

Natura umana e propensione al servilismo politico in Étienne de La Boétie

Lorenzo Passarini
(Università di Bologna)

The purpose of this essay is to reveal the complete anthropological view inside La Boétie's Discourse on voluntary servitude. At first, the author draws an idealistic image of the human nature, forged for fraternity and spirit of liberty. But as his description of the historical reality progresses, he is forced to recognize that man is easily corrupted and servile towards authoritarian governments: so appears his true nature. La Boétie urges men to change their condition.

Keywords: Étienne de La Boétie, anthropology, nature, tyranny, liberty, servitude.

*Non c'è per l'uomo preoccupazione più ansiosa che di trovar
qualcuno a cui affidare al più presto quel dono della libertà,
col quale quest'essere infelice viene al mondo.
Questa esigenza di una genuflessione 'in comune'
è il più grande tormento [...] fin dal principio dei secoli.
Noi avremo acconsentito ad abolire la libertà,
che faceva loro paura, e a porli sotto il dominio nostro.*

(F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, «Il Grande Inquisitore»)

Introduzione

Il *Discorso sulla servitù volontaria*¹ di Étienne de La Boétie, scritto a metà del Cinquecento, è un testo che anche oggi affascina per la forza con cui ammonisce i cittadini che *si lasciano asservire* dal potere politico. Questa è la provocazione dell'Autore: anche il potere autoritario più *violento e schiavizzante*, se si mantiene nel tempo, ha un reale *consenso* dalla popolazione, vi è in essa come una *volontarietà al servilismo*. I cittadini hanno un *potere* ed una *responsabilità* verso la politica. Il testo denuncia primariamente la facilità con cui l'essere umano è tentato da *logiche servili*, come se il *servilismo* fosse insito nella sua stessa *natura*. La Boétie ci insegna che solo sull'*educazione*, su una *sana cultura*, si può sviluppare un *cittadino cosciente e maturo*, indipendente nella capacità di giudizio. Egli ha a cuore l'imprescindibile affermazione dei *principi di convivenza* per la vita sociale (*fratellanza/amicizia, uguaglianza e libertà*). D'altra parte, lungo la storia si è poi consolidata la consapevolezza che il *consenso popolare* non deve mai bastare come unico fattore di *legittimazione* del potere politico. Sistemi di autoregolazione e di controllo nazionali ed internazionali sono necessari per garantire la tutela dei *diritti civili*.

La Boétie (1530-1563) era originario di Sarlat, cittadina non lontana da Bordeaux. Visse in una Francia sconvolta dalle tensioni politico-religiose per il diffondersi del protestantesimo e l'intreccio di lotte tra le grandi famiglie, che porteranno all'esplosione della guerra civile di religione nel 1562².

¹ L'edizione italiana di riferimento è É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. di F. Ciaramelli, Milano, Chiarelettere, 2011. L'edizione francese di riferimento è la versione in francese cinquecentesco chiamata *Manuscrit de Mesme*, ritrovabile in É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978, pp. 97-164.

² P. Flores d'Arcais, *Perché oggi*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., p. 10.

Dopo gli studi classici, seguì i corsi di Diritto dell'Università di Orléans, bastione avanzato delle nuove tendenze della Rinascenza³. Probabilmente in questo periodo (1548-1553 circa) scrisse il *Discours sur la servitude volontaire* – chiamato poi anche *Le Contr'Un* – testo palesemente antimonarchico. A soli ventitré anni divenne poi consigliere del Parlamento di Bordeaux. Iniziò così l'attività politica agli ordini della monarchia francese, comunque da lui intrapresa secondo le massime di *tolleranza religiosa* e di salvaguardia della *libertà di coscienza individuale*⁴. Compì numerose *missioni di pacificazione* tra cattolici e protestanti per Caterina de Medici, reggente di Francia. Sulla scorta di queste attività scrisse l'opuscolo *Mémoires sur l'Édit de Janvier 1562*⁵, ove denunciò da un lato i pericoli connessi agli scontri religiosi che potevano dilaniare la nazione, dall'altro l'inutilità di una politica repressiva violenta, suggerendo riforme che rendessero possibile una conciliazione⁶. Morì, forse per peste, alla sola età di trentadue anni, al suo capezzale vi era l'amico Michel de Montaigne, erede testamentario della sua biblioteca e delle sue opere.

Vorrei focalizzarmi in questo articolo, prima sull'impianto antropologico delineato nella fase iniziale del *Discours*, poi sulle problematiche che la *natura umana* comporta dal punto di vista sociale e politico (analizzando il resto dell'opera), dunque ipotizzare gli intenti dell'Autore e il suo insegnamento. Ricordo a chi legge che il testo in esame è un *discorso a-sistematico*, privo di suddivisioni interne. I confini della mia divisione in una parte iniziale (fino a pagina 21; 189Mesme)⁷, una centrale (fino a pagina 43; 211Mesme) ed una finale sono dunque arbitrari. Ogni argomentazione nell'opera sembra sfuggente, *amalgamata* alle altre, mai conclusa in se stessa, emergendo a più riprese con diverse sfumature e nuove informazioni. Sono presenti numerosi richiami all'antichità classica, lo stile argomentativo *filosofico* dell'Autore è *astratto, speculativo, universale*⁸. Così che l'opera si differenzia dai *pamphlet* ugonotti circolanti nella seconda metà del Cinquecento in Francia, che utilizzavano invece un *approccio legale*⁹.

1. I sacri dettami della natura, l'uomo è naturalmente libero

Nella prima parte del *Discorso sulla servitù volontaria* è centrale l'immagine di una condizione storica *antecedente* la civilizzazione come è venuta configurandosi nei secoli. Sembrerebbe che La Boétie creda all'esistenza di un originario *état de nature*¹⁰ ove gli uomini, appena dopo la Creazione, poterono vivere in una sorta di *candore etico*. Della *natura* l'Autore dice che è «strumento di Dio (*ministre de Dieu*) e governante degli uomini (*gouvernante des hommes*)» (15; 184Mesme). Retta dalla *ragione* (16; 185Mesme), subordinata a Dio, ha nel *Discours* il primato di *creatrice equa*. Essa ha utilizzato la medesima *sostanza* nella creazione di tutti gli uomini (15-16;

³ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, in É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. de S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1983, pp. 63-64.

⁴ U.M. Olivieri, *Introduzione*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Torino, La Rosa Editrice, 1995, p. XXIII.

⁵ Riscoperto e pubblicato nel 1917 a cura di Paul Bonnefon nella «Revue d'histoire littéraire de la France» (XXIV).

⁶ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 26. È utile a comprendere l'indole di La Boétie il commento ai *Mémoires* dell'autrice: «L'aversion qu'éprouvait La Boétie pour les fanatismes et leur cortège de comportements extrémistes est patente dans ce texte».

⁷ Sarà indicato d'ora in avanti (tra parentesi dopo le citazioni) con il primo numero la pagina della traduzione italiana di riferimento (vedi nota 1). Con il secondo numero, seguito dalla dicitura *Mesme*, si rimanda invece alle cifre a fianco al testo *Manuscrit de Mesme* nell'edizione francese di riferimento (vedi ancora la nota 1). Tali numeri a fianco del testo rimandano poi alle pagine (nel medesimo volume) della versione in francese moderno a cura di Charles Teste.

⁸ Cfr. M.N. Rothbard, *Introduzione*, in É. de La Boétie, *La servitù volontaria*, Catania, Edizioni della rivista «Anarchismo», 1978, pp. 70-71.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 81. Questa nozione non sarebbe ancora espressa nei termini *moderni*. L'idea esplicita di *stato di natura* apparirà solo nel 1625 nel *De jure belli ac pacis* di Grozio e più tardi sarà usata ad ampio raggio. Ma l'autrice sostiene che essa è già «omniprésente dans le Discours». Tale condizione naturale descriverebbe l'uomo in un'immagine non ancora deviata né falsificata.

184-185Mesme) ed ha dato a tutti anche la medesima *forma* – ci dice – «affinché [...] ci si riconosca (*de nous entreconnoistre*) scambievolmente tutti come *compagni* (*compaignons*) o meglio *fratelli* (*frères*)» (15; 184Mesme). Inoltre, come una «buona madre¹¹ (*bonne mere*)[,] ha dato a tutti (*a donne a tous*) [...] la terra come dimora (*la terre pour demeure*), [ha ospitato] tutti (*a tous logés aucunement*) nella medesima casa (*en mesme maison*)» (*ibid.*).

