

# Potere costituente e scetticismo di battaglia in Etienne de La Boétie

Filippo Del Lucchese

## *Constituent Power and Fighting Skepticism in Etienne de la Boétie*

**Abstract:** The article examines the thought of Etienne de La Boétie through five main aspects, highlighting the revolutionary and polemical nature of his conception of ‘voluntary servitude’. In the first paragraph, I introduce voluntary servitude as a foundational issue in modern political theory, linking it to the question of power legitimacy. The second paragraph analyzes the role of the subordinates’ will in maintaining power, where La Boétie sees a form of passive consent that grants stability to an inherently fragile authority. The third paragraph explores the relevance of La Boétie’s thought in the context of constituent power, emphasizing how his vision, often excluded from traditional perspectives, is essential for understanding the process of constitutionalizing authority. The fourth paragraph discusses how political will can be constrained by legal mechanisms, which La Boétie views as tools for controlling and neutralizing freedom. Finally, the fifth paragraph concludes by restoring the critical force of La Boétie’s thought, underscoring its ability to challenge the very foundations of modern democracy and authority.

**Keywords:** Conflict; Renaissance; Voluntary Servitude; Power; Tyranny.

Era quello il momento che la massa bestiale, nella sua sorda aspettazione, aveva atteso per cacciar fuori il suo urlo di giubilo, ed ecco che quell’urlo proruppe, senza pausa e senza fine, vittorioso, vibrante, irrefrenabile, pauroso, immane, servile, se stesso adorando nella persona dell’Uno.

H. Broch, *La morte di Virgilio*

1. Tra le figure più marcati del XVI secolo francese, eppure non tra le più note e indagate, Etienne de la Boétie ha lasciato in eredità una delle espressioni più ambigue e cariche di significato del lessico politico moderno, quella di “servitù volontaria”. Questo concetto, per vie traverse e spesso carsiche, attraversa la modernità, ponendo interrogativi profondi ad alcuni tra i più grandi autori della modernità politica come Spinoza e Rousseau<sup>1</sup>.

---

\* Alma Mater Studiorum, Università di Bologna (filippo.dellucchese@unibo.it; ORCID.ORG/0000-0003-1980-1521).

<sup>1</sup> Cfr. Abensour (2015); Charrak e Gerbier (2014); Lordon (2010).

DOI: 10.5281/ZENODO.14639237

Indirettamente, il problema teorico posto da La Boétie ha attraversato il pensiero di autori fra loro anche molto diversi in età contemporanea, come Nietzsche e Reich, Weil e Arendt e continua a presentare degli interrogativi essenziali per il concetto di democrazia, soprattutto in relazione al populismo e alle sue derive, in età contemporanea<sup>2</sup>.

Rivela anche, all'alba della modernità, una dimensione spettrale del potere, fragile eppure paradossalmente efficace proprio in forza della sua volatilità e della sua ambigua consistenza. L'intento di questo articolo è di inserire la figura di La Boétie nella storia del concetto di potere costituente, dalla quale è curiosamente assente e nella quale merita invece un posto di primo piano<sup>3</sup>. Il concetto laboetiano di servitù volontaria svela infatti alcuni aspetti determinanti del processo di costituzionalizzazione del potere e dei suoi risvolti paradossali legati alla obliterazione della volontà politica rivoluzionaria, della sua cattura e della sua neutralizzazione da parte del giuridico, come descritti nel moderno dibattito sul potere costituente<sup>4</sup>.

Consigliere al parlamento di Bordeaux, come lo sarà il suo amico Montaigne, La Boétie (1530-63) fa precoce esperienza di un contesto storico particolarmente sanguinoso e repressivo, quello della rivolta delle gabelle di Bordeaux-Guyenne del 1548-49. Il sovrano Enrico II non esita, per reprimere la rivolta, a instaurare il terrore e la repressione, mostrando gli artigli di un potere monarchico in via di consolidamento non solo, dunque, attraverso l'intensificazione del processo di accentramento istituzionale, ma anche con una opposizione distruttiva e neutralizzante delle autonomie locali, ancora forti nel contesto nazionale in via di formazione<sup>5</sup>. La Boétie non sarà completamente insensibile alle esigenze di consolidamento dell'unità statale, come quando si pronuncerà, nel breve scritto *Sull'editto di Gennaio* (1562) in favore dell'unità della fede, in modo diverso da quanto farà l'amico Montaigne soltanto dieci anni dopo, sostenendo invece la libertà di coscienza dei sudditi di fronte al potere sovrano.

Il suo testo più famoso, di cui mi occuperò in queste pagine, è giunto a noi con due titoli diversi *Sur la servitude volontaire* e il *Contr'Un*. Il manoscritto originale appare come irrimediabilmente perduto ed è da alcune copie ritrovate nel XIX secolo che deriva il testo a noi noto. Si tratta di

---

<sup>2</sup> Cfr. il fascicolo 1 (2022) di *Filosofia Politica* curato da M. L. Lanzillo e dedicato a alcune letture del concetto, e soprattutto l'editoriale, Lanzillo (2022).

<sup>3</sup> La Boétie è assente dalle più importanti ricostruzioni teoriche contemporanee, nonché da quello che è ormai divenuto un classico della storiografia, cioè Negri (1992). Cfr. Menga (2009); Lindsay (2017); Rubinelli (2020).

<sup>4</sup> A partire almeno da Boutmy (1888).

<sup>5</sup> Su questa importante *jacquerie* del XVI secolo, cfr. Evain (2023).

un testo che, per la sua natura militante, ha avuto una vicenda biografica travagliata, con una prima edizione parziale nel 1574, nella raccolta anonima *Reveille matin des François* e un'edizione completa solo tre anni dopo, insieme ad altri pamphlet ugonotti. Se il merito di queste compilazioni è di aver colto immediatamente il potenziale polemico e militante del testo, le conseguenze di un tale utilizzo sono una notevole deformazione del testo. Piegato esclusivamente alla causa protestante, il suo utilizzo immediatamente politico depotenzia il contenuto teorico del testo, che tuttavia è oggi possibile recuperare grazie a un eccezionale lavoro critico e interpretativo<sup>6</sup>.

Il testo è scritto con una prosa rapida, incisiva, a volte aggressiva, da cui emerge un forte scetticismo nei confronti del potere, della sua consistenza ontologica e della sua dimensione che, con evidente anacronismo, potremmo definire ideologica. Uno scetticismo, in ogni caso, ben diverso da quello dell'amico Montaigne che, pur non lesinando critiche e sarcasmo, non aspira mai a divenire arma offensiva, strumento di lotta. Il manifesto politico di La Boétie, al contrario, è l'espressione di una volontà di lotta attraverso lo scatenamento di un affetto come l'indignazione, che ricorda il successivo pensiero rivoluzionario più radicale e anarchico che proprio in La Boétie, in alcuni momenti, troverà ispirazione. Lo scetticismo classico era stato principalmente anti-dogmatico, refrattario alla conclusione certa, in nome di una critica distruttiva delle pretese della ragione. Uno scetticismo, dunque, che mirava più a sottrarre il terreno sotto i piedi degli avversari che a consolidare quello su cui costruire le proprie posizioni. E proprio questo aspetto classico dello scetticismo rivive nei *Saggi* di Montaigne, con la geniale esaltazione di uno spirito critico più volto a mostrare l'impossibilità per la ragione di sfuggire al labirinto complesso del reale che a indicare, in tale labirinto, la direzione da seguire<sup>7</sup>.

Esistono elementi di scetticismo anche nella critica al potere di La Boétie. Si tratta, tuttavia, di uno scetticismo profondamente diverso da quello tradizionale, che rivive anche in Montaigne. Potremmo definire quello di La Boétie come uno scetticismo di battaglia, uno scetticismo di attacco, di provocazione, con accenti cinici e sofisticati che ricordano lo spirito polemico del greco Carneade di fronte al senato romano quando, accompagnando una delegazione ateniese a Roma nel 155 a.C., il filosofo decide di scioccare la nobile assemblea, demolendo provocatoriamente e

---

<sup>6</sup> Le due edizioni francesi di riferimento (che, come vedremo in queste pagine, hanno un impianto critico molto diverso l'una dall'altra) sono La Boétie (2002a) e La Boétie (2002b).

<sup>7</sup> Su Montaigne e La Boétie, cfr. Magnien (2018).

con successo il fondamento del concetto di giustizia<sup>8</sup>. L'argomentazione di Carneade, proprio come quella di La Boétie, non manifesta affatto un pensiero debole. A fronte degli argomenti più rassicuranti, per i fragili spiriti dei senatori, degli altri due componenti dell'ambasciata greca (il peripatetico Critolao e lo stoico Diogene), lo scetticismo di Carneade si presenta volontariamente come un pensiero scandaloso, ripugnante, mostruoso<sup>9</sup>.

Esiste, dunque, uno scetticismo politico? Oppure questa sarebbe una specie di antinomia, proprio come sostenere l'esistenza di una 'scuola' scettica, quasi una contraddizione in termini per un movimento che aveva fatto dell'abolizione del dogmatismo scolastico la ragione stessa della propria esistenza? È vero che l'ipotetico scetticismo di La Boétie, ruvido e aspro non meno di quello del vecchio Carneade, ha profonde venature di stoicismo, che affiorano nell'accento posto sul germe insopprimibile della ragione, della razionalità che si manifesta nello svelamento e nella denuncia degli aspetti mostruosi del potere. Uno stoicismo che affiora con tutta evidenza anche nel carattere di risoluta passività della resistenza al potere, enunciato con testarda e sublime coerenza nel *Discorso sulla servitù volontaria*. Meglio parlare, forse, di un eclettismo della filosofia politica laboetiana, che sarà in ogni caso anch'esso di battaglia, volto cioè alla resistenza, al contrattacco contro il potere costituito. È proprio su questo punto che la denuncia conflittuale del *Discorso* supera il semplice spirito di provocazione evocato dall'esempio di Carneade, per raggiungere invece una dimensione costruttiva, positiva, basata addirittura su una nuova, inedita antropologia che, nella prosa dissacrante di La Boétie, assume il nome di "amicizia politica", opposta al nome dell'Uno.

