

Valentina Pazé

La schiavitù tra natura e artificio

Valentina Pazé è Professore associato di Filosofia politica all'Università di Torino, dove è titolare dei corsi di Filosofia politica e Teorie dei diritti umani. Tra i suoi interessi di ricerca ci sono le teorie dei diritti e della democrazia, antiche e moderne, il contrattualismo, il populismo. Tra le sue pubblicazioni: *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea* (Laterza 2002), *Comunitarismo* (Laterza 2004), *In nome del popolo. Il problema democratico* (Laterza 2011), *Cittadini senza politica. Politica senza cittadini* (EGA 2016).

1. Ringrazio gli organizzatori per avermi invitato a prendere la parola in una giornata così speciale, e confesso di sentirmi un po' a disagio di fronte ai relatori che mi affiancano, tutti illustri antichisti, nonché facenti parte del cerchio stretto degli amici e allievi di Mario Vegetti. Se mi trovo qui, insieme a Michelangelo Bovero, è tuttavia perché anche noi, filosofi politici cresciuti alla scuola di Bobbio, ci sentiamo un po' allievi di Mario Vegetti, e suoi compagni di strada. Le occasioni di incontro e di confronto tra la "scuola di Torino" di filosofia politica e la "scuola di Pavia" di filosofia antica, in questi anni, sono state frequenti. L'ultima è un memorabile seminario su *Aristotele. I fondamenti della politica*, organizzato a Torino dalla rivista "Teoria politica", che si è aperto per l'appunto con una relazione di Vegetti (Vegetti 2018). Ma bisogna ancora ricordare, per lo meno, i tre incontri organizzati a Trento da Fulvia de Luise sui paradigmi del pensiero politico (2011), le figure del potere nel mondo antico (2014), i criteri di legittimazione politica (2015), oltre al seminario internazionale *Nomothetes, kybernetes, dikastes. Tre figure del potere*, svoltosi a Torino nel novembre 2013, i cui atti sono stati pubblicati sulle pagine di "Teoria politica". Scendendo su un terreno più personale, ricordo con emozione il mio primo incontro *de visu* con Mario Vegetti, che risale al 2005, quando tenne una lezione sull'VIII libro della *Repubblica* all'interno del corso di Filosofia politica di Michelangelo Bovero. Una lezione, come sempre, di esemplare chiarezza e acume, che mi spinse a correre in libreria a prenotare i volumi del commento Bibliopolis che ancora mi mancavano, da quel momento divenuti punto di riferimento ineludibile nel mio rapporto con la *Repubblica*. Inutile aggiungere che anche la riflessione che sto per proporvi – sul tema della schiavitù in Platone – si è ampiamente nutrita della frequentazione dei testi di Mario Vegetti.

2. "Esiste la schiavitù nella Repubblica di Platone?"

La domanda non è nuova. Se la poneva Gregory Vlastos in un articolo pubblicato nel 1968, che per decenni ha fatto testo sul tema (Vlastos 1968). La risposta di Vlastos era positiva. Al di là di alcuni indizi testuali che farebbero pensare alla presenza di schiavi nelle strade della *kallipolis*, a indurre a questa conclusione era una considerazione di carattere generale. Se Platone avesse inteso sfidare un'istituzione radicata nel suo tempo come la schiavitù, ed espellerla dalla sua città giusta, avrebbe argomentato in modo esplicito contro di essa. L'abolizione della schiavitù sarebbe stata una novità non meno "inaudita" e scandalosa dell'accesso delle donne a ruoli di comando, o dell'abolizione della famiglia. Ma non c'è alcuna critica esplicita della schiavitù da parte del Socrate platonico, che si limita a deplorare l'eventualità che i greci riducano in schiavitù altri greci, anziché i barbari (469b). Su questo tema, Platone sembra essere in linea con la tradizione largamente maggioritaria tra gli utopisti antichi, più disposti ad abolire proprietà privata e matrimonio che a mettere in discussione la schiavitù (Bertelli 1985). Il suo silenzio nella *Repubblica* andrebbe interpretato come accettazione di una pratica talmente scontata da rendere quasi superfluo nominarla.