Consapevole del rischio di dare una visione *irrealistica* di un mondo lontano, l'Autore ammette che non siamo tutti perfettamente *uguali*, che c'è evidenza delle *differenze naturali*, ma rifiuta un'interpretazione in negativo. È data una precisa – ma forzata – spiegazione delle differenze: «Bisogna [...] pensare (*plustost faut il croire*) che distribuendo ad alcuni di più (*que faisant ainsi les parts aus uns plus grandes*) ad altri di meno (*aus autres plus petites*), essa [(la natura)] voleva dare spazio all'*affetto fraterno* (*elle vouloit faire place a la fraternelle affection*) e mettere gli uomini in grado di praticarlo (*afin qu'elle eut ou s'emploier*), avendo gli uni capacità di offrire aiuto (*aians les uns puissance de donner aide*), gli altri bisogno di riceverne (*les autres besoin d'en recevoir*)» (15; 184-185Mesme). Le effettive *disuguaglianze naturali* non devono dunque comportare *disuguaglianze sociali* negative nei rapporti umani. Questa antropologia, dallo stampo *cristiano*, riconosce le disparità presenti in natura e dà già di per sé una *prescrizione etica* di come si dovrebbe vivere in società. La Boétie sostiene che la *prevaricazione* non è nel *disegno naturale*, dunque *secondo natura* non dovrebbero esserci *servi e padroni*, né uno *stato di guerra*, ma *fratellanza e comunione*. Questa interpretazione della *natura* pare basata sull'assunto di *fede* di una *finalizzazione* d'essa al *bene*, ove gli uomini siano in qualche modo messi alla prova nella loro bontà. L'antropologia di La Boétie si caratterizza così in questa prima fase come una *teleologia provvidenziale*, o comunque un *naturalismo teleologico*¹². L'Autore ribalta le carte in tavola: la natura ha presupposto la *disuguaglianza effettiva*, ma proprio perché gli uomini potessero mettere in atto un'*uguaglianza formale* attraverso la *fratellanza*. Non vi sono dimostrazioni filosofiche efficaci, l'interpretazione ottimistica della *volontà della natura* sarebbe qualcosa di *auto-evidente*: «Senza dubbio (*certes*) [...], *chiaro ed evidente* (*clair ni d'apparent*) [...], che nessuno può dire di non vedere (*et ou il ne soit pas permis de faire l'aveugle*)» (15; 184Mesme).

Nel *Discours* il precetto della *fratellanza* è fondamentale, essa muterà in *amicizia* più oltre nel testo: penso che sia il medesimo concetto, ma *alleggerito* delle logiche di *fede*, meglio fruibile in ambito di *politica secolarizzata*. L'*immagine della natura* è dunque usata come esempio positivo, *prescrittivo*, per il vivere sociale di ogni tempo. L'uomo può, *deve*, mettere in pratica la *concordia* e la *fratellanza* nel vivere sociale¹³, grazie a strumenti e qualità dati dalla natura: «[Essa] ha fatto a tutti (*a tous*) questo gran dono (*grand present*) della voce (*de la voix*) e della parola (*de la parole*) per conoscerci (*pour nous accointer*) e meglio *fraternizzare* (*et fraterniser davantage*)», così da «realizzare (*et faire*) attraverso la dichiarazione comune e scambievole dei nostri pensieri (*par la commune et mutuelle declaration de nos pensées*) la *comunione* delle nostre *volontà* (*une communion de nos volontes*)» (16; 185Mesme). La natura ha insomma «cercato (*a tasché*), con tutti i mezzi (*par tous moiens*), di formare e stringere forte (*de serrer et estreindre si fort*) il legame della nostra *alleanza e società* (*le noeud de nostre alliance et société*)» (*ibid.*). È qui chiaro l'anelito dell'Autore per una *socialità comunitaria*.

Come causa o conseguenza della visione della *natura*, vi è un'idea filosofica forte in La Boétie, quella della *libertà naturale* dell'uomo¹⁴. Scrive: «Non è da mettere in dubbio (*il ne faut pas faire*

¹¹ Cfr. É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, cit., p. 140, nota 26. Secondo la nota di S. Goyard-Fabre, l'espressione «bonne mere» trova posto in un *naturalismo provvidenzialistico* che si può ricollegare ad una ispirazione *platonistica*.

¹² Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 83.

¹³ Cfr. N. Panichi, *Plutarchus redivivus?: La Boétie e i suoi interpreti*, Napoli, Vivarium, 1999, pp. 51-52. L'utopista Luis Blanc esaltò La Boétie come «principe de fraternité» sociale. Ciò lo differenzierebbe dai pubblicisti protestanti, che invece sarebbero portatori di *individualismo*. Con questa sua idea di *fratellanza* La Boétie non poteva che «combats sérieux qu'entre l'individualisme et l'autorité».

¹⁴ Cfr. U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. XVII. Come osservato da J. Barrère, l'origine di tale nozione di *diritto naturale* si ritrova nelle *Istitutiones* di Giustiniano, ove la *libertas* come *naturalis facultas* compare accanto al *diritto*

doute) che noi siamo tutti (*soions tous*) naturalmente liberi (*naturellement libres*), poiché siamo tutti [*compagni*]¹⁵ (*nous sommes tous compagnons*); e a nessuno può saltare in mente (*ne peut tomber en l'entendement de personne*) che la natura, che ci ha [messi tutti in compagnia]¹⁶ (*nous aiant tout mis en compagnie*), abbia reso qualcuno servo (*que nature ait mis aucun en servitude*)» (16; 185Mesme). La dimostrazione che l'uomo è *per natura libero* verrebbe dall'evidenza che la natura ci ha voluti tutti *compagni* e *fratelli*. Dimostrazione difficilmente accettabile senza assumere un discorso *di fede*. Ma a parte la fondazione dell'argomento, possiamo capire come all'Autore stia a cuore il *valore* della *libertà*. Essa ha luogo nella *fratellanza*, nella *concordia: essere liberi* per La Boétie non significa *far ciò che si vuole*, ma significa primariamente essere *liberi dalla prevaricazione* altrui. Avere il *vincolo positivo* dall'*altro*, per i doveri del mutuo soccorso, della vita comune, non significa perdere la *libertà*, ma aderire proprio alla *libertà del disegno naturale*. È un concetto carico di *valore etico*, di *responsabilizzazione* del singolo. Dunque, l'*accettazione dei vincoli sociali* non è una mera *liberazione dalla prevaricazione*, ma significa *partecipazione convinta* ad un *modus vivendi* di *comunione*. *Libertà* e *fratellanza* vanno insieme nella visione etico-politica di La Boétie, sono il binomio centrale per comprenderla¹⁷.

Argomentazioni a sostegno della positiva *attitudine umana* alla *libertà* sono date attraverso ipotesi: «Se vivessimo secondo i *diritti* (*vivions avec les droits*) che la natura ci ha dato (*que la nature nous a donné*) e i precetti che essa c'insegna (*les enseignemens qu'elle nous apprend*), saremmo *naturalmente* obbedienti ai genitori (*naturellement obeissans aus parens*), soggetti alla *ragione*¹⁸ (*subjets a la raison*), [...] *servi di nessuno* (*et serfs de personne*)» (14; 184Mesme). Popoli all'inizio della loro storia (potremmo dire i popoli primitivi), preferirebbero vivere *liberi*: «Uomini completamente nuovi (*quelques gens tous neufs*), né abituati alla *soggezione* né affascinati dalla *libertà*, uomini che ignorassero perfino il nome dell'una e dell'altra, che cosa sceglierebbero, esser *sudditi* o vivere *liberi*? [...]. Naturalmente preferirebbero di gran lunga (*il ne faut pas faire doute qu'ils n'aimassent trop mieulx*) obbedire alla sola *ragione* (*obeir a la raison seulement*), piuttosto che *servire* un uomo (*servir a un homme*) [(un tiranno che toglie loro la *libertà*)]» (20; 188Mesme). Rilevante è l'evidenziazione che l'uomo nasce «non solo in possesso (*seulement en possession*) della [...] *libertà* (*franchise*), ma anche con la *volontà di difenderla* (*mais aussi avec affection de la deffendre*)» (16; 185Mesme). Tale *volontà* deriva non solo dalla *ragione*¹⁹, ma anche da un *naturale sentimento* che condividiamo con gli animali: «Tutti gli esseri (*toutes choses*) che hanno *coscienza* (*qui ont sentiment*), dal momento che l'hanno, avvertono il male della *soggezione* (*sentent le mal de la sujétion*) e ricercano la *libertà* (*et courent après la liberté*) [...]. Anche le bestie (*puis que les bestes*), che pur furono create a servizio dell'uomo²⁰ (*sont faites pour le service de l'homme*), non possono abituarsi a *servire* (*ne se peuvent accoustumer a servir*) senza manifestare un *desiderio opposto* (*qu'avec protestation d'un desir contraire*)» (18; 187Mesme). Nell'uomo questo sentimento dovrebbe essere *più forte* perché è «in verità l'unico [essere] nato per vivere *libero* (*seul né de vrai pour vivre franchement*)» (*ibid.*).

Andiamo allora alle riflessioni sulla tirannia. Dove è la *volontà alla libertà* nel caso *storico* delle tirannidi? Perché *ragione* e *sentimento* verso la *libertà* vengono meno nell'uomo? Se lo chiede ripetutamente La Boétie: «Che disgrazia è mai stata (*quel mal encontre a esté cela*) quella che ha

delle genti e al *diritto codificato* giuridicamente. Cfr. M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., pp. 70-71. Rothbard evidenzia, rifacendosi ad altri interpreti, l'approccio *speculativo, astratto, deduttivo* di La Boétie. La formulazione di *diritti naturali universali* come quello della *libertà* è anticipatorio del pensiero politico speculativo del diciottesimo secolo. L'estrema *astrazione* ed *universalità* del suo pensiero lo portava inesorabilmente a conclusioni radicali.

