

SEMANTICHE DELLA SERVITÙ E DELL'OBEDIENZA: DA LA BOÉTIE A CHARRON

La figura di Étienne de La Boétie e, in particolare, il suo *Discours de la servitude volontaire* rivestono, com'è noto, un'importanza centrale nel pensiero e nell'opera di Michel de Montaigne. Altrettanto noto è il debito che Pierre Charron contrae con l'autore degli *Essais*. Tuttavia è possibile ipotizzare che, al di là della mediazione montaigneana, la *Servitude volontaire* abbia esercitato un'influenza diretta su alcuni tratti del pensiero charroniano. Non vi è prova alcuna che Charron abbia conosciuto personalmente La Boétie, a differenza di Montaigne, e d'altra parte, gli estremi cronologici delle vite dell'uno e dell'altro e le vicende biografiche del giovane Charron rendono di fatto impossibile formulare queste tesi¹. Tuttavia, Charron conobbe senz'altro l'opera e il pensiero dell'autore della *Servitude volontaire*², come testimoniato anche dalla citazione delle *Poesie* presente nella *Sagesse* e come suggerito dalla lunga

¹ Per una presentazione della biografia, anche politica e intellettuale, di Charron, si veda F. POLATO, *Saggezza e politica in Pierre Charron*, Bologna, 1987, pp. 9-34; più in generale, sulla figura di Charron, si vedano A. SOMAN, *Pierre Charron: A Revaluation*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» XXXII (1970), pp. 57-79; R. KOGEL, *Pierre Charron*, Genève, 1972; C. BELIN, *L'Œuvre de Pierre Charron 1541-1603. Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royale*, Paris, 1995; J.A. ZUÑIGA, *Father Pierre Charron (1541-1603). Toward a Life of Wisdom*, Manille, 2001. Sulle caratteristiche del successo della *Sagesse* e sulle critiche rivolte all'opera, si veda J. BALSAMO, *Un succès éditorial à l'aube de l'âge classique: La Sagesse de Pierre Charron*, in «Corpus» LV (2008), pp. 9-33.

² Sulla presenza di La Boétie nella biblioteca di Montaigne, si vedano almeno P. VILLEY, *Les sources et l'évolution des Essais*, 2 voll., Paris, 1908, I, pp. 156-157; A. LE-GROS, *Trois livres annotés par La Boétie et légués à Montaigne*, in «Montaigne studies. An Interdisciplinary Forum» XVI (2004), pp. 11-36. Sul rapporto tra Montaigne e Charron, per quanto è nell'interesse attuale, rimangono utili i classici: K. WENDT, *Pierre Charron als Pädagoge unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Michel de Montaigne*, Neubrandenburg, 1903; P. ROY, *Les sources de Charron (Du Vair, Bodin,*

e stretta frequentazione che egli ebbe con Montaigne a partire dal 1575, una volta trasferitosi a Bordeaux, nel corso della quale pare difficile supporre che non sia mai sorta alcuna discussione relativa all'uomo del quale Montaigne ebbe a scrivere che «il ne fut jamais un meilleur citoyen»³, nonché, appunto, dalla lettura degli *Essais*. Come si vedrà, tuttavia, oltre al riferimento sempre presente agli *Essais*, è possibile individuare una serie di punti di contatto tra la *Sagesse* e la *Servitude volontaire* che permettono di argomentare un interesse diretto e specifico di Charron per l'opera di La Boétie e che si esplicitano in prima istanza sulla base di corrispondenze lessicali.

L'analisi pone degli interrogativi, alcuni dei quali intrecciano punti indagati dalla critica, che vale la pena esplicitare in via preliminare, dal momento che essi propongono questioni strettamente consequenziali: in che modo la *Servitude volontaire* può essere considerata un testo paradigmatico, o di riferimento, nella riflessione politica ed etica di Charron? Tale interrogativo veicola alcune problematiche più generali: qual è il significato, o l'obiettivo, della *Servitude volontaire*? A quale pubblico essa si rivolge? Cosa Charron poteva trovare in quest'opera che potesse rispondere ai suoi intenti teorici?

Tra le varie ipotesi, la *Servitude volontaire* venne letta dai contemporanei come un libello composto in reazione alla remissione dei Bordolesi nei confronti della repressione attuata da Enrico II dopo le proteste per l'imposizione della gabella⁴. Una valutazione della dipendenza dell'ope-

Montaigne), Bordeaux, 1906; P. BONNEFON, *Montaigne et ses amis. La Boétie – Charron – Mlle de Gournay*, 2 voll., Genève, 1969.

³ M. DE MONTAIGNE, *Essais*, éd. par P. Villey, sous la direction et avec une préface de V. L. Saulnier, Paris, 1965, I, 28, p. 194. D'ora in avanti, per completezza, verrà segnalata in parentesi la traduzione italiana dei passi citati di uso corrente, offerta da Fausta Garavini, con l'avvertenza che essa si basa sull'edizione degli *Essais* curata da André Tournon (per il passo citato, cfr. *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano, 2012, p. 355). Si veda anche la lettera di Montaigne al padre, in cui il filosofo riporta un ritratto di La Boétie nei momenti prima della morte: M. DE MONTAIGNE, *Lettre à son père sur la mort d'Étienne de La Boétie*, préfacée et commentée par J.-M. Delacomptée, Paris, 2012.

⁴ Cfr. A.-M. COCULA, *Réapprendre à obéir librement: le Discours de La Boétie*, in «Nouvelle Revue du XVI^e siècle» XXII (2004) 1, pp. 76-77, la quale osserva come la retrodatazione operata da Montaigne negli *Essais* possa essere considerata un tentativo di smarcare l'opera dell'amico dalla sua collocazione polemica rispetto alle azioni del sovrano. Sulla figura e sulla filosofia di La Boétie, si veda N. PANICHI, *Plutarchus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti. Nuova edizione aggiornata e ampliata*, in appendice *Discorso di Stefano della Boétie Della schiavitù volontaria o il Contra Uno*, tradotto nell'italiano

ra dal contesto storico-politico entro cui essa viene scritta caratterizza quindi, almeno dal punto di vista dell'osservatore del tempo, il libello laboetiano; tuttavia, è possibile che tale lettura possa essere applicata anche alla produzione di Charron, il che permetterebbe di ricomporre l'apparente dicotomia tra una prima adesione a tematiche e punti di vista teologici cristiani e le posizioni protolibertine assunte con la *Sagesse*.

Nel corso delle guerre di religione che martoriarono la Francia nella seconda metà del Cinquecento, Charron aderì per un periodo alla Lega cattolica, fortemente avversa alla conciliazione tra il re di Francia Enrico III e il protestante Enrico di Navarra. Dopo l'assassinio di Enrico III, Enrico di Navarra, convertitosi al cattolicesimo, divenne re di Francia con il nome di Enrico IV. Charron aveva in un primo momento aderito alle posizioni della Lega cattolica ma, dopo l'assassinio del duca di Guisa e la conseguente repressione della Lega stessa, mutò schieramento, attirandosi aspre critiche dal fronte cattolico. In questo contesto tormentato, Charron compose le *Trois veritez* sulla religione cristiana, edite nel 1593 e nel 1595, e i *Discours chrestiens*; in particolare, la terza delle *Trois veritez*, dedicata proprio a Enrico IV, mira a provare la verità assoluta del cattolicesimo romano rispetto alle altre religioni. Dietro questa operazione è possibile riconoscere, oltre all'intento apologetico *tout court*, un'affermazione dell'autorità morale e dottrinale della Chiesa di Roma. Ben diverso appare il tono argomentativo della *Sagesse*, pubblicata in prima edizione nel 1601 e in seconda edizione, rivista in alcuni punti, nel 1604. Per tentare di spiegare questo mutamento di prospettiva – per il quale appare poco convincente l'ipotesi evolutiva nel pensiero dell'autore – è opportuno ricordare che, nel 1598, lo stesso Enrico IV promulgò l'editto di Nantes, tramite il quale, con alcune condizioni, veniva riconosciuta la libertà di culto sul territorio francese. È possibile ritenere che la decisione di stendere la *Sagesse* sia collocabile in questo contesto, un contesto in cui la tolleranza religiosa contribuiva a collocare le diverse confessioni cristiane in una prospettiva di reciproca sopportazione all'interno della quale era possibile sviluppare una riflessione etica svincolata dalla stretta adesione a una specifica confessione, più improntata all'etica mondana, alla *prud'homie*, e al contempo delineare la figura dell'uomo *saggio*, in grado di muoversi in un mondo politico e sociale che si era mostrato instabile e tormentato, e in cui gli attori principali

sono il popolo, il sovrano, e una zona intermedia di non semplice definizione che sono le *gens de bien*⁵.

