
La schiavitù e la sua giustificazione

Alessandra Fussi



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/tp/1438>

Editore

Marcial Pons

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 juin 2020

Paginazione: 391-398

ISSN: 0394-1248

Notizia bibliografica digitale

Alessandra Fussi, « La schiavitù e la sua giustificazione », *Teoria politica. Nuova serie Annali* [Online], 10 | 2020, online dal 01 décembre 2020, consultato il 01 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/tp/1438>

La schiavitù e la sua giustificazione

Alessandra Fussi*

Mentre fra gli animali nessuno viene forzosamente impiegato per lavori che non svolgerebbe naturalmente, gli uomini sono in grado di obbligare altri uomini a vivere come meri mezzi. Nell'antica Grecia lo schiavo è trattato come uno strumento. Può essere di proprietà pubblica o privata e viene impiegato in diverse attività economiche. Non c'è una precisa caratterizzazione degli impieghi servili, ma le attività svolte sono per lo più nell'agricoltura, nelle miniere o nei lavori domestici. Il padrone può decidere della sua vita e sfruttarlo fino allo sfinimento. Se la schiava è una donna, può violentarla quando vuole e farle produrre figli semplicemente per aumentare la mano d'opera gratuita. Non avendo diritti legali sul proprio corpo, gli schiavi non hanno neppure il diritto di formarsi una famiglia. Benché esistano famiglie di fatto, di diritto esse possono venire smembrate quando questo risulti conveniente al padrone. Lo schiavo tuttavia è un essere razionale, non un semplice animale sociale. Come viene giustificata la schiavitù nell'antichità? Quali cause si suppone la generino, e quali giustificazioni teoriche o ideologiche se ne danno? Remo Bodei affronta queste domande nei primi due capitoli di *Dominio e sottomissione*¹.

Aristotelicamente, gli uomini si distinguono dagli altri animali sociali essenzialmente perché questi ultimi hanno la voce, mentre gli uomini, grazie al *logos*, possono comprendere e comunicarsi vicendevolmente il bene e il male, il giovevole e il nocivo (Arist., *Pol.*, I.10, 1253a). Le città non crescono spontaneamente come le piante, ma sono frutto di volontà e decisione, quindi sono da un lato naturali —nel senso che la natura degli uomini non si realizza pienamente se non nella *polis*— e dall'altro artificiali. Per gli uomini realizzarsi implica sollevarsi al di là dei desideri e degli impulsi (che essi hanno in comune con gli altri animali), costruendo una comunità che mira alla giustizia e al bene comune. Aristotele polemizza con la tesi per cui la differenza fra il capo di famiglia e il re risiederebbe nella maggiore quantità di persone governate dal secondo rispetto al primo (cfr. Platone, *Polit.*, 258e-259c). La questione per lui non è meramente quantitativa, ma risiede nel grado di libertà goduta. Vivere in una *polis*, a differenza di quanto accade in uno stato dispotico, è abitare un luogo in cui vale la reciprocità di chi governa ed è governato. Proprio la possibilità di un'alternanza nel governo definisce per Aristotele i confini dell'*arche politike*, che riguarda un rapporto fra pari (Arist., *Pol.* III.6, 1317a41-b17).

Forse proprio perché Platone non distingue nettamente famiglia e *polis*, egli introduce grandi innovazioni nella vita delle donne e degli schiavi quando fa concepire a Socrate la città giusta nella *Repubblica*: alcune donne possono avere

* Università di Pisa, alessandra.fussi@unipi.it.

¹ Bodei, 2019: 33-92.

un'educazione filosofica e diventare governanti. È ancora oggetto di dibattito se *kallipolis* contenga schiavi o meno. Se vi sono schiavi, comunque, essi non sono concepiti come economicamente indispensabili: il lavoro manuale è svolto da cittadini². Nell'ottica aristotelica, per contro, dalla separazione concettuale fra vita politica e vita della famiglia consegue una visione assai rigida dei rapporti di potere diseguale all'interno di quest'ultima, che vengono concepiti come naturali e non bisognosi di alcuna modifica. Alla libertà e all'eguaglianza indispensabili a un governo politico giusto non corrisponde una simmetrica aspirazione normativa per quanto riguarda i rapporti fra marito e moglie, genitori e figli, padrone e schiavo. Anzi, per quelle forme di diseguaglianza Aristotele cerca una fondazione naturale da cui derivare un'immagine di giustizia e utilità reciproca.

Le argomentazioni antiche sulla schiavitù si possono raccogliere attorno ad alcune tesi fondamentali. Soffermiamoci brevemente su tre posizioni discusse in *Dominio e sottomissione* e che hanno particolare rilevanza nella discussione aristotelica.

1. La schiavitù è necessaria, ma ingiusta e arbitraria

Uno dei motivi per cui la cultura greca vede la schiavitù come una necessità, e che Bodei giustamente sottolinea, è che «nessun uomo potrebbe sviluppare interamente le potenzialità della sua natura se alcuni non provvedessero alle “cose necessarie dell'esistenza”, permettendo ad altri di raggiungere la pienezza dell'umanità»³. Perché alcuni realizzino se stessi, altri devono essere trattati come strumenti. Tale spiegazione corrisponde al sentire comune espresso nella letteratura, da Omero e dai tragici. Come nota anche Bernard Williams in *Vergogna e necessità*, non è che i greci non vedessero la profonda arbitrarietà e la profonda ingiustizia della schiavitù. Alla maggior parte delle persone non sfuggivano l'ingiustizia e l'arbitrio di tale pratica, tuttavia non si riusciva a immaginare un modo di vita alternativo⁴. A questo proposito un passo aristotelico è rivelatore:

In verità, se ciascuno strumento sapesse, in risposta a un ordine o per una sorta di presentimento, portare a termine l'opera che gli tocca —come, a quanto si dice, facevano le statue di Dedalo e i tripodi di Efesto che, come dice il poeta, da soli entravano nell'assemblea divina—, e se, allo stesso modo, le spole e i plettri tessessero e suonassero da sé, né gli architetti dovrebbero far ricorso ai muratori, né i padroni agli schiavi (Aristot., *Pol.* I.4, 1253b 33-1254 a1)⁵.

