell'uomo del secondo *Discorso* e il carattere dell'uomo naturale del *Saggio*, poiché si è visto che quest'ultimo manifesta un'aggressività che, lungi dall'essergli costitutiva, è una diretta conseguenza della sua ignoranza e del timore di ciò che è sconosciuto.

Questo tuttavia non significa di per sé che tra le due opere vi sia una perfetta convergenza; inoltre le conclusioni qui raggiunte non sono

³⁸ Risulta evidente come qui il termine 'amore' vada inteso in modo nient'affatto complesso, bensì proporzionato e adeguato alla semplice realtà psicologica dei soggetti coinvolti.

³⁹ *Saggio*, p. 54. OC, t. V, p. 396.

⁴⁰ Si può affermare che nell'uomo del *Saggio* persiste un carattere hobbesiano solo nella misura in cui esso è spinto ad agire con violenza per paura. A questo riguardo si veda A. Loche, *Immagini dello stato di natura in J.-J. Rousseau*, cit., pp. 136-140.

⁴¹ *Saggio*, p. 53. OC, t. V, p. 395.

⁴² J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., in particolare pp. 248-258. L'autore presenta la sua tesi in aperta polemica con quella proposta anni prima da J. Starobinski. Si veda a tale riguardo J. Starobinski, in OC, t. III, nota 2 a p. 154, p. 1330.

⁴³ *Saggio*, p. 53. OC, t. V, p. 395.

estendibili al rapporto intercorrente tra le altre nozioni comuni ai due testi, rapporto che occorre esaminare caso per caso.

Nel secondo *Discorso* l'uomo ci viene inizialmente presentato in una condizione di completa solitudine ed autosufficienza da cui esce soltanto per un «concorso fortuito di parecchie cause estranee tali che sarebbero anche potute non sorgere mai»,⁴⁴ senza le quali tuttavia sarebbe eternamente rimasto in tale «condizione primitiva».⁴⁵ Successivamente egli sperimenta forme di socialità comunque anteriori alla famiglia, la quale, come si vedrà, non è il frutto di una lineare successione di eventi, ma è il risultato di un 'salto', di una «rivoluzione». Prima di riunirsi in famiglie l'uomo ha imparato ad unirsi temporaneamente agli altri per fronteggiare un bisogno fisico pressante ed immediato, come ad esempio la necessità di catturare un cervo.⁴⁶ Perché ciò sia possibile occorre però che egli attui un riconoscimento preliminare dei propri simili:

Notando che si comportavano tutti come egli avrebbe fatto in circostanze analoghe, ne concluse che il loro modo di pensare e di sentire era interamente conforme al suo; e questa importante verità, ben radicata nella sua mente, gli fece seguire [...] le migliori regole di condotta che per il suo vantaggio e la sua sicurezza gli conveniva seguire nei loro confronti.

Edotto dall'esperienza che l'amore per il proprio benessere è il solo movente delle azioni umane, egli si trovò in condizione di distinguere le rare occasioni in cui l'interesse comune doveva permettergli di contare sull'aiuto dei suoi simili, e quelle ancora più rare in cui la concorrenza doveva farlo diffidare di loro.⁴⁷

L'individuo, partendo dalla constatazione di uniformità di comportamento tra lui e altri esseri (i suoi simili), conclude in favore di una somiglianza nella maniera di pensare e di sentire, che si traduce nella constatazione di una identità motivazionale tra esseri umani: egli scopre che «l'amore per il proprio benessere è il solo movente delle azioni umane».⁴⁸ «L'amore per il proprio benessere», ovvero l'amore di sé, il quale, come afferma Rousseau, «ci spinge ardentemente al nostro benessere e alla conservazione di noi stessi».⁴⁹ Dunque l'amore di sé non esclude un qualche tipo di frequentazione tra gli uomini che troviamo impegnati all'interno di 'libere associazioni': al contrario, la scoperta dell'identità motivazionale diviene garanzia di rapporti non viziati dall'apparenza e dalla simulazione.

⁴⁴ *Discorso*, p. 319. OC, t. III, p. 162.

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ivi*, p. 324. OC, t. III, pp. 166-167.

⁴⁷ *Ivi*, p. 323. OC, t. III, p. 166.