¹⁵ La traduzione di Ciaramelli di «*sommes tous compagnons*» in «siamo tutti *uguali*» è inesatta. L'*uguaglianza* può non essere *effettiva*, ma solo *formale*, per scelta di *fratellanza* (l'esser *compagni*).

¹⁶ Come nella nota precedente, nella traduzione italiana era: «che ci ha fatti tutti uguali».

¹⁷ Cfr. N. Panichi, *Plutarchus redivivus?*, cit., p. 51. L'autore riporta ancora la visione di Luis Blanc, con cui concordo, secondo cui La Boétie cerca «dans la fraternité, seule la preuve, la condition, le fondement de la liberté».

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 75. L'esercizio della *libertà* è in La Boétie un atto *ragionevole*, come *ragionevole* è l'amore per essa.

¹⁹ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 84. L'autrice scrive: «La liberté se déduit de la raison elle-même».

²⁰ Vediamo qui come la sua visione della natura e dell'uomo sia ancora intrisa della visione *antropocentrica* cristiana.

potuto *snaturare* (*qui a peu tant dénaturer*) [...] e fargli perdere la memoria (*lui faire perdre souvenance*) del suo *stato primigenio* (*de son premier estre*) e il desiderio di riacquistarlo (*le desir de le reprendre*)?» (18; 187Mesme). Precedentemente: «[Riguardo la *libertà*], non so dir come mai la *natura* non [ne] comunichi (*nature default*) agli uomini il *desiderio* (*aus hommes pour le desirer*)» (12; 180-181Mesme). Questo è il punto di domanda retorico su cui si snoda il *Discours*. Il venir meno della *volontà di essere liberi*, della *ragione*, della *fraternità*, è il grande mistero della *servitù volontaria*.

In La Boétie non bisogna rinunciare alla *libertà* con un *patto sociale* per vivere in sicurezza; come s'è visto la sua idea di *libertà* ha già in sé il *patto naturale della fratellanza*, è basata su di esso: una *libertà sfrenata* è dunque esclusa. Diversamente Thomas Hobbes vedrà nella *libertà naturale* l'incompatibilità con la *sicurezza sociale*. Ciò perché Hobbes intende la *libertà naturale* come *sfrenata*, anarchica e l'*uguaglianza* come causa stessa dell'*insicurezza*²¹. Ma entrambi gli autori sono contrari ad un'idea di *libertà sfrenata*; La Boétie si differenzia essenzialmente per la fede che sembra riporre nell'animo umano, forgiato dalla *natura* per una *libertà fraterna*. Dunque per lui non vi è nemmeno la teorizzazione dell'uscita dalla *condizione naturale* con un compromesso, un *patto sociale*²², anzi bisogna in certo senso *ritrovare la natura*.

Già in questa parte del *Discours* La Boétie fa degli accenni al tema della *debolezza della natura umana* rispetto ai *vizi*. Parla della facoltà della *ragione*, di base presente *in potenza* in ogni uomo: «C'è nell'anima nostra (*en disant cela qu'il y a en nostre ame*) qualche germe naturale di *ragione* (*quelque naturelle semence de raison*), che, se *educato* da buoni consigli e buon esempio (*entretenu par bon conseil et coutume*), fiorisce producendo *virtù* (*florit en vertu*), e che invece spesso, non riuscendo a durare contro il sopraggiungere dei *vizi* (*ne pouvant contre les vices survenus*), abortisce soffocato (*estouffée s'avorte*)» (14-15; 184Mesme). L'affermarsi della *ragione* nell'uomo, proporzionale all'adesione alle *prescrizioni etiche* ed alla *libertà*, è quindi già messa in dubbio, una *problematicità* nella *natura umana* è già riconosciuta, ma sarà argomentata più oltre nell'opera. Per il momento, sconcertato dalla realtà storica, l'Autore si limita a riconoscere: «Ora lo stesso *amore della libertà* (*l'amour mesme de la liberté*) sembra non esser poi così *naturale* (*ne soit pas si naturelle*)» (14; 183-184Mesme). In generale la *retorica della positività della natura* domina questa prima fase del *Discours*: alla ricerca di colpevoli, sono la *storia* e la *civilizzazione* a stare sul banco degli imputati.

2. Come nasce e si afferma una tirannide: costrizione e interesse

La Boétie critica le spiegazioni *classiche* dell'esistenza di Stati tirannici: il potere della *costrizione* (*contrainte*) e quello della *paura* (*couardise*) imposti da un tiranno su un *popolo inerme* (5; 175Mesme e 7; 176-177Mesme). Novità peculiare dell'opera è proprio l'attacco all'eterno argomento dell'*uomo debole* sottomesso dal *più forte*, con cui la filosofia politica ha spiegato la *schiavitù* come fenomeno dovuto semplicemente alla *forza* del tiranno-padrone²³.

La *spiegazione costrittiva* non è comunque completamente abbandonata, ma resta solo per descrivere l'*inizio* delle tirannidi, o meglio, l'*inizio* di *ogni nuova* tirannide. Esse infatti – ci dice

²¹ Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 30, 39.

²² Non vi è in La Boétie la formulazione di un passaggio netto da uno *stato naturale* ad uno *stato civile*, ma la denuncia di una possibile decadenza della *socialità* come dovrebbe configurarsi *naturalmente*. Cfr. N. Panichi, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Figure di «servitù» e «dominio» nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, Atti del Convegno (Urbino, 29-30 maggio 2008), Firenze, Le Lettere, 2010, p. 10. Secondo l'autore, La Boétie rifiuterebbe lo stesso concetto di *patto sociale*. Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., pp. 102-106. L'autrice ci invita a ragionare sul fatto che la concezione del potere in La Boétie prevede sempre un *tacito patto sociale*: proprio attraverso esso gli uomini dovrebbero chiedere conto al tiranno per uscire dal *servilismo*; La Boétie spinge gli uomini a far valere i propri *diritti pattizi* facendo leva sulla possibilità di togliere o dare il *consenso*. Non si tratta comunque di un *patto di uscita* dalla *condizione naturale*.

²³ Cfr. U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. XV.

l'Autore – non nascono mai con *consenso consapevole* della popolazione. La *costrizione* può essere dovuta dal prevalere di una forza militare esterna o di una fazione interna (5; 175Mesme e 21; 189Mesme), ma può anche seguire da casi di *inganno* ed *auto-inganno* del popolo. In questi ultimi accade ad esempio che un personaggio in vista (come un generale dell'esercito) riesca a farsi consegnare la direzione di una forza militare o poliziesca con cui poi improvvisamente compie un colpo di Stato (21; 189Mesme). La stessa predisposizione alla *fratellanza* può portare il popolo ad elevare politicamente (ad esempio in forme monarchiche) un personaggio di cui ha *fiducia*. Scrive l'Autore: «[Appare] del tutto *ragionevole* (*sy ne pourroit il faillir dy avoir dela bonté*) non aver timore (*de ne craindre*) che il male possa venirci da chi ci ha fatto del bene (*point mal de celui duquel on na receu que bien*)» (6; 176Mesme). Una volta che costui è salito al potere poi, anche se è un ottimo personaggio, può abituarsi alla condizione di superiorità in cui si trova e farsi così corrompere moralmente dal potere che ha ricevuto, ciò potrebbe portarlo a proclamarsi tiranno (19; 187-188Mesme). Egli sarebbe dunque *corrotto* dallo stesso *meccanismo* operato dal popolo nell'elevato. Tuttavia anche in questo caso il popolo subirebbe una *costrizione* nel cambio del tipo di regime in tirannia.

È interessante che La Boétie sottolinei che questi *errori del popolo* derivino infondo dalla stessa *natura umana*, che seguendo i *doveri dell'amicizia e della fratellanza* li fa degenerare in eccessiva *fiducia* verso singole personalità. Le stesse *attitudini naturali* positive, degenerando, possono allora produrre situazioni *contro-natura*. Possiamo capire già da queste osservazioni che la *natura* è posta sotto critica: interi popoli che si *auto-ingannano* o si *fanno ingannare* facilmente, singoli personaggi che vengono rapidamente *corrotti dal potere* che ricevono.

Proseguiamo nell'osservare la formazione dei regimi autoritari. Dopo un primo periodo di *tirannide costrittiva*, dunque, ove i cittadini non possono nulla, accade – ecco un altro assunto della teoria laboetiana – che il tiranno debba avvalersi *necessariamente* di *forze interne* alla popolazione per mantenere il dominio, che altrimenti con la *costrizione* non si reggerebbe. Se la *natura umana* rimanesse fedele a se stessa, incorrotta, questo *sostegno interno* non giungerebbe. Purtroppo però la *costrizione* permette alla tirannia e ai suoi meccanismi di *servilismo* di scatenare altri fattori, quindi di affermarsi sul popolo (11, 180Mesme) senza bisogno che essa persista. Si capisce allora che il motivo del successo della politica tirannica lo si deve ritrovare *nel popolo*, che è come preso da una *malattia fulminea* (21-22; 189Mesme). Esso non desidera più la *libertà*! In questa immagine di accettazione quasi immediata del *servilismo* negli uomini, emerge la grande problematicità nella *natura umana* denunciata dall'Autore.