Queste poche linee introduttive chiariscono, spero, l'interesse di inserire il pensiero di La Boétie in una diversa genealogia moderna del potere costituente. Si tratta di un pensiero complesso, a tratti sfuggente perché fa appello a un'idea, quella della servitù volontaria, che esce dai canoni coevi dell'argomentazione politica, da un canone che è in via di formazione proprio in questi primi decenni del XVI secolo. La posizione di La Boétie è eterodossa e solo con fatica potrebbe essere incasellata in modelli semplici. Si legge ad esempio, in una peraltro autorevole enciclopedia del pensiero politico, che La Boétie rappresenterebbe il punto di vista del popolo, diverso e opposto al punto di vista del *Principe* rappresentato da Machiavelli<sup>10</sup>, ma si tratta di un'affermazione tanto perentoria quanto malferma.

<sup>8</sup> Cfr. il racconto di Cicerone in *La Repubblica*, III. 8-11.

<sup>9</sup> Cfr. Del Lucchese (2019, 223 sgg). Sul cinismo e la sua dimensione (im)politica, cfr. di recente Brigati (2022).

<sup>10</sup> A. Martone, *La Boétie*, in Galli e Esposito (a cura di) (2000, 365-6).

È piuttosto l'opposto che rende interessante la provocazione laboetiana su e contro il potere: La Boétie è interessante perché *come* Machiavelli, benché nella forma del manifesto, più appropriata a quello scetticismo o eclettismo di battaglia, piuttosto che in quella dell'analisi storica tipica del Fiorentino, egli tocca alcuni dei temi profondi del rapporto tra costituente e costituito, in particolare quella dei molti, del principio della molteplicità e della sua resistenza all'assorbimento neutralizzante e mortifero nel principio dell'Uno.

È Claude Lefort, tra gli interpreti moderni che hanno dedicato le più profonde analisi a La Boétie, a riassumere in una parola l'elemento centrale del problema del potere costituente, cioè quello della sua potenza generatrice che è anche esaurimento e assorbimento. Lefort, parla di "dissoluzione". Il paradosso messo in scena da La Boétie, scrive Lefort, è quello per cui "[...] la puissance du nombre infini se dissout au contact d'une puissance quasi nulle"<sup>11</sup>. Espressione evocativa e tuttavia non precisa, in quanto la dissoluzione implica la scomparsa, l'obliterazione. Se La Boétie può trovare un posto di primo piano nella storia del concetto di potere costituente è proprio perché, come credo, per lui quella potenza *non* scompare mai, ma sempre si trasforma in un'altra di segno diverso, forse inverso. Se di dissoluzione si può parlare, è quella di un processo chimico che fa sorgere e rende visibile qualcos'altro al suo posto, che non svanisce, dunque: la potenza dei molti manifesta – dileguandosi – il potere dell'Uno.

Che la dissoluzione sia diretta verso un preciso risultato, che abbia un esito e che non si risolva con l'obliterazione, non annulla l'impressione del paradosso, della natura più alchemica che chimica – e certo misteriosa – della trasfigurazione. Da questo aspetto muove, per la sua riflessione, Simone Weil, lucida testimone dei conflitti del mondo moderno. In un testo che sorge dalla volontà di opporsi alla natura totalitaria del potere, quello staliniano in questo caso, Weil rievoca la provocazione di La Boétie, piazzandola sotto il segno dello stupore. Il dominio, specialmente quello *totale*, si colloca senz'altro in una sfera innanzitutto fisica e materiale. E tuttavia, il paradosso tutto e solo *umano* di questa collocazione è che sembra invece rovesciare le stesse leggi fisico-materiali per cui il debole soccombe al forte, per cui il pesante si piega al leggero o l'abbondanza sommerge la scarsità. In questo contesto, le leggi naturali appaiono sconvolte e come rovesciate:

Nous voyons dans la nature les poids les plus lourds l'emporter sur les moins lourds, les races les plus prolifiques étouffer les autres. Chez les hommes, ces rapports si clairs semblent renversés. Nous savons, certes, par une expérience quoti-

<sup>11</sup> Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b, 276).

dienne, que l'homme n'est pas un simple fragment de la nature, que ce qu'il y a de plus élevé chez l'homme, la volonté, l'intelligence, la foi, produit tous les jours des espèces de miracles. Mais ce n'est pas ce dont il s'agit ici. La nécessité impitoyable qui a maintenu et maintient sur les genoux les masses d'esclaves, les masses des pauvres, les masses de subordonnés, n'a rien de spirituel; elle est analogue à tout ce qu'il y a de brutal dans la nature. Et pourtant elle s'exerce apparemment en vertu de lois contraires à celles de la nature. Comme si, dans la balance sociale, le gramme l'emportait sur le kilo.<sup>12</sup>

Il cardine di questo passaggio è nel riferimento al *miracolo*, che Simone Weil evoca e scarta immediatamente, perché "si tratta qui di qualcos'altro". Questo altro è il carattere mostruoso del potere, ciò che di più prossimo e paradossalmente più lontano esiste dal miracolo, in quanto violazione esplicita, manifesta e oltraggiosa delle leggi ordinarie. Un'intera eziologia politica è qui messa in causa, attraverso il paradosso per cui nell'emergere del potere dell'Uno da quello dei molti il rapporto causale è invertito e pervertito, in cui cioè l'effetto viene a dominare la causa e il minore ad avere la meglio sul maggiore.

Simone Weil tenta di avanzare una spiegazione per questo rovesciamento paradossale, di razionalizzarlo con un argomento che affonda le radici nella cultura politica classica, quello cioè della qualità e della quantità: proprio in virtù del loro scarso numero i pochi si possono organizzare, possono raggiungere un'unità, mentre è impossibile organizzare le grandi masse. È paradossalmente il piccolo numero, e non il grande, che fa la forza:

La contradiction n'est peut-être qu'apparente. Sans doute, en toute occasion, ceux qui ordonnent sont moins nombreux que ceux qui obéissent. Mais précisément parce qu'ils sont peu nombreux, ils forment un ensemble. Les autres, précisément parce qu'ils sont trop nombreux, sont un plus un plus un, et ainsi de suite. Ainsi la puissance d'une infime minorité repose malgré tout sur la force du nombre. Cette minorité l'emporte de beaucoup en nombre sur chacun de ceux qui composent le troupeau de la majorité. Il ne faut pas en conclure que l'organisation des masses renverserait le rapport; car elle est impossible. On ne peut établir de cohésion qu'entre une petite quantité d'hommes. Au-delà, il n'y a plus que juxtaposition d'individus, c'est-à-dire faiblesse.<sup>13</sup>

È curioso che Simone Weil ricorra, nella sua tragica constatazione, agli argomenti del pensiero conservatore e sovranista. Ricorre in particolare a un autore a lei ben noto, cioè quel Thomas Hobbes che, mobilitando un'interpretazione radicale ma in parte indebita del nominalismo, su

<sup>12</sup> *Méditations sur l'obéissance et la liberté* [printemps 1937 ?], in Weil (1991, II, 128).

<sup>13</sup> *Ibidem.*

argomenti simili si impegnava a demolire ogni possibilità di consistenza ontologica dei molti che non fosse *attraverso* l'Uno e la sua rappresentanza, in particolare nel ben noto argomento del popolo contro la moltitudine<sup>14</sup>.

Il tempo penetra tuttavia nell'argomentazione weiliana, mettendo in dubbio se non il principio, cupamente affermato, almeno la sua costanza universale: esistono dei momenti storici peculiari, afferma Weil, che appaiono storicamente come fugaci attimi di libertà. In questi momenti i molti, senza annullarsi, si fanno Unità, riconoscendo e ristabilendo il proprio peso reale, fisico e naturale. Il Fronte Popolare del giugno del '36 fu uno di questi momenti. Il mostro diviene nuovamente miracolo, ma dal basso, rovesciando ogni trascendenza che è invece sinonimo di trasfigurazione. Poco importa che siano tempi di sospensione e non di costruzione, tempi che arrestano il corso normale delle cose, dello sfruttamento e dell'oppressione a favore del sogno della libertà e che questo sogno termini precocemente con il necessario risveglio ai bisogni quotidiani, alla situazione primitiva. Forse, suggerisce Simone Weil nella sua lettura del manifesto sulla *Servitù volontaria*, è proprio di questi momenti che La Boétie ci sta parlando, della loro rarità e tuttavia della loro insopprimibile realtà ontologica.

2. Nelle prime pagine del trattato, La Boétie svolge una critica della tradizionale distinzione tra sovrani legittimi e illegittimi, tra re e tiranni. La Boétie rifiuta la morale politica classica, in particolare quella implicita nella teoria ciclica delle forme di governo, aristotelica e polibiana, che distingueva tra le buone e le cattive figure del potere, in questo caso nello specifico arco che, all'interno del cerchio, descrive la degenerazione del potere individuale, monarchico<sup>15</sup>. Ma emerge subito, nel testo, una forza magmatica, sotterranea, che spinge la critica a un livello superiore. Se fosse questione soltanto di una denuncia morale della degenerazione del potere, del carattere destinale di ogni forma di potere a cadere nel suo opposto, non saremmo in fin dei conti fuori da quello che già i teorici classici avevano evidenziato, proponendo dunque come più sicura, efficace e legittima la forma mista, proprio a garanzia di blocco o di neutralizzazione di quel movimento ciclico naturale. Ma La Boétie, con uno scarto quasi improvviso, manifesta invece la natura paradossale della sua critica. Non solo *ogni* dominio degenera, *ogni* potere è cattivo ma – questo il punto – il dominio *legittimo* è fra tutti il peggiore. Ho parlato in precedenza di uno scetticismo

---

<sup>14</sup> Cfr. Hobbes (1983), XII, 8.