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ivi*, p. 283. OC, t. III, p. 126.

Le associazioni così costituite durano tanto quanto il bisogno pressante, momentaneo e concreto che le ha generate; all'interno di esse il singolo rispetta l'impegno reciproco solo nella misura in cui esso rientra nel perseguimento del proprio benessere e della propria conservazione. Egli, una volta operato il riconoscimento del proprio simile, elabora delle regole di comportamento da tenere nei suoi confronti; in altre parole inizia ad elaborare una sorta di morale, basandosi su un pur rudimentale principio utilitaristico in virtù del quale interagisce con gli altri solo nel caso in cui farlo gli conferisce un vantaggio immediato, e cessa la collaborazione quando questa condizione viene meno:

se si trattava di prendere un cervo, ognuno capiva che doveva per questo restare fedelmente al proprio posto; ma se una lepre passava a portata di uno di loro, non c'è da dubitare ch'egli la inseguisse senza scrupoli, e che, raggiunta la preda, si preoccupasse pochissimo di far perdere la loro ai suoi compagni.⁵⁰

Dunque l'uomo inizia ad elaborare una morale, ma semplicemente in quanto comincia a stabilire regole in virtù delle quali orientare la sua condotta verso gli altri.⁵¹ Le norme di comportamento così elaborate hanno una valenza fortemente soggettiva,⁵² consentendogli di discernere le occasioni in cui la realizzazione dell'interesse personale richiede una qualche collaborazione con i propri simili da quelle, molto rare, in cui è necessario fuggirli.

In questo universo morale appena abbozzato non è contemplato il rispetto per gli impegni oggettivi, poiché essi sono esterni alla sfera dell'immediata convenienza individuale.

Si è visto chiaramente come l'uomo del secondo *Discorso* elabori una morale, per quanto fortemente soggettiva ed embrionale, molto prima della sua riunione all'interno della famiglia; quest'ultima è pertanto formata da individui diversi da quelli del *Saggio*, in primo luogo poiché hanno operato il riconoscimento dei propri simili. Inoltre essi, per poter attuare le prime forme di collaborazione, hanno avuto modo di elaborare un linguaggio parzialmente convenzionale, il quale, si è visto, è del tutto fuori dalla portata dei membri dei primi nuclei familiari naturali di cui Rousseau ci parla nel *Saggio*.

Grida inarticolate, molti gesti e qualche suono imitativo dovettero costituire per parecchio tempo il linguaggio universale; aggiungendo a ciò, in ogni con-

⁵⁰ Ivi, p. 324. OC, t. III, pp. 166-167.

⁵¹ Sull'elaborazione di una prima rudimentale forma di morale da parte dell'uomo rousseauiano, si veda A. Loche, *Immagine dello stato di natura in J.-J. Rousseau*, cit., pp. 68-72.

⁵² Si veda a tale riguardo L. Luporini, *L'ottimismo di Jean-Jacques Rousseau*, cit., pp. 89-91.

trada, alcuni suoni articolati e convenzionali [...], si ebbero lingue particolari ma grossolane e imperfette, e pressappoco simili a quelle che ancora oggi sono usate da diverse popolazioni selvagge.⁵³

Quando gli uomini iniziano a riunirsi all'interno di gruppi familiari sono già dotati di un linguaggio articolato e convenzionale, che sono in grado di utilizzare per comunicare i nuovi sentimenti che derivano loro dalle nuove condizioni materiali in cui si trovano a vivere: infatti non bisogna ignorare il ruolo prioritario esercitato dall'aspetto concreto e materiale⁵⁴ rispetto a quello spirituale. La famiglia del *Discorso* fa la sua comparsa segnando una discontinuità, è il frutto di una rottura, di un salto, essa deriva da una «prima rivoluzione, che creò l'istituto della famiglia e distinse le varie famiglie, e introdusse una sorta di proprietà».⁵⁵ Questa rivoluzione tuttavia è resa possibile proprio da un precedente avanzamento delle tecniche: l'uomo dovette imparare a costruire un'ascia di pietra per tagliare il legno, inventare uno strumento per scavare la terra, prima di poter pensare di costruire delle capanne, che sono a loro volta la condizione indispensabile alla creazione della famiglia, poiché «i primi sviluppi del cuore furono l'effetto di una situazione nuova, che riuniva in una abitazione comune i mariti e le mogli, i padri e figli».⁵⁶