Per seguire più nel dettaglio l'ordine della formazione *storica* delle tirannidi, dobbiamo saltare all'ultima parte del *Discours* (da pagina 44; 212Mesme), dove La Boétie concentra la sua attenzione sul ruolo della *struttura elitaria* del potere. Dopo l'affermazione della *costrizione*, «quando un re (*roi*) s'è dichiarato tiranno²⁴ (*tiran*) – scrive l'Autore – tutto il peggio (*le mauvais*), tutta la feccia (*la lie*) del regno [...] si racco[glie] attorno a lui (*s'amassent autour de lui*) e lo sost[iene] (*le soustiennent*) per aver parte al bottino (*pour avoir part ou botin*)» (46; 213-214Mesme). Questi personaggi provano a «comportarsi a loro volta da *tirannelli* (*tiranneaus eusmesmes*) sotto il grande tiranno» (*ibid.*). Si tratta di una parte *minoritaria* dei cittadini, «coloro che sono rosi da sfrenata *ambizione* (*taschés d'une ardente ambition*) e da *non comune avidità* (*notable avarice*)» (*ibid.*). Di questi non fa parte dunque il *popolo comune*, ma personaggi più in vista, dall'animo *naturalmente corrotto*, somiglianti al tiranno. Costoro vengono a comporre l'*élite*, la *testa* e le *braccia del potere*: non sono effettivamente tema di questo saggio, non descrivono la *natura umana* in generale, sono una eccezione negativa. La loro *corruzione morale* è profonda, sembrano *naturalmente* portati ad approfittare delle situazioni di sfruttamento, coscienti di operare il male; non si comportano da *bambini* o da *bestie* (come a volte fa il popolo), ma con fredda lucidità.

La *struttura* del potere tirannico viene descritta solo a grandi linee, ma con una notevole

²⁴ Questo passaggio ci mostra come La Boétie denunci il pericolo della facilità con cui un re può divenire *tiranno*, dunque la *facilità di degenerazione* della *monarchia*, che soprattutto per questo è un regime *inadeguato*.

perspicacia e senso dei *caratteri sociologici*²⁵. Essa ha forma *piramidale*, viene superato il modello statale meramente *duale* – tra un astuto tiranno ed un *popolo uniforme* – che retoricamente dominava la prima parte del *Discours*. Cinque o sei individui vicini al tiranno, che potremmo definire *ministri* (44-45; 212Mesme), tengono sotto di loro centinaia di altri *approfittatori* che a loro volta hanno sotto migliaia di *funzionari*, in diversa misura ognuno corrotto dal potere e dalle cariche (45; 213Mesme). I rapporti che vigono tra un gruppo ed il suo subordinato non sono generalmente né di *paura e costrizione*, né di *inganno*, ciò perlomeno fino a che si resta *in alto* nella *piramide*. Costoro agiscono mossi per il *loro interesse*, un *interesse* reale²⁶ che ognuno ritiene essere il proprio *bene*. Dunque questi strati della società non sono semplicemente *abbagliati* da occasionali e trascurabili donazioni, sono individui che vivono *agiamente* sui meccanismi del dispotismo²⁷. Se costoro sono solo una parte minoritaria, mano a mano che si scende nella piramide La Boétie parla comunque di *milioni (milions)* di uomini implicati in questa *struttura*: ciò è molto importante, ci fa capire come il *popolo* venga irretito e colluso, come in ogni settore essa si prolunghi (44-45; 212-213Mesme). Certo, questa *corda dell'interesse* che parte dal tiranno e scende tra i *funzionari* non è *infinita* e qualcuno infine paga il conto più salato per tutti gli altri, ovvero il *popolino* più in basso alla piramide. Tra tanti saccheggianti, il derubato principale è proprio l'*uomo del popolo*; esso ha il ruolo *più passivo* nella struttura del potere, sta infatti fuori dai grossi *interessi* ed anzi solitamente li subisce. Il suo sostegno alla tirannide si riduce quasi all'*obbedienza* o a un non entusiastico *consenso*. In linea generale il popolo avrà sì un animo *corrotto*, un'*inerzia morale*²⁸, ma non potrà nemmeno complottare granché per ricavare qualcosa sulla pelle di altri: anche se lo volesse, non ha più nessuno sotto di sé²⁹. Qui ritengo che in parte rientrino a danno del popolo, pur indeboliti, i fattori della *paura* e della *costrizione* come spiegazioni del mantenimento delle tirannidi. Scrive La Boétie: «[Le élites] danno al tiranno la *forza (lui donnent la force)* di portar via tutto a tutti (*pour oster tout a tous*)» (49; 216Mesme). Siamo di fronte ad una potente *macchina di potere*, di *terrore* e di *sfruttamento economico*³⁰ di chi sta più in basso nella scala sociale. Tuttavia l'efficacia di questa *macchina* è resa possibile dal popolo stesso: *paura* e *costrizione* non spiegano tutto, come ci sarà più chiaro nel prossimo paragrafo.

Quello descritto è per La Boétie lo *stato di guerra* di tutti contro tutti, ove vige la *legge del più forte* e dell'abuso. L'*interesse* è elemento imprescindibile per spiegare *affermazione* e *funzionamento* di una società dispotica. Scrive addirittura riguardo ad esso: «[È] la *molla* e il *segreto* della dominazione (*le ressort et le secret de la domination*), il *sostegno* e il *fondamento* della tirannide (*le soubsten et fondement de la tyrannie*)» (44; 212Mesme). Ma se questo fattore spiega il funzionamento della *struttura* tramite la degenerazione di una parte della società, la portata *teorica* del *Discours* non è tanto qui. Essa sta piuttosto nel denunciare i *meccanismi psicologici* di *accettazione* della situazione nella *maggioranza* dei cittadini. Il problema è la formazione di una certa *volontà di de-responsabilizzazione* dall'attività politica nella massa del popolo, in chi non ha *interessi* reali (guadagni materiali), che più subisce, immerso nell'*inerzia morale*³¹.

3. *Evanescenza e dualità del concetto di «natura umana»: la debolezza rispetto all'abitudine e la facilità al corrompimento*

²⁵ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 96.

²⁶ Cfr. M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., p. 78.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 81. Scrive l'autore che il dominio dispotico è contro gli *interessi* della *maggioranza* della popolazione. Si vuole intendere che, pur non convenendo in realtà a nessuno l'*abbandono della libertà*, alcuni – d'altro lato – vi si *avvantaggiano* perlomeno materialmente.

²⁸ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 96.

²⁹ Vedremo che il *popolino* può credere di aver vantaggi dalla tirannia (tramite i *doni* saltuari del tiranno), ma sono vantaggi inconsistenti avuti *a danno* della sua stessa pelle, dai suoi stessi sacrifici.

³⁰ M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., p. 81.

³¹ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 96. Scrive L'autrice che «le maléfica de la tyrannie» dipende da «l'inertie morale de tous ceux qui se laissent séduire par des courtisans mus par l'ambition».

Vediamo allora come si impone nella maggioranza dei cittadini l'*accettazione* ed il *consenso* verso i poteri autoritari. Innanzitutto occupiamoci della forza della *corruzione morale*. I tiranni, per aver maggiore sicurezza del loro dominio, fanno di tutto per rendere *ignoranti* (30; 197Mesme), *deboli e corrotti* i propri sudditi, che saranno così meno consapevoli, meno disposti alla ribellione, più inclini a *servire*. Tuttavia – e qui sta il punto della denuncia di La Boétie – la *responsabilità* non è sola dei tiranni (o dei monarchi), loro riescono a *corrompere* il popolo perché esso è in qualche modo *propenso a farsi corrompere*. I tiranni hanno compreso che è possibile far leva sulle *debolezze naturali* degli uomini del popolo e sui loro *istinti più bassi*³²: essi cedono «rapidamente (*se laissent aller ainsi tost*) [...] per poco che li si alletti (*mais seulement qu'on les chatoille*)» (36; 203Mesme). Vengono «prontamente *sedotti* dalla *servitù* (*s'aleschent vistement a la servitude*) sol che ne sentano per dir così l'odore sotto il naso» (*ibid.*). Il tiranno non è un mero violento: La Boétie ci mostra come egli sappia muoversi sulla *psicologia* delle masse, approfittare delle situazioni e soprattutto delle *debolezze* che possono essere messe a proprio vantaggio.