La genesi storica delle opere di La Boétie e Charron in periodi politicamente tormentati costituisce dunque un primo punto di contatto tra gli autori, contatto che si acuisce, anche e soprattutto da un punto di vista tematico, nel momento in cui si considera che la *Servitude volontaire* non è l'unica opera laboetiana a carattere politico. Lo stesso Montaigne ricorda «quelques mémoires sur cet édit de Janvier fameux par nos guerres civiles»⁶, riferendosi, in tal modo, ai *Mémoires sur l'édit de janvier 1562*, opera occasionata dal dibattito nell'assemblea di Saint-Germain-en-Laye sull'editto di tolleranza promulgato il 17 gennaio 1562 da Carlo IX in vista di una pacifica convivenza tra cattolici e protestanti ugonotti. I *Mémoires* hanno posto un serio problema interpretativo agli studiosi a partire dalla loro attribuzione, in quanto paiono, a prima vista, difficilmente accomodabili con il contenuto della *Servitude volontaire*, dato che La Boétie vi propone una riforma della Chiesa cattolica contraria all'ideale di tolleranza religiosa: essa avrebbe dilaniato lo Stato, eliminando dalla scena politica i protestanti sulla base dell'unica autorità proponendo anche di punire con rigore i capi di quella fazione⁷. Al di là del dibattito storiografico, ciò che conta sottolineare in questa sede è che, dal punto di vista dei contemporanei – certamente di Montaigne e quindi, si può presumere, di Charron – i *Mémoires* sono da considerarsi opera di La Boétie e costituiscono un importante termine di confronto per determinare il rapporto teorico tra La Boétie e Charron, il quale pure si gioca in prima istanza sul terreno della *Servitude volontaire*. Vi sono senz'altro punti cardine rispetto ai quali i due filosofi sono distanti, com'è il caso, per quanto interessa in questa sede, della definizione del potere, delle modalità della libertà e di quelle che possono essere definite le *semantiche dell'obbedienza*. Ciò che si intende rendere chiaro è che,

⁵ Ma sulle oscillazioni nell'opera di Charron, si veda C. GAU, *Repentance philosophique et remords théologique dans les écrits de Pierre Charron*, in «Corpus» LV (2008), pp. 69-82.

⁶ MONTAIGNE, *op. cit.*, I, 28, p. 184 (tr. it. cit., p. 333).

⁷ Il dibattito storiografico ha riguardato in prima istanza la paternità laboetiana di quest'opera: per un sunto dei termini e degli attori della questione, si veda R. RAGGHIANI, *Rétablir un texte. Le Discours de la servitude volontaire d'Étienne de La Boétie*, Firenze, 2010, pp. 63-73, il quale prende posizione per l'effettiva attribuzione dell'opera a La Boétie.

in La Boétie come in Charron, *servitù* non equivale a *obbedienza* e che l'obbedienza non preclude necessariamente la libertà.

1. *Natura e ragione: ai fondamenti della società.*

Il punto dal quale Charron prende le mosse nella *Sagesse* è pienamente coerente con l'impianto strutturato dell'opera, all'interno della quale lo stesso autore inserisce rimandi intratestuali che testimoniano della natura programmatica della sua riflessione filosofica. Innanzitutto vanno indagate l'essenza dell'uomo, le sue facoltà, le sue possibilità di conoscenza, il suo posto nel mondo. In questo senso, Charron si accosta, a partire dai primi capitoli, a un ripensamento dell'antropocentrismo e alla nozione di *faiblesse* della ragione, di scetticismo e di relativismo, già espresso da Montaigne in particolare nella *Apologie de Raymond Sebond* – sebbene in Charron sia comunque operante un'idea di *scala naturae* in cui l'uomo ha posizione mediana⁸. Una delle nozioni chiave sulle quali si sorregge l'impianto della *Sagesse* è quella di *esprit*, facoltà elevata nell'uomo, che ne certifica la comunicazione con la divinità e, come è stato sottolineato, il carattere attivo e operativo⁹; in particolare, è la condizione dell'*universalité d'esprit* che caratterizza il saggio e che gioca un ruolo importante per comprendere le modalità con le quali Charron immagina il rapporto tra gli uomini. Altri concetti fondamentali per Charron possono, in ogni caso, essere individuati già in La Boétie.

Innanzitutto, è opportuno constatare che La Boétie si oppone in particolare alla sottomissione volontaria. Questo è un dato rilevante nell'ottica della definizione dell'obbedienza, della sua praticabilità e del suo raggio d'azione¹⁰. Tuttavia, immediatamente dopo aver introdotto il tema del patire, dell'attendere e del sopportare, La Boétie propone

⁸ Sul tema, si veda N. PANICHI, «Docteur en la nature»: de Charron à Sebond?, in «Corpus» LV (2008), pp. 83-107; ID., *Scomposizioni/ricomposizioni. Sebond nello specchio di Montaigne*, in *L'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, a cura di L. Bianchi e G. Paganini, Napoli, 2010, pp. 17-37.

⁹ Cfr. G. PAGANINI, «Sages», «spirituels», «esprits forts». *Filosofia dell'«esprit» e tipologia umana nell'opera di Pierre Charron*, in *La saggezza moderna. Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron*, Atti del convegno di studi in memoria di Giampiero Stabile, a cura di V. Dini e D. Taranto, Napoli, 1987, pp. 113-156.

¹⁰ Cfr. É. DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, présentation de T. Dargon, texte établi et annoté par A. et L. Tournon, Paris, 2014, p. 34, in cui La Boétie ragiona della sottomissione forzata delle città da parte di forze straniere.

una riflessione che va alle radici essenziali e naturali dell'essere umano. In primo luogo, l'autore fa riferimento alla *raison*, e nella fattispecie alla *ragionevolezza*: «il est raisonnable d'aimer la vertu». Poco oltre, poi, La Boétie, esprime un dubbio, di carattere retorico ma assai rilevante a livello lessicale, nell'ottica del confronto con Charron: non si sa se l'obbedienza riservata a una persona sola sia «sagesse», per quanto commisurata da un rapporto utilitaristico¹¹. Vi è invece un'obbedienza che è naturale e quindi ragionevole e rispondente, senza lederli, ai diritti naturali dell'essere umano: la sanzione è data dalla ragione innata, che va coltivata con l'educazione – concetto ripreso anche da Montaigne e da Charron. Soprattutto, La Boétie adopera un'espressione carica di implicazioni filosofiche: «semence de raison», in un richiamo ai *semina veritatis* e ai *semina virtutis*, concetti di origine stoica che, in Charron, sono stati talora interpretati come presupposto per l'esistenza di una vera e propria legge di natura¹². Scrive La Boétie:

*Premièrement cela est, comme je crois, hors de doute que si nous vivions avec les droits que la nature nous a donnés, et avec les enseignement qu'elle nous apprend, nous serions naturellement obéissants aux parents, sujets à la raison, et serfs de personne. De l'obéissance que chacun, sans autre avertissement que de son naturel, porte à ses père et mère, tous les hommes s'en sont témoins chacun pour soi. De la raison, si elle naît avec nous ou non, qui est une question débattue à fond par les académiques et touchée par toute l'école des philosophes, pour cette heure je ne penserai point faillir en disant cela, qu'il y a en notre âme quelque naturelle semence de raison, laquelle entretenue par bon conseil et coutume fleurit en vertu, et au contraire souvent ne pouvant durer contre les vices survenus, étouffée s'avorte*¹³.

Il testo laboetiano presenta alcune oscillazioni rilevanti nell'applicazione dei termini: poche pagine oltre, i *semina rationis* lasciano il posto alle *semences de bien*, nel contesto in cui La Boétie propone uno dei temi portanti della sua riflessione, la forza della *coustume* che sopravvan-

¹¹ Ivi, pp. 34-35.

¹² Cfr. M. C. HOROWITZ, *Natural Law as the Foundation for an Autonomous Ethic: Pierre Charron's 'De la Sagesse'*, in «Studies in the Renaissance» XXI (1974), pp. 204-227; ma, sull'uso articolato di questi concetti stoici da parte di La Boétie, si veda N. PANICHI, *Autodénaturation et semina virtutum. La Servitude volontaire entre liberté et 'déterminisme'*, in «Cahiers La Boétie» IV (2015), pp. 71-89.

¹³ LA BOÉTIE, *op.cit.*, pp. 45-46 (anche in seguito, salvo diversa indicazione i corsivi sono miei).

za quella della natura e che è la vera causa del perdurare degli uomini nella servitù volontaria:

les semences de bien que la nature met en nous sont si menues et glissantes, qu'elles ne peuvent endurer le moindre heurt de la nourriture contraire¹⁴.

Il rapporto di interdipendenza tra abitudine, educazione, nutrimento e progresso, che può significativamente deviare rispetto a quanto previsto dalla natura umana, è riassunto con chiarezza nella *Servitude volontaire*¹⁵. La Boétie collega l'esplicazione pratica della libertà naturale dell'uomo alla volontà e delinea la volontà della difesa che si deve esplicitare nella società politica. Come è stato proposto in sede critica, la *Servitude volontaire* non pare contenere, propriamente, una dottrina contrattualistica della genesi del potere politico. Jean-Pierre Cavaillé ha rilevato come lo stato naturale sia già da considerarsi uno stato sociale, e il linguaggio – al centro della problematica intorno al *nome* di *Uno*, secondo il critico – interviene in un momento successivo a perfezionare questa condizione nella società politica, poiché non vi è, nella *Servitude volontaire*, un istante nel quale il popolo, tramite un atto di valutazione razionale, aliena la propria sovranità¹⁶. Il ragionamento sulla parola e sul suo uso è dirimente anche in Montaigne e Charron, e si gioca sul rapporto tra uomo e animale. Negli *Essais* e nella *Sagesse*, la parola, tratto qualificante dell'essere umano, viene assegnata in qualche modo anche all'animale, che ne partecipa¹⁷. Tuttavia, nella *Servitude volon-*

¹⁴ Ivi, p. 56. Il tema della forza della *coutume* è un *fil rouge* che collega La Boétie, Montaigne e Charron e che è stato di recente ampiamente indagato in A. FIUCCI, *La Boétie, Montaigne e Charron. La rilevanza psicologico-politica della nozione di 'costume' nella filosofia francese della seconda metà del Cinquecento*, Ariccia, 2017, ove viene posto l'accento sull'importante distinzione tra *abitudine* – concetto neutro, anzi, utile nel momento in cui viene a riguardare la virtù – e *costume*.