L'abitudine a vivere uniti in capanne, derivante come si è visto da una serie di scoperte tecnologiche, dà luogo ad una serie di circostanze nuove alle quali gli uomini reagiscono sviluppando sentimenti nuovi; questi ultimi sono alla base della costituzione della famiglia del *Discorso*:

⁵³ *Discorso*, p. 324. *OC*, t. III, p. 167. Rousseau in questo passo menziona solo di passaggio un problema che aveva occupato molti studiosi del secolo precedente e continuava ad occupare i suoi contemporanei, ossia quello della lingua universale primitiva: questo perché nella misura in cui nel *Discorso* la dispersione degli uomini è data come un fatto originario, non è affatto necessario ricorrere al mito biblico della torre di Babele, o alla originaria divisione in famiglie, per spiegare l'origine delle lingue particolari. Una lingua universale per Rousseau non esiste, e quando ne menziona gli elementi costitutivi, «grida inarticolate» e «qualche suono imitativo», non manca tuttavia di negare a quest'insieme di modalità espressive la possibilità di un'esistenza autonoma, sganciata da «alcuni suoni articolati e convenzionali» propri di ogni contrada. Sul tema si veda anche quanto affermato da J. Starobinski in *OC*, t. III, nota 3 a p. 167, p. 1342.

⁵⁴ Si vedano a tale riguardo: A. Loche, *Immagini dello stato di natura in J.-J. Rousseau*, cit., pp. 72-78; J. Starobinski, in *OC*, t. III, nota 1 a p. 168, p. 1343.

⁵⁵ *Discorso*, p. 324. *OC*, t. III, p. 167. È bene notare come a nostro avviso qui Rousseau si riferisca ad una proprietà derivante dall'uso, che egli distingue sia da quella accompagnata da dichiarazione esplicita di possesso che da quella sostenuta da una legittimazione legislativa.

⁵⁶ *Ivi*, p. 325. *OC*, t. III, p. 168.

L'abitudine di vivere insieme fece nascere i più dolci sentimenti che l'uomo conosca: l'amore coniugale e l'amore paterno.⁵⁷ Ogni famiglia divenne una piccola società, tanto più unita in quanto i suoi legami erano l'attaccamento reciproco e la libertà.⁵⁸

La famiglia si caratterizza fin dal momento della sua nascita come nucleo di affettività;⁵⁹ i sentimenti che regolano, e insieme istituiscono, i rapporti tra i suoi componenti sono fin dall'inizio ben definiti ed abbastanza maturi da poter essere distinti tra loro. Niente a che vedere con la forma di generico attaccamento al gruppo che tiene uniti gli uomini del *Saggio sull'origine delle lingue*, un precario ed indistinto sentimento di appartenenza che è dettato prima di tutto dal senso di debolezza e dalla paura dell'ignoto. Anche la componente sentimentale che sostiene le loro relazioni, per quanto intensa, presenta caratteri di forte indeterminatezza e, conseguentemente, di precarietà, tanto che «si diveniva marito e moglie senza aver cessato di essere fratello e sorella».⁶⁰

Per ben comprendere questo tratto di forte diversità che intercorre tra le nozioni di famiglia tratteggiate nei due testi, occorre tenere presente che mentre la famiglia del *Saggio* è un dato di partenza naturale, quella del *Discorso* è una tappa nel corso della storia ipotetica⁶¹ dell'uomo quale è tratteggiata da Rousseau. Nell'opera per l'Accademia di Digione l'uomo che si organizza nei primi nuclei familiari è lontanissimo⁶² dall'uomo primitivo descritto inizialmente, ed inoltre la famiglia non è la prima forma di organizzazione sociale da lui sperimentata, per quanto sia la prima dotata di stabilità nel tempo. Come si è visto egli ha operato una prima forma

⁵⁷ È bene tenere presente che il *Discorso* non esclude una competizione per guadagnare il favore del sesso femminile. Anche in questo caso dunque, come nel *Saggio*, si registra l'emergere di sentimenti duplici quali la ferocia e la tenerezza; tuttavia qui il loro avvento non è contemporaneo, essi non coesistono: la ferocia è un mezzo per la formazione del nucleo familiare, e in quanto tale è precedente al suo stabilirsi.