È vero, tuttavia, che questo silenzio potrebbe essere inteso anche in altro modo. Potrebbe essere considerato un sintomo della marginalità della schiavitù nell'architettura della *kalli-*

polis, della sua "inutilità". In effetti, il lettore fa fatica ad accorgersi della presenza di schiavi nella città giusta disegnata da Platone: tutto sembra funzionare bene anche senza di loro. Da questa prospettiva, la questione della presenza o meno della schiavitù nella *kallipolis* risulta non scontata, e degna di qualche approfondimento. Provo qui a ricapitolare i termini della questione, formulando quattro ipotesi. La prima ipotesi è che gli schiavi, nella *Repubblica*, coincidano con i membri del terzo cetto, dediti ai lavori manuali e al commercio. A rendere non del tutto peregrina questa soluzione c'è, nel nono libro della *Repubblica*, il ricorso al termine *douleia* per descrivere lo stato di soggezione dei lavoratori manuali.¹ Si potrebbe tuttavia pensare a un uso metaforico della parola, cui Platone ricorre per alludere a una condizione di subordinazione politica dei "peggiori" nei confronti dei "migliori". A una sorta di "servitù volontaria", resa accettabile dalla "nobile menzogna", oltre che da una certa dose di coercizione. Di certo, la condizione dei membri del terzo cetto appare lontana da quella dello schiavo dell'Atene del V-IV secolo, di cui il padrone poteva disporre a suo piacimento. Inoltre, a parte il fatto che Platone dice espressamente che i produttori sono pagati per il loro lavoro (433d), non si vede chi potrebbero essere i loro padroni, dal momento che famiglia e proprietà privata sono state abolite per i *phylakes*, che si sono così liberati della fastidiosa incombenza di occuparsi di "donne e domestici".² Si potrebbe, al più, descrivere la condizione dei produttori come quella di "schiavi pubblici", figura non ignota al tempo. Ma altri elementi non tornano. Lo schiavo storico era, per definizione, un "senza famiglia" (Finley 1985 : 97), mentre i membri del terzo cetto sono, nella *Repubblica*, gli unici a mantenere i legami familiari. Insomma, per quanto in posizione subordinata, i produttori sembrano essere a tutti gli effetti parte della *polis*. Uomini liberi, i cui figli, in linea di principio, se dotati di qualità eminenti, potrebbero addirittura venire cooptati in uno dei primi due gruppi. La seconda ipotesi, più convincente, è quella formulata a suo tempo da Vlastos: i membri del terzo cetto non sono schiavi, ma sono proprietari di schiavi. Sono anzi gli unici a poterne possedere data l'interdizione che colpisce il cetto dirigente. Anche questa ipotesi incontra tuttavia qualche difficoltà. Quella più significativa ha a che fare con la giustificazione della schiavitù fornita da Platone nel *Liside*. Una giustificazione "paternalista", che assimila lo schiavo a un bambino, non dotato in modo sufficiente di razionalità, e dunque bisognoso di essere guidato dal *logos* del padrone (Vegetti 2017 : 28-29). Ora, il problema è che nella *kallipolis* i membri del terzo cetto si caratterizzano, a loro volta, per la carenza dell'elemento razionale – il *logistikon* – che risulta subordinato, nella loro anima, alla parte desiderante. La loro sottomissione ai primi due ceti, nel IX della *Repubblica*, viene giustificata proprio con lo stesso argomento che nel *Liside* è usato per la schiavitù. I produttori appaiono dunque palesemente inadatti a possedere-guidare schiavi, ai quali sembrano somigliare parecchio, quanto a struttura psichica. Gli unici in grado, teoricamente, di possedere schiavi sarebbero i *phylakes*. Ma ciò è a loro esplicitamente precluso (Calvert 1987 : 369). La constatazione dell'inquietante somiglianza, sul piano psicologico, tra schiavi e produttori, può indurci a fare un decisivo passo avanti verso l'ipotesi che la schiavitù non trovi posto nella *kallipolis*. Questa tesi è stata brillantemente sostenuta da Brian Calvert, che osserva come gli schiavi nella città giusta platonica risultino sostanzialmente "inutili", essendo il lavoro manuale affidato a cittadini liberi in cambio di un salario. I (peraltro rari) riferimenti agli schiavi che compaiono nel testo sarebbero interpretabili, se non proprio come sviste, come esempi tratti dalla vita quotidiana degli ascoltatori del dialogo, utili a chiarire particolari snodi del discorso, e non come illustrazioni del funzionamento della

¹ Lo osservava Vegetti in Vegetti, 1989 : 123-24.

² «Quanto ai minori mali di cui si saranno sbarazzati, esito persino a parlarne perché sono cose sconvenienti: adulare i ricchi, loro poveri, e le penose difficoltà che si incontrano nell'allevamento dei figli e nei tentativi di guadagnare per dare ai domestici il cibo necessario, ora contraendo prestiti, ora rifiutando di pagare i debiti, ricorrendo a ogni espediente per cercare di procurarsi del denaro da consegnare a donne e domestici con l'incarico di amministrarli [...]» (La Repubblica, 465c).