Così, come in un circolo vizioso, l'uomo del popolo già di per sé propenso ai vizi, ignorante, si *instupidisce* sempre più. I tiranni promuovono giochi, banchetti pubblici, l'apertura di case di prostituzione ed elargiscono doni durante le feste (36-37; 203-204Mesme). Il *popolino* reagisce lasciandosi *ammaliare*, rincorre *logiche disoneste* a suo stesso danno, senza capire che anche sostanzialmente ha solo da rimmetterci. Oppure comprende la *dissolutezza* dei doni del tiranno e le ingiustizie che vi stanno dietro, ma invischiato nell'*inerzia morale* acconsente che un'*autorità superiore* disponga dei propri beni (derubati) e glieli restituisca (in parte minima) con tali attività. Se la *legge* promuove *vizi e peccati*, il cittadino si sente legittimato a cedervi. Il tono dell'Autore è molto critico; scrive: «La *plebaglia* (*le populaire*) è sempre stata così: dissolutamente *incline* (*tout ouvert et dissolu*) a ciò da cui non può prendere onestamente piacere (*ne peut honnestement recevoir*), e *impassibile* (*insensible*) di fronte al torto e alla sofferenza (*e tau tourt et a la douleur*) che può onestamente rifiutare (*quil peut honnestement souffrir*)» (37; 204Mesme). Vi è un vero e proprio *ammonimento morale* del *popolino* immerso in questa *logica corruttiva*.

La *corruzione morale* è già di per sé una forma di *inganno* del popolo, o comunque un *auto-inganno*, riguardante il poter avere benefici dal tiranno. Ma ci sono anche *inganni* in senso stretto che fanno leva sulla *creduloneria popolare* per ottenere il *consenso*, si tratta delle *false religioni* e degli *stratagemmi ideologici*. Essi sono gli *strumenti* (*outil*) più forti del tiranno per affermare la *servitù volontaria*. Il *basso popolo* – ci dice l'Autore – ha la *propensione* a «fantasticare (*font volontiers les imaginatifs*) sulle cose che non può giudicare direttamente (*aus choses desquelles ils ne peuvent juger de veue*)» (39; 206Mesme), ovvero in questioni di ordine mistico e miracolistico. Così, ad esempio, lungo la storia molti tiranni riuscirono facilmente a farsi credere *semidivini*. Questo ed altri sono stati tutti *mezzi* – scrive – per «fondare (*fonder*) la [...] tirannide (*tirannie*)», che incutevano «riverenza e ammirazione (*reverence et admiration*)» (39-40; 207Mesme). La «*plebaglia* (*populas*)» sembrava «fatta proprio per loro (*fit à leur poste*) [, i tiranni], incapace di evitare il minimo trabocchetto (*auquel ils ne sçavoient si mal tendre filet quil ne si vinsent prendre*), che essi ingannarono sempre agevolmente (*lequel ils ont tousjours trompé a si bon marché*) riuscendo a soggiogarla tanto più profondamente (*quils ne l'assujettissoient jamais*) quanto più se ne prendevano gioco (*tant que lors quils sen moquoient le plus*)» (*ibid.*). Come altri tipi di *inganno* dei despoti, La Boétie denuncia anche le pratiche puramente *ideologiche* per far credere al popolo di essere generosi, giusti e buoni³³. Ad esempio gli imperatori romani assumevano la carica di *tribuno del popolo* (38; 206Mesme).

Che la causa delle *propensioni* del popolo a farsi *corrompere* e *ingannare* non siano da ricercare tanto nella *natura umana* in sé, ma nel decadimento in cui essa è sprofondata a causa del *servilismo*,

³² Cfr. *ivi*, p. 94. Scrive l'autrice: «Ce défi à la moralité est un procédé facile puisqu'il s'adresse aux bas instincts du populas».

³³ Cfr. M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., p. 76. Rothbard è molto interessato a questi lati di *distorsione* della *pubblica considerazione* nei totalitarismi nel XX secolo.

sembrerebbe il tenore predominante del testo: se questi popoli ormai *abituati a servire* – ci dice La Boétie – «non fossero stati troppo *sciocchi* o troppo *servili* (*trop sots ou trop asservis*), avrebbero dovuto burlarsene e riderne (*ils neussent appresté ce mest advis sinon passetems et risée*)» (39; 207Mesme). Ma veniamo infine a parlare del motivo centrale per cui si afferma questo decadimento nel popolo. Dopo l'affermazione di una tirannide su uno Stato, ci spiega l'Autore, interviene sui cittadini la forza della *coustume*: termine usato alternativamente a *nourriture*, porta con sé il senso di *abitudine*, di *educazione*, di *radicamento nell'uso*³⁴. La Boétie la definisce chiaramente «la prima ragione (*la premiere raison*) della *servitù volontaria* (*de la servitude volontaire*)» (28; 196Mesme). I cittadini, con la nascita di nuove generazioni, sono facilmente *educabili* a piacimento dal sistema statale, anche in senso negativo (22; 190Mesme). La società può così cadere in poco tempo in uno «stato di profonda *dimenticanza della libertà*»³⁵ (21; 189Mesme) e degli altri *diritti di natura*. Dunque, ribadisce con sicurezza l'Autore: «La prima ragione (*la premiere raison*) per cui gli uomini *servono volontariamente* (*servent volentiers*) è che *nascono servi* (*qu'ils naissent serfs*) e *vengono educati come tali* (*et sont nourris tels*)» (32; 199Mesme). I cittadini *si abituan*o a servire «*spontaneamente e volentieri*» (22; 189Mesme), a *sostenere l'ingiustizia* a proprio danno. Semplicemente essi «non credono di avere (*ne pensans point avoir*) beni e *diritti* (*autre bien ni autre droit*) diversi da quelli che posseggono (*que ce qu'ils ont trouvé*)» (22; 190Mesme). Ecco come allora la *volontà di servire* può prevalere nell'intimo sulla *volontà di essere liberi* (14; 183-184Mesme). La Boétie dunque spiega ed ammette la forte *debolezza dell'istinto naturale alla libertà*, riconosce la forte *manca*nza naturale in queste situazioni storico-politiche.

Il quadro antropologico si complica rispetto all'*antropologia ideal-naturale* delineata nella prima parte del discorso, sembra prendere tutt'altra piega³⁶. Nel testo l'uomo si configura sempre più come un *terreno quasi vergine* che, nonostante un primo *timido stampo naturale*, può subire facilmente modellazioni successive: «I *germi del bene* (*les semences de bien*) che la *natura* deposita in noi (*met en nous*) sono così *fragili e minuti* (*si menues et glissantes*) da non poter resistere (*quelles ne peuvent endurer*) al *minimo impedimento* proveniente (*le moindre heurt de*) da un'*educazione* a essi contraria (*la nourriture contraire*)» (23; 191Mesme). Addirittura, ed è una presa di posizione molto forte, la *coustume* supera la *natura* nel plasmare l'uomo: «Non c'è dubbio che la *natura* abbia un gran peso (*bonne part*) nell'orientarci dove essa vuole (*pour nous tirer la ou elle veut*) [...], ma bisogna altresì ammettere (*si faut il confesser*) che la *natura* ha su di noi *minor potere* (*moins de pouvoir*) dell'*abitudine* (*que la coutume*), [...] l'*abitudine* (*la nourriture*) ci plasma sempre a suo modo (*nous fait tousjours de sa façon*), malgrado l'*inclinazione naturale*

³⁴ U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. XIII. Grazie all'utilizzo – nel *Discours* – quasi sinonimico di *nourriture*, la *coustume* rinvia anche alla materialità delle condizioni climatiche e ambientali nel paragone dell'uomo a pianta che cresce diversamente a seconda dell'ambiente, come acquisendo una *seconda natura*. Cfr. L. Geninazzi, *Introduzione*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Milano, Jaca Book, 1979, pp. 4-5. Anche Geninazzi rileva che *coustume* è termine difficilmente traducibile in una sola parola, oscilla fra il significato di *consuetudine storico-tradizionale* e quello di *abitudine psicologica*. Il ruolo della *coustume* è sottolineato molte volte anche nei *Saggi* di Montaigne, usato per indicare in modo generico la causa della corruzione morale ed intellettuale del suo tempo. Cfr. L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 125-127. L'autore ricorda che Montaigne dedicherà tutto il XXIII capitolo del primo libro dei *Saggi* al tema della *consuetudine*: «Della *consuetudine* e del non cambiar facilmente una legge accolta». Bianchi indica come anche nel *Theophrastus redivivus*, famoso scritto clandestino di autore anonimo della tradizione libertina secentesca, venga ripresa la concezione di *coustume* in termini vicini a La Boétie. Sul tema della *consuetudine* si veda inoltre Pierre Charron nel suo *De la sagesse*.

³⁵ A connotare particolarmente coloro che si fanno *assoggettare* c'è questa idea di *ignoranza/dimenticanza* del passato. La Boétie vorrebbe così dare per assodato che la condizione che chiama *naturale* sia qualcosa di *concreto* e relativamente vicino nel tempo.

