

DE HOMINE LINGENTI OVVERO ASPETTI E CATEGORIE DELLA SERVITÙ VOLONTARIA. BREVE NOTA DI MICROFISICA DEL POTERE

DOI: 10.7413/18281567086

di **Antimo Cesaro**

Seconda Università degli Studi di Napoli

De homine lingenti: aspects and categories of voluntary servitude. A brief remark on microphysics of power.

Abstract

This brief paper intends to investigate the dynamics lying at the basis of politics relationship by examining the role of the lie and trickery. Furthermore, by reading the *Discours de la servitude volontaire* di Étienne de La Boétie, the topic about the *voluntary deception* will be investigate, focusing on the *obscure desire to serve* that offers a different way to interpret the political phenomena.

Keywords: Voluntary servitude, Power, Etienne de la Boetie, Lie, Politics Relationship.

In tristitia hilaris, in hilaritate tristis

Giordano Bruno, *Il Candelaio*, 1582

Questo breve saggio si compone di tre parti.

Nella prima, abbozzando una descrizione della dimensione relazionale della politicità si tenterà – in una visione pessimistica dell’umanità, per dir così *sub specie peccati* – di porre in evidenza la sua natura menzognera e fraudolenta, sottolineando che il costante strumento di azione, conservazione e riproduzione delle dinamiche del potere può essere sostanzialmente individuato – con riferimento alla lezione di Machiavelli – nell’*inganno*.

Nella seconda parte di questa breve riflessione, attraverso una rilettura del *Discours de la servitude volontaire* di Étienne de La Boétie, si approfondirà il tema dell'*inganno volontario*, di quell'*oscuro desiderio di servire* che in maniera inquietante ci offre una diversa chiave di lettura dello svolgimento dei rapporti politici, spostando il punto di osservazione dall'atteggiamento attivo del detentore del potere alla condotta passiva del suddito.

Queste prime due parti fungono da introduzione al tema (*De homine lingenti*) facendo emergere almeno quattro premesse argomentative:

- a. la dimensione relazionale del potere: «detentore del potere > sudditi»);
- b. la dinamiche non solo attive, ma anche passive («sudditi < detentore del potere») di tale relazione (nella descrizione di una sorta di *cupido serviendi*);
- c. la dimensione non solo *plurale* o *pubblica* («detentore del potere > sudditi» o «sudditi < detentore del potere»), ma anche *duale* o *privata* («signore > servo» o «servo < signore») della relazione (*microfisica del potere*);
- d. la descrizione di forme inconsapevoli (e/o involontarie) di servitù, accanto alla possibilità di ipotizzare e rappresentare deliberate e interessate decisioni di farsi suddito.

È evidente che mentre i punti “a” e “b” fungono da necessaria premessa al *focus tematico* di queste pagine, i punti “c” e “d” ci introducono alle caratteristiche epistemiche dell'*homo lingens*, che sarà oggetto specifico di trattazione nella terza parte di questo articolo.

1. L'arte della menzogna (politica)

Il potere è strutturalmente relazionale. Il legame che esso presuppone può stabilirsi in un rapporto *duale* o – superando la dimensione interpersonale e introducendoci in una prospettiva politica – *molteplice*. Detto altrimenti, la relazione può essere concepita tra un soggetto che domina e un altro che ne subisce il dominio o tra un detentore del potere (singolare o plurimo) e una massa a lui soggetta.

Se volessimo tentare una schematizzazione figurativa di un *rapporto di potere*, potremmo esprimerla, ad esempio, in questo modo: «A>B». Con ciò si sarà resa esplicita, attraverso l'evidenza segnica, la natura relazionale dei due termini, ma non si sarà certo spiegato come da uno stato di cose per cui «A» risulti uguale a «B» («A=B»), si sia passato all'altro per cui «A» risulti maggiore di «B» («A>B») o, il che è lo stesso, «B<A»). Appare evidente che è il *segno* di relazione ciò che

indica il mutamento: c'è dunque un *valore* (valore discriminante), indipendente dai termini, che, creando la *relazione*, fonda un *rapporto di dominio*. Esso presuppone una linea di demarcazione tra coloro che posseggono gli strumenti del potere e coloro che ne subiscono gli effetti.

Questa tortuosa e variabile linea di demarcazione, detta *soglia di dominio* è la sintesi segnica (ma anche simbolica) dell'insieme degli strumenti del potere il cui impiego è funzionale all'instaurazione, al rafforzamento e alla conservazione di una posizione di supremazia che si esercita con modalità e forme diverse di coazione-repressione.

Appassionati e profondi studi di scienza, filosofia e sociologia politica si sono interessati delle forme e delle modalità di esercizio dei *mezzi* del potere. Punto di partenza "classico" e imprescindibile non può che essere il XVIII capitolo de *Il principe* di Machiavelli.

Una riflessione – come si ricorderà – sul comportamento che il detentore del potere deve adottare per riuscire a conservare la propria posizione. Una riflessione che separa il piano ideale da quello reale (*moralità* e *astuzia*) e, anche, il modo di agire proprio degli uomini e quello degli animali (uso delle *leggi* e della *forza*). Con la cinica consapevolezza di *saper bene usare*, per la conservazione del potere, la *bestia* e l'*uomo*, cui fa seguito l'accorto suggerimento, nell'attingere al comportamento animale, a distinguere – in base alla situazione concreta da affrontare – tra l'atteggiamento della volpe e quello del leone.

Fa da sfondo a tali esortazioni una visione cupa e pessimistica dell'umanità:

E se gli uomini fossero tutti buoni, questo precetto non saria buono; ma perchè sono tristi, e non l'osserverebbono a te, tu ancora non l'hai da osservare a loro. Nè mai a un Principe mancheranno cagioni legittime di colorare l'inosservanza.

Facci adunque un Principe conto di vivere e mantenere lo Stato; i mezzi saranno sempre giudicati onorevoli, e da ciascuno lodati; perchè il vulgo ne va sempre preso con quello che pare, e con l'evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo...

A partire da Machiavelli l'essenza del potere ha finito per assumere – nella moderna riflessione politica – una valenza "drammatica", poiché il suo costante strumento di azione, conservazione e riproduzione è stato sostanzialmente individuato nell'*inganno*.

Ma la dimensione menzognera e fraudolenta del potere ha avuto assai più risalenti esegeti. Si può forse arrivare ad affermare che la stessa nascita della riflessione politica sia stata accompagnata dalla considerazione sulle potenzialità dell'*arte della menzogna*, da molti ritenuta *fondativa* della civiltà.

Quasi scontato, a questo punto, il rinvio a Platone, che considerava la menzogna – *utile medicina* da usare all'occorrenza – espediente necessario per la sopravvivenza stessa della *polis*:

Se a qualcuno sarà dato il diritto di mentire, questo spetta soltanto a chi ha il governo della città, per ingannare i nemici o i cittadini quando lo esiga l'interesse dello Stato¹.

È qui chiamato in causa il valore *strumentale* della menzogna. Ma non sono mancate considerazioni ancor più radicali, fino al punto di attribuire ad essa – come sopra accennato – un valore *costitutivo* della stessa *socialità* e, dunque, della *politicalità*.

Utile per Platone, la menzogna diverrà *essenza del mondo* per Clemente Alessandrino²; sarà *bella* per Eliodoro³ e Campanella⁴, *magnanima* per Torquato Tasso⁵, *lecita* per Giambattista Marino⁶, e *genitrice dell'affetto* per l'inquieto scrittore e poeta barocco Giuseppe Battista⁷.