città giusta.³ Un ulteriore argomento che Calvert porta a sostegno della tesi “abolizionista” rinvia all’omologia tra la città e l’anima. Supponendo che, al di sotto dei produttori, vi siano gli schiavi, dovremmo aspettarci che la teoria dell’anima platonica, da tripartita, diventi quadripartita, per fare spazio all’elemento psichico proprio degli schiavi. Ma così non è. Come abbiamo visto, l’anima dello schiavo sembra non differire, qualitativamente, da quella dei componenti del terzo cetto. Esiste infine una quarta e ultima possibilità: che l’abolizione dell’*oikos* riguardi, in prospettiva, l’intera città, come suggerisce l’interpretazione retrospettiva della *Repubblica* proposta da Platone nel *Timeo* e nelle *Leggi*. In questo caso, potremmo concludere con certezza che anche la schiavitù è stata cancellata dall’orizzonte della città giusta, insieme alla proprietà privata. Sono tuttavia molte – e ben note – le difficoltà di una simile interpretazione della *Repubblica*, su cui ha basato la sua critica Aristotele (Calabi 2000, Vegetti 2000).

3. Senza alcuna pretesa di dire qualcosa di definitivo, provo ad avanzare tre osservazioni a margine di questa rassegna di posizioni. La prima: se anche si propende per la tesi dell’implicita abolizione della schiavitù nella *kallipolis*, ciò non fa di Platone un pensatore egualitario, o addirittura mosso da sentimenti umanitari. Semmai, la previsione di un cetto di cittadini-produttori formalmente liberi, ma con una psicologia molto simile a quella degli schiavi, incapaci di farsi guidare dal principio razionale e bisognosi di essere eterodiretti, testimonia dell’irriducibile pessimismo antropologico di Platone, su cui è più volte tornato Vegetti, e della sua avversione profonda nei confronti dell’ideologia democratica. Secondo Finley, il sistema schiavistico inizia a svilupparsi ad Atene ai tempi delle riforme di Solone, che aboliscono la schiavitù per debiti e altre forme non schiavistiche di lavoro involontario (Finley 1985 : 112 e sg.). Il ricorso massiccio al lavoro degli schiavi – e la “caccia” ai barbari da ridurre in schiavitù – si rende necessario per rimpiazzare la forza lavoro dei cittadini ateniesi di condizioni più basse, non più disponibili a lavorare alle dipendenze altrui. «Uomo libero – scrive Finley – era [ormai considerato] chi non viveva sotto la costrizione di un altro, né era impegnato a lavorare a beneficio di un altro; chi viveva preferibilmente sul pezzo di terra avito, con gli altari e le tombe degli antenati. La creazione di questo tipo di uomo libero in un mondo tecnologicamente arretrato, preindustriale, portò alla creazione di una società schiavistica. Non c’era alcuna realistica alternativa» (Finley 1985 : 118).

La conquista della libertà e dell’eguaglianza politica da parte degli strati più umili della società ateniese, secondo questa interpretazione, va di pari passo con lo sviluppo del modo di produzione schiavistico. Potremmo allora intravedere nella *kallipolis* di Platone un modello che guarda all’indietro, a un’epoca pre-democratica, quando di schiavi non c’era bisogno perché il lavoro necessario era svolto da una massa di cittadini poveri, in condizioni semi-servili.

Una seconda considerazione verte sul nesso tra ragione e storia nella filosofia platonica. Mario Vegetti in più occasioni ha contrapposto la “naturalizzazione normativa della normalità” di Aristotele all’«artificialismo ricostruttivo» di Platone (Vegetti 2000). In Aristotele la “normalità” – la regolarità dei comportamenti, osservabile sul piano sociologico – diventa criterio per identificare ciò che è “naturale”, e dunque anche “normativo”: «normale è ciò che le cose sono o dovrebbero essere per realizzare la propria natura essenziale» (Vegetti, Ademollo 2016 : 209). Di qui la celebre giustificazione della schiavitù per natura, che procede non senza qualche intoppo, dovendo fare i conti con anomalie come quella dello schiavo che non ha un “corpo da schiavo”, come ci si aspetterebbe.

Il riferimento alla natura, in Platone, gioca un ruolo diverso, assumendo in molti casi un significato rivoluzionario, di critica del costume vigente. Lo si coglie nelle pagine dedicate all’illustrazione delle novità più scandalose del progetto illustrato nella *Repubblica*:

³ Si pensi al passo, su cui molto insiste Vlastos, in cui Socrate sostiene l’importanza che «ogni singolo individuo svolga il compito che gli è proprio» e fa, tra gli altri, l’esempio dello schiavo (433d).

l'equiparazione delle donne agli uomini quanto a capacità di comando (la "prima ondata"), e l'abolizione della famiglia (la "seconda ondata").