³⁶ Cfr. P. Clastres, *Liberté, Malencontre, Innommable*, cit., p. 236. Clastres conviene che con l'intervento della tirannide viene a formarsi come una *nuova antropologia*: «D'où la nécessité d'une nouvelle idée de l'homme, d'une nouvelle anthropologie [...]. La dénaturation consécutive au malencontre engendre un homme nouveau, tel qu'en lui la volonté de liberté cède la place à la volonté de servitude. La dénaturation fait que la volonté change de sens, elle se tend vers un but contraire. Ce n'est pas que l'homme nouveau ait perdu sa volonté, c'est qu'il la dirige vers la servitude».

(*maugré la nature*)» (22-23; 191Mesme). La *coustume* ha una tale forza che La Boétie sembra distanziarsi dall'importanza data in precedenza al concetto di *natura umana*³⁷. L'impressione che si era avuta di una chiara definizione di essa e di *diritti naturali* solidi, precostituenti l'individuo, viene poi quasi *ribaltata* nel momento in cui l'Autore dà *come naturale* la medesima *suscettibilità* dell'uomo alla *coustume*. Scrive: «La *natura dell'uomo (la nature de l'homme)* è [...] quella d'essere *libero (d'etre franc)* e di *volerlo essere (et de le vouloir estre)*, ma *fa altrettanto parte della sua natura (mais aussi sa nature est telle que naturellement)* prender la piega che gli dà l'educazione (*il tient le pli que la nourriture lui donne*)» (28; 195Mesme). Dunque la stessa *propensione alla mutabilità* data dall'*ambiente* sarebbe un fenomeno *naturale*! Non solo, il singolo in questo modo accoglie la condizione subita dall'esterno così *pacificamente* che gli «divengono [*come*]³⁸ *naturali (sont comme naturelles)* [...] tutte le cose alle quali viene *educato* e s'*abitu*a (*il se nourrit et accoustume*)» (*ibid.*). Ciò che nasce come *prassi abitudinaria* diviene una sorta di *seconda natura*³⁹. L'*ignoranza* degli asserviti gioca un ruolo decisivo in questo processo: «Non credendo (*ne pensans point*) di avere beni (*avoir autre bien*) e *diritti* diversi (*ni autre droit*) da quelli che posseggono (*qu'ils ont trouvé*), ritengono *naturale (ils prennent pour leur naturel)* la condizione *servile* in cui sono nati (*l'estat de leur naissance*)» (22; 190Mesme). Ora vediamo però che è la loro stessa *natura* a farli cadere in questo tranello.

Se diviene *come naturale* ciò a cui ci si *abitu*a, se tale processo è esso medesimo *naturale*, allora il confine tra *coustume* e *natura umana* è alquanto difficile da individuare: i due fattori si confondono nel singolo e nelle masse. Ci è arduo distinguere la mera *debolezza a decadenze morali* dalla *propensione vera e propria* alle medesime. Inoltre, anche quando fossero individuabili le differenze tra una *natura primaria* e una *secondaria*, nella teoria la forza della *primaria* si è molto indebolita, è sovrastata dalla *secondaria*. In effetti, diciamo – non volendo forzare i suoi intenti – che La Boétie non ha dubbi di quale sia la *vera natura*, il problema è che ora egli stesso la dipinge quasi come *inconsistente*. È vero che egli dà molto risalto all'influenza di fattori esterni (*corruzione morale, strumenti ideologici, false religioni e coustume*), ma le *fragilità* che attribuisce alla *natura* dell'essere umano non può non far pensare che il problema alla base nasca proprio lì. Emerge prepotentemente nel testo la *responsabilità naturale* della *debolezza umana*. Sembra cioè che la *natura* sia la principale imputata; prevalgono l'amarrezza e la considerazione *negativa* dell'uomo.

La dottrina della *coustume* intacca dunque allo stesso tempo sia la *chiarezza* del concetto di *natura umana*, sia la sua *forza operativa*. Di essa rimane un *ideale lontano*, la flebile speranza verso qualcosa di «inalterato (*non altérée*)» (28; 195-196Mesme) presente nel profondo degli uomini. I *diritti naturali*, nella *fondazione assoluta* che abbiamo visto all'inizio, non scompaiono nelle convinzioni dell'Autore, rimangono un'imprescindibile *punto fermo* a cui richiamarsi, ma egli prende atto che la vita pratica, la storia, portano i gruppi umani a *relativizzare* i comportamenti, ad avere *differenti sensibilità sociali e politiche*.

Altro punto importante è che la società descritta non si divide solo tra le *élites approfittatrici* e chi si lascia *asservire*, c'è anche una *minoranza positiva* che potremmo definire *intellettuali*, o comunque persone di animo *incorruttibile*. La loro *superiorità razionale e morale* è innanzitutto *naturale*. La Boétie ci spiega che un'*educazione malevola* non può nulla contro questa *resistenza*.

³⁷ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 81. L'autrice giustifica La Boétie dicendo che richiedere un'esposizione «didactique ou systématique» della sua idea di *natura umana* non si accorderebbe con lo stile del suo saggio. Non possiamo richiedere alla prosa del *Discours* il «rigueur de la science politique» di Hobbes, né di giustificare le demarcazioni «analytique ou synthétique» (come faranno invece Rousseau e Kant) che intende adoperare.

³⁸ È più preciso tradurre «sont comme naturelles» con «sono *come naturali*», senza dimenticare il «comme». Pur essendo molto significativo l'argomento di vicinanza tra la *vera natura* e quella che possiamo chiamare la *seconda natura*, non si tratta di una *identità totale* nell'impostazione di La Boétie.

³⁹ Montaigne parlerà della *coustume* come di una *seconda natura*: «L'*abitudine (accoustumance)* è una *seconda natura*, e non meno potente» (si veda M. de Montaigne, *Saggi*, Milano, Adelphi, 2005, p. 1347). Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 90. L'autrice scrive: «La *coustume et l'habitude jouent un rôle funeste en substituant à la nature originelle une seconde nature qui est une dénaturation*». Cfr. L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica*, cit., p. 126. Bianchi riporta il pensiero del *Theophrastus redivivus*, secondo cui la *consuetudine* è un'altra, una *seconda natura*.

Questi uomini *naturalmente migliori* degli altri non vengono influenzati né dalla *coustume*, né dagli *inganni*. Costoro – scrive – anche «quando la *libertà* (*ceus la quand la liberté*) è del tutto perduta ed espulsa da questo mondo (*seroit entierement perdu et toute hors du monde*), ne mantengono vivi l'*immagine* e il *sentimento* (*l'imaginent et la sentent en leur esprit*), e continuano ad apprezzarla (*et encore la sovourent*)» (29; 196Mesme). Dunque esistono uomini che dimostrano che una determinata *natura* può *resistere* alla forza della *coustume*, diversamente da *quella* della maggioranza degli uomini. Se la maggioranza delle persone sono poco scaltre e *corruttibili*, mentre i *migliori incorruttibili* sono in minoranza, ciò è facilmente attribuibile ad una *mancaza naturale* della maggioranza.

Mi sembra che, nonostante il suo *ideale antropologico* di principio lo neghi, la *debolezza* al *servilismo* diventi in La Boétie una sorta di caratteristica *naturale* della maggior parte degli uomini, una *pre-disposizione incidentale*⁴⁰. Se i più ne sono così *suscettibili*, è come se il *servilismo* fosse in loro una *possibilità connaturata*. Ci vuole solo l'occasione storica per esprimersi, ché di fatto è facilmente intervenuta quasi in ogni popolo della Terra. Cercando – non senza prudenza – di svelare la psicologia del testo, mi sembra che in fin dei conti La Boétie ritenga che il *servilismo* sia addirittura una *tendenza insita* nell'uomo, ma non voglia dirlo direttamente per non dare un tono troppo pessimistico. Credo che si possano distinguere nel testo *due descrizioni antitetiche* della *natura umana*: la prima, l'abbiamo vista nel primo paragrafo, è una *natura idealizzata* nel senso di *pura pre-disposizione superiore*. Tale descrizione non tiene conto delle *influenze ambientali*, è un'idea fuori dal tempo e, se vogliamo, dalla realtà. Tuttavia proprio questa è assunta come *vera natura*. L'altra *natura* descritta è invece quella che emerge inevitabilmente nel confronto con la realtà. Essa propone l'essere umano come appare nelle sue *più immediate tendenze e reazioni all'ambiente esterno*, con le sue debolezze – si badi – già presenti *prima* che intervenga la *coustume*. Qui l'uomo risulta *propenso al servilismo* non appena ne ha l'occasione. Non bisogna allora confondersi e incolpare la sola *coustume*, ridurre tutto ad uno scontro tra *natura* e *coustume*. La seconda descrizione della *natura* (quella realistica) ci mostra che la *coustume* trova semplicemente un *terreno accogliente*. Come abbiamo visto, nella prova con l'*ambiente* l'uomo è *subito propenso* a cedere ai *vizi*, ha pochi *semi di ragione* a preservarlo (14-15; 184Mesme). La grave *ambiguità* del *Discours* è dovuta al fatto che se l'Autore nomina come *vera natura* la prima descritta, quella *ideale*, relega la seconda a mero errore, scherzo del destino, problematicità venuta per caso. La Boétie privilegia così una concezione *volontaristica*, escludendo dalla *vera natura* proprio ciò che è fuori dalla *volontà superiore*. Tuttavia anche essa emerge tra le righe del *Discours*, che ha il merito di descriverla, seppur ambigualmente, *rimescolata* alla teoria della *coustume*. Questa distinzione tra *vera natura* ed *altre tendenze/debolezze naturali* di cui non si vuole incolpare né la *natura*, né Dio, sembra volta a mantenere *puri* questi stessi *alti riferimenti*, che oltretutto sarebbero *responsabili* della condizione umana. *Natura* e *Dio* divengono nel testo proprio i *paradigmi* più forti per il sostegno dell'*idea di libertà* dell'Autore. Pare che La Boétie li utilizzi a scopo di rafforzare la sua concezione di società, attribuendo un *disegno* e un *provvidenzialismo* di sostegno a ciò che *sensibilmente e razionalmente* pensa essere *giusto*. Egli così carica la *natura* dei suoi *ideali sociali e politici*⁴¹. Pur senza una dimostrazione efficace della *buona volontà naturale* verso la *libertà*, questa operazione essenzialmente *retorica*, gli permette di relegare il *servilismo*, dominante nel periodo in cui vive, a *errore storico* da rifiutare per ogni verso, perché contrario a *Dio* e *natura*.