<sup>15</sup> Cfr. il testo classico di von Fritz (1954).

di battaglia, che si manifesta qui nell'impossibilità, certo, di giudicare, di valutare e distinguere il sano dal corrotto, il buono dal cattivo. Ma la natura polemica di questo scetticismo è rinnovata nell'atto di accusa contro ogni forma di dominio e in particolare del governo dell'Uno:

Si ne veut je pas pour ceste heure debattre ceste question tant pourmenée, si les autres façons de republique sont meilleures que la monarchie, ancor voudrais je scavoir avant que mettre en doute quel rang la monarchie doit avoir entre les republiques, si elle en y doit avoir aucun ; pource qu'il est malaisé de croire qu'il y ait rien de public en ce gouvernement ou tout est à un [...].<sup>16</sup>

Su questa base, La Boétie nega ogni distinzione tra re legittimo e tiranno. La fonte è la medesima per entrambi, quella cioè dell'*espropriazione* dei molti, e un unico esito, quello di nuocere agli stessi 'molti' da cui pure ha avuto origine. La premessa sembrerebbe identificare una forma propriamente tirannica, sottraendola al dominio della buona politica. Ma non è affatto così, in quanto l'esterno – se di esterno e di alieno si può parlare – contagia necessariamente l'interno, facendo sfumare ogni distinzione possibile.

Esistono infatti tre tipi di sovrani, per La Boétie: quelli eletti, quelli che si impongono con la forza e, infine, quelli che arrivano al potere grazie a una successione. I sovrani eletti dovrebbero essere i migliori e più sopportabili. E tuttavia, la natura umana si modifica e corrompe a contatto con il potere. Dovunque provengano i sovrani, essi si abitano a considerare i sudditi come servi e i paesi su cui governano come domini privati. Di nuovo, nel movimento stesso di scivolamento dalla legittimità all'abuso dell'esercizio potestativo, sembra risuonare la distinzione classica e medievale tra re e tiranno. Ed è proprio in questo modo che i protestanti leggono e, così facendo, neutralizzano il pensiero di La Boétie, utilizzandolo in funzione anti-cattolica. Ma, come ha ben sottolineato Stefano Visentin, è piuttosto la critica di *ogni* distinzione che La Boétie sta facendo emergere in modo originale, anticipando in questo – senza alcuna enfasi sulla categoria, piuttosto dubbia, di anticipazione storica – la linea moderna e assolutista che culmina nella rivendicata indistinzione che Hobbes pone, in *De Cive* VII, 2-3, proprio tra re e tiranno<sup>17</sup>.

Per quanto riguarda invece le fonti dirette di La Boétie, su questo punto egli sfida apertamente Aristotele e proprio sul suo terreno, quello dell'eredità classica, disputando allo Stagirita l'interpretazione di un noto verso

<sup>16</sup> La Boétie (2002b, 128).

<sup>17</sup> Cfr. Visentin (2018).

omerico, per cui “No, non è un bene il comando di molti; uno sia il capo, uno il re”<sup>18</sup>. Aristotele, come ha sottolineato Lefort, utilizzava quel verso per biasimare la democrazia sciolta dalle leggi, in cui è il popolo – esso stesso una parte della città e non un ‘tutto’ – a divenire monarca<sup>19</sup>. Aprendo il suo trattato con questa inversione dell’interpretazione aristotelica, La Boétie respinge al mittente l’argomento in favore della stabilità del potere sovrano, denunciando a sua volta *ogni* tipo di dominio. Se, tradizionalmente, il problema era l’implementazione o la costituzione del potere, cioè la forma sana o corrotta in cui esso si esplicava, La Boétie mostra qualcosa di opposto e cioè che *ogni* costituzione del potere è tirannica, in sé e al di fuori di ogni scivolamento nella corruzione. È la stessa costituzione (da non confondere, per non incorrere in anacronismi, con i moderni processi di cui parla il costituzionalismo) della potenza dei molti che genera la tirannide, indipendentemente dalla natura, morale o meno, dell’esercizio del potere e dunque della forma istituzionale e costituita che esso assume.

Fin qui, il punto di vista del potere, fondamentalmente politico. Ma da dove emerge la possibilità di una sua critica? Sullo sfondo di quale tensione diventa possibile manifestare la natura fondamentalmente corrotta del potere costituito? Benché La Boétie non aspiri a presentare il suo pamphlet come filosofico, ritengo che questo sfondo sia principalmente di natura ontologica e antropologica. In particolare, di un’ontologia e un’antropologia basate su una naturale dimensione di uguaglianza e un universale appello alla libertà. Di nuovo, si tratta qui di quello che ho chiamato uno scetticismo di battaglia a guidare la riflessione: sarebbe impossibile, afferma polemicamente La Boétie, poter sostenere qualcosa di diverso da una mera esperienza della dimensione naturale e auto-evidente di libertà e uguaglianza. La sperimentiamo, innanzitutto, guardando intorno a noi, alla natura animale, attraverso cui vediamo che ogni essere nasce libero. Ma come provocata da questa prima osservazione ne emerge immediatamente una seconda, ancora più importante, e cioè che insieme a questa generalizzata libertà originaria, la natura ha dotato gli esseri anche della *volontà* di difenderla, dell’impulso a non abbandonarla alle vicissitudini del suo esercizio, sulla cui strada possono trovarsi infiniti ostacoli<sup>20</sup>.

Libertà e volontà di difenderla sono dunque connaturate, afferma La Boétie con una mossa teorica che è, di nuovo, scopertamente anti-aristotelica, nella negazione a un tempo della naturalità del dominio politico e della servitù. Laddove, per lo Stagirita, l’umano è un essere naturalmente

<sup>18</sup> Omero, *Iliade*, II, 201-2.

<sup>19</sup> Lefort, *Le nom d’Un*, in La Boétie (2002b, 281). Cfr. Aristotele, *La Politica*, IV, 4.

<sup>20</sup> La Boétie (2002b, 142-3).

politico e trova la piena affermazione del proprio modo di vivere solo nella *polis*, per La Boétie questo modo non solo genera necessariamente una sottomissione, ma si oppone fundamentalmente a un altro possibile modo di vita, che è invece naturale, che esiste prima e contro la *polis* e la cui dimensione animale (quell'essere che nasce *con* e lotta *per* la propria libertà), lungi dall'essere condannata, viene anzi evocata con favore<sup>21</sup>. Inoltre, se per Aristotele la schiavitù aveva una dimensione naturale, basata su una gerarchia degli esseri inscritta nella natura e decifrabile attraverso la ragione, scetticamente La Boétie nega questa gerarchia sull'evidenza incontestabile che la natura genera solo esseri fratelli, che condividono la stessa forma e lo stesso modo di vita.

La natura scettica di questo attacco emerge anche dall'argomentazione laboetiana basata su una sorta di inversione dell'onere della prova. Poiché tutto, in natura, deve avere una causa, l'affermazione di una eventuale gerarchia normativa degli esseri dovrebbe poter essere giustificata su qualcosa di evidente. Ora, non solo niente sembra giocare questa funzione in natura, ma l'evidenza sostiene piuttosto il fatto contrario, cioè l'uguaglianza e la libertà. Il pensiero cristiano aveva fatto un passo avanti sulla strada dell'affermazione ideologica e interessata del dominio degli uomini sugli uomini, in particolare con la teoria della caduta e la sua ripresa filosofica – senz'altro tra le più forti del tardo-antico e del medioevo, ma anche oltre in ambito riformato – da parte di Agostino<sup>22</sup>. La Boétie non esita a lasciar trasparire la natura profondamente anti-agostiniana, oltre che anti-aristotelica, della sua critica. La servitù è per Agostino il segno e la conseguenza necessaria della condizione post-lapsariana. Essa è anzi il necessario correttivo la cui funzione è restaurare una natura altrimenti sfregiata dal peccato. Negando la naturalità della servitù, La Boétie attacca frontalmente questa tradizione teologica, attestandosi piuttosto – così ha sostenuto Laurent Gerbier – su una posizione volontarista e quasi pelagiana, evocata dal carattere paradossale dell'intera proposta teorica, cioè quello della natura *volontaria* della servitù, dell'adesione *attiva* del servo al proprio sfruttamento e alla sottomissione<sup>23</sup>.

Benché sia innegabile l'importanza della volontà di servire, questa tesi andrà bilanciata, come cercherò di mostrare nelle prossime pagine, riconoscendo la dovuta importanza all'argomento della forza costrittiva dell'a-

---

<sup>21</sup> Cfr. Gerbier, *Les paradoxes de la nature dans le Discours de la servitude volontaire de La Boétie*, in La Boétie (2002a, 115-24).

<sup>22</sup> Cfr. Gorcoran (1985) e Garnsey (1996).

<sup>23</sup> Cfr. Gerbier, *Les paradoxes de la nature dans le Discours de la servitude volontaire de La Boétie*, in La Boétie (2002a, 121 ss.).

bitudine nell'interiorizzazione, da parte degli umani, delle condizioni di accettazione della servitù. Questa differenza risulta essenziale per la problematica qui in discussione, in quanto abbiamo ora non più uno ma *due* elementi eterogenei per spiegare la sottrazione e l'espropriazione del potere costituente da parte del costituito. Da un lato l'elemento della volontà di sottomissione, dall'altro quello dell'oblio, dell'offuscamento progressivo, dell'erosione lenta e carsica della libertà a favore dello sfruttamento. Il tipo di costituzione del potere che ne deriva è profondamente diverso nell'uno o nell'altro caso, e segnalo fin da subito che esistono, mi pare, entrambe le dimensioni del problema e non solo una di esse, come suggerito da Gerbier e da molti interpreti, nell'ambivalente proposta teorica di La Boétie.