¹⁵ Ivi, p. 63.

¹⁶ Cfr. J.-P. CAVAILLÉ, *Langage, tyrannie et liberté dans Le discours de la servitude volontaire d'Étienne de la Boétie*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» LXXII (1988) 1, pp. 3-30. Una proposta alternativa alla lettura sul ruolo del linguaggio fornita da Cavaillé e che tende a ridimensionarne la radicalità è stata avanzata da Nicola Panichi nel suo «...*Enchantés et charmés par le nom seul d'un*». *Linguaggio e tirannia nella Servitude volontaire di Étienne de La Boétie*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XVIII (1998) 3, pp. 351-377.

¹⁷ Cfr. ad es. MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 12, pp. 458-460 (tr. it. cit., pp. 819-821); P. CHARRON, *De la Sagesse*, texte revu par B. de Negroni, Paris, 1986, I, 34, p. 209. Sul

taire la compartecipazione dell'uomo e della bestia alla natura costituisce l'elemento che consente di definire la dinamica dell'*abbrutimento* (*abâtardissement*) in cui l'uomo viene coinvolto. La Boétie pare suggerire l'esistenza di una sorta di linguaggio di natura rispetto al quale l'uomo è divenuto sordo: la condizione umana è una condizione di oblio, al punto che l'imbastardimento conduce l'essere umano, di fatto, a un livello ancora inferiore rispetto a quello supposto delle bestie; al contempo, la *Servitude volontaire* costruisce non una proposta di ritorno incondizionato all'essere naturale, ma una proposta di riavvicinamento consapevole a quell'ambito, giocato proprio sul ruolo della volontà e sul riconoscimento del valore della parola come strumento mediatore¹⁸.

L'esistenza della *semence de raison* indica, nella *Servitude volontaire*, che la natura ha proprie leggi, precedenti a quelle della società politica, come La Boétie suggerisce proponendo l'esperimento mentale della valutazione offerta da un popolo selvaggio, privo, cioè, della *coutume* alla *sujétion*, ignaro della struttura piramidale del potere che costituisce l'oggetto di osservazione dell'opera. I selvaggi, infatti, preferiscono *obbedire* alla ragione:

il ne faut pas faire doute qu'ils n'aimassent trop mieux *obéir à la raison seulement*, que servir à un homme¹⁹.

Se La Boétie aveva già delineato la debolezza della natura umana, che si piega al proprio *abâtardissement*, in Montaigne e in Charron si ritrova delineata una teoria della disuguaglianza naturale che non implica iniquità o disuguaglianza sostanziale degli individui, sulla base delle inclinazioni, dei temperamenti e dei vizi e delle virtù, che non vengono stigmatizzati in quanto tali ma che servono, se armonizzati e contem-

tema, si vedano G. CANZIANI, *Tra metafore e scienza: forme della memoria, giudizio critico e autorità della parola nella «Saggezza» di Pierre Charron*, in *La saggezza moderna*, cit., pp. 217-263; M.-L. DEMONET, *Les propres de l'homme chez Montaigne et Charron*, in *Montaigne et la question de l'homme*, éd. par M.-L. Demonet, Paris, 1999, pp. 47-84.

¹⁸ Cfr. LA BOÉTIE, *op. cit.*, p. 48. Nello studio citato *supra*, Cavaillé propone un'opportuna distinzione tra libertà naturale e libertà politica a proposito di La Boétie, poiché la prima è una libertà che si manifesta nella spontanea comunanza di pensiero, senza la necessità della parola dialogata (CAVAILLÉ, *op. cit.*, pp. 19-21).

¹⁹ Ivi, p. 53; questo concetto trova un'eco significativa nel capitolo *Des cannibales* degli *Essais* di Montaigne: cfr. MONTAIGNE, *op. cit.*, I, 31, pp. 213-214 (tr. it. cit., pp. 389-391).

perati, a costruire una società equa pur nella differenza delle sue componenti individuali: la società vive, appunto, se è in grado di comporre le differenze, sebbene La Boétie avesse ritenuto che la natura stabilisce tali differenze a disegno²⁰. Charron, in modo particolare, riprende da Juan Huarte e da Jean Bodin – e dalla lunga tradizione loro anteriore – la teoria dei temperamenti, dei climi, che condizionano differenze sostanziali tra i differenti gruppi umani, al punto che essi possono essere catalogati²¹.

Tuttavia, Charron riprende alcuni concetti cardine della *Servitude volontaire* in prima istanza nelle *Trois veritez*, ragionando dell'adesione alla confessione religiosa:

*L'homme se fasche de se sous-mettre à autrui, et ne le fait qu'envis, voulant naturellement estre et vivre à soy. Que veut donc dire ceste tant generale et volontaire submission par tout le monde, iusques à adorer choses de neant, vilaines, et ridicules, sinon que le sentiment et la force de religion est telle, qu'en quelque façon, que ce soit, l'on la veut exprimer, et en cela chercher quelque satisfaction et descharge à son ame? Si la religion est chose vaine, l'homme est plus miserable que toute creature s'affligeant et se privant de plusieurs plaisirs et commodités pour l'amour d'elle, ce que ne fait aucun autre animal*²².

Quest'affermazione da parte di Charron è rilevante: nelle *Trois veritez*, il *servire* e l'*obbedire* sono tali in relazione al servizio religioso e la religione pare assumere precisamente il ruolo che la *coutume* aveva nella *Servitude volontaire*. Nonostante ciò, Charron chiaramente non pensa alla sottomissione religiosa nei termini laboetiani di *schiavitù*²³; tuttavia

²⁰ Cfr., ad es., il celebre *De l'Utile et de l'Honneste*: MONTAIGNE, *op. cit.*, III, 1, pp. 790-791 (tr. it. cit., pp. 1459-1461).

²¹ Sul tema dei climi, dei temperamenti e dei condizionamenti geografici in Charron, rispetto anche alle sue fonti, si vedano D. TARANTO, *Il posto dello scetticismo nell'architettura della Sagesse*, in *La saggezza moderna*, cit., pp. 17-19; PAGANINI, *op. cit.*, p. 132; D. ROULLER, *Le caméléon et le hérisson. Cosmopolitisme et élargissement des horizons géographiques à la Renaissance (Montaigne, Charron)*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» LXXVII (2015) 3, pp. 559-572; ID., *Théorie des climats et cosmopolitisme dans la Sagesse de Pierre Charron*, in «Modern Language Notes» CXXXII (2017) 4, pp. 912-930.

²² P. CHARRON, *Les trois veritez, seconde edition reveüe, corrigée et de beaucoup augmentée*, a Bourdeaus, par S. Millanges, 1595, pp. 45-46.

²³ In modo per la verità non molto convincente, Michael Platt ha suggerito che nella *Servitude volontaire* La Boétie parli anche della tirannia di Dio, dei popoli sottomessi a Dio, anche per il fatto che, a suo modo di vedere, il filosofo non dice esplicitamente che

anche nella *Sagesse* vi sono pagine che inseriscono la religione all'interno del tessuto politico come dispositivo umano, del quale viene lasciata da parte la valenza sovranaturale. D'altra parte, la questione posta dal passo della *Trois veritez* è certo ambigua, e la soluzione può essere ancipite. Come è stato evidenziato da François Rigolot, negli *Essais* di Montaigne sono presenti diverse corrispondenze concettuali al lemma *servitude*, un reticolo di significati che spaziano dalla soggezione al costume, negativa, alla sottomissione d'amore, positiva²⁴. Nella *Sagesse*, anche Charron propone alcuni accostamenti lessicali – *servitude*, *captivité*, *subjection*, *esclavage* – ed è in questo contesto che torna per la prima volta il concetto di *servitù*, o, meglio, di *schiavitù* volontaria:

Il y a encores un autre advantage voisin de cestuy-cy, pretendu par l'homme, qui est une plaine liberté, reprochant aux bestes la servitude, captivité, subjection, mais c'est bien mal à propos. Il y a bien plus de sujet et d'occasion de le reprocher à l'homme, témoin les esclaves, non seulement faits par force, et ceux qui descendent d'eux, *mais encores les volontaires, qui vendent à purs deniers leur liberté, ou qui la donnent de gayeté de coeur, ou pour quelque commodité, comme les escrimeurs anciens à outrance, les femmes à leurs dames, les soldats à leurs Capitaines*²⁵.

Per quanto in modo meno diretto, Charron propone un concetto analogo a quello di La Boétie, tant'è che l'argomentazione risulta quasi sovrapponibile al contenuto della *Servitude volontaire*, sostituendo *servi* a *schiaivi*: con un riferimento al tema della *presomption*, Charron sostiene

il tiranno è un uomo e scrive *Un* con la maiuscola, il che renderebbe l'opera un attacco contro il Dio e la moralità cristiani, intesa quest'ultima come una forma di schiavitù (cfr. M. PLATT, *Montaigne, Of Friendship, and On Tyranny*, in *Freedom over servitude. Montaigne, La Boétie, and On voluntary servitude*, ed. by D.L. Schaefer, Westport (CT)-London, 1998, pp. 61-65). Se, come è stato evidenziato anche da Cavaillé, la connotazione 'tirannica' del Dio di Israele può essere certamente evinta dal testo di La Boétie (CAVAILLÉ, *op. cit.*, p. 14), pare però eccessivo applicare alla *Servitude volontaire* una connotazione così rigida e univoca, sulla base di semplici indizi tipografici.