Nell'opera stessa l'*antropologia ideale* mostra di non potere poi reggersi nel confronto con la realtà: è la grande debolezza del *Discours*. L'Autore, dimostrando la sua onestà intellettuale, fa comprendere di considerare egli stesso diversamente l'*uomo reale*. Ad una lettura generale, pare proprio che lo *stato naturale*, inteso come condizione storica dove i comportamenti umani esprimono i precetti della *natura*, non sia mai realmente esistito. Ora il discorso è forse più chiaro:

⁴⁰ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 77. Difatti, ad esempio, l'autrice racchiude un po' tutti questi problemi sotto il nome di «le tendance de la nature humaine».

⁴¹ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 81. Scrive l'autrice sulla *natura laboetiana*: «Une Nature-providence qui laisse découvrir l'horizon de valeurs sur lequel La Boétie inscrit sa réflexion sur la politique».

l'*antropologia ideal-volontaristica* rimane come un'utopia a cui tendere, un buon riferimento, forse speranza di fede dell'intimo dell'Autore. Il *Discours sur la servitude volontaire* prende in verità la piega di una *grande* – anche se purtroppo *ambigua* – *denuncia dei difetti naturali*. Ritengo che questa chiave di lettura possa potenziare la nostra comprensione dell'importanza storico-filosofica dell'opera. Ovvero, spiegando la *possibilità* d'esistenza delle tirannidi come conseguenza della *propensione servile* della *natura degli uomini*, La Boétie rivela il *servilismo* come essenziale *altro volto* della *natura umana*, più rilevante del *volto ribelle* che preoccuperà tanto Hobbes. Filosoficamente egli ci insegna che l'uomo non possiede solo lo *spirito di rivolta* all'ordine costituito, di ribellione alla civiltà, ma all'opposto ha *per natura* una tensione al vivere in sistemi d'ordine, degenerando facilmente in situazioni di *servilismo*. In parole povere, gli uomini sono *per natura* anche fin troppo accondiscendenti a farsi sottomettere dai governanti.

4. Conclusioni: speranze, prospettive e insegnamenti dell'Autore

La Boétie ha dunque infondo un'idea negativa dell'uomo? Non crede che i popoli possano risvegliarsi dalla *malattia* del *servilismo*? Da queste parole sembrerebbe così: «Ma certo i medici (*mais certes les medecins*) consigliano di non toccare le piaghe *incurabili* (*conseillent bien de ne mettre pas le main aux plaies incurables*), e forse io ho torto a voler dare questi consigli al *popolo* (*et je ne fais pas sagement de vouloir prescher en cecy le peuple*), che da gran tempo (*qui a perdu long temps*) sembra non aver più *coscienza* del male che l'affligge (*a toute congnoissance, et de quel puis qu'il ne sent plus son mal*), e in ciò mostra che la sua *malattia* è mortale (*cela monstre assés que sa maladie est mortelle*)» (14; 183Mesme). Sicuramente egli è molto preoccupato del prevalere delle negatività nella *natura umana*. Ma sembra – dal tenore generale del testo – che per indole sia portato a vedere positivamente uno spiraglio di uscita. In fondo, anche se egli stesso ribalta la sua antropologia, rimane comunque nella descrizione dell'uomo la presenza e il possibile stimolo degli elementi positivi.

Sono rilevanti gli accenni al suo personale ruolo di *consigliere* del popolo attraverso il *Discours* (10; 179Mesme e 14; 183Mesme). Sembra che l'Autore affidi così una *missione* al breve scritto. Vi è l'esortazione esplicita a rifiutare i regimi autoritari, tanto indirizzata al popolo, quanto verso le stesse *élites* vicine ai tiranni (47-57; 214-224Mesme). Il tentativo di La Boétie sembra innanzitutto quello di *risvegliare le coscienze*⁴². Non si esime dall'indicare concreti comportamenti ed atteggiamenti utili alla causa della *libertà*, in alcuni punti del testo il tono è poi proprio *militante*. Se un'*azione violenta* operata da un *piccolo gruppo interno al Palazzo* non è esclusa⁴³, il messaggio dominante è comunque per un tipo di azione *razionale, sottile*. Il ragionamento, se vogliamo un po' *retorico*, è che grazie ai suoi *numeri* il popolo non ha bisogno di azioni violente, gli basta togliere il *consenso*, il *sostentamento*, per sbriciolare il potere del tiranno (10; 179Mesme). Il suo *Discours* trasmette allora in realtà *fiducia* e *speranza* negli uomini⁴⁴, primariamente li *responsabilizza*: hanno dei *doveri morali* verso la *libertà*⁴⁵, devono *combattere in sé* la forza del *vincolo* che li lega al potere autoritario. Bisogna combattere la *propensione alla passività* (*propension à la passivité*)⁴⁶ e stimolare quel *sentimento interiore* che è la *libertà*⁴⁷. Scrive rivolgendosi agli asserviti: «[Il tiranno] ha forse un potere su di voi (*pouvoir sur vous*) che non sia il vostro (*que par vous*)? Come oserebbe

⁴² U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. XIV.

⁴³ La Boétie elogia cospiratori che nella storia attentarono alla vita dei tiranni, come Bruto e Cassio, che uccisero Giulio Cesare. L'imperatore romano era considerato infatti da La Boétie un «affossatore delle *leggi* e della *libertà*» (30-31; 197-198Mesme), proprio la «sua velenosa dolcezza [...] indorò la pillola della servitù al popolo romano» (38; 205Mesme).

⁴⁴ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 120.

⁴⁵ Ivi, pp. 106-107.

⁴⁶ Ivi, p. 120.

⁴⁷ Ivi, p. 109.

attaccarvi (*comment vous oseroit il courir sus*) se voi stessi non foste d'accordo (*s'il n'avoit intelligence avec vous*)? [...] se non foste *complici* (*complices*) dell'assassino che vi uccide (*du meurtrier qui vous tue*) e *traditori* di voi stessi (*traistres a vous mesmes*)? [...]. Siate risoluti a *non servire* più (*soiés resolut de ne servir plus*), ed eccovi *liberi* (*et vous voila libres*)» (13-14; 182-183 Mesme). Il suo ideale di *umanità* è qualcosa in cui crede, un valore che tutti gli uomini dovrebbero *volere* e sapere difendere⁴⁸. Il testo è dunque scritto con motivazioni positive, è un inno alla *libertà*. Ha il merito di affermare con chiara intelligibilità che la *libertà dei popoli* è la più alta conquista, mostrando loro che è sempre tempo per elevarvisi⁴⁹.

Se i *diritti naturali* enunciati (*fraternità, eguaglianza, libertà*) richiamano una visione *cristiano-evangelica*, o comunque seguono un *naturalismo provvidenzialistico* volto al *bene*, nello sviluppo del testo la sua concezione sociale e politica è connotata in senso *laico, pragmatico, illuminato*. La sua *etica* sembra sostenuta da una motivazione fortemente *pragmatica*. L'enunciazione dei *diritti naturali*, in *primis* la *libertà*, appare motivata da una logica *etico-morale pratica*: l'*amicizia*, come formulazione *laica* del concetto di *fratellanza*, si configura come un *buon sentimento etico e pratico* per *vivere bene* in comunione, una buona *scelta*, piuttosto che un *dettame superiore*.