⁵⁸ *Discorso*, p. 325. OC, t. III, p. 168.

⁵⁹ Per un'esautiva trattazione della famiglia rousseauiana da questa prospettiva si veda E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale: Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990, in particolare pp. 101-197.

⁶⁰ *Saggio*, p. 64. OC, t. V, p. 406.

⁶¹ Rousseau, nel secondo *Discorso*, dichiara che i suoi sono «ragionamenti ipotetici e funzionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che a mostrarne l'effettiva origine, e simili a quelli che i nostri fisici fanno quotidianamente sulla formazione del mondo». *Discorso*, p. 289. OC, t. III, p. 133.

⁶² Sulla concezione rousseauiana del tempo e sulle suggestioni buffoniane che vi si riscontrano, si vedano: G. Gliozzi, *L'imperfezione delle origini: Rousseau tra epicureismo e metodo scientifico*, in Id., *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna*, a c. di A. Strumia, Vivarium, Napoli 1993, pp. 375-411; e P. Rossi, *I segni del tempo*, Feltrinelli, Milano 1979, in particolare pp. 125-128.

di riconoscimento del proprio simile a partire dalla conformità esteriore di comportamento con altri esseri, ed ha concluso che «l'amore per il proprio benessere» è la motivazione ultima di tutti i suoi simili. Questa non è certo una forma complessa e matura di riconoscimento del proprio simile,⁶³ tuttavia è più che sufficiente all'istituzione di prime forme di collaborazione e di una prima 'morale soggettiva'. Pertanto nel momento in cui l'uomo, spinto da circostanze materiali (ambiente esterno e sviluppo tecnologico), inizia a riunirsi in famiglie, lo fa già a partire da un primo bagaglio di conoscenze che gli permette di dar vita a relazioni definite e complesse: relazioni intense che non traggono la loro forza dalla paura ma dall'«abitudine di vivere insieme», dal riconoscimento dell'altro non solo in quanto appartenente al proprio gruppo, ma in quanto 'padre', 'madre', 'figlio', 'fratello'. Esattamente quello che manca nel *Saggio*, in cui l'indeterminatezza dei ruoli si traduce nella loro interscambiabilità e reversibilità. Al contrario nel secondo *Discorso* il momento dell'aggregazione familiare assume una rilevanza particolare proprio come luogo della definizione dei ruoli e della divisione dei compiti:

Fu allora che si stabilì la prima differenza nel modo di vivere dei due sessi, che fino a quel momento era stato lo stesso. Le donne divennero più sedentarie, e si abituarono a custodire la capanna e i figli, mentre l'uomo andava in cerca del nutrimento per tutti.⁶⁴

Nell'ambito familiare ha luogo la prima divisione del lavoro; l'uomo, prima del tutto autosufficiente, inizia a perdere l'indipendenza che era propria del puro stato di natura, e sviluppa una dipendenza connessa ai ruoli familiari, i quali comportano l'inserimento di un nuovo elemento nella sua vita quotidiana: l'organizzazione. La programmazione della giornata unita alla diversificazione dei ruoli consente di avere più tempo libero, che verrà impiegato per «procurarsi parecchie comodità»⁶⁵ prima sconosciute, «e questo fu il primo giogo»⁶⁶ che gli uomini imposero a se stessi. Ben presto i nuovi agi persero la loro attrattiva ed il loro carattere 'superfluo', divenendo veri e propri bisogni, che, a differenza di quelli finora sperimentati non erano né naturali né necessari, ma indotti.

Nella famiglia del secondo *Discorso* si riflette il carattere ambiguo della perfettibilità: da un lato è il luogo in cui possono sorgere «i più dolci

⁶³ A tale riguardo si veda V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, cit., pp. 410-417.