²⁴ Cfr. F. RIGLOT, s.v. *Servitude*, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Ph. Desan, Paris, 2016, pp. 1060-1062; sul tema della servitù d'amore in Montaigne e nelle sue fonti, si veda anche Id., *Friendship and Voluntary Servitude: Plato, Ficino, and Montaigne*, in «Texas Studies in Literature and Language» XLVII (2005) 4, pp. 326-344. Per un approfondimento del rapporto tra *coutume* e vincolo in relazione a La Boétie e Bruno, si veda N. PANICHI, *La coutume de la servitude volontaire: La Boétie et Bruno*, in «Cahiers La Boétie» II (2012), pp. 199-213.

²⁵ CHARRON, *De la Sagesse*, cit., I, 34, p. 216.

che l'uomo presume solamente di essere in piena libertà, ma così non è, e alla schiavitù ereditaria il filosofo accosta quella volontaria. Il filosofo è molto specifico nel condannarne le motivazioni, e, in modo assai rilevante, ad attribuirne la responsabilità allo schiavo stesso; anche in questo contesto, la bestia si mostra assai migliore dell'essere umano, poiché la schiavitù e la distruzione dell'altro non si riscontrano tra gli animali, che vivono a stretto contatto con il dominio della natura²⁶. Tali concetti hanno un ruolo cruciale nell'intendimento charroniano, come testimoniato anche dal ripensamento che occorre tra la prima e la seconda edizione della *Sagesse*. Nella prima edizione, la schiavitù viene considerata inderogabilmente contro natura, ma tramite questa asserzione Charron contesta anche il valore probante del consenso universale, separando, quindi, in modo qui non dichiarato, l'uso sociale, la *coutume* artificiale, dall'ambito della natura, che non viene privata essenzialmente del suo valore, ma viene offuscata, superata, nascosta²⁷. La seconda edizione specifica l'assenza della schiavitù nelle bestie, ma omette, rispetto alla prima, il riferimento alla malvagità umana, preferendo attestarsi su una moderata approvazione della legge cristiana²⁸.

²⁶ Cfr. *ibid.*

²⁷ Il testo della prima edizione della *Sagesse*, del 1601, recita: «L'usage des esclaves et la puissance des seigneurs ou maîtres sur eux, bienque ce soit chose usitée par tout le monde, et de tout temps (sauf depuis quatre cens ans qu'elle s'est relaschee, mais qui se retourne mettre sus) *la generalité ou universalité n'est pas certaine preuve ny marque infaillible de nature*, tesmoin les sacrifices des bestes, spécialement des hommes, observez et tenus pour actes de pieté par tout le monde : qui toutesfois sont contre nature. *La malice humaine passe tout, force nature, fait passer en force de loy tout ce qu'elle veut: n'y a cruauté ny meschanceté si grande, qu'elle ne face tenir pour vertu et pieté*» (ivi, I, 44, p. 317; l'indicazione del capitolo risponde alla struttura della prima edizione, differente rispetto alla seconda).

²⁸ Il testo corrispondente nella seconda edizione, del 1604, è il seguente: «L'usage des esclaves et la puissance des Seigneurs ou Maîtres sur eux *plaine et absoluë*, bien que ce soit chose usitée par tout le monde et de tout temps (sauf depuis quatre cens ans qu'elle s'est relachée, mais qui se retourne mettre sus) *si est elle comme monstrueuse, et honteuse en la nature humaine, et qui ne se trouve point aux bêtes, lesquelles ne courent ny ne consentent à la captivité de leurs semblables*, ny activement ny passivement la loy de Moysse l'a permis comme d'autres choses *ad duritiam cordis eorum*, mais non telle qu'ailleurs; car ny si grande et absoluë, ny perpetuelle, ains modérée et bornée court à sept ans au plus: La Chrestienne la laissée, la trouvant universelle par tout, comme aussi d'obeir aux Princes et Maîtres Idolatres, et telles autres choses, qui ne se pouvoient du premier coup et tout hautement éteindre avec le temps les a abolis» (ivi, I, 48, pp. 317-318; corsivi miei, salvo che per la citazione latina).

Quanto espresso da Charron nella prima edizione merita di essere analizzato: al pari della *coustume*, la *malice humaine* forza la natura, legifera artificialmente e quindi, da un lato, viene corroborata la natura fallibile dell'essere umano, dall'altro viene allocata all'uomo la responsabilità morale di dare luogo a un evento contro natura in ambito politico e legislativo-deliberativo. Ma Charron specifica ulteriormente la casistica della schiavitù, secondo un metodo adoperato lungo tutto il corso della *Sagesse*, e discute della schiavitù *naturale*, la quale non deve essere intesa in senso forte, come una schiavitù propria della natura umana, che era stata negata poco prima. In questo contesto, risulta operante il concetto di *coustume* che si sovrappone alla natura, come per La Boétie lo schiavo – o il servo – è tale in quanto nato in una società politica che ha avallato la perpetuazione del sistema consuetudinario. Vale la pena notare, inoltre, che La Boétie parla precisamente di *naturels esclaves*, definendo in questo modo coloro che sono nati in regni ereditari: coloro i quali ereditano un regno per successione dinastica considerano il popolo come un gregge di schiavi, ma ciò che è rilevante è proprio l'oscillazione, in quanto la *Servitude volontaire* parla qui di *schiavi*, non di *servi*, naturali.

Altrettanto significativo è che Charron tratti specificamente della schiavitù volontaria come della più contraria alla natura: tra le quattro categorie di schiavi si contano i «naturels, nés d'esclaves», e i «volontaires qui sont de plusieurs sortes», com'è il caso di coloro che vendono la propria libertà e di chi spontaneamente si sottomette indefinitamente, come gli ebrei. Charron chiosa: «cette sorte de captivité volontaire est la plus estrange de toutes, et la plus contre nature», e la causa di essa è «la poltronnerie», rimarcando ancora, dunque, la responsabilità del sottomesso rispetto alla sua condizione di sottomissione²⁹. Per interpretare questa oscillazione semantica tra *servitude* e *esclavage*, è possibile ritenere che Charron applichi a un caso particolare quanto La Boétie aveva detto nel generale, pur usando entrambi i termini, della genesi artificiale del potere: anche la schiavitù ha dunque una genesi artificiale e Charron, come farà anche nei riguardi del sovrano, non esplicita la necessità di sovvertirla; ma, nel caso del rapporto con la sovranità, questo deriva dalla distinzione tra *obbedienza* e *servitù*.

²⁹ Ivi, I, 48, p. 318.

2. *Uomini o popolo?* Populas, sage, gens de bien.

Il problema che si pone, dunque, è di determinare con precisione lo scopo di queste teorizzazioni della *servitù*, della *schiavitù* e dell'obbedienza. Letta da parte protestante come manifesto antimonarchico contro l'assolutismo del re cattolico, o come testo monarcomaco, la *Servitude volontaire* pone in effetti un interrogativo riguardo il proprio destinatario: se, cioè, l'opera sia indirizzata al popolo, al sovrano, o a qualche altra componente della società. Come si cercherà di argomentare, è possibile tracciare una linea piuttosto precisa che collega La Boétie, Montaigne e Charron, pur nelle innegabili differenze di intenti e di approfondimento, e che può contribuire a comprendere il testo di La Boétie retrospettivamente – con tutte le cautele che un'operazione di questo tipo impone –, cogliendo riferimenti che emergono grazie all'evidenza che essi avranno negli autori successivi, i quali vivono in un contesto simile e al contempo diverso, con problematiche analoghe alle quali forniscono risposte in parte differenti. Il rapporto, come si vedrà, si gioca sulla distinzione tra *populas* e *gens de bien*.

Come è stato sottolineato da Sébastien Charles tramite un accostamento puntuale tra alcuni passi dei *Mémoires* e della *Servitude volontaire*, il campo semantico afferente alla nozione di *popolo*, in tutte le sue declinazioni, è molto presente in La Boétie, sempre in tono negativo³⁰. Secondo l'analisi di Charles, La Boétie rifiuta di vedere nel popolo del suo tempo un alleato possibile del suo discorso, perché non lo pensa adatto alla *societas*, dal momento che esso necessita senza posa della presenza di istanze superiori, di controllo e sorveglianza; e, nei *Mémoires*, il popolo è detto superstizioso, il che si traduce in una sua mancanza di giudizio. Il popolo deve credere e non giudicare, è stupido e ignorante, e l'ignoranza, contrapposta alla virtù, è definita da Charron «une apatie bestiale des ames basses et plattes», in contrapposizione alla virtù³¹. La credulità del popolo, tuttavia, non è naturale, bensì culturale, poiché il popolo è escluso dal linguaggio tecnico e dalla vita politica, quindi osserva, ma non capisce. Già Keohane aveva ravvisato il carattere profondamente elitista della *Servitude volontaire*, pur riconoscendo nell'asserzione della naturale uguaglianza degli uomini un tratto di «umane-

³⁰ Si veda S. CHARLES, *La Boétie, le peuple et les «gens de bien»*, in «Nouvelle Revue du XVI^e siècle» XVII (1999) 2, pp. 269-285.

³¹ CHARRON, *op. cit.*, II, 1, pp. 380-381.

simo radicale»³². Pare assodato, quindi, che la *Servitude volontaire* e i *Mémoires*, che appaiono allineati sotto questo aspetto, nonostante le differenze macroscopiche che hanno generato dubbi nella critica, non siano testi rivolti al *populas*. Alla luce delle occorrenze lessicali nella *Servitude volontaire*, tuttavia, è possibile operare alcune considerazioni specifiche.