A coloro che, ottimisticamente, vogliono credere e far credere che la schiettezza, il disinteresse e la lealtà debbano necessariamente essere alla base di tutti i rapporti umani, e – in particolare – di quelli politici, si potrebbe rispondere che, al contrario, le relazioni sociali sono fondate su

¹ Platone, *Repubblica*, 389b; cfr. pure, *ivi*, 382 c-d.

² Clemente Alessandrino, *Stromata*, I: «Le cose del mondo niente altro sono che menzogna».

³ Eliodoro, *Etiopiche*, I, 26, 6: «Pulcrum est mendacium, eum auctori commodat et audienti non nocet».

⁴ T. Campanella, *Cantica*, IX Madrigale, vv. 13-17: «Bello è il mentir, se a far gran bene si truova».

⁵ T. Tasso, *Gerusalemme liberata*, II, 22, 3-4: «Magnanima menzogna, or quand'è il vero sì bello che si possa a te anteporre?».

⁶ G. Marino, *Adone*, XIV, 36, 4-6: «Lecita è la menzogna anco talvolta, quando giova a chi mente il dir bugia e non nuoce il mentire a chi l'ascolta».

⁷ G. Battista, *Apologia della menzogna*, ne *Le giornate accademiche* (1673): «Se la verità, come disse colui, è madre dell'odio, genitrice dell'affetto sarà la menzogna».

menzogna e inganno⁸. Ed infatti, a voler dar credito ad una massima di La Rochefoucauld, «gli uomini non vivrebbero a lungo in società se non si ingannassero reciprocamente»⁹.

L'amara constatazione del nobile scrittore francese (siamo nella seconda metà del XVII secolo) è anche espressione di una temperie culturale che, avendo ormai fatto tesoro della lezione di Machiavelli, riteneva definitivamente superate le posizioni agostiniane e tommasiane sul tema.

I tempi erano maturi perché alle tesi di Agostino – che per primo aveva ritenuto l'argomento meritevole di una specifica trattazione filosofica¹⁰ – secondo le quali la menzogna è un vizio contro natura poiché frutto di dissociazione fra pensiero e parola¹¹, si opponessero le realistiche riflessioni giuridiche e politiche di Alberico Gentili:

...le leggi si collegano alla natura; fine dell'uomo deve essere la conservazione di questa, della società civile e dell'esercizio delle proprie azioni. La lingua, interprete dell'animo, soddisfa col vero all'ufficio di natura; ma siccome il fine dell'uomo è la propria difesa, e il progresso proprio e altrui, se a questo scopo occorre

⁸ Per un significativo approfondimento tematico, cfr. S. Nigro (a cura di), *Elogio della menzogna*, Sellerio, Palermo 1990.

⁹ F. de La Rochefoucauld, *Massime* (a cura di M. Enoch), Newton Compton, Roma 1993, n. 87; «Ci sono falsità che rappresentano così bene la verità che non sarebbe conveniente non lasciarsi ingannare», n. 282; «Siamo così abituati a mascherarci dinanzi agli altri che finiamo per mascherarci dinanzi a noi stessi», n. 119; «La nostra diffidenza giustifica l'inganno altrui», n. 86.

¹⁰ Si considerino, in particolare, le seguenti tre opere di Agostino d'Ipbona: *De Mendacio*, *Contro mendacium* e *Enchiridion ad Laurentium*.

¹¹ Agostino afferma che la lingua non è data agli uomini perché possano reciprocamente ingannarsi, ma perché possano comunicare scambievolmente i loro pensieri. Chi adopera la lingua per ingannare commette un abuso e, perciò, un peccato: la lingua deve svelare i pensieri, non nasconderli (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*). Una posizione sulla quale si trovarono successivamente d'accordo sia Tommaso d'Aquino (*Summa Theologica*, 11, 2, q.110, a. 3) che Bonaventura da Bagnoregio (*Sentenze*, III, Dist. 38, a. 1).

Nella filosofia kantiana, poi, il pensiero di Agostino troverà conferme quasi letterali: «se, per comunicare a un altro propri pensieri, l'uomo si serve (con intenzione) di parole che significano l'opposto di quello che pensa, egli persegue un fine direttamente contrario al fine naturale della facoltà di comunicare i propri pensieri, e in conseguenza abdica alla sua propria personalità, ed è per questo che il mentitore è piuttosto l'apparenza ingannatrice di un uomo che un uomo vero (...). [L'uomo] è sottomesso al contrario alla condizione di restar d'accordo con se stesso nella dichiarazione (*declaratio*) dei suoi pensieri, è obbligato alla veracità verso se stesso», I. Kant, *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Bari 1989, p. 288.

un'officiosa menzogna, profferendola non si va contro le leggi della natura¹².

Il fine, dunque, non solo *giustifica* ma *santifica* i mezzi; e, così, «l'officiosa menzogna» si riduce a un «pio inganno».

D'altra parte la nota espressione agostiniana «mendacium est enuntiatio cum voluntate falsum enuntiandi»¹³, era già stata elaborata dalla scolastica e reinterpretata nel senso che – a ben vedere – non tanto «la dissociazione tra pensiero e parola», quanto «la malvagia intenzione di far del male al prossimo» qualifica correttamente la *vera menzogna*. Quella che poi Kant definirà *falsiloquium dolosum*¹⁴ in relazione alla mortificazione di un diritto. Un aspetto, quest'ultimo, che, in riferimento alla claudicante spiegazione agostiniana dell'inganno di Giacobbe ai danni di Isacco (con la conseguente ingiusta appropriazione della primogenitura¹⁵), sarà addirittura ammantato di un alone di mistero. Quel «non est mendacium sed mysterium» del dottore della Chiesa, in verità, poco si armonizza con la incondizionata condanna della menzogna precedentemente affermata e può trovare una plausibile spiegazione solo in riferimento all'imperscrutabile volontà di Dio.

In questo modo, però, a ben vedere, il celebre passo di Platone (*Repubblica*, 389b) sopra riportato, risulta ancora insuperato. E ciò ci consente di giungere ad una prima conclusione: verità e menzogna, nel rapporto politico, non hanno un valore assoluto ma strumentale; esse acquistano un significato in riferimento, di volta in volta, ad un determinato «valore contingente» ad esse esterno: così, ciò che – per Platone – è «l'interesse dello Stato», sarà – per Agostino – «la volontà di Dio».

2.1 La schiavitù volontaria

Tutto quanto fin qui esposto presuppone una sorta di *atteggiamento attivo* di un detentore del potere che, spinto dalla sua *libido dominandi*, esercita strumentalmente il suo potere sui suoi sottoposti. Ma,

¹² Alberico Gentili, *De Abusu mendacii*, 1599.

¹³ Agostino d'Ipbona, *De mendacio*, cap. IV.

¹⁴ Cfr. E. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 45: «Dire falsità intenzionalmente, quantunque soltanto per leggerezza, suol essere chiamato abitualmente *menzogna* (*mendacium*)... In senso giuridico però si esige che siano chiamate menzogne soltanto quelle falsità che recano danno a un altro immediatamente nel suo diritto (*falsiloquium dolosum*).

¹⁵ Agostino, *Contra mendacium*, cap. XXIV. Cfr., in proposito, e in generale per tutta la tematica qui trattata, Weinrich, *Metafora e menzogna*, cit., p. 133 e ss.

nell'economia del nostro discorso, è opportuno indagare le dinamiche del potere anche da una diversa – e diametralmente opposta – prospettiva. Di essa si fece interprete, intorno alla metà del Cinquecento Étienne de La Boétie nel suo *Discours de la servitude volontaire o Contr'un* (ricordo – per inciso – che la prima edizione a stampa del *De principatibus* di Machiavelli fu edita nel 1532, mentre il testo dell'umanista francese, redatto probabilmente intorno al 1549, fu pubblicato clandestinamente nel 1576).