⁶⁴ *Discorso*, p. 325. OC, t. III, p. 168.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

sentimenti che l'uomo conosca»,⁶⁷ dall'altro essa ospita al suo interno il germe di quella dipendenza dell'uomo dall'uomo, che, assumendo forme sempre più complesse e articolate, troverà la sua massima affermazione con l'istituzione della proprietà privata.⁶⁸

La famiglia è il luogo in cui inizia a delinearsi quella divisione dei compiti che segnala una progressiva perdita di indipendenza da parte degli individui, accompagnata dalla distinzione dei sessi. Uomini e donne mostrano, nello stato di natura, un'eguale attitudine a vivere in una condizione di perfetta autosufficienza, tanto che Rousseau parla in questa fase dell'uomo in generale, senza che sia necessario operare alcuna distinzione specifica.⁶⁹ La donna non ha ancora avuto modo di acquisire coscienza della sua particolarità, poiché la maternità è un atto fisiologico sperimentato al pari degli altri e la robustezza della sua costituzione primitiva le garantisce la capacità di portare avanti la gravidanza in modo agevole. Essa perviene alla piena coscienza di sé come distinta dal maschio solo nel momento in cui viene meno lo stato di perfetta autosufficienza in cui viveva il genere umano,⁷⁰ quando cioè essa si trova a sperimentare la rottura tra il meccanismo fisiologico della maternità e la sua attitudine ad assumerla. Da questo momento in poi la donna cessa di essere uguale all'uomo, assumendo un ruolo specifico e da molti giudicato subordinato,⁷¹ ma non per questo meno essenziale al buon funzionamento della famiglia. Quando la mera fisicità dell'amore viene in parte sostituita e supplita⁷² da una componente morale, la donna rousseauiana perde la sua identità con l'uomo, e con essa la sua parità.

Quanto detto non ci autorizza tuttavia a negare del tutto la presenza del ruolo della madre nello stato di natura, infatti Rousseau ci presenta il legame madre-figlio come l'unico possibile in tale condizione; il bambino resta con la madre fin tanto che non acquisisce l'autosufficienza:

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ Ivi, p. 321. *OC*, t. III, p. 164.

⁶⁹ Si veda a questo proposito P. Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, Ophrys, Paris 1977, p. 368.

⁷⁰ Si veda ancora P. Hoffmann: ivi, pp. 368-369.

⁷¹ A tale riguardo si rimanda al libro V dell'*Emilio*, dedicato all'educazione di Sofia, in *OC*, t. IV, p. 692. Tra gli altri, E. Badinter fa notare come Sophie venga allevata per soddisfare i desideri del marito e dei figli; nonostante riconosca che Rousseau deve essere considerato per molti aspetti il precursore di quella corrente di pensiero che nel XVIII secolo riabiliterà l'amore materno, la Badinter sostiene che «la donna continua a essere per lui un essere relativo che trova la sua definizione in rapporto all'uomo». E. Badinter, *L'amore in più*, trad. it. di Rosetta Loy, Longanesi, Milano 1980, p. 121.

⁷² Sul ruolo del concetto di supplemento e sulla sua caratterizzazione ambigua nell'opera di Rousseau, si veda J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., in particolare pp. 197-218.

Dapprima la madre allattava i figli per un suo bisogno personale; in seguito, quando l'abitudine glieli aveva resi cari, li nutriva perché erano loro ad averne bisogno; appena avevano la forza di cercarsi il cibo, essi non tardavano a lasciare anche la madre. *E siccome non c'era mezzo per ritrovarsi che quello di non perdersi di vista, ben presto arrivavano al punto di non riconoscersi tra di loro.* [corsivo nostro].⁷³

Come risulta chiaramente dalle parole dello stesso Rousseau, la maternità non è certo negata nello stato di natura, ma è ammessa come atto meramente fisiologico, necessario alla conservazione.⁷⁴ Se è vero che si sviluppa un generico e non meglio definibile sentimento di attaccamento della madre verso il figlio, esso, che viene meno col venir meno della frequentazione, non è certo paragonabile a quello che si potrebbe definire a buon diritto amore materno.⁷⁵

Nel *Saggio sull'origine delle lingue* il quadro presentato è assai diverso da quello fornito nel secondo *Discorso*. Infatti la naturalità del nucleo familiare comporta immediatamente l'inserimento della donna in una struttura societaria che, per quanto rozza possa essere, le nega un'iniziale indipendenza ed autosufficienza. La famiglia del *Saggio*, lo si è visto, è una struttura estremamente semplice; essa è composta da membri la cui condizione psicologica non può essere paragonata a quella degli uomini che istituirono le prime famiglie all'interno della storia ipotetica scandita dal secondo *Discorso*. Anche se alla luce di queste considerazioni non possiamo individuare, al suo interno, ruoli stabili e definiti, questo non ci autorizza a ritenere che gli individui che la compongono si trovino in una condizione di completa autonomia individuale.