Ricordando che La Boétie aveva escluso che attribuire la sovranità a uno solo sia *sagesse*, vale la pena considerare l'uso dei termini adottato dal filosofo:

Toujours s'en trouve-il *quelques-uns mieux nés que les autres*, qui sentent le poids du joug et ne se peuvent tenir de le secouer, qui ne s'appriivoient jamais de la sujétion [...]: ce sont volontiers ceux-là qui ayant *l'entendement net*, et *l'esprit clairvoyant*, ne se contentent pas comme le *gros populas* de regarder ce qui est devant leur pieds, s'ils n'avisent et derrière et devant, et ne remémorent encore les choses passées pour *juger* de celles du temps à venir, et pour mesurer les présentes; *ce sont ceux qui ayant la tête, d'eux-même, bien faite, l'ont encore polie par l'étude et le savoir* : ceux-là, quand la *liberté serait entièrement perdue et toute hors du monde*, *l'imaginent et la sentent en leur esprit*, et encore la savourent; et la servitude ne leur est de goût, pour tant bien qu'on l'accoutre³³.

Le caratteristiche che La Boétie individua nelle *gens de bien* corrispondono concettualmente, per quanto a un livello generale, al ritratto del saggio tratteggiato da Charron nella *Sagesse*. Soprattutto, il saggio viene distinto con forza rispetto al popolo: egli vi si situa al di sopra, ha una capacità di *juger* che il popolo non ha e riconosce la dinamica operante del potere, si rende conto della perdita della libertà naturale ma è in grado di sopravvivere con una libertà interiore, pur adeguandosi esteriormente alla condizione di sottomissione. L'aspetto della libertà nell'interiorità non è per nulla marginale in La Boétie, come viene denunciato per converso dal tentativo del sovrano, sia re o tiranno, di insinuarsi nel pensiero stesso del suddito: per il sovrano «il ne faut pas seulement qu'ils [i sudditi] fassent ce qu'il dit, mais qu'ils pensent ce qu'il veut», e pretende, peraltro, «qu'ils forcent leur complexion, qu'ils

³² Cfr. N.O. KEOHANE, *The Radical Humanism of Étienne De La Boétie*, in «Journal of the History of Ideas» XXXVIII (1977) 1, pp. 119-130.

³³ LA BOÉTIE, *op. cit.*, pp. 64-65; un'ulteriore occorrenza del termine *populas* si ha quando La Boétie vi attribuisce la caduta nell'illusione della sacralità del sovrano (ivi, p. 77).

dépouillent leur nature!»³⁴. La perdita dell'autonomia di pensiero, che travalica l'obbedienza, non solo non corrisponde a una vita felice, ma non può essere considerata vita *tout court*: è una vita miserabile.

Come è stato notato dalla critica, la definizione del saggio di Charron, basato sul concetto neo-stoico dei *semina veritatis*, è a propria volta connotata dalla dottrina stoica dell'imperturbabilità del saggio³⁵. Il saggio non nasce fatto e compiuto, ma, come già aveva suggerito La Boétie, deve perfezionare la propria *prud'homie* naturale, la bontà o innocenza per mezzo della virtù, che è la *prud'homie* acquisita: la congiunzione di questi due elementi conduce a perfezione la figura del sapiente³⁶. Nel secondo capitolo del secondo libro della *Sagesse* – a detta di Charron stesso il capitolo più importante dell'opera – l'autore afferma la necessità per il saggio di conformarsi ai costumi del paese, ma applicando sempre il metro del giudizio³⁷. Un altro elemento centrale nell'analisi charroniana è l'adesione alla teoria climatica, nella quale è stata pure individuata una componente stoica più che scettica nella convinzione dell'autore che esista una verità unica, che può essere riconosciuta e, soprattutto, nel fatto che il saggio di Charron si eleva al di sopra delle differenze tra le popolazioni, dovute alle diverse regioni e alle complessioni³⁸. La dimen-

³⁴ Ivi, p. 90.

³⁵ Come ha suggerito Horowitz, il concetto cardine della *prud'homie* è fondato sul concetto di legge naturale nell'uomo, che Charron riconduce al suo significato stoico originario, come condizione per lo sviluppo di un'etica autonoma, individuale (cfr. HOROWITZ, *op. cit.*, pp. 208-212). Sul tema della *prud'homie*, si veda P. MAGNARD, *La vraie prud'homie, de Montaigne à Charron*, in *Montaigne et la question de l'homme*, cit., pp. 85-101.

³⁶ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, II, 3, p. 431.

³⁷ Cfr. ivi, II, 2, p. 415. Il tema viene trattato da Charron tramite l'assunzione del concetto problematizzato da Montaigne, il quale tuttavia si spinge ben oltre nel discutere la questione. In più luoghi, Montaigne affronta il problema dell'aderenza alle leggi del luogo in cui si vive, non senza critiche al degrado dei costumi e delle leggi stesse che egli osserva nel suo tempo: nell'*Apologie de Raymond Sebond* (MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 12, p. 579; tr. it. cit., p. 1069), Montaigne riconosce la costitutiva instabilità e relatività delle leggi come delle credenze e delle opinioni, e la mancanza di consenso universale che solo permetterebbe di riconoscere, in effetti, una legge di natura (cfr. anche ivi, II, 17, pp. 655-656; tr. it. cit., p. 1217); allo stesso modo, Montaigne riconosce che le leggi civili derivano la propria forza dall'uso, misconoscendone una qualsiasi origine naturale (ivi, II, 12, p. 583; tr. it. cit., p. 1075). In ultima analisi, Montaigne afferma il predominio della coscienza nel proprio disciplinamento: «J'ay mes loix et ma court pour juger de moy, et m'y adresse plus qu'ailleurs» (ivi, III, 2, p. 807; tr. it. cit., p. 1493).

³⁸ Queste tesi sono avanzate nei saggi di Dorine Rouiller, citati *supra*.

sione della complessione è presente anche nella *Servitude volontaire* e, per quanto il riferimento sia cursorio, esso presenta una notevole forza argomentativa: violare la complessione umana significa, in termini eminentemente fisiologici, violare la natura degli uomini, dipendente da un fondamento naturale. Tuttavia, Charron pone la possibilità di modificare in parte la complessione, per tramite dell'educazione: il saggio, quindi, può attuare quella separazione che lo isola rispetto alla contemporanea diversità prevista dalla legge di natura³⁹.

Il problema che si pone, dunque, riguarda l'*engagement* del saggio, tema che attraversa le opere di La Boétie, Montaigne e Charron⁴⁰. Quest'ultimo, in particolare, è chiaro nel connettere l'ambito della *ragione* con l'ambito della *natura*, denunciando, soprattutto, la necessità di quella libertà di spirito – per la negazione della quale usa l'espressione «espece de servitude» – che, come si è visto, già La Boétie aveva suggerito⁴¹. Il posto del saggio nel mondo immaginato da Charron si qualifica in un senso originariamente sociale, descritto propriamente in termini politici, con alcune eco nell'autore della *Servitude volontaire*, il quale pure non delinea questa dimensione ontologicamente primordiale in termini di civiltà e di potere. Secondo Charron, infatti, Dio e la natura sono nel mondo come un sovrano nello Stato:

Dieu et Nature sont au monde, comme en un estat, le Roy son autheur et fondateur, et la loy fondamentale qu'il a bastie pour la conservation et regle dudit estat⁴².

Giova sottolineare ancora una volta la partecipazione dell'uomo alla ragione universale, che è poi la legge di natura che imprime una direzione precisa all'azione: il saggio viene a essere un *cittadino* del mondo nel

³⁹ Cfr. D. ROUILLER, *Théorie des climats et cosmopolitisme dans la Sagesse de Pierre Charron*, cit., p. 925.

⁴⁰ Rispetto a Montaigne, si veda, ad es., MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 12, p. 558 (tr. it. cit., p. 1025); ivi, III, 9, pp. 952-953 (tr. it. cit., p. 1767).

⁴¹ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, I, *Préface*, p. 34: «Celuy qui faut en l'un de ces points, n'est point sage. *Qui se mesconnoit ; qui tient son esprit en quelque espece de servitude, ou de passions, ou d'opinions populaires, le rend partial, s'oblige à quelque opinion particuliere, et se prive de la liberté et jurisdiction de voir, juger, examiner toutes choses: qui heurte et va contre nature, sous quelque pretexte que ce soit, suivant plustost l'opinion, ou la passion que la raison, qui bransle au manche, troublé, inquieté mal content, craignant la mort, n'est point sage.*»

⁴² Ivi, II, 3, p. 422.

senso pienamente politico della parola, il che gli permette di riconoscere l'unica autorità alla quale è opportuno soggiacere *in interiore homine*, ossia esattamente quella che detta *ab intus* la regola della morale e il modo di coltivarla. In questo contesto, il saggio è «homme de bien essentiellement, et non par accident et occasion», ed è «aussi par consequent homme de bien tousjours et perpetuellement, uniformement, et egalement, en tous temps, et tous lieux»⁴³. Si ripresenta, dunque, il concetto di persona *de bien*, a qualificare ora, appunto, il saggio, il che può rappresentare un punto di incontro tra La Boétie e Charron e permette effettivamente di considerare la *Servitude volontaire* un testo *paradigmatico* per l'autore della *Sagesse*; tale lettura, inoltre, potrebbe retroagire sul testo di La Boétie, permettendo di tentare di definirne gli scopi in rapporto al concetto di sovranità e di obbedienza, come si vedrà più oltre.