Nel suo breve scritto La Boétie propone la perturbante teoria secondo la quale la tirannia può essere non imposta, ma accettata volontariamente. Ed è appena il caso di sottolineare che, per il filosofo francese, *tiranno* è qualsiasi corpo politico che, eliminando il carattere *pubblico* del potere, impone agli altri la propria volontà per il perseguimento di interessi particolari (indipendentemente dalle modalità di conquista e dalle forme di esercizio del potere).

Detto altrimenti, La Boétie non propone una dottrina politica. Il suo scopo è indagare la natura umana (per così dire le “premesse antropologiche”) in rapporto all'*enigma* rappresentato dal potere. In quest'ottica il giovane filosofo francese si fa interprete originalissimo delle dinamiche moderne della politicità. Se, infatti, nella società feudale la condizione servile dipendeva dallo *status* degli individui, in età moderna la *sudditanza*, perdendo la sua configurazione giuridica, si impone nei suoi presupposti politici: «l'individuo moderno, svincolato dall'asservimento personale al signore, diventa suddito dello Stato, il cui potere non s'identifica né con la costrizione del diritto né con quella della forza. Nasce la politica moderna, artificio attraverso cui il potere mira a costruire il consenso dei sudditi, non potendo più contare su una sottomissione garantita dall'aura di immodificabilità che le consuetudini giuridiche ricavavano dall'autorità congiunta di tradizione e religione»¹⁶.

Dunque, merito di La Boétie è stato quello di indagare queste inedite modalità delle dinamiche politiche, soffermandosi su quelle straordinarie (e per certi versi misteriose, e quindi inspiegabili) forme di acquiescenza e di sottomissione che spingono chi è soggetto ad un potere non solo a farsi passivamente complice di esso, ma addirittura protagonista della sua oppressione nelle forme dell'arrendevolezza e dell'adesione a uno *status quo* avvertito come immutabile.

¹⁶ F. Ciaramelli, *Dal consenso alla legittimazione. Le vicissitudini della servitù volontaria ieri e oggi*, in F. Ciaramelli – U. M. Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Mimesis, Milano – Udine 2013, p. 90.

E, in quest'ottica, il giovane umanista di Sarlat ci invita a riflettere sul tema – apparentemente ossimorico – della *schiavitù desiderata*¹⁷: una *servitù volontaria* che, superando la prospettiva unidirezionale delle dinamiche del potere e sottolineando il contributo dei sudditi alla determinazione della loro sorte infelice, pone il problema dell'analisi teoretica della mortificazione del *naturale e innato desiderio di libertà* non tanto in forza di un'*indotta obbedienza*, quanto, piuttosto, di un *oscuro desiderio di servire*¹⁸ che, quasi senza avvedersene, trasforma un'obbedienza cosciente in inclinazione spontanea alla sudditanza.

Un atteggiamento – la complicità nel proprio asservimento – così misterioso e incomprensibile da sfuggire prim'ancora che ad una possibile ermeneutica giustificazionista – addirittura – ad ogni plausibile inquadramento concettuale:

La chiameremo viltà? Chiameremo vigliacchi e codardi questi uomini sottomessi? Se due, se tre, se quattro sottostanno a uno solo, è strano, ma pur possibile; si potrebbe forse dire: è mancanza di coraggio. Ma se cento, mille subiscono l'oppressione di uno solo, si potrà ancora dire che essi non osano affrontarlo o che non vogliono farlo, che non è viltà, ma piuttosto disprezzo o sdegno? [...]

Che vizio mostruoso è mai questo, che non trova un nome sufficientemente brutto, che la natura sconfessa e la lingua rifiuta di nominare?¹⁹

Una stabile relazione di potere, dunque, non sembra potersi ridurre esclusivamente a un insieme di comandi e coercizioni esteriori, ma anche ricondursi a una sorta di consenso di una moltitudine alla perdita della propria autonomia e capacità decisionale. Una *forma mentis et agendi* favorita – ma non esclusivamente indotta – dal sapiente utilizzo di mezzi attraverso i quali il detentore del potere suscita e alimenta la volontà di servire: non solo *abitudine, abbruttimento, atomismo sociale*,

¹⁷ P. Pancrazi, *Prefazione* a S. de La Boétie, *Il Contr'Uno*, Le Monnier, Firenze 1944, pp. 73-74.

¹⁸ «È sorprendente – ma così frequente che bisogna più rammaricarsene che stupirsi – vedere un milione di uomini miseramente asserviti, la testa china sotto il giogo, non perché costretti da forza maggiore, ma perché affascinati, per non dire stregati, dal solo nome di quell'uno, che non dovrebbero né temere, perché è solo, né amare, perché è inumano e crudele verso tutti loro», È. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. di G. Pintorno, La Vita Felice, Milano 2012³, p. 13.

¹⁹ Ivi, p. 17.

distribuzione gerarchica e strumentale della ricchezza, ma anche e soprattutto sapiente utilizzo dell'*arte della menzogna*. Per esempio la *favola* dell'origine divina del re o l'*inganno* della rappresentanza degli interessi collettivi e della promozione del bene comune. Fino al punto di arrivare ad affascinare il popolo con l'uso strumentale del «nome di Uno», che nella sua ingannevole singolarità, più che manifestare l'egoismo solipsistico del detentore del potere, offre alla massa il culto del fantasma della propria apparente unità (finalmente liberata dalla propria pluralità).

E tuttavia è opportuno evidenziare che, se La Boétie è ben lungi dall'attribuire il desiderio di servire ad una presunta stupidità popolare, ciò nondimeno c'è qualcosa che sfugge alla spiegazione logica di quel *malencontre* che induce i più a considerare preferibile la servitù del cortigiano alla condizione dell'uomo libero. Se da un lato appare evidente che il fondamento della tirannia è assolutamente *razionale*, conseguenza di un meccanismo che *produce* buone ragioni per obbedire, dall'altro – e qui sta il grande merito del filosofo francese – «è necessario riconoscere che il “senso” qui coinvolto è più complesso, oscuro e profondo della razionalizzazione, poiché si radica nell'immaginario e da lì mobilita le componenti inconscie della vita individuale»²⁰.

Nella ricerca della causa per la quale gli uomini rinunciano volontariamente alla loro libertà e sovranità, il linguaggio filosofico si fa reticente, impossibilitato com'è a individuare una parola in grado di compendiare una tale forma di corruzione dell'essere umano. Qualcuno potrebbe ritenere che un tale silenzio sia l'espressione di «un *pudore* della natura a nominare ciò che le è avverso», o l'incapacità di «dar voce all'irragionevole» (e la natura «respinge come irragionevole l'ostinata volontà di servire»)²¹; non si può tuttavia escludere che anche il linguaggio – magari inconsapevolmente – si conformi ai canoni della servitù.

Perciò, più che a una giustificazione razionale, l'obbedienza servile di cui ci parla La Boétie sembra potersi ricondurre ad una sorta di *incantesimo* subito da una comunità dalla potenza di questo nome, l'*Uno*. Una *fascinazione* che – facendo leva sulla forza dell'immaginazione, la potenza della credulità²² in desiderio di sicurezza – può indurre milioni di individui ad accordare un

²⁰ F. Ciaramelli, *Dal consenso alla legittimazione. Le vicissitudini della servitù volontaria ieri e oggi*, cit., p. 59.

²¹ N. Panichi, *Linguaggio e tirannia nella Servitude volontaire di Etienne de La Boétie*, in «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1998, p. 357.