In ogni caso, se accettiamo l'ipotesi di uno scetticismo polemico, la dimensione ontologica perde importanza rispetto a quella immaginativa e percettiva<sup>24</sup>. Importa meno, in questo senso, sapere come le cose sono realmente che comprendere come e perché esse appaiono e sono credute o vissute, in modo immaginativo ma con effetti altrettanto reali. La Boétie è interessato tanto alla denuncia del carattere volontario della servitù quanto alla comprensione del *come* sia possibile una tale volontarietà. Questa comprensione è infatti il primo passo perché questa battaglia portata avanti con gli strumenti dello scetticismo polemico dia i suoi frutti, per cominciare a immaginare un orizzonte diverso e scrollarsi di dosso il giogo del potere.

**3.** La storiografia ha giustamente insistito sullo scandalo denunciato da La Boétie, ai limiti del paradosso e dell'incomprensione, quello cioè dell'elemento volontario della servitù. Tuttavia, così facendo, il rischio esiste di sottovalutare gli argomenti meno paradossali e invece più comprensibili e razionali che spiegano *come* si sia arrivati all'adesione attiva e volontaria del servo alla propria oppressione. Miguel Abensour, ad esempio, ha apertamente biasimato il tentativo di dare il giusto peso a questi argomenti, in particolare da parte di Olivier Remaud<sup>25</sup>. Secondo Abensour, cercare gli elementi più razionali che spiegano il percorso di asservimento significa depotenziare l'"inaudito" dell'ipotesi laboetiana, per razionalizzare una posizione che è invece la messa in crisi della razionalità politica all'alba della modernità, e che arriverà alla sua piena maturità solo più tardi, con

<sup>24</sup> Mentre non si potrebbe dire il contrario, cioè che la dimensione immaginativa assume una portata ontologica, proprio per l'intento destrutturante e, per così dire, polemicamente de-ontologizzante dello scetticismo.

<sup>25</sup> Abensour (2018, 27 e 40). Cfr. Remaud *Une idée vraie de la servitude volontaire est-elle pensable? Le débat Marat-La Boétie*, in La Boétie (2002a, 131-46).

Hobbes e poi con Hegel<sup>26</sup>. Tuttavia, senza negare l'inaudita e scandalosa tesi del pamphlet, la critica di Abensour mi sembra soffrire di eccessiva auto-referenzialità: lo scandalo, assoluto e inaudito, del pensiero di La Boétie esiste e, in quanto tale, va spiegato e compreso piuttosto che essere utilizzato esso stesso come elemento unico o preponderante di spiegazione di se stesso, pena il sostituire il fine al mezzo. Quali le ragioni di questo scandalo? Qual è il processo argomentativo e come si è arrivati a un'immagine, quasi universalmente accettata, del potere tale che esso sembra reggersi su nient'altro che l'espropriazione *attiva* delle volontà di chi serve da parte di chi comanda? Esistono elementi di spiegazione di questo processo che, pur senza smarrire il loro carattere scandaloso, rimangono nondimeno razionalmente comprensibili. Questa l'interpretazione avanzata da Olivier Re naud e degli autori che hanno partecipato all'edizione Vrin del *Discours*, cioè individuare gli elementi razionalmente comprensibili della sua argomentazione senza per questo negare il carattere eccezionale, unico della sua posizione nel dibattito coevo.

Queste due dimensioni possibili dell'analisi sono rispecchiate anche dalla storia editoriale del testo e, in particolare, dall'aver ricevuto, in diversi contesti, un titolo diverso, *De la servitu volontaire* inizialmente e poi, precocemente, il *Contr'Un*. Ora, tra i due titoli, solo il primo manifesta sfacciatamente il carattere più inquietante e paradossale della tesi, e cioè il desiderio della sottomissione, aspetto completamente assente, invece, dal secondo titolo, che richiama solo la denuncia dell'aspetto monarchico del governo. Per questo, per meglio comprendere e valutare gli argomenti razionali della critica laboetiana, vale la pena forse reinserire l'aspetto più scandaloso e apparentemente incomprensibile, quello cioè dell'anelito verso il proprio stato di soggezione (che sarebbe precursore della volontà tutta moderna di sottomissione), all'interno della serie di argomenti perfettamente comprensibili come quello della corruzione dei costumi, dell'inganno ideologico e religioso, dell'assuefazione ai simboli del potere e di alcuni altri ben presenti e identificabili nel testo.

La Boétie si compiace nello squadernare, davanti agli occhi del lettore, una serie di esempi storici la cui funzione è quella di svelare, a contatto con la situazione corrotta e compromessa del presente, il processo degenerativo della politica ben al di là dell'esempio francese. Rimontiamo, suggerisce La Boétie, all'esempio di Ciro re dei Lidi. Informato della ribellione di Sardi, il 'saggio' re decide di non tentare di sottomettere con la forza la città in rivolta, come avrebbe senz'altro potuto fare. Delibera invece di riconqui-

---

<sup>26</sup> Abensour (2018, 12).

starla snervandone le energie e corrompendone i costumi, per asservirla in modo ancora più profondo e duraturo. Decide dunque di aprire bordelli e favorire il gioco d'azzardo, pervenendo così, più facilmente e più efficacemente, al proprio scopo.

Con argomenti che ricordano da vicino la lucida analisi machiavelliana, La Boétie mostra come i governanti siano esperti nel mettere a frutto il proprio 'capitale ideologico', mettendo al lavoro le risorse altrui e facendole apparire come proprie, anche e perfino agli occhi di coloro che dovrebbero beneficiarne:

Les tirans faisoient largesse d'un quart de blé, d'un sestier de vin et d'un sesterce: et lors c'estoit pitié d'ouïr crier 'Vive le roi': les lourdaus ne s'avaient pas qu'ils ne faisoient que recouvrer une partie du leur, et que cela mesmes qu'ils recouvrent, le tiran ne le leur eust pu donner, si devant il ne l'avaïot osté à eus mesmes.<sup>27</sup>

Espropriare prima per elargire poi, facendo credere che il maltolto sia frutto della propria generosità. La Boétie non intende suggerire che la politica si risolva tutta nella sola sfera immaginativa. Esiste una prima dimensione, fatta di rapporti di forza, ed è qui che l'alchimia apparentemente incomprensibile si realizza, quella del piccolo che prevale sul grande, quella della massa minore che piega la bilancia superando la maggiore, quella dell'Uno che schiaccia i mille. Solo in un secondo momento, questa alchimia paradossale viene ammantata di un nuovo significato, immaginativo questa volta, per cui i mille schiacciati giungono ad adorare colui che li opprime. È un vero e proprio rapporto religioso quello che si instaura fra le due parti, e non a caso La Boétie insiste – proprio come aveva fatto Machiavelli – sull'uso politico della religione e sul significato ieratico dei simboli del potere, con allusioni fin troppo evidenti alla monarchia francese in via di consolidamento in quei decenni<sup>28</sup>.

Che questo doppio movimento (cioè dell'affermazione asimmetrica di un rapporto di forza e del suo rivestirsi di abiti ideologici favorevoli ai governanti) abbia una dimensione immaginativa, non significa tuttavia che l'irrazionalità e la paradossalità del rapporto sia l'unica dimensione attraverso cui leggere il fenomeno. Potremmo anzi dire che questa scandalosa irrazionalità appare solo allo sguardo estrinseco dello smalzato lettore a cui La Boétie si rivolge, ma che i sudditi, intrinsecamente calati in quel rapporto, hanno una ben diversa e non così ingannevole prospettiva. Essi

<sup>27</sup> La Boétie (2002b, 163-4). Cfr. Visentin (2022).

<sup>28</sup> La Boétie (2002b, 168-9).

hanno cioè il punto di vista, razionale e comprensibile, per niente paradossale, sul ruolo che giocano in quel rapporto, sulla posizione che occupano e che implica certo una servitù, ma da cui derivano anche dei vantaggi relativi la cui utilità può, bene o male, essere calcolata razionalmente.

Che questo spostamento di prospettiva sia di importanza fondamentale è rivelato dall'arretramento dell'idea di servitù *volontaria* in queste pagine. Scompare qui quell'aspetto paradossale e scandaloso su cui ad esempio Abensour esclusivamente si concentra, a favore di argomenti più facilmente leggibili attraverso categorie come quella dell'utilità, dei benefici, dei favori. La volontà, qui, non è più quella di servire ma, al contrario, di beneficiare del rapporto col potere. Scompare anche quella dissimetria assoluta tra Uno e molti che costituiva, lungo un singolo asse, l'architettura necessaria della servitù volontaria: l'Uno all'estremo superiore e i molti all'altro estremo, quello inferiore, di questo unico asse verticale. La verticalità assoluta, invece, si stempera qui in una figura diversa, quella della 'piramide', in cui se l'Uno è sempre al vertice, i molti non sono più tutti *ugualmente* in basso, ma sono *distribuiti* ai diversi livelli, tra la base e il vertice dell'edificio socio-politico:

Ce sont toujours quatre ou cinq qui maintiennent le tiran; quatre ou cinq qui lui tiennent tout le pays en servage [...] ce six ont six cent qui prouffitent sour eus, et font de leur six cent ce que les six font au tiran. Ces six cent en tiennent sous eus six mille quilz ont eslevés en estat, ausquels ils font donner ou le gouvernement des provinces, ou le maniemment des deniers [...] Grande est la suite qui vient apres cela, et qui voudra s'amuser à devider ce filet, il verra que non pas le six mille, mais les cent mille, mais les millions par cette corde se tiennent au tyran, s'aidant dicelle comme en Homere Jupiter, qui se vante sil tire la chesne d'emmenner vers soi tous les dieus. [...] En somme que lon en vient la par les faveurs ou soufaveurs, les guains ou reguains qu'on a avec le tirans, quil se trouve enf in quasi autant de gens ausquels la tirannie semble estre profitable, comme de ceus a qui la libertà seroit agreable.<sup>29</sup>