Uomini e donne sono uniti dalla cura e dall'allevamento dei piccoli:⁷⁶ il nucleo familiare originario trova la sua giustificazione in una necessità di ordine biologico, per far fronte alla quale il singolo, in primo luogo la madre, non è sufficiente.

⁷³ *Discorso*, p. 304. OC, t. III, p. 147.

⁷⁴ Si veda quanto affermato da E. Badinter: «in questo stadio quasi animale la donna-femmina allatta il piccolo solo per soddisfare una sua necessità, ossia per trovare sollievo ai dolori della montata lattea. È un bisogno, e non l'amore, a spingerla all'inizio a dare il seno». E. Badinter, *L'amore in più*, cit., p. 118.

⁷⁵ Per un'ampia trattazione del concetto di amore materno: ivi, pp. 103-172.

⁷⁶ Il problema della cura della prole è un fatto che coinvolge fin da subito entrambi i sessi: «i figli nati dagli stessi genitori crescevano insieme e trovavano a poco a poco delle maniere di spiegarsi tra loro; i sessi si distinguevano con l'età, l'inclinazione naturale bastava ad unirli, l'istinto teneva il posto della passione, l'abitudine teneva il posto della preferenza, si diveniva marito e moglie senza aver cessato di essere fratello e sorella». *Saggio*, p. 64. OC, t. V, p. 406.

La carenza individuale nel soddisfare le necessità dei piccoli si traduce nell'implicita ammissione di un'originaria e generica dipendenza all'interno del gruppo familiare, che ha tra le sue conseguenze quella di negare alla donna un momento di completa autonomia.

Al pari dell'uomo, la donna del *Saggio* non attualizza subito a pieno la propria natura di essere umano: essa si realizza completamente soltanto quando si scopre essere morale, ossia quando, spinta dalle passioni e dall'immaginazione, riconosce l'altro da sé come un suo simile. Rousseau, parlando dei paesi caldi e aridi, c'informa che le condizioni di questo processo di riconoscimento e di conoscenza si realizzarono presso i pozzi e le sorgenti, che furono i luoghi in cui si verificarono quegli incontri che portarono all'istituirsi dei primi legami tra le famiglie:

là si formarono i primi legami tra le famiglie, là avvennero i primi appuntamenti fra i due sessi. [...] Là gli occhi, abituati dall'infanzia agli stessi oggetti, cominciarono a vederne di più dolci. Il cuore si commosse a questi nuovi oggetti, un'attrazione sconosciuta lo rese meno selvaggio, sentì il piacere di non essere solo. [...] In quest'età felice, ove nulla scandiva le ore, nulla obbligava a contarle; il tempo non aveva altra misura che il divertimento e la noia.⁷⁷ All'ombra di vecchie querce, trionfanti degli anni, un'ardente giovinezza dimenticò gradualmente la propria ferocia, ci si familiarizzò a poco a poco gli uni con gli altri; sforzandosi di farsi capire si imparò a spiegarsi. Qui si fecero le prime feste;⁷⁸ i piedi saltellavano di gioia, il gesto sollecito non bastava più, la voce l'accompagnava con toni appassionati, il piacere e il desiderio, confusi insieme, si facevano sentire a loro volta. Qui fu insomma la vera culla dei popoli e dal puro cristallo delle fontane scaturirono i primi fuochi dell'amore.⁷⁹

Dunque sono le passioni che nascono tra i due sessi ad indurre gli individui allo sforzo della comunicazione verbale. Si è visto che i rapporti tra i due sessi non sono, ed è ovvio, una novità che prende forma attorno ai pozzi, poiché ogni famiglia, in quanto cellula autonoma, basta