²² Cfr. *ibidem*.

ossequio acritico all'ordine costituito, sottoponendosi di buon grado ad un'autorità insindacabile capace di trasformare una menzogna in verità²³.

Quanto possa, in un siffatto atteggiamento, distinguersi l'*obbedienza* dall'*osservanza* secondo quello che sarà poi il lessico sociologico di Max Weber²⁴ è difficile da stabilire. Se è la *fede* nella legittimità del potere (*obbedienza*), o piuttosto il *calcolo utilitaristico* della convenienza a conformarsi allo *status quo* (*osservanza*), o la sintesi di entrambe le attitudini, il risultato atteso resta la trasformazione di individui singoli (e depositari di diritti) in docili strumenti di omologazione sociale.

E tuttavia, l'accento posto da La Boétie sul consenso tributato al tiranno vuole fungere da incitamento, per ciascuno, a riappropriarsi della propria libertà e umanità.

Il *Discours de la servitude volontarie*, ovviamente, risente fortemente delle sollecitazioni culturali del suo tempo: quell'entusiasmante fase del Rinascimento caratterizzata dalla riscoperta delle antiche virtù e dall'esaltazione della *dignità umana* secondo la lezione di Pico della Mirandola e Marsilio Ficino.

E, probabilmente, proprio al *De Amore* (1469) dell'umanista fiorentino (una traduzione con commento del *Simposio* di Platone) deve ricondursi l'espressione "volontaria servitus", per indicare la *servitù volontaria*, la greca *ethelodouleia* (termine impiegato per la prima volta proprio dal filosofo ateniese). All'*Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola, con l'esaltazione della libertà umana e la connessa possibilità di *forgiare il destino*, può invece farsi risalire la preoccupazione (che si fa esortazione) di La Boétie a non svilire le potenzialità umane nella volontaria rinuncia alle libertà e alle prerogative politiche di ciascuno.

2.2 Passe-partout

La *quaestio de hominis dignitate* in combinato disposto con la nozione greca di *ethelodouleia* (*schiavitù volontaria*) può provocare una sorta di corto circuito semantico che può, però, fungere da utile *passe-partout* introduttivo alla terza parte di questo mio breve articolo.

²³ Vedi *supra*, nota 17.

²⁴ Cfr. M. Weber, *Economia e società* (1922), vol. IV, *Sociologia politica*, tr. it. di F. Casablanca e G. Giordano, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 48-49.

Abbiamo visto che per titolo della sua opera (*Discours de la servitude volontarie*) Étienne de La Boétie prendeva in prestito la nozione greca di *ethelodouleía* (*schiavitù volontaria*). Un concetto fino ad allora estraneo al lessico politico, perché relativo all'ambito della vita privata.

Platone, nel *Simposio* (184 bc), analizzando le implicanze di una relazione amorosa ne aveva discusso il tema, sollevando la questione della sua liceità e della sua moralità.

Ai fini precipui del *fil rouge* tematico del nostro articolo val la pena sottolineare due aspetti della questione:

- a. l'*ethelodouleía* è concetto che nella sua accezione originaria attiene a rapporti interpersonali e di carattere privato tra individui (solo con La Boétie assumerà una dimensione politica) e, in quest'ottica, immediatamente evoca precipue dimensioni esistenziali dell'*homo lingens*;
- b. secondo Platone, la sottomissione nella sfera erotica, per quanto consenziente, può essere considerata lecita e non infamante solo a condizione che non sconfini nell'adulazione e nel servilismo (in questo caso va condannata come comportamento deviante, disdicevole e depravato).

3.1 Homo lingens

Ora, in considerazione delle aspettative suscitate nell'arguto lettore *in capite argumenti*, passo ad illustrare le caratteristiche peculiari, natura, *forma mentis* e *modus agendi* dell'*homo lingens*. Il tema – come anticipato – costituisce il vero *focus tematico* di questo breve saggio.

Preciso che cimentarsi con un tale argomento presuppone:

- a. una riduzione dell'orizzonte epistemico da una dimensione *sociale* ad una *clientelare* (un passaggio – per dir così – dalla *macrodinamica* alla *microfisica* del potere);
- b. una dimensione *duale* della relazione (pur non potendosi escludere, da un lato, pervertite forme di lecchinaggio *erga omnes*; dall'altro, implicanze *pubbliche* e non solo *private* del comportamento in esame);
- c. un radicale cambio di prospettiva d'indagine, poiché nella dialettica *signore-servo*²⁵ qui prospettata, protagonista delle nostre ricerche sarà il *servo* che decide consapevolmente, in

²⁵ Sulla “dialettica signore-servo” rinvio a G. W. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano 1995, pp. 275-289

maniera interessata (e talvolta anche orgogliosa) di assumere tale ruolo *subordinandosi* al suo *patrono*.

Machiavelli – come si ricorderà – suggeriva di *saper bene usare*, per la conservazione del potere, la *bestia* e l'*uomo*, consigliando – se costretti ad assumere un comportamento ferino – l'astuzia della volpe o la forza del leone. Ora, in considerazione delle premesse sopra esposte, quale simbolico animale potrebbe compendiare in sé le caratteristiche dell'*homo lingens*?

Non si tratta di una scelta facile perché parliamo di un essere dalla natura potenzialmente composita che tendenzialmente sfugge ad ogni ingenuo tentativo di classificazione tassonomica. Come giustamente notò Robert Musil²⁶, il *lecchino* si pone fuori del contesto canonico della divina creazione²⁷.

E tuttavia il camaleonte – col supporto dei classici e come bene illustra il suo etimo greco – appare il più adatto al ruolo. *Chamaileōn* infatti, vocabolo composto da *chamai* «in basso, a terra» e *leōn* «leone», immediatamente rimanda al significato letterale di «leone (che striscia) sulla terra» o «leone nano». Un essere che, nella sua smodata (quanto ingiustificata) ambizione leonina, consapevole di non avere le caratteristiche del fiero animale, *striscia sulla terra* adattandosi all'occasione. Non a caso Andrea Alciati, nell'*Emblematum liber*²⁸, fece del camaleonte il simbolo degli adulatori, fornendone una descrizione accurata nella didascalia dell'emblema LIII, forse ispirata alle *Parabola*e di Erasmo:

Sempre a bocca aperta, [il camaleonte] è costantemente intento a ispirare ed espirare l'aria sottile di cui si nutre; cambia il suo aspetto, assume differenti colori, tranne il rosso o il bianco. Così fa l'adulatore, che si nutre dell'aria della popolarità, e,

²⁶ R. Musil, *Gesammelte Werke 7*, Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1978, pp. 783-784.

²⁷ «In sei giorni Dio creò il cielo e la terra. Nel settimo non creò proprio nulla. Si limitò a compiacersi di quanto aveva già fatto. Eppure anche quel giorno ebbe origine un'altra creatura. Il lecchino. Ebbe origine dall'autocompiamento.

«L'Altissimo Signore voglia considerare – se posso permettermi di sottoporre la cosa alla Sua altissima attenzione – che io in realtà non ho consistenza», esordì il lecchino, e il Signore nella Sua infinita benignità considerò», R. Musil, *Il lecchino*, trad. it., Edizioni Henry Beyle, Milano 2015, p. 9.

²⁸ Andrea Alciati, *Omnia Andreae Alciati V. C. EMBLEMATA: Cum Commentariis, Quibus Emblematum omnium aperta origine, mens auctoris explicatur, et obscura omnia dubiaque illustrantur: Per Claudium Minoem Diuionensem – Antuerpiae: Ex officina Christophori Plantini, 1577*. Cfr. anche Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, 8, 120-121.

a bocca spalancata, divora tutto; imita solo le abitudini viziose del principe; incapace com'è di cose pure e caste²⁹.