Si tratta di un passaggio estremamente importante, in cui lo scandalo quasi incomprensibile per cui l'Uno tiene in scacco, come ipnotizzati, *tutti* gli altri si stempera, dando luogo non a un unico rapporto di dominio, ma a molti diversi rapporti, inanellati l'uno all'altro, sostenenti e sostenuti da altri e simili rapporti di soggezione, proprio come i piani di una piramide sono sostenuti e sostengono quelli che li precedono e che li seguono, a partire dalla base fino ad arrivare al vertice. Ogni suddito si trova qui, certo, soggetto al potere assoluto dell'Uno. Al tempo stesso, tuttavia, si

<sup>29</sup> La Boétie (2002b, 172-3).

trova anche al di sotto e al di sopra di altri sudditi, dai quali è oppresso e che opprime, in una scala ascendente che dagli ultimi – che soli servono in modo assoluto – porta fino al sovrano-tiranno. Ognuno, in altre parole, diviene al tempo stesso oppressore e oppresso, tanto più la prima di queste due cose, quanto più prossimo al vertice sovrano della piramide egli si trova. Inutile dire che la potenza ideologica di questa nuova struttura è molto maggiore della precedente, che era basata su un solo rapporto totalmente asimmetrico: qui ogni solidarietà possibile si spezza o almeno diviene più difficilmente pensabile, ogni omogeneità è spazzata via a favore di un meccanismo che assorbe, in diversi gradi, tutta l'energia attiva dei sudditi, non secondo il quasi-incomprensibile fattore della servitù volontaria, ma secondo quello ben più comprensibile dell'utilità e del profitto, relativo al livello della piramide in cui le circostanze – inclusa la volontà – ci permettono di collocarci. La volontà di servire è evidente ma, ad eccezione della base della piramide, essa si accompagna necessariamente a una speculare volontà di dominare.

Questo slittamento del modello architettonico del potere, solo in apparenza minimo, ha fatto precipitare la dinamica dei rapporti sociali nell'opposto dell'ipotesi di partenza, per cui l'Uno si trovava sopra e contro tutti. Qui non c'è più una mera oppressione, una dissimmetria spietata e inesorabile. Nella nuova configurazione c'è invece un calcolo, al limite un *cattivo* calcolo. Scompare l'adesione attiva alla propria servitù, sostituita dalla ricerca dell'utile che il suddito spera di ricavare dall'appoggio del sovrano, il quale ha saputo legare a sé, in una catena ininterrotta, attraverso elargizioni e favori, i diversi strati della società. Non abbiamo già più un solo tipo di sudditi, tutti ugualmente oppressi, tutti ugualmente in basso, all'estremo opposto del sovrano posto in alto. Ma abbiamo sudditi diversi, ambiziosi e avari, cioè i ricchi e potenti da un lato e i lavoratori, gli oppressi, dall'altro.

Questo spostamento di prospettiva è essenziale per determinare un modello possibile di rapporto tra potere costituente e costituito all'alba della modernità. Laddove l'asse verticale e assolutamente trascendente dell'Uno di fronte ai molti poneva uno scontro frontale tra costituente e costituito, in cui il primo era violentemente espropriato e immediatamente confrontato all'alterità assoluta e incondizionata imposta dal secondo, qui abbiamo invece un calcolo e un vantaggio di *alcuni* pezzi dell'elemento costituente a sostenere l'espropriazione e la stabilizzazione di *altri* pezzi che sostengono il costituito. Il potere costituito sa trarre a sé, con legami di

convenienza materiale e di adesione ideologica, le forze di cui ha bisogno<sup>30</sup>. Il potere costituente non è immediatamente espropriato e così totalmente trasfigurato in un potere costituito. Esso è piuttosto diluito, stemperato, trasformato quasi alchemicamente nel proprio Altro, nel proprio opposto. Questo processo sarà tanto più efficace quanto più insensibile, quanto più ognuno condividerà opacamente la doppia natura di oppressore e oppresso. Questo nuovo rapporto, questa insensibile trasformazione richiama una struttura ben più salda, un'adesione ben più solida e, in fin dei conti, un movimento maggiormente irreversibile dal costituito indietro verso il costituente<sup>31</sup>.

La Boétie è ora interessato a spiegare la genesi di questa situazione, a mettere in movimento, cioè, un quadro che sembra fissato nella solida architettura piramidale ma che ha, invece, un'origine storica e una dinamica generativa ben precisa che deve essere riattivata per avere qualche speranza di essere smascherata e affrontata. La Boétie prospetta un retaggio unitario e armonico dell'umanità, di sapore platonizzante. L'uguaglianza e la fratellanza dominano in una mitica origine, in cui le disuguaglianze sono minime e irrilevanti e permettono anzi la vita sociale, cioè l'azione comune degli umani che, con benevolenza, si completano a vicenda. La natura ha dato tutto a tutti, permettendo al seme naturale della ragione di germogliare in modo armonico<sup>32</sup>.

La metafora del seme è essenziale perché, come sa il bravo giardiniere, lo sviluppo può svolgersi positivamente ma può anche essere ostacolato in mille maniere, portando la vita a germogliare felicemente oppure a esaurirsi e spegnersi. Proprio questa seconda opzione rappresenta la situazione corrotta del rapporto odierno al potere. La fratellanza cerca di germogliare, ma viene oppressa e soffocata dalla malapianta dell'avarizia e dell'oppressione che divorano la libertà naturale a favore della servitù. Essenziale, per

---

<sup>30</sup> Nulla osta pensare che questa dimensione complessa e variegata dei rapporti di potere esprima ancora forme medievali di vassallaggio, più tipiche delle strutture di potere che ancora sopravvivono in Francia, prima del grande processo di accentramento dello Stato moderno nel XVI e soprattutto nel XVII secolo.

<sup>31</sup> Claude Lefort ha opportunamente riconosciuto lo sdoppiamento della logica dell'adesione al potere costituito. Lefort, tuttavia, non insiste sulla gradazione *progressiva* di questi livelli di adesione, ma lascia intendere che la piramide apre ancora una volta a una contrapposizione frontale tra due elementi. Non più, però, il sovrano da un lato e i sudditi dall'altro ma, all'interno dei sudditi, tra gli sfruttatori, quelli che beneficiano apertamente del sostegno al potere, e gli sfruttati, quelli che ne subiscono l'oppressione. Una logica dunque ancora binaria, che Lefort apparenza a una dialettica di classe, in cui due gruppi principali si contrappongono frontalmente. Cfr. Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b, 328).

<sup>32</sup> La Boétie (2002b, 141).

La Boétie, è il tema della memoria, sia quella dei suoi coevi, che l'autore sta tentando di risvegliare nelle sue pagine, sia quella storico-genealogica contenuta nelle sue pagine. La libertà, come tutto il resto, ha una vita e una resistenza che può essere soppressa e cancellata dalla memoria. Aiuta dunque un esperimento mentale che è di importanza fondamentale per il tema del principio costituente, quello cioè di un popolo "nuovo". Immaginiamo, suggerisce La Boétie, che si possa creare un popolo completamente nuovo. Lo vedremo, allora, inclinare alla libertà, in mancanza di ostacoli per deviarne il corso naturale:

[...] si davanture il naissoit aujourd'hui quelques gens tous neufs ni accoustumés à la subjection, ni affriandés à la liberté, et qu'ils ne sceussent que c'est ni de l'un ni de l'autre ni à grand peine des noms, si on leur presentoit ou d'estre serfs ou vivre francs, selon les loix desquelles ils ne s'accorderoient : il ne faut pas faire doute qu'ils n'aimassent trop mieulx obeir à la raison seulement, que servir à un homme, sinon possible que ce fussent ceux d'Israel qui sans contrainte ni aucun besoin se firent un tiran.<sup>33</sup>

Un popolo nuovo per una situazione artificialmente neutra, senza cioè un'abitudine particolare alla soggezione o un particolare desiderio di libertà. Quest'ultima, nel nostro esperimento, giocherebbe lo stesso ruolo che la luce occupa nel processo di sviluppo naturale di una pianticella: senza alcun ostacolo né alcun aiuto, la pianticella *naturalmente* si dirigerebbe verso la luce, rivelando incontestabilmente che la libertà è la situazione naturale in cui tutti gli esseri nascono e tendono a svilupparsi.

Essenziale la chiusa sul popolo di Israele, che così tante volte tornerà nella letteratura teologico-politica, ad esempio in Spinoza, come esempio, appunto, di impossibilità di riuscire a vivere nella libertà appena conquistata, all'uscita dal deserto, e costretto a rifugiarsi nelle braccia di Mosè<sup>34</sup>. Claude Lefort sostiene che l'esempio degli antichi ebrei rovina il tentativo laboetiano di spiegare razionalmente l'origine della servitù, per mettere nuovamente l'accento sulla dimensione pressoché inspiegabilmente volontaria e irrazionale del desiderio di dominio. In questo modo, Lefort suggerisce che il popolo ebraico non ha niente di unico o speciale, se non un ruolo paradigmatico per tutti gli altri popoli che, pur essendo liberi finiscono, incomprensibilmente e paradossalmente, per trovare il proprio Mosè<sup>35</sup>. Come Abensour, credo che Lefort finisca per dare un peso eccessivo alla dimensione paradossale. Suggestivo invece di leggere l'esempio de-

<sup>33</sup> La Boétie (2002b, 146-7).

<sup>34</sup> Spinoza (1972), in particolare il cap. XVII.