In Charron come in La Boétie, *gens de bien* si contrappone a *peuple*⁴⁴; tale contrapposizione si rispecchia, sul piano dell'*esprit*, nella contrapposizione tra *spiriti forti* e *spiriti deboli*, che conoscerà un'ampia elaborazione nel corso del Seicento⁴⁵. Riguardo tale tema capitale nella speculazione charroniana, nella dinamica distintiva della *Sagesse* trova posto anche una distinzione relativa alla libertà, da considerarsi come controparte della servitù, della quale viene a delinearci, conseguentemente, un'ulteriore casistica. Charron distingue infatti tra la vera libertà di spirito e la libertà corporale, soggetta alla fortuna⁴⁶.

Questa libertà *esteriore* passa in secondo piano rispetto a quella dello spirito e in tal modo viene messa da parte la valutazione della condizione materiale, politica, anche tramite il *caveat* della considerazione delle circostanze che possono intervenire a pregiudicarla. Tuttavia, la citazione latina presente nel testo tratta dai *Paradoxa Stoicorum* (V, 1) di Cicerone – dove riguardava però soltanto la schiavitù dalle passioni –, lungi dall'essere un mero ornamento retorico, veicola alcune importanti considerazioni. Innanzitutto, essa è riportata anche da Montaigne nel saggio *De la vanité* (III, 9) in un contesto in cui il filosofo descrive il proprio

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cfr. *ivi*, I, 52, p. 335.

⁴⁵ Sul sintagma, di derivazione montaigneana, e sul suo significato, si veda J.-P. CAVAILLÉ, *Pierre Charron, 'disciple' de Montaigne et 'patriarce des prétendus esprits forts'*, in «Montaigne Studies: An Interdisciplinary Forum» XIX (2007), pp. 29-41.

⁴⁶ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, I, 58, p. 355.

stile di vita, il fastidio per la povertà e il peso dell'opinione altrui. Il contesto charroniano è naturalmente diverso: tramite la citazione, Charron attribuisce la servitù materiale e quella spirituale a un *animus fractus*, nel quale è forse possibile individuare una corrispondenza concettuale con l'*esprit faible*. Il saggio non deve entrare in contatto con il popolo né con il servizio pubblico, con la dimensione sociale della quale la popolazione è partecipe, e in questo senso si qualifica il versante positivo della proposta charroniana, basata, appunto, sulla volontà: la libertà della volontà, la *libertà volontaria*, si esplicita nella pratica nella separazione del saggio dalle cariche pubbliche⁴⁷.

Alcuni elementi possono quindi essere acquisiti dal confronto tra i testi di La Boétie e Charron. Le *gens de bien* di La Boétie, che condividono alcuni caratteri con il saggio charroniano, sono in grado di riconoscere che la servitù deriva da un atto di volontario riconoscimento del valore intangibile della sovranità dell'Uno, il che permette una distinzione rispetto a chi, privo di saggezza, ne subisce le conseguenze; al contempo, i due autori spregiano il popolo, al quale, quindi, i due trattati non sono rivolti; in terzo luogo, entrambi riconoscono la separazione tra *coutume* e natura. Il pensiero di Charron presenta tuttavia una rottura rispetto alla *Servitude volontaire*: se La Boétie non distingueva tra re e tiranno, Charron, invece, assume una posizione opposta, al punto che se, secondo la *Servitude volontaire*, la *coutume* è la principale causa del perdurare nello stato di servitù, per l'autore della *Sagesse* la tirannia, in quanto illegittima, è violenta contro le leggi e, soprattutto, contro il costume. Ancora, se, secondo La Boétie, il sovrano è meramente un uomo, secondo Charron il tiranno è un uomo *malnato*: la tirannia, «c'est à dire la domination violente contre les loix et coutumes», «est exercée par gens mal-nez, cruels, qui ayment les méchants, brouillons, rapporteurs, hayssent et redoutent les gens de bien et d'honneur»⁴⁸.

3. *Politica e sovranità: la struttura del potere dalla Servitude volontaire alla Sagesse.*

Oltre a non distinguere tra sovrano e tiranno, La Boétie introduce un'inedita distinzione all'interno della specie del tiranno: la sorte peggiore di tiranni è quella dei tiranni ereditari, segno che, in qualche

⁴⁷ Cfr. ivi, II, 2, pp. 411-415.

⁴⁸ Ivi, III, 4, p. 617.

modo, la *coutume* non esime neppure il governante. Il lessico è analogo a quello adoperato in altri luoghi della *Servitude volontaire*: i sovrani *nascono* in un certo contesto e trovano *nutrimento* alla loro inclinazione⁴⁹. Riprendendo un proprio concetto che sarà assunto anche da Charon riguardo la pervasività della sovranità che si insinua nelle menti dei sudditi, La Boétie propone una lettura dalla quale l'autore della *Sagesse* si distanzierà in parte⁵⁰. Nel sottolineare che il potere del sovrano consente di disgregare il popolo, di renderlo singolare, individuale in quanto disconnesso dal reticolo sociale, La Boétie invita a opporre a questo potere la funzione vincolante dell'amicizia, vera opzione politica.

Se in La Boétie non è presente una teoria contrattualistica della società politica, il sovrano è un uomo che inganna il popolo e la servitù volontaria si perpetua con l'abitudine, se ne deduce che la sovranità non è un che di alienato dal popolo: nella società naturale essa non è presente, e Montaigne scriverà, a proposito dell'amicizia perfetta che raddoppia il sé nell'altro, che è questa che propriamente domina «en toute souveraineté»⁵¹. La sovranità può dunque essere definita precisamente un'invenzione, un artificio, nel senso etimologico del termine: un ritrovato che di per sé ha natura astratta, e questo può accordarsi con la centralità assegnata al *nome* di Uno, il quale solo ingenera quella mistica incantatrice. La Boétie definisce anche l'amicizia un *nom*, anch'esso *sacro*, e in questa opposizione di nomi si costruisce la proposta della *Servitude volontaire*: una strutturazione orizzontale che soppianta il concetto piramidale di sovranità, che oppone l'uomo all'uomo favorendo la delazione e l'accen-

⁴⁹ LA BOÉTIE, *op. cit.*, p. 51: «Ceux-là qui naissent rois ne sont pas communément meilleurs, ains étant nés et nourris dans le sein de la tyrannie, tirent avec le lait la nature du tyran, et font état de peuples qui sont sous eux comme de leurs serfs héréditaires; et selon la complexion à laquelle ils sont plus enclins, avarés ou prodigues, tels qu'ils sont ils font du royaume comme de leur héritage». Sul tema del carattere del sovrano in La Boétie, si veda J. BALSAMO, 'Le plus meschant d'entre eux ne voudroit pas estre Roy': La Boétie et Machiavel, in «Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum» XI (1999), pp. 5-27.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 65-66: «Or communément le bon zèle et affection de ceux qui ont gardé malgré le temps la dévotion à la franchise, pour si grand nombre qu'il y en ait, demeure sans effet pour ne s'entreconnaître; la liberté leur est toute ôtée, sous le tyran, de faire, de parler, et *quasi de penser*: ils deviennent tous singuliers en leurs fantaisies». Sulla concezione charroniana del potere politico e le sue fonti – in particolare Giusto Lipsio –, si vedano KOGEL, *op. cit.*, pp. 128 sgg.; e l'ormai classico A. M. BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Milano, 1966.

⁵¹ MONTAIGNE, *op. cit.*, I, 28, 191 (tr. it. cit., p. 349).

tramento del potere, che si esplica tramite emissari. Tuttavia, l'amicizia si ha solo tra *gens de bien*, il che ripropone il problema di fondo: è necessario estendere questa condizione di libertà di spirito, questa condizione *de bien*. In caso contrario, il *popolo* non potrà accedere al presupposto stesso della proposta rivoluzionaria di La Boétie, condannata, quindi, a rimanere utopica; oppure, la *Servitude volontaire* dovrà essere considerata a pieno titolo un trattato 'elitista'. D'altro canto, amicizia e sovranità sono mutualmente esclusive, ed è per questo che l'amicizia assume un valore politico, come è stato dimostrato in sede critica⁵².

In ogni caso, il fatto che non vi sia un atto di cessione del potere da parte del popolo non significa che la sovranità non sia basata sul *consenso*, e La Boétie lo comunica indirettamente, prospettando la possibilità di liberazione dal giogo, che risiede in un atto volontario: basterà non concedere nulla al sovrano. La volontà che fornisce il consenso al sovrano è infatti ottusa dalla *coutume*, e ciò che va recuperato, prima di tutto, è la consapevolezza, la coscienza della natura artificiosa della sovranità. Charron compie un'operazione differente: influenzato dalla riflessione politica di Bodin, ritiene la sovranità un che di assoluto e, a differenza di La Boétie, non vi si oppone⁵³. La *Sagesse* definisce il sovrano un'*immagine di Dio* e, nel contesto della disamina della sovranità, in quanto distinta dalla tirannide e sanzionata in modo eccellente da Dio, Charron non parla di *servitù*, bensì di *obbedienza*: tale obbedienza è frutto di un calcolo di utilità, di necessità, della valutazione della necessità di conservare intatta la stabilità dello Stato, alla quale Charron presta grande attenzione⁵⁴. In tal modo, Charron specifica e fornisce un contesto al distacco del saggio, che opera, quindi, un'obbedienza ponderata, passiva ma al contempo effettuale. Al livello basilare della scansione della

⁵² Cfr. LA BOÉTIE, *op. cit.*, pp. 95-96. Sul valore politico dell'amicizia in La Boétie e la sua ricezione in Montaigne, si vedano N. PANICHI, *De la compagnie à la confraternité: parcours politique de l'amitié*, in «Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum» XI (1999), pp. 87-106; ID., *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, 2004, pp. 149-182.