Non si dimentichi – però – un'altra significativa caratteristica del camaleonte. Oltre la capacità di mutar colore sotto l'influenza variabile delle condizioni e i grandi e mostruosi occhi che fa ruotare l'uno indipendentemente dall'altro (così da monitorare costantemente l'ambiente circostante), peculiarità distintiva del sauro in questione è certamente la lunga lingua retrattile e appiccicosa. Il camaleonte possiede una lingua incredibilmente lunga (talvolta più del suo stesso corpo) ed è in grado di tirarla fuori in modo fulmineo. Solitamente lento e ondeggiante nel movimento, è capace invece di proiettar fuori della bocca la sua lingua spiral-claviforme, cosparsa di secreto vischioso, con cui cattura le sue prede ignare.

Nonostante le indubbie affinità tra camaleonte e *homo lingens*, non è mancato chi ha voluto accostare il *servo volontario* al verme parassita. Un essere dal corpo molle, che vive nell'ombra, esclusivamente dedito al suo benessere. Esso, col suo silenzioso e indefesso lavoro di decomposizione della materia, è sublime metafora di un'insidiosa potenza distruttiva. Una distruzione, ovviamente, non fine a se stessa ma, potremmo dire, “strategica”, “progettuale”.

Ed infatti, così come in natura le gallerie e le escrezioni dei vermi aerano e vivificano il terreno preparandolo per accogliere i semi e favorire la crescita dei germogli, allo stesso modo l'*homo lingens*, «rifiuto degli uomini, disprezzato dalla gente» (come ci ricorda il Salmista, 22,7), con la sua finta umiltà, con la sua apparente modestia, col suo affettato servilismo, la sua ostinata tenacia e la sua proverbiale capacità di adattamento, tende a creare intorno a sé (e a suo esclusivo vantaggio) le migliori condizioni in cui il suo meschino interesse possa crescere e prosperare.

Avvicinandoci a una prima e parzialissima conclusione, è doveroso riconoscere che è davvero difficile poter definire la tipologia animale del leccino. E tuttavia, pur con tutte le cautele del caso, mi sento di condividere la tesi del barone Paul Heinrich Dietrich von Holbach – autore di uno spassoso *Saggio sull'arte di strisciare ad uso dei cortigiani* – che pur riconoscendo al soggetto in questione diverse caratteristiche dei più svariati esemplari del variegato mondo animale («un animal

²⁹ «Semper hiat, semper tenuem, qua vescitur, auram / Reciprocat Chamaeleon: / Et mutat faciem, varios sumitque colores, / Praeter rubrum vel candidum. / Sic et adulator populari vescitur aura, / Hiansque cuncta devorat: / Et solum mores imitatur Principis atros / Albi et pudici nescius», ivi, Emblema LIII, in *adulatores*, p. 222.

amphibie dans lequel tous les contrastes se trouvent communément rassemblés»), finiva poi per inserirlo, pur con qualche cautela, nel novero dell'umana specie («dans la classe des hommes»):

Bisogna ammettere che un animale così bizzarro risulta difficile da definire [...]; tuttavia sembrerebbe lecito classificarlo grossomodo nella categoria degli esseri umani, fermo restando che gli uomini ordinari hanno un'anima sola, mentre il Cortigiano pare averne diverse³⁰.

Sotto quest'aspetto il Nostro è sintesi sublime di disposizione e arte, di natura e cultura, di attitudine e abilità, di genio e capacità organizzativa. Le sue azioni sono sempre transitive e rivolte ad uno scopo. Dunque lasciano immaginare – quasi sempre – un complemento oggetto, uno di termine e uno di vantaggio. Il che – confermando la natura relazionale, e *latu sensu* “politica” del suo agire – presuppone quella che non è azzardato definire un' *interazione biologica* di medio-lungo termine, fra due o più organismi (non potendosi poi escludere che tale *interazione* arrivi a incidere su aspetti della sfera più intima dei soggetti coinvolti che, richiamando forme degeneri dell' *ethelodouleia* greca, giungano, in taluni casi, a prospettare vere e proprie forme – al limite del patologico – di *simbiosi*).

A questo punto appare chiaro che una tale accezione della *servitù volontaria* meriti un approfondimento sul piano antropologico, sociologico e filosofico. Essa, infatti, è chiaramente irriducibile a ciò che i giuristi, per distinguerla dalla *servitù coattiva* (imposta al proprietario contro la sua volontà), chiamano appunto “volontaria”, perché originata liberamente su base contrattuale³¹. Il tema che qui si pone è, infatti, più specificamente, di carattere filosofico-politico, poiché implica la questione di una spontanea sottomissione ad un'autorità, per il soddisfacimento di una propria

³⁰ «Il faut avouer qu'un animal si étrange est difficile à définir [...]; cependant il paraît que, tout bien considéré, on peut le ranger dans la classe des hommes, avec cette différence néanmoins que les hommes ordinaires n'ont qu'une âme, au lieu que l'homme de Cour paraît sensiblement en avoir plusieurs». Per una compiuta lettura dell'opera cfr. P. H. D. d'Holbach, *Saggio sull'arte di strisciare ad uso dei Cortigiani*, trad. it, Il melangolo, Genova 2009 (in particolare p. 8).

³¹ Sulla nozione giuridica di “servitù volontaria” e “servitù coattiva” rinvio a B. Biondi, *La servitù*, Giuffrè, Milano 1967, p. 144 e p. 329.

inclinazione esistenziale, nella consapevole accettazione di eventuali umilianti conseguenze e in vista del conseguimento di possibili utilità³².

3.2 *Nomen est consequentia actus*

Ci permettiamo una piccola variante al passo delle *Istituzioni* di Giustiniano (II, 7, 3) su cui anche Dante ebbe modo di applicarsi³³. Si tratta – com'è noto – di un'antica massima che esprime la convinzione che il nome riveli l'essenza, illustri le qualità o – come nel nostro caso – caratterizzi l'atto della cosa o della persona denominata. Prendiamo dunque le mosse dal predicato verbale per poter giungere ad una compiuta definizione del soggetto, convinti come siamo che sia l'atto del *leccare* ciò che determina l'*ousía*, la sostanza, il *quid est* dell'*homo lingens*, il *lecchino* nella semantica volgare del termine.

Dunque, l'azione del *leccare*, in una prima e approssimativa definizione, parrebbe indicare l'atto dello scorrimento della lingua su una superficie, o per inumidirla o per suggerire ciò che vi è sopra o per altro motivo.

Il verbo sembrerebbe contraddistinguere l'azione dell'animale (per lo più quadrupede) che, impossibilitato ad operare diversamente per mancanza d'arto, si acconcia ad un uso molteplice, diversificato e poliedrico della lingua. E così il cane *lecca la scodella*, il gatto *si lecca il pelo*, il bue – come ci ricorda il Sommo Poeta – *si lecca il naso*³⁴.

Il verbo, poi, in forma figurata, può anche essere utilizzato per indicare l'azione di cose inanimate: *le fiamme leccavano il soffitto*, per esempio, nel senso di *lambire*. Il suo utilizzo nell'umana dimensione, invece, propone, da un lato e riduttivamente, un uso meramente strumentale dell'azione (*leccare un francobollo, il margine gommato di una busta*), dall'altro – ed è quello che più ci interessa – un uso traslato e ricco di straordinari rimandi. *Leccarsi le dita o i baffi*, per esempio, può esprimere il piacere procurato da un cibo gustoso e saporito. Riferito, a scritti, opere d'arte e simili, può indicare l'eccessiva diligenza (*leccare un componimento*) con cui un artista si sofferma – ben oltre il necessario – sul frutto del suo ingegno. Nella sua variante riflessiva, poi, il

³² Sui paradossi del servilismo volontario cfr. R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2004.