<sup>35</sup> C. Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b, 304-5).

gli ebrei non come una smentita, ma al contrario come una conferma della tesi avanzata da La Boétie. Proprio come per Spinoza nel secolo successivo, anche per La Boétie la vicenda del popolo ebraico rivela una concezione realista e materialista della memoria, che si esercita in condizioni storiche e tra ostacoli reali che possono soffocarla proprio come la pianticella dell'esempio iniziale. Il popolo ebraico all'uscita dall'Egitto ha avuto la forza di sfuggire alla propria servitù ma non ha avuto il tempo di ricostituire e rafforzare quella memoria che, in così tanti anni di oppressione, era stata efficacemente cancellata dall'oppressore. Mancando questa, il popolo non sa né può vivere nella libertà, rifugiandosi dunque tra le braccia di Mosè, unico asilo possibile alla loro impotenza e ignoranza. L'esempio degli antichi ebrei, a differenza di quello che sostiene Lefort per La Boétie, non conferma ma nega la scelta *volontaria* per la servitù. Per mancanza di memoria e dunque di conoscenza di cosa sia e perfino cosa possa essere la libertà, il popolo ebraico non ha appunto avuto alcuna possibilità di scelta e si è meccanicamente diretto verso il dominio assoluto da parte di Mosè, desiderando così – dirà Spinoza – la propria servitù *come se* si trattasse della propria libertà. Il 'come se' va letto non come la conferma, ma come la negazione della libera volontà di abbracciare la propria sottomissione. L'assenza di memoria, spenta dalla lunga cattività, funziona dunque non come la peggiore delle alternative possibili, ma come l'*unica* alternativa offerta agli ebrei, che la intendono dunque come libertà, pur trattandosi di servitù<sup>36</sup>.

A differenza di quanto farà Spinoza successivamente, La Boétie non offre dettagli sulla scelta e l'interpretazione di questo esempio storico. Non è chiaro, ad esempio, se parli qui del primo patto di sottomissione a Dio dopo l'uscita dall'Egitto o del secondo patto di sottomissione a Mosè stesso. La fonte sembra essere *Esodo* 14.31 e 19.9, in cui dio letteralmente *cospira* con Mosè per persuadere il popolo, con segni profetici, alla sottomissione. Resta il fatto che il popolo ebraico, a differenza di quanto pensa Lefort, non rovina ma anzi conferma la premessa laboetiana di una libertà naturale. Libertà, tuttavia, che deve essere nutrita e coltivata perché sopravviva ai mille ostacoli che possono soffocarla e che – a conferma della regola – il popolo ebraico aveva appunto smarrito per la lunga cattività. Gli ebrei, semplicemente, avevano disimparato la loro libertà e, di fronte a questa perdita di memoria, non esiste per loro più alcuna differenza con la servitù, che assume qui il nome proprio di Mosè.

---

<sup>36</sup> Cfr. ancora Visentin (2022).

Anche Simone Weil aveva dato un'interpretazione simile, mettendo l'accento sul tema della memoria. Sottolineando l'eccezionalità e la rarità dei momenti rivoluzionari, cioè dei momenti costituenti, Weil riconosce l'ostacolo principale nell'attività soffocante del tempo, nelle necessità e i limiti imposti dalla vita, dal suo svolgersi quotidiano, che prendono il sopravvento e hanno un'azione *bloccante* dell'iniziale impulso al cambiamento. È importante allora, per il potere costituito, far proliferare questi ostacoli, in modo da soffocare il movimento costituente e rivoluzionario e impedire che esso si mantenga integro o si ravvivi nel corso degli eventi. Si tratta dunque, per Weil, di riconoscere l'azione debilitante del potere che neutralizza e ostacola l'impulso naturale verso la libertà.

La memoria, per La Boétie, ha un fortissimo legame con l'abitudine e anche questo spiega la dimensione volontaria della servitù. Perdere la libertà significa smarrire la memoria della sua origine e disimparare la vita libera. Dall'opposto punto di vista, questo significa imparare qualcosa di nuovo: imparare, appunto, a servire: "il est vray qu'au commencement on sert contraint et vaincu par la force : mais ceux qui viennent apres servent sans regret, et font volontiers ce que leurs devanciers avoient fait par contrainte"<sup>37</sup>. La costrizione iniziale, dunque, viene in seguito soppiantata dall'abitudine, che è una forma pervertita di memoria, una memoria del solo presente, limitata all'attuale e dunque incapace, proprio come per gli ebrei all'uscita dall'Egitto, di ricordare o di immaginare qualcosa di diverso dalla propria servitù.

Sembra più difficile, alla luce di questo argomento, ridurre la tesi di La Boétie esclusivamente allo scandalo inaudito e paradossale della volontarietà. Una volta minata la memoria e ridotti gli umani all'istante presente – e al rapporto di forze che lo domina – rimane ben poco di volontario in questa situazione di servitù<sup>38</sup>. Una volta corrotta la memoria, la situazione non lascia spazio a una vera e propria adesione. Volontaria resta piuttosto la scelta, eventuale, di non sottrarsi al dominio, una volta che della libertà originaria si riesca a recuperare qualcosa, a immaginare la sua possibilità. Ma da dove può venire una tale scintilla e almeno l'inizio di una lucidità che alimenti il desiderio di recuperare la libertà perduta? La Boétie articola qui una teoria politica dell'immaginazione, che è il campo di battaglia tra il tiranno che promuove l'oblio, cioè il fondamento del suo potere costituito e i combattenti per la libertà, vera e propria istanza costituente e rivoluzionaria.

---

<sup>37</sup> La Boétie (2002b, 148).

<sup>38</sup> Cfr. ancora ivi (155 e 159).

4. Il terreno dell'immaginazione rivela tutta l'ambivalenza della lotta politica per il recupero della libertà. L'immaginazione è infatti bivalente: può avere una funzione servile ma può anche trasformarsi nel terreno fertile della liberazione. Il carattere anfibio della dimensione immaginativa risiede nella radice comune della servitù e della libertà, che affonda nel desiderio, in particolare il desiderio nella sua forma umana, cioè più elaborata, che è filtrata attraverso il linguaggio e la comunicazione. Questa dimensione spiega l'adesione volontaria alla servitù, avvolgendola al tempo stesso in una nebbia quasi magica: "enchantés et charmes par le nom seul d'un, duquel ils ne doivent ni craindre la puissance puis qu'il est seul, ny aimer les qualités, puis qu'il est en leur endroit inhumain et sauvage"<sup>39</sup>. Questo il potere dell'Uno, quello cioè di rapire l'intelletto umano e istigare un comportamento di inesplicabile acquiescenza o, quantomeno, di stupefacente sottomissione.

Miguel Abensour ha in questo caso opportunamente sottolineato il rovesciamento della prospettiva tradizionale che poneva l'attività nel sovrano e la mera passività nei sudditi<sup>40</sup>. Sono invece proprio questi ultimi, in La Boétie, a mostrare il carattere attivo e desiderante della propria condizione di servitù. Questo rovesciamento di prospettiva è essenziale per la questione del potere costituente, perché richiama appunto la direzione, inattesa e in questo senso inesplicabile, che il potere prende originariamente, desiderando costituzionalizzarsi, cioè accettando implicitamente la propria neutralizzazione. E tuttavia, proprio in questa dimensione immaginativa e desiderante può avvenire il rovesciamento e la retromarcia per il recupero della propria libertà. Per ottenerla, afferma con forza La Boétie, è sufficiente desiderarla.

In questa dimensione immaginativa trova una spiegazione anche la forza con cui il regime monarchico riesce a sostenersi. Regime dell'Uno, cioè dell'unicità e della solitudine, esso sembra sottrarsi alla politica vera e propria, che è invece dimensione dei molti. E tuttavia, questa la sua forza, l'Uno riesce a illudere i molti che proprio in loro si trova la sua origine, che proprio loro lo hanno immaginato e perciò voluto e creato. Il suo potere è innanzitutto quello di far credere ai più che è stata proprio la loro potenza a crearlo e dunque che loro stessi desiderano che si mantenga. Questa illusione, che richiama la fascinazione incantatrice, sarebbe basata, secondo Stefano Visentin, su un sentimento di nostalgia per una perdita consisten-

---

<sup>39</sup> Ivi (129).

<sup>40</sup> Abensour (2018, 22 ss.).

za ontologica che unisce i molti nell'impresa allucinatória di annullamento e asservimento a favore dell'Uno<sup>41</sup>. Credo che questa lettura abbia una grande potenza euristica nell'interpretare diversi fenomeni che su quell'unità illusoria e immaginativa si basano, come il nazionalismo o il razzismo. L'illusione sarebbe quella di costruirsi o ricostruirsi proprio intorno a un'unità, guadagnando così potenza e consistenza rispetto a ostacoli, difficoltà, nemici reali o immaginari, in una parola costituendosi come un potere a fronte di altri poteri.

Claude Lefort ha insistito sull'aspetto soltanto negativo di questa dimensione immaginativa, anche quando essa lavora per il recupero della libertà<sup>42</sup>. Se è vero, sostiene Lefort, che l'Uno è un'illusione, anche quella del popolo che immagina la propria liberazione può assumere una forma allucinatória, quella cioè di un'illusione speculare, uguale e contraria a quella della precedente espropriazione. Tuttavia, a me sembra che l'immaginazione non sia condannata necessariamente ed esclusivamente all'allucinazione, ma che anzi essa possa lavorare in una direzione contraria a quella dell'espropriazione. L'immaginazione e il desiderio, benché funzionanti su meccanismi analoghi, producono effetti diversi. Se questo impedisce di contrapporre la dimensione affettiva a quella razionale, non impedisce tuttavia di vedere come i molti abbiano la possibilità di recuperare la libertà originaria proprio attraverso le stesse vie e gli stessi modi in cui l'hanno perduta. È una strada in salita, perché si parte sempre, in La Boétie, dalla servitù, e tuttavia è una strada possibile e anzi necessaria. I molti, potenza costituente, non sono l'illusione speculare del potere costituito dell'Uno, ma la sua negazione, cioè l'affermazione di un esito diverso, politico appunto, per l'autorganizzazione della molteplicità, fuori e contro ogni sintesi ed espropriazione univoca e inevitabile.