Appare chiaro d'altronde che in La Boétie l'uomo debba adempiere ai *doveri socio-politici* senza fare affidamento alla *Provvidenza*: il messaggio dell'Autore è proprio che gli uomini possono/devono essere gli *artefici* del loro destino e della loro *libertà*⁵⁰. La *natura* e lo stesso *Dio*, pur essendo presi come punto di riferimento, senza la *volontà dell'uomo* non salvano l'uomo. Le origini del *potere politico* sono viste come un fatto *storico*, umano, compreso a partire dall'*agire* dell'uomo⁵¹. La sua visione della pratica socio-politica appare *de-teologizzata* e *de-teleologizzata*. Nel testo il *potere* costituito non è configurato come *inevitabile* e *irrevocabile*, è piuttosto *contingente*⁵², *reversibile*, sostenuto da un *consenso* del popolo che può venir meno. Un'altra storia sarebbe stata possibile ed ora l'uomo può essere *libero*, perché la storia è *aperta*⁵³. La vera *missione* del *Discours* sembra mostrare che è possibile cambiare una condizione storica convincendo *i più*, i cittadini, che essi hanno in mano il loro destino, che sono *liberi*. Con questa visione *moderna*, La Boétie ha contribuito allo sviluppo del pensiero politico anticipando i pensatori successivi⁵⁴. La sua modernità lo porta inoltre a configurare una concezione della politica come *diritto* e *dovere* di *mediazione* reciproca tra governanti e governati⁵⁵. Ovvero, la natura del rapporto cittadini-potere è per lui essenzialmente *pattizia*⁵⁶ (un *patto tacito*). I cittadini devono solo rendersi *coscienti* della *forza decisionale* che possiedono, di togliere o dare il *consenso*.

Abbiamo visto come in La Boétie l'analisi politica e sociale si leghi indissolubilmente alla *riflessione morale ed etica*. Il suo *ideale naturale* è in realtà un *richiamo etico*. Una condizione di *libertà*, di *fratellanza* e di *uguaglianza* sono per l'Autore l'unica configurazione adeguata su cui fondare il sociale⁵⁷. Questa *vocazione etica* può far pensare che il suo *discorso* si collochi sotto il segno dell'*idealismo utopico*⁵⁸, ma nella sua *responsabilizzazione* degli asserviti dimostra una

⁴⁸ Ivi, p. 120.

⁴⁹ Ivi, p. 122.

⁵⁰ Ivi, pp. 113-117.

⁵¹ Cfr. N. Panichi, *Plutarchus redivivus?*, cit., pp. 73-74.

⁵² Ivi, p. 84.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 121. La Boétie anticipò quindi, secondo l'autrice, Kant e Fichte – filosofi in cui culminò il movimento dei Lumi – che pensarono il *diritto pubblico* come luogo di realizzazione, conformemente alla *ragione naturale*, della *libertà umana*.

⁵⁵ Ivi, pp. 102-106.

⁵⁶ *Ibidem*; scrive l'autrice: «La Boétie préluide, dans le *Discours sur la servitude volontaire*, aux théories contractualistes du pouvoir». L'idea che ogni potere sia retto sul *consenso popolare* ci mostrerebbe come in La Boétie vi fosse già l'*intuizione contrattualistica* di un *tacito patto sociale* tra i cittadini e i sovrani. Se il popolo avesse *coscienza* del potere *contrattuale* del suo *consenso*, potrebbe guidare il suo destino.

⁵⁷ Cfr. U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. X. La *libertà* sarebbe l'unico dono che spinge al *contratto sociale* ove ci si perde come *medesimo* per ritrovarsi *con gli altri*.

⁵⁸ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., pp. 90-91.

grande *lucidità realista e pragmatica*. È il suo realismo a renderlo cosciente che la condizione umana non si può comprendere se non ricorrendo all'*analisi psicologica*, ma anche che la *politica* non si può pensare al di fuori dell'*etica*⁵⁹.

La Boétie, mostrandoci le degenerazioni della *psicologia delle masse* nell'intreccio col potere, ci ricorda che alcuni *valori basilari* devono essere posti davanti al fattore del *consenso*, o meglio devono *formarlo*. Una *matura idea di libertà* deve stare alla base di un *consenso maturo*. Questo vale anche oggi – possiamo dedurre – nelle attuali democrazie, ove il populismo e la propaganda mediatica possono facilmente *distorcere* le opinioni dei cittadini. Da Montesquieu si è compreso che la *divisione dei poteri* è necessaria per equilibrare lo Stato. I valori espressi nelle carte costituzionali e da enti internazionali quali l'Onu, sono oggi la trasposizione dei *valori etici* già richiamati da La Boétie. La soluzione al fatto che le masse possono sbagliare le loro scelte politiche è data da *sistemi di controllo* che dovrebbero evitare gli abusi di potere. Purtroppo anche nei paesi democratici di oggi questa concezione *matura* della *legittimazione politica* spesso è dimenticata. Tornando a La Boétie, vediamo come nel suo *Discours* non c'è una descrizione precisa della *miglior forma di governo*, ma solo l'elogio di città-Stato ben funzionanti, come la Repubblica di Venezia (24, 191Mesme). Il suo *ideale* è in generale quello che rispetta i *valori etici* di convivenza delineati. Nell'affermare la primarietà della *dignità ontologica dell'uomo*, ha dimostrato di essere in anticipo di due secoli rispetto al pensiero politico del 1700 e della concezione dei *diritti naturali speculativi*⁶⁰.

Pensando l'applicazione del suo *lamento* alla società sua contemporanea, egli si potrebbe dimostrare un lucido osservatore delle tendenze della *classe borghese* allora timidamente emergente⁶¹. Nella rabbia espressa verso la logica dell'*interesse* si può ritrovare una critica a quella parte della società sempre più volta alla ricerca del *profitto*, connivente con ogni potere che ne garantisca lo sviluppo. Ancora siamo *oltre* alla mera critica al dispotismo, di fronte ad un insegnamento utile in ogni situazione socio-politica, anche a quella capitalistico-finanziaria contemporanea.

Se gli *uomini istruiti* e i *pochi veri liberi di natura* da soli non possono combattere i regimi più autoritari (30; 197Mesme), ciò non toglie il peso delle capacità attribuite alla *buona istruzione*, così da far pensare che essa sia nel testo il più efficace *antidoto* al *servilismo*. Scrive L'Autore: «I libri e l'*istruzione (les livres et la doctrine)* più di ogni altra cosa (*plus que toute autre chose*) danno agli uomini il *sentimento* e l'*intelligenza (le sens et l'entendement)* di riconoscer se stessi (*de se reconnoistre*) e d'odiar la tirannide (*d'hair la tyrannie*)» (30; 197Mesme). Tale *antidoto* svolgerebbe anche un'azione *demistificante* e *desacralizzante* rispetto all'apparato statale⁶². La divulgazione di un'*educazione alla libertà* sulla *massa* dovrebbe includere anche una denuncia della *cultura dello sfruttamento* e degli *interessi economici dei burocrati* che compongono e traggono benefici dalla *struttura statale*⁶³. Il messaggio costruttivo, in questo versante, è che se l'uomo è facilmente *educabile* in modo *negativo*, potrà anche facilmente essere *educato* in modo *positivo*. Possiamo allora dire che La Boétie ha dato forti *strumenti di autoscienza* agli intellettuali e al popolo, da dover ribadire e far valere ancora oggi.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Ivi, p.75.

⁶¹ Cfr. L. Geninazzi, *Introduzione*, cit., p. 11. Queste tendenze sarebbero poi divenute oggetto di analisi approfondite da parte di molti teorici politici seguenti. Da Tocqueville ai pensatori della Scuola di Francoforte. Il tema è quello del tramutarsi del desiderio di *sicurezza* in accettazione del *servilismo*.

⁶² M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., p. 81. L'autore è interessato soprattutto all'insegnamento che può dare La Boétie agli oppositori delle ideologie del '900.

⁶³ *Ibidem*. Rothbard sostiene che un cambiamento è possibile solo *educando* gli *intellettuali* e la popolazione in tale direzione.

BIBLIOGRAFIA

Opera di La Boétie:

La Boétie É. de, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. di F. Ciaramelli, Milano, Chiarelettere, 2011.

La Boétie É. de, *Discours de la Servitude volontaire*, éd. de S. Goyard Fabre, Paris, Flammarion, 1983.

La Boétie É. de, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978 (contiene la versione *Manuscrit de Mesme*).

Studi critici citati:

Bianchi L., *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano, Franco Angeli, 1988.

Bobbio N., *Thomas Hobbes*, Firenze, Einaudi, 2004.

Clastres P., *Liberté, Malencontre, Innommable*, in É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, cit.

Flores d'Arcais P., *Perché oggi*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit.

Geninazzi L., *Introduzione*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Milano, Jaca Book, 1979.

Goyard-Fabre S., *Introduction*, in É. de La Boétie, *Discours de la Servitude volontaire*, cit.

Olivieri U.M., *Introduzione*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Torino, La Rosa Editrice, 1995.

Panichi N., *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Figure di «servitù» e «dominio» nella cultura filosofica europea tra cinquecento e seicento*, Atti del Convegno (Urbino, 29-30 maggio 2008), Firenze, Le Lettere, 2010.

Panichi N., *Plutarchus redivivus?: La Boétie e i suoi interpreti*, Napoli, Vivarium, 1999.

Rothbard M.N., *Introduzione di M.N. Rothbard*, in É. de La Boétie, *La servitù volontaria*, Catania, Edizioni della rivista «Anarchismo», 1978.