³³ *Vita Nuova* XIII, 4: «Con ciò sia cosa che li nomi seguitino le nominate cose, sì come è scritto: *Nomina sunt consequentia rerum*».

³⁴ Dante, *Divina Commedia, Inferno*, Canto XVII: «Di fuor trasse la lingua, come bue che 'l naso lecchi».

verbo parrebbe indicare un'attenzione smodata all'aspetto e alla cura della persona (*è più di un'ora che si sta leccando davanti allo specchio*). Infine, nel suo significato estensivo e relazionale – e qui, caro lettore, vengo al 'dunque' – *leccare* può significare *adulare in modo basso e servile*.

In quest'ottica, la natura transitiva del verbo assume anche l'accezione relazionale su cui in queste pagine abbiamo più volte insistito, presupponendo un nesso tra due o più persone, o diretta (*ha fatto carriera a furia di leccare i superiori*) o mediata (*leccare i piedi, le scarpe, ecc. a qualcuno*). Un uso traslato del verbo, quest'ultimo, già attestato nell'antica Roma, come dimostrano le auliche locuzioni latine «*lambere nates*» e «*lingere culum*». Espressione, quest'ultima, utilizzata da Catullo all'indirizzo del povero e meschino Vezio³⁵, un essere talmente abietto agli occhi del poeta veronese da compendiare in sé i peggior difetti dell'*homo lingens*: inutilmente prolisso (*verbosus*), privo di morale (*fatuus*), sempre pronto ad esibirsi nella sua *performance preferita*:

*In te, si in quemquam, dici pote, putide Victi,
id quod verbosis dicitur et fatuis:
ista cum lingua, si usus veniat tibi, possis
culos et crepidas lingere carpatinas.
Si nos omnino vis omnes perdere, Victi,
hiscas: omnino quod cupis efficies.*

Nomen est consequentia actus, dicevamo poco sopra. Dunque, dopo il brevissimo *excursus* sul predicato verbale testé esposto, è giunto il momento di approfondire il *nomen*.

La parola *leccino* si presenta come un amabile e ambiguo diminutivo. Un nome apparentemente alterato dal suffisso *-ino* (che dà immediatamente il senso della pochezza della persona o della cosa). E dico "apparentemente", perché – a ben riflettere – un sostantivo *lecco* non esiste; anzi, privo della pseudo-alterazione che lo contraddistingue, il nome *leccino* rimanda immediatamente all'azione che lo determina. Un'azione che, nella sua più compiuta espressione, ha un complemento

³⁵ Cfr. Catullo, *Carmen* 98: «Contro te, se mai a qualcuno, si può ben dire, Vezio fetente, / ciò che si dice a pomposi logorroici e agli idioti: / con codesta lingua, se ne dovessi aver bisogno, potresti / leccar culi e sandali di cuoio grezzo. / Se ci vuoi far crepare tutti in un sol colpo, Vezio, / apri bocca: quel che desideri l'otterrai in un sol colpo».

oggetto osceno, che immediatamente rimanda al servile e impudente omaggio a qualcuno per trarne profitto.

Il gesto – mi pare evidente – prefigura l’abisso in cui può precipitarsi l’umano agire: la rinuncia consapevole ad ogni residuo di dignità, la mercificazione dell’anima, il baratto – suggellato da una turpe impresa – di valori e sentimenti in cambio di immeritati privilegi.

Iniziano così a far dottamente capolino, tra le righe del discorso, Teofilo di Adana³⁶ o il dottor Faust con il loro mefistofelico patto.

L’azzardato rimando storico-letterario potrebbe trovare inaspettate conferme in un intrigante lavoro della filologa romanza Pantalea Mazzitello, *Il bacio spudorato*³⁷, che può contribuire a rendere finalmente giustizia culturale – con un interessantissimo *excursus* antropologico – al tema di cui qui ci occupiamo. *Homo lingens*, *lecchino* e gli osceni, ulteriori sinonimi di una parola descrittiva di un gesto impudente (traduzione mimica di una *forma mentis* certamente priva di *aidos* e *dike*), potrebbe dunque trovare nelle pratiche legate ai riti satanici un azzardato – ma non del tutto irragionevole o infondato – percorso interpretativo.

Proprio a partire dai primi decenni del XIV secolo, i resoconti inquisitoriali dei processi per stregoneria, con la puntuale descrizione delle pratiche orgiastiche legate al sabba, evidenziarono particolari di significativo interesse per i nostri assunti. Le adepti di Satana, dopo aver stabilito un patto con il Signore delle tenebre per ottenere favori e poteri, rendevano omaggio al demone (spesso apparente in forma di capro o di gatto nero) con l’*osculum infame*, ovvero un bacio spudorato nelle terga. I manuali degli inquisitori come il *Malleus Maleficarum* o il *Formicarius* si soffermano ampiamente su questa pratica³⁸ che, già attestata nel testo prototeatrale *Ludus Theophili*

³⁶ La leggenda di Teofilo, assai popolare nel Medioevo latino e romanzo, narra le burrascose vicende occorse a un pio siniscalco che, caduto in disgrazia presso il vescovo e deciso a riacquistare il suo potere, accetterà – spinto da un ebreo esperto di arti magiche – di vendere la sua anima al Diavolo.

La sottomissione di Teofilo a Satana fu descritta dal vescovo Fulberto di Chartes (960-1028) come una forma di *mancipatio* che, come si ricorderà, sanciva una sorta di “appropriazione fisica” di una cosa o di una persona attraverso il compimento di un gesto cerimoniale. Cfr. Rutebeuf, *Il miracolo di Teofilo*, a cura di A. d’Agostino, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2000; C. Frugoni, *La sottomissione di Teofilo al diavolo. A proposito di raccomandati e vassalli*, in *Non lasciar vivere la malefica: Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di D. Corsi e M. Duni, University Press, Firenze 2008 pp. 129-154.

³⁷ P. Mazzitello, *Il bacio spudorato. Storia dell’osculum infame*, prefazione di F. Cardini, Medusa edizioni, San Giorgio a Cremano (NA) 2015.

³⁸ Cfr. C. Ginzburg, *Storia Notturna. Una decifrazione del Sabba*, Einaudi, Torino 1986.

e nelle *Chansons de geste*, sarà ampiamente descritta, nell'arco dei secoli, nei documenti ufficiali della curia pontificia, nelle immagini didascaliche dei manuali dell'Inquisizione, nelle *drôleries* appuntate ai margini dei manoscritti e, addirittura, in una scultura del portale della cattedrale di Troyes.

Val qui la pena sottolineare che nel medioevo il bacio costituiva assai spesso il suggello simbolico di un rigoroso rituale. Nelle forme dell'*osculum pacis*, per esempio, sanzionava il ristabilimento della concordia tra due parti in lotta. Poteva assumere, poi, un vero e proprio valore giuridico o sacrale, come nelle cerimonie di iniziazione o d'ingresso in comunità religiose³⁹. In tutte queste circostanze, però, lo scambio del bacio avveniva in un contesto "egualitario" che, proprio in forza di ciò, coinvolgeva esclusivamente la bocca delle parti in causa⁴⁰.