⁵³ Secondo la lettura di Giampiero Stabile, il realismo etico e teoretico di Charron, quasi paradossalmente, conduce a individuare nell'assolutezza del potere sovrano una garanzia del relativismo sul piano etico e religioso (cfr. G. STABILE, *Saggezza, antropologia, scetticismo: il percorso impuro dell'impossibile «ragionevolezza»*, in P. CHARRON, *Piccolo trattato della saggezza*, a cura di G. Stabile, Napoli, 1985, pp. 39-40). Sul tema della natura assoluta della sovranità in Charron, si veda anche POLATO, *op. cit.*, pp. 55-64.

⁵⁴ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, I, 45, p. 301.

società presentata dalla *Sagesse*, Charron colloca la famiglia, il legame del matrimonio, come nucleo fondamentale. La famiglia si avvicina molto alla società costruita secondo natura, tuttavia in essa intervengono anche quelle dinamiche che caratterizzano la società più propriamente politica: il matrimonio è definito «une douce société de vie», piena «d'un nombre infiny d'utiles et solides offices, et obligations mutuelles»; si tratta, nelle parole di Charron, di «une compagnie non point d'amour, mais d'amitié»⁵⁵. Il matrimonio, dunque, sancisce la via intermedia della società, tra società naturale e società a pieno titolo politica: all'amicizia si affiancano infatti l'utilità, i doveri, le obbligazioni.

La Boétie aveva posto come fondamento della natura l'uguaglianza degli uomini, garantita dal *lumen* naturale e garanzia dell'equità da ottenere in potenza; aveva parlato, inoltre, del rapporto tra genitori e figli. Nel testo di Charron, il primo punto non si riscontra: innanzitutto, vi è una differenza costitutiva tra uomo e donna; ma, soprattutto, anche ciascun popolo, come si è visto, ha le sue caratteristiche che devono essere temperate in un'uguaglianza politica, mentre La Boétie accenna soltanto alle disposizioni individuali. In una prospettiva di questo tipo, si comprende la necessità teorica di fondare una sovranità che sia effettivamente superiore all'uomo e che funga da garanzia; ma nel richiamo alla volontà alla quale non si può porre vincolo, applicato alla sovranità, si può anche leggere sottotraccia un medesimo invito all'uomo saggio a farsi regola nella morale, non nella politica, dato che le due dimensioni vengono a distinguersi, come è stato sottolineato dalla critica anche in relazione a Montaigne⁵⁶.

Sebbene per Charron il sovrano sia un uomo, talora malnato quando sia tiranno – mentre per La Boétie, si ricorderà, lo è sempre, soprattutto nel caso in cui sia ereditario –, ciò non toglie valore alla portata assoluta

⁵⁵ Ivi, I, 46, p. 307. La prossimità della famiglia alla dimensione naturale è concetto già espresso da Raymundus de Sabunde (cfr. R. DE SABUNDE *Theologia naturalis sive liber creaturarum*, Argentinae [Strasbourg], ex officina Martini Flach, 1501, CXXXVII, cc. b1v-b2r).

⁵⁶ Cfr. L. BIANCHI, *Fascino del potere e servitù volontaria*, in «Studi storici» XXI (1980) 4, pp. 819-833. D'altra parte, la definizione charroniana di *sovranità* lascia pochi dubbi quanto a nettezza, dal momento che Charron ne esplicita chiaramente l'assolutezza e l'indipendenza da ogni legge umana (cfr. CHARRON, *op. cit.*, I, 49, pp. 321-322). Sul rapporto tra etica e politica nella costruzione protolibertina della figura del saggio operata da Charron, si veda T. GREGORY, *Etica e religione nella critica libertina*, Napoli, 1986, pp. 82-99.

della sovranità, poiché l'autorità eleva per se stessa il sovrano al di sopra degli altri uomini⁵⁷.

In Montaigne come in Charron, la regola principe alla quale il sovrano deve attenersi è la giustizia, e tra le varie prescrizioni che i due filosofi trattano, l'uno sulla scorta dell'altro, vi è la liberalità⁵⁸. Questo esempio testimonia della maggiore complessità della visione degli *Essais* e della *Sagesse* rispetto alla *Servitude volontaire*, dovuta a una differenza di intento e di estensione e al fatto che sia Montaigne che Charron vedono il potere in modo diverso da La Boétie, in conseguenza di un maggiore approfondimento delle condizioni antropologiche e dell'importanza riconosciuta alla prescrizione morale. Come risulta dal testo della *Sagesse*, infatti, il rapporto tra sovrano e suddito, in particolare, è tratteggiato in modo assai complesso:

Les avantages des Roys et Princes Souverains par dessus le peuple, qui semblent si grands et éclatans, sont en verité bien legers et quasi imaginaires: mais ils sont bien payés par les grands vrais et solides desadvantages et incommodités. Le nom et tiltre de souverain, la montre et le dehors est beau, plaisant, et ambitieux, mais la charge et le dedans est dur, difficile et bien espineux. Il y a de l'honneur, mais peu ou point de repos et de joye : *c'est une publique et honorable servitude*, une noble misere, une riche captivité. [...] Le sixième chef de leurs miseres est qu'ils sont privez de toute amitié et société mutuelle, qui est le plus doux et le plus parfait fruit de la vie humaine, et ne peut estre qu'entre pareils ou presque pareils⁵⁹.

Questo passo – che dipende in larga parte da Montaigne⁶⁰ – presenta una divergenza significativa rispetto a quanto Charron aveva scritto nel trentaquattresimo capitolo del primo libro della *Sagesse*, citato in pre-

⁵⁷ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, I, 46, pp. 322-323: «La grandeur et souveraineté est tant désirée de tous, c'est pource que tout le bien qui y est paroit dehors, et tout son mal est au dedans: Aussi que commander aux autres est chose tant belle et divine, tant grande et difficile. Pour ces mesmes raisons sont estimés et reverés pour plus qu'hommes. Cette creance est utile pour extorquer des peuples le respect et obeissance nourrice de paix et de repos. Mais en fin ce sont hommes jettés et faits au moule des autres, et assés souvent plus mal nés et mal partagés de nature que plusieurs du commun».

⁵⁸ Cfr. ad es. MONTAIGNE, *op. cit.*, III, 6, pp. 903-904 (tr. it. cit., pp. 1675-1677).

⁵⁹ CHARRON, *op. cit.*, I, 49, pp. 323-326.

⁶⁰ Cfr. MONTAIGNE, *op. cit.*, I, 28, pp. 184-188 (tr. it. cit., pp. 335-341); da Montaigne, Charron riprende il tema dell'amicizia delineandola, in questo contesto, come vero rapporto tra pari, che non può sussistere ove vi sia una disparità troppo marcata.

cedenza, ove il rapporto tra sudditi e sovrano era stato delineato in termini di *obbedienza* improntata all'utile. Ora, per descrivere gli impacci e i doveri della carica di re e sovrani, Charron riferisce di una «servitù onorevole e pubblica» in termini di miseria e di prigionia. Giova sottolineare la natura ossimorica di queste definizioni, le quali si inscrivono nell'idea di sovranità dell'autore: il sovrano non è un padrone, ma un vicario, un portatore della sovranità che è sanzione divina. Questa precisazione distingue il rapporto tra sovrano e suddito da quello tra padrone e schiavo, il che permette di qualificare la soggezione politica all'interno dello Stato come, appunto, obbedienza e non servitù. Dal momento, però, che il vero Re universale, in quanto tale, è Dio, il quale esplica il proprio comando nella legge di natura, il sovrano è posto a sua volta al servizio di esso, in questo caso in stato di *servitù* e soggezione, in quanto compendia in sé le prerogative della sovranità insieme ai vincoli alla legge di natura e ai sudditi stessi⁶¹.

D'altra parte, secondo Charron il fatto che la sovranità sia assoluta non significa che il *potere* del sovrano sia assoluto. Due sono le condizioni, già anticipate dall'autore: seguire la legge di natura, il che implica che il sovrano non è, in senso proprio, *legibus solutus*, proprio con rispetto alla norma fondamentale, che impone di amare e seguire la virtù secondo ragione; e agire non in vista di un interesse privato, ma per favorire il benessere di chi è pur soggetto al sovrano, il bene pubblico, sebbene Charron non neghi che il sovrano possa agire in vista del proprio profitto particolare⁶². Charron costruisce quindi un rapporto di interrelazione tra legge di natura, sovrano e suddito, ove le azioni di questi ultimi, interrelate, sono regolate dalla prima⁶³. Pur non consentendo la contestazione o la rivolta contro il sovrano, Charron limita al contempo il potere di quest'ultimo in toni che riecheggiano la riflessione sulle carat-

⁶¹ Anche Montaigne, come Charron, deplora la condizione del sovrano, non in quanto sovrano, ma per la gravosità del compito e, d'altra parte, Montaigne riconosce la funzione edificante nel sovrano, proponendo quindi un intreccio tra morale *pubblica* e politica: cfr. *ivi*, I, 42, pp. 265-267 (tr. it. cit., pp. 477-479); III, 7, p. 917 (tr. it. cit., p. 1703).

⁶² In questo senso, è operante in Charron l'influenza del *De prudentia* di Girolamo Cardano, come è stato riconosciuto dalla critica: G. BORRELLI, *Tra Cardano e Hobbes. Il pensiero politico di Charron*, in *La saggezza moderna*, cit., pp. 305-321. Più in generale, sull'etica del saggio charroniano si veda C. GAIU, *La prudence de l'homme d'esprit. L'éthique de Pierre Charron*, préface de D. Kambouchner, București, 2010.