⁷⁷ La necessità di misurare il tempo è sempre stata fonte di angoscia per Rousseau, che solo a fatica riesce a compiere lavori che abbiano un termine temporale prefissato. È esemplificativo a tale proposito che quando decide di cambiare vita, una delle sue prime iniziative simboliche sia proprio quella di vendere l'orologio: «cominciai la riforma del mio abbigliamento; lasciai gli ornamenti e le calze bianche, presi una parrucca rotonda, deposi la spada, *vendetti l'orologio dicendomi con incredibile gioia: "Grazie al cielo non avrò più bisogno di saper che ore sono"*». [corsivo nostro]. J.-J. Rousseau, *Confessioni*, trad. it. di F. Filippini, BUR, Milano 2000, p. 396. OC, t. I, p. 363.

⁷⁸ Sul ruolo della festa nel pensiero di Rousseau, si veda C. J. Cole, *From silence to society: the conflicting musical visions of Rousseau's Discours sur l'inégalité and Essai sur l'origine des langues*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», 8, 2004, pp. 112-121.

⁷⁹ *Saggio*, pp. 63-64. OC, t. V, pp. 405-406.

a se stessa. In questo caso è la diversità delle circostanze a suscitare negli individui una reazione diversa, che conduce alla nascita del linguaggio con tutto ciò che questo comporta.

Proprio in questo momento, con l'instaurarsi di nuovi legami tra le famiglie, si istituisce un nuovo tipo di nucleo familiare, basato su di un'affettività più definita e consapevole, che sfocia ben presto, anche se non immediatamente, nell'istituzione della norma che vieta l'incesto:

fu inevitabile che i primi uomini sposassero le loro sorelle. Nella semplicità dei costumi originari questo uso si perpetuò senza inconvenienti fintanto che le famiglie restarono isolate e anche dopo la riunione dei popoli più antichi; ma la legge che l'abolì non è meno sacra per il fatto d'essere d'istituzione umana.⁸⁰

Citando P. Bora, «la proibizione dell'incesto non si configura come esito della bontà naturale o come positivo istinto della natura: essa è una legge, forse la prima legge, di *istituzione umana*».⁸¹

Il divieto dell'incesto presuppone, e insieme comporta, un primitivo riconoscimento della divisione dei ruoli, che, nella sua semplicità, stravolge l'assetto naturale della primitiva aggregazione.

Nel momento in cui si pone una norma esplicita e soprattutto superflua rispetto alle necessità della mera sopravvivenza si opera un salto; come si è detto in precedenza in relazione al passaggio dalle «lingue domestiche» alle «lingue popolari», tra la primitiva aggregazione e la famiglia che si sviluppa dopo di essa non vi è sviluppo lineare.

Le ragioni del passaggio dall'una all'altra non si possono ritrovare analizzando la primitiva forma di aggregazione, esse vanno ricercate nella presenza nell'uomo di una caratteristica, quella di essere morale,⁸² che si è visto essere per definizione non operante all'interno dei nuclei originari descritti dal *Saggio*.

Come la famiglia del secondo *Discorso* era frutto di una «prima rivoluzione», così nel caso del *Saggio* non c'è continuità tra la forma di convivenza originaria e la famiglia quale deriva dall'attualizzazione dell'uomo in quanto essere morale.

⁸⁰ Ivi, p. 64. *OC*, t. V, p. 406.

⁸¹ Ivi, nota 36 a p. 64, p. 73.

⁸² Si è visto che la moralità dell'uomo si esplica nel *Saggio* come capacità di provare passioni, quali quella amorosa, che sono gratuite rispetto alla soddisfazione dei bisogni primari legati alla sopravvivenza. Come nel secondo *Discorso*, la famiglia, quando la si intenda come istituzione sociale, trova la sua ragion d'essere in una componente di carattere affettivo, e più precisamente amoroso. Sul tema della famiglia rousseauiana come istituzione sociale si veda più in generale E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale: Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, cit.

Dunque a quest'ultima si perviene attraverso una dinamica analoga a quella delineata nel secondo *Discorso*, all'interno del quale Rousseau delinea una famiglia che ci pare pienamente compatibile con quella trattata nel *Saggio*, una volta che si consideri questa a partire dal momento in cui assume caratteristiche specificamente umane.