Proprio nella prospettiva della distinzione gerarchica connessa alla parte del corpo baciata, possiamo allora affermare che il bacio del volto, delle mani e dei piedi rappresentavano gradazioni diverse di sottomissione e di rispetto⁴¹. È evidente, infatti, che l'identico atto presuppone forme incrementali di inchino, proporzionali alla distanza sociale intercorrente tra gli attori del gesto: dall'omaggio vassallatico alla richiesta di perdono, dal gesto di umiliazione alla partecipazione a vere e proprie forme di adorazione.

Sulla base di queste premesse, il patto col demonio, sul presupposto di un rapporto tra contraenti non già paritario bensì di assoluta soggezione, era da intendersi all'interno di una cornice non

³⁹ Il bacio sulla bocca costituiva il gesto simbolico col quale il neofita templare diveniva 'uomo' del Maestro. Il fantomatico rituale del *baiser au cul* fu, invece, una delle accuse più infamanti costruite ad arte dagli inquisitori agli ordini di Filippo IV per riuscire a bollare come eretico l'Ordine del Tempio. Sul punto cfr. A. Nicolotti, *L'interrogatorio dei Templari imprigionati a Carcassone*, in «Studi Medievali», 2011, II, pp. 719-723.

⁴⁰ Guillaume Durand, per esempio, nel *Rationale Divinorum Officiorum* (1286), descrive come codificato il rapporto di uguaglianza del bacio sulla bocca rispetto, per esempio, a quello sulle mani. Per approfondimenti rinvio a Y. Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités, à travers le textes et les images*, Le Léopard d'or, Paris 1992, pp. 26-31.

⁴¹ È chiaro che il bacio, nelle diverse modalità, presuppone il corpo eretto, chinato o prosternato. Varianti già descritte da Erodoto in una sua digressione sulle usanze persiane: «Quando i Persiani si trovano per la strada, si può capire, nel modo che segue, se le persone che si incontrano sono dello stesso livello sociale. Se sono pari, si baciano sulla bocca senza pronunciare una sola parola di saluto; se uno è leggermente inferiore all'altro, egli è il solo a baciare l'altro sulla guancia; se invece è di gran lunga inferiore, si inchina e tributa la *proskýnesis* al suo superiore», *Storie*, I, 134. Un'usanza, quest'ultima (la *prosternazione*), che Alessandro non riuscì ad imporre ai suoi sudditi occidentali (cfr. Arriano, IV, 12.5) e che, invece, a distanza di secoli, si impose nel cerimoniale bizantino per quanti erano ufficialmente ammessi alla presenza del *Basileus*. Il gesto simbolico, pur suscitando scandalo agli occhi dei cavalieri crociati provenienti dai reami occidentali, finì poi per essere accolto (nella forma del *bacio della sacra pantofola*) anche nei rituali di sottomissione di sovrani, nobili e clero al pontefice romano. Sul punto rinvio a A. Jakovlevič Gurevič, *Le categorie della cultura medievale*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 200 e ss.

riducibile a fattispecie “contrattuali” (implicanti cioè sinallagmaticità di prestazioni) quanto, piuttosto, di assoluta *fidelitas* dell’adepto, resa evidente dall’*homagium* del bacio che, come gesto di affiliazione diabolica, doveva riguardare le parti impudiche, quelle poste alla fine dell’osso sacro, sotto la coda⁴².

E ciò, da un lato, per rendere evidente che l’umiliazione del *vassus* (umano) al suo *senior* (divino) implicava la perdita di ogni forma di pudore e di inibizione, dall’altro, perché la divinità infernale, associata al posteriore, fosse “topograficamente” rappresentata dall’esatta inversione di tutto ciò che è generalmente considerato alto e nobile, a cominciare dal viso.

3.3 Considerazioni conclusive

Le riflessioni di La Boétie scaturivano dalla necessità – intuita dal filosofo – di contrapporsi al potere tirannico di una monarchia assoluta simbolicamente rappresentata dalla persona del re. Oggi, nonostante che il potere sia diventato molto più anonimo e astratto, pur tuttavia sopravvivono – *mutatis mutandis* – forme di acquiescenza allo *status quo* che, sotto molti aspetti, possono essere considerate moderne declinazioni della *servitù volontaria*.

Senso d’impotenza, disaffezione per gli affari pubblici e opportunismo si pongono come premessa e conseguenza di un sempre più evidente restringimento degli spazi di democrazia.

La diffusione di una sorta di apatia politica di massa è il sentimento sempre più diffuso in risposta a forme di liturgia legittimante delle dinamiche del potere. La stessa scarsa partecipazione al voto è sintomo manifesto di una diffusa disaffezione per le pratiche della democrazia partecipativa che, se avvertito come preoccupante segno di disagio sociale per chi ancora crede nelle potenzialità della democrazia e delle sue più alte forme di manifestazione di cittadinanza attiva, è, al contrario, sempre meno percepito come una perdita dalla stragrande maggioranza degli individui⁴³.

Un ibrido sentimento, un misto di rassegnazione, sfiducia e stanchezza, facendo da contraltare a modelli efficientisti e di esaltazione del rischio, sembra incidere negativamente anche sulle dinamiche economiche.

⁴² Per ulteriori approfondimenti cfr. F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell’Occidente Medievale*, La Nuova Italia, Firenze 1986; K. Nyrop, *Storia del bacio*, trad. it., Donzelli, Roma 1995, p. 79 e ss.

⁴³ Cfr. F. Ciaramelli, *Dal consenso alla legittimazione. Le vicissitudini della servitù volontaria ieri e oggi*, cit., p. 62 e ss. e, in particolare, p. 77.

L'*homo postmoderno*, dunque, non più *habilis, sapiens et faber* e piuttosto *sentiens, videns, ludens, vorans et voratus*, si accontenta, sul piano intellettuale, della supina adesione a un sincretismo culturale planetario figlio della globalizzazione che, amplificato dalle potenzialità del *web*, nell'incapacità di analisi profonde e durature concentrazioni, si esprime, in una sorta di *zapping culturale*, attraverso la citazione rapsodica di luoghi comuni e cliché ideologici. Il campione di questa nuova tipologia umana è sempre inserito in una *community* e volentieri sacrifica l'esperienza diretta e personale a tutto vantaggio del vissuto indiretto, mediato o di "seconda mano"⁴⁴. Di buon grado scambia il vincolo logico e la deduzione razionale con gli esiti dell'impulso immediato ed emotivamente coinvolgente. Ama e appetisce tutto quanto è preconfezionato e artificiale inconsapevolmente rinunciando al *conoscere facendo* di vichiana memoria.

Sul piano materiale, l'*homo postmoderno* si compiace di soddisfare la propria fame di mercanzia e di possesso del superfluo, esaltandosi nello spreco, vittima di in una sorta di nevrosi da consumo (anche estetico e culturale). Orientando la sua vita alla soddisfazione parossistica di tutti i bisogni primari e alla continua ricerca della prestazione ottimale⁴⁵, egli assume i comportamenti propri del «*living on self-demand*, quel modo di vita che è tipico dell'infante che mangia quando gli va, piange se avverte sconforto, dorme, si sveglia, soddisfa i suoi bisogni a caso»⁴⁶.

Potremmo dire, riprendendo una terminologia spinoziana, che la post-modernità è l'epoca delle "passioni tristi"⁴⁷: avversione, accidia, paura, invidia, neghittosità, incidendo negativamente sulla capacità di agire, promuovono – in funzione ansiogena – il fascino dell'obbedienza a modelli di comportamento prestabiliti che, sollevando dall'onere della decisione e della scelta, si configurano come un principi d'ordine tranquillizzanti e benevoli⁴⁸.