⁶³ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, III, 3, p. 581.

teristiche della *potentia Dei*: il sovrano dovrebbe, per quanto possibile, volere ciò che deve, e non solo potere ciò che vuole. Giova notare, inoltre, che un concetto analogo era stato già espresso da Montaigne nella chiusa del saggio *De la Liberté de Conscience* (II, 19), ove tuttavia, nel discutere della difficile gestione delle discordie civili in ambito religioso, Montaigne opera una concessione alla simulazione da parte dei sovrani, i quali, «n'ayans peu ce qu'ils vouloient, ils ont fait semblant de vouloir ce qu'ils pouvoient»⁶⁴. Rispetto a La Boétie, l'analisi che Charron propone e che riguarda non solo la sovranità in sé, ma specificamente la figura del sovrano, congiunge strettamente volontà e dovere, temperando dunque quella libertà che, in una società politica, non può essere una libertà incondizionata, ma si iscrive in precise dinamiche di relazione.

Permane, in ogni caso, un forte debito di Charron nei confronti di La Boétie e Montaigne rispetto alla concezione del valore dell'amicizia, a un tempo privato e pubblico:

Et ne faut penser que l'amitié soit utile et plaisante qu'en privé, et pour les particuliers: car encores l'est elle plus au public, c'est la vraye mere nourrice de la société humaine, conservatrice des états et polices. Et n'est suspecte ny ne desplaist qu'aux tyrans, et aux monstres, non qu'ils ne l'adorent en leur cuer, mais pource qu'ils ne peuvent être de l'escot, l'amitié seule suffit à conserver ce monde. Et si elle estoit en vigueur par tout, il ne seroit ja besoin de loy, qui n'a été mise sus que subsidiairement et comme un second remede au defaut de l'amitié: afin de faire et contraindre par son autorité ce qui devoit être *librement et volontairement* fait par amitié. Mais la loy demeure beaucoup au dessous d'elle. Car l'amitié regle le cuer, la langue, la main, la volonté et les effets, La loy ne peut pourvoir qu'au dehors⁶⁵.

In questo senso, com'è possibile constatare, Charron accosta esplicitamente libertà e volontà e, nel parlare della legge – civile, non naturale –, la definisce come sussidio alla mancanza di amicizia. L'amicizia diviene quindi un valore politico anche nella *Sagesse*, sebbene Charron non preveda un superamento della società politica, ma giunga al massimo a sostenere la necessità dell'amicizia come agente conservatore dell'equilibrio e della stabilità. Ma i tempi, come si è accennato in apertura, erano cambiati rispetto a quelli vissuti da La Boétie: le guerre di religione erano terminate e avevano mostrato la fragilità di un sistema

⁶⁴ MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 19, p. 672 (tr. it. cit., p. 1245).

⁶⁵ CHARRON, *op. cit.*, III, 7, pp. 637-638.

di convivenza pacifica che era stato instaurato, pochi anni prima della stesura dell'opera, proprio da un sovrano il quale aveva ragionato in termini di utilità.

Tra sovrano e suddito vige un vincolo legittimo all'interno del quale l'amicizia non ha luogo e Charron descrive tale rapporto verticale nei termini di onore, rispetto e obbedienza, il che leva qualcosa alla libertà e all'autodeterminazione volontaria, ma non si configura come servitù⁶⁶. D'altra parte, se il sovrano è meritevole, egli stesso sarà garanzia della giustizia, come già aveva sostenuto Montaigne⁶⁷. Risulta quindi che Montaigne e Charron non contestano la sovranità dell'Uno in quanto tale: entrambi contestano la tirannia, ma forniscono al sovrano una precettistica per ben operare. Per questa ragione, secondo Charron solo in un caso è consentito ribellarsi al sovrano, ossia quando questi diviene un tiranno e, soprattutto, quando intende modificare quella che si potrebbe definire la configurazione costituzionale dello Stato. Il potere ha infatti una sua struttura che è indipendente dal volere del sovrano e questi la deve rispettare: sebbene Charron approvi il governo monarchico, il sovrano non possiede il potere, ma lo veicola soltanto⁶⁸.

Come si è accennato in precedenza, nell'impressione dei contemporanei, che Montaigne cerca di disattivare retrodatando di due anni la composizione del libello, la *Servitude volontaire* nasce come risposta alla sottomissione dei bordolesi a Enrico II nel 1548. La critica si è divisa rispetto alla valutazione della proposta pratica veicolata da La Boétie: si è talora ritenuto che il solo modo di invertire la servitù sia di ricorrere

⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 639-642.

⁶⁷ Cfr. MONTAIGNE, *op. cit.*, III, 1, p. 801 (tr. it. cit., p. 1481).

⁶⁸ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, III, 16, pp. 714-716: «Mais la question est, s'il faut rendre ces trois droits generalement à tous princes, si aux meschaux, aux tyrans. La decision de cecy ne se peut faire en un mot: Il faut distinguer. Le prince est tyran et méchant, ou à l'entrée, ou en l'exercice. [...] La troisième concerne tout l'état, quand il le veut changer, ruyner, le voulant rendre d'electif, hereditaire, ou bien d'Aristocratique ou Democratique le faire Monarchique ou autrement: En ce cas il luy faut resister, et l'empescher par voye ou de justice ou autrement: *car il n'est pas maitre de l'état: mais seulement gardien et depositaire*. Mais cet affaire n'appartient pas à tous, ains aux tuteurs de l'état, ou qui y ont interest, comme aux electeurs ez états electifs, aux princes parens, ez états hereditaires: aux états generaux, ez états qui ont loix fondamentales: Et *c'est le seul cas auquel il est loysible de resister au tyran*. Et tout cecy est dit des sujets, ausquels n'est jamais permis d'attenter contre le Prince Souverain, pour quelque cause que ce soit, et est coupable de mort celuy, qui attente, qui donne conseil, qui le veut et le pense seulement, disent les loix».

a metodi di disobbedienza passiva, tramite il semplice arresto delle pratiche della servitù⁶⁹; un'altra ipotesi è che la sola conclusione logica del ragionamento laboetiano sia una forma di anarchismo privato⁷⁰. Tali letture tendono a deprivare il libello di La Boétie dello scopo rivoluzionario che gli è stato attribuito, secondo un punto di vista critico condivisibile in quanto in linea con i *Mémoires*, anche rispetto alla valutazione del popolo che, in una prospettiva rivoluzionaria, dovrebbe essere il naturale destinatario dell'opera. Al contempo, come è stato sottolineato in sede critica, La Boétie prospetta una 'palingenesi sociale' ove il vincolo supremo sia l'amicizia, ove il potere assoluto sia detenuto dalla *confrairie* degli uomini uni e uniti e nella quale, dunque, lo stato sociale naturale divenga un tutt'uno con lo stato politico⁷¹. Tuttavia, come si è cercato di mostrare, la *Servitude volontaire*, oltre alla teorizzazione dell'amicizia, contiene tracce che vengono riprese da Montaigne e, in forma notevolmente sistematica, da Charron nella *Sagesse* e che permettono di argomentare che il destinatario dell'opera sia proprio l'uomo *de bien*, che anticipa la figura del *saggio* oggetto delle riflessioni charroniane. La persona *bien né* di La Boétie attua una forma di *obbedienza volontaria*, al pari del saggio di Montaigne e Charron. Quest'ultimo, però, a differenza di La Boétie, valuta legittima la sovranità assoluta, anche di uno solo, sfumando, quindi, quell'opposizione tra natura e società politica che era presente nella *Servitude volontaire*, e questo tramite la sottomissione del sovrano alla legge naturale, in un vincolo di *obligation* che lo lega al popolo suddito e alla legge di natura stessa. Per questo, il sovrano è il più miserabile e il più nobile a un tempo: perché patisce non una, ma due obbligazioni.

La *Servitude volontaire* mantiene quindi sia una prospettiva senz'altro 'rivoluzionaria', sia una prospettiva realista. La differenza più significativa rispetto a Charron si gioca precisamente sulla distinzione, più esplicita in quest'ultimo, tra *servitù* e *obbedienza*, e sulla valutazione della sovranità, un che di astratto in entrambi gli autori, ma che riceve sanzioni di validità opposte. Per quanto riguarda La Boétie – e a questo ha mirato il confronto con Charron, mediato da Montaigne –, ciò che è in discussione non è il suo progetto – una società politica allo stato

⁶⁹ Cfr. COCULA, *op. cit.*, p. 84.

⁷⁰ Cfr. E. PODOKSIK, *Étienne de La Boétie and the Politics of Obedience*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» LXV (2003) 1, pp. 83-95.

⁷¹ Cfr. N. PANICHI, *I vincoli del disinganno*, cit., p. XXXI.

naturale, che tenga conto di un tema cardine quale è la *difference* dell'umanità sul piano pratico e morale. Il tratto problematico non è, in senso proprio, l'aspirazione, il fine ultimo del libello, ma precisamente le condizioni della sua realizzabilità e l'identificazione degli attori che soli possono recepirne i contenuti.

FRANCESCO MOLINAROLO

SEMANTICS OF SERVITUDE AND OBEDIENCE: FROM LA BOÉTIE TO CHARRON. This paper aims to examine the influence of Étienne de La Boétie's Discours de la servitude volontaire on Pierre Charron. The Author analyzes the similarities between these two Authors' lexical use, also taking into account Michel de Montaigne's fundamental mediation role. A direct influence of La Boétie's concepts of servitude and slavery on Charron can thus be detected; and their respective concepts of wisdom and wise man can be compared on the basis of their similarities.