La dimensione linguistica, prossima a quella immaginativa, è qui di importanza fondamentale. La Boétie percepisce, proprio nel linguaggio, un sintomo promettente, una specie di resistenza sorda a incorporare ed esprimere, senza resistenze, l'istanza espropriativa del potere costituito. L'obbedienza, cioè l'esito ultimo della subordinazione e il risultato conquistato da parte del potere costituito, fatica a trovare perfino un'espressione linguistica. Certo si offre nei fatti, e questo è il punto di partenza, ma la lingua stessa mostra di essere refrattaria a esprimere tale realtà<sup>43</sup>. L'obbedienza è negativa, o meglio è *il* negativo della vita e della libertà naturale. Questo suo carattere negativo fatica a trovare un'espressione linguistica, come se la

<sup>41</sup> Visentin (2018).

<sup>42</sup> C. Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b, 293).

<sup>43</sup> La Boétie (2002b, 132).

mancanza di essere sfociasse in una mancanza di significato reale e autonomo. La lingua sarebbe nata per riflettere positivamente l'essere della libertà e solo impropriamente il suo contrario, la sua mancanza e assenza.

La parola, come la sua espressione organizzata, cioè la lingua, e il suo sostrato fisico, cioè la voce, rivelano la naturalità di una dimensione comune e orizzontale, di scambio e di parità. Rivelano cioè una rete di rapporti basata su un'assoluta simmetria, a cui si oppone, come il niente al tutto, l'assoluta dissimetria entro cui sole possono darsi l'obbedienza e la servitù. Voce, lingua e parola esprimono un bisogno fondamentale, forse anche pre-politico, di comunicazione orizzontale, di unione e di condivisione a cui l'umano aspira come a un unico essere<sup>44</sup>. L'esempio storico torna ad aiutare La Boétie, questa volta nell'immagine classica della gloriosa resistenza degli spartani alla tirannide annunciata dagli ambasciatori di Serse. Essi vengono a chiedere, simbolicamente, niente più che una manciata di terra e qualche sorso di acqua, come mero segno di sottomissione. Ma i malcapitati ambasciatori vengono gettati a morire in fondo ai pozzi spartani perché, per l'amore della libertà e l'odio della tirannide che essi avevano, perfino quella semplice richiesta, quelle semplici parole non potevano essere sopportate<sup>45</sup>.

La parola e il linguaggio, inoltre, giocano una potentissima funzione contro l'asservimento a mezzo del soffocamento di memoria. Parola e linguaggio sono essi stessi, naturalmente, veicoli di memoria, che si trasformano in efficaci strumenti per quei pochi coraggiosi e valorosi che non vogliono dimenticare. Se il tiranno arde i libri, la parola continua nondimeno a viaggiare, in ogni forma possibile. Machiavelli aveva parlato del "gagliardo" nome della libertà "il quale forza alcuna non doma, tempo alcuno non consuma e merito alcuno non contrappesa"<sup>46</sup>. La Boétie riprende questo tema, facendolo vivere nella virtù di quei pochi da cui la scintilla può accendersi. Stefano Visentin ha sottolineato la dimensione speculare del linguaggio, costruzione allucinatoria intorno al nome dell'Uno da un lato, e composizione comune dei molti, relazionale, liberatoria dall'altro. L'amico Montaigne, con un'espressione di rara delicatezza e di commovente profondità, sosterrà che la parola appartiene per metà a chi la pronuncia e per metà a chi la riceve<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Ivi (142).

<sup>45</sup> La Boétie (2002b, 151).

<sup>46</sup> *Istorie fiorentine* II, 24, 10-11, in Machiavelli (2010).

<sup>47</sup> *Saggi*, III, 13, in Montaigne (1998).

Da questa condivisione nasce la potenza relazionale del linguaggio per cui, in sostanza, non si è mai soli, non si è mai abbandonati di fronte al potere<sup>48</sup>. Da qui nasce anche il tema dell'amicizia che non è una sfera morale sganciata dalla politica. L'amicizia è, al contrario, immediatamente politica in quanto immediatamente linguistico-comunicativa. Gli amici scambiano parole e, così facendo, costruiscono resistenza al potere e alla sua impresa espropriativa. In questo senso, se la dimensione costituita si cristallizza intorno al silenzio dell'espropriazione, alla comunicazione verticale e al monologo del potere, la dimensione costituente è invece riattivazione dello scambio linguistico e comunicativo, e perciò immediatamente politico. Lucia Rubinelli ha sottolineato la natura fondamentalmente retorica del potere costituente. Questo è senz'altro vero, riconoscendo tuttavia alla retorica la sua dimensione liberatoria, la sua potenza evocativa e costruttiva dell'immagine – Machiavelli direbbe del *nome* – della libertà. Pensare il linguaggio, aggiunge Claude Lefort, è sempre-già un pensare la politica<sup>49</sup>. Questa dimensione naturale e liberatoria del linguaggio, tuttavia, non deve obliterare la dimensione polemica, conflittuale e, in fin dei conti, della necessaria resistenza all'impresa espropriativa del costituito. È su questo terreno che si precisa ulteriormente la natura specifica del sentimento di amicizia di cui parla La Boétie.

5. L'amicizia, sostiene con serena convinzione La Boétie, si basa su una vera uguaglianza<sup>50</sup>. Ho inizialmente parlato di uno scetticismo di battaglia. Si precisa meglio, qui, il senso polemico di questo scetticismo, che suggerisce appunto non una fuoriuscita dalla politica, la ricerca di un rifugio o di una zona libera e protetta dai conflitti, ma un impegno e una piena accettazione della dimensione polemica della politica. A questa dimensione, l'amicizia laboetiana aggiunge la caratteristica dell'unità, dell'unione che permette agli amici di affrontare insieme la sfida lanciata dal potere e dalla sua impresa allucinatoria-espropriativa.

Tra gli autori moderni, sono Marilena Chaui e Claude Lefort che hanno insistito con particolare vigore su questa dimensione politica dell'amicizia<sup>51</sup>. Chaui riconosce in La Boétie la matrice di quell'amicizia come

<sup>48</sup> Mi permetto di rinviare anche Del Lucchese e Morfino (2005).

<sup>49</sup> C. Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b, 295).

<sup>50</sup> La Boétie (2002b, 180).

<sup>51</sup> Cfr. Chaui (2013) e Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b). Cfr. ancora Visentin (2018) che sottolinea l'equilibrio tra pratica condivisa e attenzione all'individualità, onde evitare la fusione totalizzante.

politicizzazione dell'esperienza etica che emerge successivamente in Spinoza, attraverso il tema della comunità dei saggi. Lefort sottolinea invece lo slittamento dal singolare al plurale, dall'"io" al "noi", in cui La Boétie sembra abbandonare ormai l'appello al popolo, soggetto troppo corrotto, per circoscrivere invece l'esperienza liberatoria a coloro che, uniti in amicizia, hanno ancora (o finalmente) la forza di opporsi alla servitù. Non più, dunque, l'unità del popolo, ma l'unità di quei pochi che vorranno battersi, veri e propri partigiani della libertà.

Se questa lettura lefortiana rischia di spingere l'argomentazione di La Boétie verso una dimensione eccessivamente aristocratica e perfino elitaria della soggettività politica, essa ha però il pregio di mettere in campo la natura *parziale* dell'appello, l'equazione tra lotta per la libertà e politica di parte. L'amico, in questo senso, assumerebbe una tonalità quasi schmittiana, laddove però il nemico sarebbe non la fazione avversa, ma il potere costituito in quanto tale, e la sua impresa di asservimento<sup>52</sup>. Ma la lettura schmittiana e dunque conservatrice non è l'unica possibile. Altrettanto plausibile è invece riconoscere, in senso progressivo e rivoluzionario, l'ispirazione partigiana di questo impulso costituente. Il potere costituente che si materializza nell'amicizia rivela così una precisa scelta di campo, ricollegandosi alla piramide sociale di cui ha parlato La Boétie, non per sottolinearne l'omogeneità, in questo caso, ma per metterne in risalto invece le crepe, i punti di rottura, le fratture parziali. Contro la pretesa solidità granitica del potere costituito, La Boétie avanza il senso di un'amicizia come politica della libertà.

Un esempio storico di questa amicizia ha il nome di due giovani aristocratici ateniesi, Armodio e Aristogitone, di cui un gruppo marmoreo di età ellenistica materializza la fierezza nell'atto del sacrificio e della resistenza<sup>53</sup>. Armodio e Aristogitone sono i tirannicidi di Ippia e Ipparco, nell'Atene del V a.C. Eroi della libertà e dell'amicizia, essi incarnano il senso politico dell'unità e della comunicazione orizzontale di cui si è parlato. Poco importa, dal punto di vista della nostra problematica, che si tratti di eroi aristocratici. Dal punto di vista del costituente, più importante ancora è che essi rovinino l'idea classica dell'unità costituente come bene comune, che sarà propria ad esempio della tradizione ciceroniana. Il bene che i due tirannicidi incarnano è invece parziale, polemico, nel nome di coloro che lottano per la libertà e contro coloro che sostengono l'asservimento.

---

<sup>52</sup> Su Schmitt, Galli (1996).

<sup>53</sup> Taylor (1981).

Nessuno meglio di Machiavelli, prima di La Boétie, aveva denunciato l'illusione classica del bene comune come velo per la tirannide che avanza mascherata. E proprio di schermo e fumo negli occhi, al fine di opprimere ancora meglio, parla anche La Boétie, denunciando l'unità omogeneizzante del bene comune, nel nome dell'amicizia di parte<sup>54</sup>.