Il superamento della discriminazione fondata sul genere, in particolare, doveva apparire del tutto contro natura ai contemporanei di Platone. Ma il Socrate platonico, partendo dall'esempio delle femmine dei cani, insinua il dubbio che siano "le istituzioni attuali" ad essere "contro natura", e a dover essere radicalmente ripensate (456c). Nel caso della proposta ancora più destabilizzante dell'abolizione della famiglia e della messa in comune delle donne e dei figli, il riferimento alla natura viene abbandonato. A convincere i partecipanti al dialogo della necessità e desiderabilità di una simile innovazione sembra essere sufficiente la dimostrazione razionale della sua utilità per la città.

Certo, con riferimento alla schiavitù, Platone non sfida il senso comune del suo tempo. Vegetti osserva che egli attribuisce la stessa inferiorità di *banausoi* e *cheirotecnai* «a motivi psicologici, e non sociali, scambiando l'effetto con la causa (un errore che non aveva commesso a proposito del sesso femminile, la cui inferiorità psicologica era stata attribuita a un'educazione sbagliata)». ⁴ Se Platone non mette esplicitamente in dubbio la naturalità della schiavitù, non è tuttavia per scarso coraggio: il coraggio non gli era mancato nel proporre le due prime "ondate" che avrebbero dovuto condurre alla costruzione della *kallipolis*. Il che mi conduce ad una terza, e ultima, considerazione.

Mi chiedo se non sia proprio questa attitudine rivoluzionaria, e visionaria, di Platone ad avere sedotto Mario Vegetti e ad avere fatto sì che abbia stretto con lui quell'"amicizia" profonda e duratura che è ben percepibile dai suoi scritti.

Riferendosi alla critica aristotelica del comunismo platonico, Vegetti osserva che Aristotele si mostra «forse più 'idealista' e probabilmente anche più ideologico di Platone, che non aveva sicuramente dato prova di *atopia* nel riconoscere nel conflitto tra ricchi e poveri l'origine della *stasis* nella città, e nel pensare che se questo conflitto non fosse stato risolto *alla radice* ben poco ci si sarebbe potuti attendere dai costumi, dalle leggi e dalla filosofia» (Vegetti 1998: 158). ⁵

In questa capacità di andare "alla radice" dei problemi mi sembra consista una delle principali lezioni del Platone di Mario Vegetti. Un pensatore che non ha mai esplicitamente criticato la schiavitù, e forse non ha neanche inteso metterla in discussione, ma ne ha reso il superamento *pensabile*, offrendoci gli strumenti per andare oltre la normalità e le convenzioni del suo – e del nostro – tempo. ⁶

Bibliografia

Bertelli, L. (1985). *Schiavi in utopia*, "Studi storici", 26, n. 4, pp. 889-901.

Calabi, F. (2000). *Aristotele discute la Repubblica* in *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV, Libro V, Bibliopolis, Napoli, pp. 421-38.

Calvert, B. (1987). *Slavery in Plato's Republic*, "The Classical Quarterly", vol. 37, n. 2.

Finley, M. (1981). *Schiavitù antica e ideologie moderne*, tr. it. Laterza, Roma-Bari.

Pievatolo, M.C. (2008). *La via verso l'alto: autonomia dell'anima e politica nella Repubblica di Platone*, in *La filosofia politica di Platone*, a cura di G.M. Chiodi e R. Gatti, FrancoAngeli, Milano, pp. 173-84.

Vegetti, M. (1989). *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.

⁴ Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bur, Milano 2006, p. 1084, nota.

⁵ Corsivo mio.

⁶ Si potrebbe aggiungere – come mi suggerisce Fulvia De Luise, che ringrazio – che un ulteriore indizio dell'apertura di Platone ad "altri mondi possibili" è l'esistenza di un certo schiavo che, nel Menone, riesce a rispondere correttamente a un quesito geometrico... A sostegno della tesi che Platone, pur non criticando la schiavitù, ci offra le premesse per farlo, cfr. anche Pievatolo, 2008: 182-84.

- Vegetti, M. (1998). *Ricchezza/ povertà e l'unità della polis*, in Platone, *La Repubblica*, vol. III, libro IV, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli.
- Vegetti, M. (2000). *La critica aristotelica alla Repubblica nel secondo libro della Politica, il Timeo e le Leggi*, in *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV, Libro V, Bibliopolis, Napoli, pp. 439-52.
- Vegetti, M. (2000a). *Normale, naturale, normativo in Aristotele*, "Quaderni di storia", 52, pp. 73-84.
- Vegetti, M. (2017). *Chi comanda nella città? I Greci e il potere*, Carocci, Roma 2017.
- Vegetti, M. (2018). *I fondamenti del potere politico. Aristotele contro Platone?*, "Teoria politica" n.s., Annali, vol. VII, pp. 23-34.
- Vegetti, M., Ademollo, F. (2016). *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Einaudi, Torino.
- Vlastos, G. (1968). *Does Slavery Exist in Plato's Republic?*, "Classical Philology", vol. 63, n. 4, pp. 291-295.