Prevalgono così forma di vita sociale appartate, apparentemente stabili e ordinate, regolate dall'obbedienza a regole che esonerano l'esistenza individuale dalla fatica dell'autodeterminazione.

⁴⁴ Rinvio sul tema a A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990.

⁴⁵ Cfr. J. Baudrillard, *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 27.

⁴⁶ F. Ferrarotti, *La perfezione del nulla. Premesse e problemi della rivoluzione digitale*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 94-95.

⁴⁷ Cfr. M. Benasayag – G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, tr. it. di E. Missana, Feltrinelli, Milano 2005.

⁴⁸ Cfr. F. Ciaramelli, *Dal consenso alla legittimazione. Le vicissitudini della servitù volontaria ieri e oggi*, cit., pp. 62-63.

È questo il terreno di coltura ideale in cui facilmente attecchisce e rapidamente evolve l'*homo lingens* che, da essere potenzialmente libero, si riduce spontaneamente al vassallaggio.

Anche l'età medievale conobbe forme di servitù volontaria: una relazione intersoggettiva, di carattere personale in forza della quale alcuni (indigenti, ma liberi) si obbligavano a servire perpetuamente. Un rapporto diretto, di natura privata, tra due soggetti liberi che, in età moderna, secondo La Boétie, perdendo la sua caratterizzazione giuridica, si trasformò in presupposto politico implicito del potere statale in forme così pervasive da richiamare le caratteristiche meno nobili dell'*ethelodouleia* platonica. Cioè una sottomissione assoluta e volontaria in vista di un tornaconto utilitaristico. E ciò, come ci ricorda Leopardi, a tutto discapito della dignità e dell'*amor proprio*:

Quando l'uomo si trova in tali circostanze, cioè disperato in maniera, non da odiarsi (ch'è la ferocia della disperazione) ma da non curarsi [...] prova compiacenza nel servir gli altri⁴⁹.

Una condanna senza appello che anche Dante, soffermandosi sull'argomento nel XVIII canto dell'*Inferno*, non mancò di riservare a chi ebbe *non mai la lingua stucca*.

Giunto all'ottavo cerchio, il Poeta, accompagnato da Virgilio, attraversa la prima e la seconda delle dieci *Malebolge*, dove scontano la loro pena i ruffiani e i seduttori da una parte, gli adulatori dall'altra. Siamo nel girone dei fraudolenti, la cui colpa risiede nell'*inganno*, *leitmotiv* di questo articolo.

Giunto sul ciglio del fosso in cui i tristi reprobri si trovano precipitati, Dante – anche per i vapori che vi si «appastano» dal fondo – fa fatica a mettere a fuoco le immagini di quelle anime immerse nella melma. Tra queste, però, il poeta ne individua una che ha il capo «si di merda lordo», da impedirgli di capire se fosse laico o religioso (se, cioè, portasse la chierica o meno).

Quivi venimmo; e quindi giù nel fosso
vidi gente attuffata in uno sterco
che da li uman privadi pareva mosso.

⁴⁹ Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di W. Binni, 2 voll., Sansoni, Firenze 1969, vol. II, 615 (secondo la numerazione leopardiana).

E mentre ch'io là giù con l'occhio cerco,
vidi un col capo sì di merda lordo,
che non parëa s'era laico o cherco.

Quei mi sgridò: “Perché se' tu sì gordo
di riguardar più me che li altri brutti?”.

E io a lui: “Perché, se ben ricordo,

già t' ho veduto coi capelli asciutti,
e se' Alessio Interminei da Lucca:
però t'adocchio più che li altri tutti”⁵⁰.

All'atteggiamento insolente del dannato Dante risponde con la menzione completa e infamante del nome, per non lasciare dubbi: «Perché, se ben ricordo / già t'ho veduto coi capelli asciutti, / e se' Alessio Interminei da Lucca». Un leccino instancabile, rovinato in quella bolgia infernale per via delle lusinghe pronunciate in vita.

Qua giù m'hanno sommerso le lusinghe
ond'io non ebbi mai la lingua stucca⁵¹.

È con queste parole che il dannato, un nobile lucchese della fazione dei bianchi, risponde al poeta che lo interroga sulla sua abominevole pena.

Dante si dimostra implacabile nei confronti dell'adulazione servile, un peccato per il quale non nutre alcuna indulgenza⁵², estraneo al suo carattere e al suo temperamento.

⁵⁰ Dante, *Divina Commedia, Inferno*, XVIII, 112-123.

⁵¹ Ivi, 125-126.

⁵² La condanna morale che Dante esprime nei confronti degli adulatori non ha nulla a che vedere con la partecipazione emotiva, con il *pathos*, attraverso cui, ad esempio, è filtrato il peccato d'amore di Paolo e Francesca, «quei due che 'nsieme vanno,/ e paion sì al vento esser leggieri», *Divina Commedia, Inferno*, V, 74-75.

In quest'ottica, il canto XVIII inaugura la seconda metà della cantica infernale, dove vengono puniti i traditori, cioè coloro i quali in vita hanno usato l'intelligenza – caratteristica costitutiva e, dunque, fra le più nobili dell'uomo – in danno del prossimo.

Ma, col passare dei secoli – e introducendoci alla modernità – la considerazione dell'adulazione mutò radicalmente. La sua riprovazione in campo morale cedette ben presto il campo ad un suo – via via sempre più ampio – apprezzamento in ambito politico.

Fu così che agli inizi del Cinquecento, Erasmo da Rotterdam (1466-1536) – nel suo *Elogio della follia* – arrivò addirittura a ritenere l'adulazione (a buon diritto inserita nella famiglia delle *menzogne oneste*) il fondamento del *pactum societatis*: «Pensate a quegli uomini selvaggi / spuntati dalle caverne e dalle / foreste: quale forza / ha fatto sì che si unissero / in una società civilizzata, / se non l'adulazione?»⁵³.

È dessa che solleva gli animi un poco abbattuti, che li addolcisce nella tristezza, li stimola nel languore, che risveglia gli ottusi, allevia i malati, placa le furie, riconcilia gli affetti e li conserva. È dessa che invita i giovani ad intraprendere gli studi letterari, che rallieta i vecchi, che, sotto manto di lode, senza offenderli, ammonisce e ammaestra i re. Fa insomma che ognuno sia più allegro, più caro a se stesso, e ciò costituisce la parte più importante della felicità. Che cortesia più fine che grattarsi a vicenda come muli? Per non dire che tale adulazione è gran parte della tanto lodata eloquenza e ancor più della medicina e soprattutto della poesia, e che infine è questo il miele e il condimento più usato della società umana⁵⁴.

L'*Elogio della Follia* fu pubblicato nel 1511, due anni prima della composizione del *De Principatibus* di Machiavelli (la cui prima edizione a stampa, come detto sopra, è del 1532). Certamente le due opere, insieme a *Il cortigiano* di Castiglione (edito per la prima volta nel 1528), rappresentano capolavori letterari assai influenti sulla civiltà occidentale moderna e particolarmente significativi per il tema qui approfondito.

⁵³ Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia*, tr. it. di T. Fiore, par. XXVI.

⁵⁴ Ivi, par. XLIV.

In tutte queste opere l'adulazione e servilismo sono approfonditi in una dimensione latamente *politica* e realisticamente intesi come straordinari strumenti di ascesa sociale, soprattutto in un momento in cui le corti, da luoghi inaccessibili, stavano trasformandosi in formidabili centri di mobilità sociale.

A distanza di pochi anni, sarà poi il formidabile *Discours de la servitude volontaire* di Étienne de La Boétie a consentirci di riflettere in maniera innovativa e sconcertante sull'*enigma* rappresentato dal potere.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.