L'impresa dell'amicizia resistente ha dunque una duplice funzione. La prima è quella di mostrare, con l'esempio, la strada possibile verso la libertà. La seconda è quella di indicare che anche se la servitù è ormai diffusa e generalizzata, non è necessario che il movimento di resistenza sia altrettanto generalizzato e unanime per risultare efficace. Lefort prova una difficoltà nella lettura del testo proprio su questo punto, chiedendosi come la resistenza passiva possa avviare il movimento di uscita dalla servitù, senza un'azione efficace<sup>55</sup>. Ma io credo che l'amicizia politica richiami, ancora una volta, quel sentimento a cui Spinoza darà il nome di *indignatio*, cioè un affetto che, al suo apparire, è già per definizione un'azione di opposizione e di resistenza. Questa indignazione che cementa l'amicizia *contro* il potere e scatena l'azione *per* la libertà si annida nella manifestazione, nell'esempio che rivela la miseria del potere costituito e l'inganno su cui esso si regge:

Celui qui vous maistrise tant n'a que deux yeulx, n'a que deus mains, n'a qu'un corps, et n'a autre chose que ce qu'a le moindre homme du grand et infini nombre de vos villes, sinon que l'avantage que vous luy faites pour vous destruire. D'ou a-il pris tant d'yeulx dont il vous espie, si vous ne les luy baillés? Comment a-il tant des mains pour vous frapper, s'il ne les prend de vous? Les pieds dont il foule vos cités, d'où les a-il s'ils ne sont des votres? Comment a-il aucun pouvoir sur vous, que par vous? Comment vous oserait il courir sus, s'il n'avoit intelligence avec vous? Que vous pourroit il faire, si vous n'estiez receleurs du larrons qui vous pille, complices du meurtrier qui vous tue et traistres à vous meme? [...] Soies resolu de ne servir plus, et vous voilà libres ; je ne veux pas que vous le poussies ou l'ebranlies, mais seulement ne le soustené plus et vous le verrés comme un grand colosse a qui on a desrobé la base, de son pois meme fondre en bas et se rompre.<sup>56</sup>

Ecco che il desiderio riprende il centro della scena. Desiderio, questa volta, non di aderire all'asservimento ma di sottrarsi alla sua presa mortale. Il tono è spinozista ma anche rousseauiano, ricordando la scena mitica e originaria dell'individuo di fronte ai paletti conficcati nel terreno che, indicando la proprietà altrui, inaugurano il regime di sfruttamento e asservimento. Se Rousseau, guardando indietro, rimpiange che mani pietose non

<sup>54</sup> La Boétie (2002b, 166).

<sup>55</sup> C. Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b, 277-78).

<sup>56</sup> La Boétie (2002b, 138).

abbiano subito strappato quei paletti dal terreno<sup>57</sup>, La Boétie guarda invece avanti e ritiene possibile smascherare quest'altra finzione dell'ineguaglianza e dell'oppressione. Ritiene possibile, in altre parole, il risveglio del potere costituito a fronte del tentativo neutralizzante e ipnotizzante del potere costituito. Desiderare di non servire è già il primo passo sulla strada della libertà. Fare questo passo, per La Boétie, significa minare le fondamenta di quella piramide ben troppo debole eppure apparentemente così salda. Il corpo dell'Uno – che si materializzerà nella grande finzione artificiale del Leviatano di Hobbes – si rivela fittizio, vacuo, spettrale.

Le metafore utilizzate da La Boétie indicano tutte la natura negativa di questa azione, che è un sottrarsi più che un opporsi, un sabotaggio più che una rivolta. Si tratta di togliere la legna al fuoco che arde e di sottrarre il nutrimento alla cattiva pianta che cresce<sup>58</sup>. Questa dimensione negativa, tuttavia, non dovrebbe nascondere il fatto che La Boétie non dimentica mai la natura polemica e, ancora una volta, di attacco del suo scetticismo. A quella del fuoco e del nutrimento sottratti, bisogna affiancare l'immagine ben più direttamente polemica dei due eserciti in lotta, uno a difesa della libertà e uno al soldo della servitù, ancora una volta associati dall'autore alla storia classica, in questo caso alla gloriosa resistenza della Grecia classica al tentativo espansionistico dei persiani:

qu'est ce qu'on pense qui donna a si petit nombre de gens, comme estoient es grecs, non le pouvoir, mais le coeur de soustenir la force de tant de navires que la mer mesme en estoite chargée; de defaire tant de nations qui estoient en si grand nombre, que l'escadron des grecs n'eust pas fourni s'il eust fallu des cappitaines aus armées des ennemis?<sup>59</sup>

Quest'ultimo esempio, su cui voglio chiudere la mia analisi, racchiude alcuni temi di importanza fondamentale per la costruzione primo-moderna del paradigma del potere costituente. Il tema della forza armata come elemento essenziale di resistenza all'impresa mortifera dell'oppressione, la cui minaccia è sempre presente. Richiama inoltre il tema che sottolineava Simone Weil e che ho ricordato all'inizio, quello cioè dei molti che cedono all'Uno, del chilo che è superato dal grammo nel mistero tragico dell'asservimento. Solo che, questa volta, sono i pochissimi greci, in lotta per la propria libertà, ad avere la meglio contro l'innumerabile forza del potere

<sup>57</sup> *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, in Rousseau (1967).

<sup>58</sup> La Boétie (2002b, 136).

<sup>59</sup> La Boétie (2002b), p. 133.

persiano. Il chilo cede di nuovo al grammo, sembra suggerire La Boétie ma – alla fine del suo percorso e come in un cerchio che si chiude – nel senso opposto a quello deplorato da Weil: il desiderio di libertà, anche se minimo o embrionale, è in grado di avviare la resistenza e di mettere in movimento il recupero costituente della propria indipendenza e autonomia, contro ogni servitù e oppressione. La valanga, in fin dei conti, comincia con il rotolare di un granello di sabbia.

## **Bibliografia**

- Abensour, M. (2015), *Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire*, in "Asterion" [En ligne], 13, mis en ligne le 04 juin 2015, consulté le 04 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/2594>.
- (2018), *La Boétie prophète de la liberté*, Paris: sens&tonka.
- Aristotele (2011-22), *La politica*, direzione di L. Bertelli e M. Moggi, Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Boutmy, É. (1888), *Études de droit constitutionnel: France, Angleterre, États-Unis*, Paris: Plon.
- Brigati, R. (2022), *Introduzione al cinismo*, Bologna: Clueb.
- Charrak, A., Gerbier, L. (2014), *Nature, condition, imagination. Note sur La Boétie et Rousseau*, in "Cahiers La Boétie", 4: 165-75.
- Chaui, M. (2013), *Contra a servidão voluntária*, Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Cicerone (2008), *La repubblica*, introduzione, traduzione e note di F. Nenci, Milano: Rizzoli.
- Del Lucchese, F., Morfino, V. (2005), *Parole mostruose. Linguaggio, natura umana e politica in Spinoza*, "Forme di Vita", 4: 50-64.
- Del Lucchese, F. (2019), *Monstrosity and Philosophy. Radical Otherness in Greek and Latin Culture*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Evain, B. (2023), *La révolte des Piteuds de 1548. Une résistance à l'État monarchique?*, in "Parlement[s]. Revue d'histoire politique", 37: 131-42.
- von Fritz, K. (1954), *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York: Columbia University Press.
- Galli, C. (1996), *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna: Il Mulino.

- Galli, C., Esposito, R. (a cura di) (2000), *Enciclopedia del pensiero politico*. Bari-Roma: Laterza.
- Garnsey, P. (1996), *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gorcoran, G. (1985), *Augustine on Slavery*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Hobbes, T. (1983) *De Cive: The Latin version entitled in the first version Elementorum philosophiae sectio tertia De Cive and in later editions Elementa philosophica de Cive*, a critical edition by H. Warrender. Oxford: Clarendon Press.
- La Boétie, É. De (2002a), *Le Discours de la servitude volontaire*, texte établi et annoté par A. et L. Tournon. Paris: Librairie philosophique, J. Vrin.
- (2002b), *Le Discours de la servitude volontaire*, texte établi par P. Léonard, Paris: Payot.
- Lanzillo, M. L. (2022), *Forme di servitù volontaria*, in “Filosofia Politica”, 36: 3-10.
- Lindsay, A. (2017) *Constituent Power: A Genealogy*, PhD thesis, University of Nottingham [inedita].
- Lordon, F. (2010), *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris: La Fabrique.
- Machiavelli, N. (2010) *Istorie fiorentine*, in *Edizione nazionale delle opere di N. M., Opere storiche*, a cura di A. Montecchi e C. Varotti, coordinamento di G. M. Anselmi, Roma: Salerno Editrice.
- Magnien, M. (2018), *La Boétie*, in P. Desan éd. *Dictionnaire Montaigne*, Paris: Classiques Garnier, 1029-40.
- Menga, F. G. (2009), *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- de Montaigne, M. (1998), *Essais*, présentation, établissement du texte, apparat critique et note par A. Tournon, Paris: Imprimerie Nationale.
- Negri, A. (1992) *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Cargano: SugarCo.
- Omero (1950), *Iliade*, prefazione di F. Codino, versione di R. Calzecchi Onesti, Torino: Einaudi.
- Rousseau, J. J. (1967), *Oeuvres complètes*, préface de J. Fabre, présentation et notes de M. Launay, Paris: Seuil.
- Rubinelli, L. (2020) *Constituent Power*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Spinoza, B. (1972), *Trattato teologico-politico*, introduzione di E. Giancotti Boscherini, traduzione e commenti di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Torino: Einaudi.
- Taylor, M. W. (1981), *The Tyrant Slayers: The Heroic Image in Fifth Century B.C. Athenian Art and Politics*, New York: Arno Press.
- Visentin, S. (2018), *Etienne de La Boétie: il linguaggio della libertà*, in “Scienza e Politica”, 30:33-49.
- (2022), *Oltre l'enigma della servitù volontaria. Desiderio, assoggettamento e libertà nel pensiero politico della prima modernità*, in “Filosofia Politica”, 36: 13-32.
- Weil, S. (1991), *Œuvres complètes*, éditions publiées sous la direction d'A. A. Devaux et F. de Lussy, Paris: Gallimard.