L'automazione, in questa intuizione aristotelica, potrebbe rendere superfluo il lavoro degli schiavi. Tuttavia la soluzione immaginata viene presentata come

² Cfr. Vlastos, 1968: 291-295. In questo saggio, che ha segnato gli studi platonici per molti anni, si sostiene che la schiavitù esiste ed è essenziale alla vita economica della *polis* nella *Repubblica*. Alcuni studiosi hanno messo in dubbio tale tesi. Fra questi, cfr. Calvert, 1987; Gonda, 2016. Sulla naturalizzazione dei rapporti di potere nel primo libro della *Politica*, cfr. Vegetti, 2018.

³ Bodei, 2019: 67. Cfr. anche *ibidem*: 70.

⁴ Williams, 2007: 137-138.

⁵ Cit. in Bodei, 2019: 78.

una fantasia irrealizzabile. Poiché le viene attribuito lo statuto mitico delle statue di Dedalo, essa funge da eccezione che conferma la regola.

Riprendendo le distinzioni aristoteliche in *Vita Activa*, Arendt notava che la condizione umana si distingue secondo tre tipi di attività: la *praxis* politica, il *poiein*, e il lavoro. I vasi dell'artigiano, i poemi prodotti dai poeti, persino le leggi prodotte dai fondatori degli stati hanno una durata che eccede l'attività di chi li produce, dando forma stabile al mondo sul cui sfondo si staglia l'attività politica. Il lavoro degli schiavi invece non lascia nulla di durevole fuori di sé. Distinto dalla prassi politica e dalla produzione dell'artigiano, esso risponde a bisogni che continuamente si riproducono: condivide il destino delle stalle di Augia, che rimangono pulite solo nel mito⁶. Nella visione aristotelica, schiavi, donne e bambini abitano lo spazio oscuro della casa, in cui non possono darsi quelle forme di azione e discorso che permettono ai veri uomini di riconoscersi e reciprocamente apprezzarsi⁷. La casa è il luogo della ripetizione, in cui il bisogno si soddisfa per ripresentarsi sempre uguale: stanze da pulire, letti da rifare, cibi da preparare. È un mero vivere, non un vivere bene.

Poiché ciò che conta dal punto di vista della politica è la capacità di comunicare, deliberare e decidere in vista del bene comune, l'inferiorità fattuale in cui sono relegate donne e schiavi suscita la tentazione di una giustificazione teorica che la faccia derivare da una presunta originaria manchevolezza. Se alcune persone svolgono compiti inferiori, si può concludere che esse *meritino* tale sorte. Se i *compiti* sono inferiori, *le persone che li svolgono* devono essere inferiori. Alla forza e alla necessità si aggiunge per soprammercato la patina della giustizia naturale.

2. La schiavitù è giusta perché si fonda su una gerarchia naturale

A tale tentazione soccombe Aristotele. Nella sua gerarchia le donne sono superiori agli schiavi: cooperano con gli uomini nella famiglia, mentre gli schiavi devono solo obbedire agli ordini del padrone. Le donne, secondo Aristotele, sono meno capaci di governare, e per questo l'autorità rimane in mano ai maschi nella famiglia: il rapporto fra uomini e donne nella famiglia è analogo a quello fra chi governa e chi è governato nella città, con la differenza che chi è governato in una *polis* ben costruita può diventare a sua volta governante, mentre alle donne non spetta governare (sono come sudditi in uno stato in cui governi un re). Gli schiavi si trovano più in basso, perché non sono neanche potenzialmente eguali ai padroni: lo schiavo è uno «strumento animato».

Il ragionamento aristotelico è orientato da due analogie, la prima con il rapporto fra emozioni e ragione: le donne rappresentano la parte emotiva e gli uomini la ragione; la seconda con il rapporto fra corpo e anima: lo schiavo sta al corpo

⁶ Arendt, 1994: 73.

⁷ Bodei coglie bene l'aspetto ideologico di questa assimilazione aristotelica degli schiavi con la vita domestica. Aristotele passa in silenzio il lavoro produttivo spesso svolto proprio da schiavi (cfr. Bodei, 2019: 90).

come il padrone sta all'anima. In questo modo la donna, pur inferiore, è posta un gradino sopra lo schiavo, a cui è simbolicamente negata un'anima umana. Egli rappresenta una materia che rimarrebbe inerte se non ci fosse l'anima del padrone a vivificarla. Il paradosso insito nel tentativo aristotelico di giustificare la schiavitù è che da un lato riconoscere allo schiavo un pieno statuto umano rende eticamente ingiustificabile la violenza e l'arbitrio a cui è sottoposto; dall'altro, radicare nella sua natura inferiore la privazione di ogni libertà contraddice le capacità razionali che egli deve pur possedere per esercitare le funzioni che gli sono richieste⁸. Anche solo ascoltare e capire ordini richiede una forma di razionalità che non si addice a un mero corpo animato. Per non parlare degli schiavi che svolgono attività di insegnamento e che sono ben più istruiti dei loro padroni. Questo porta Aristotele a sostenere che ci può essere amicizia fra padrone e schiavo, ma, come egli sostiene nel libro VIII dell'*Etica Nicomachea*, in quel caso l'amicizia non è con lo schiavo in quanto schiavo, ma con lo schiavo in quanto uomo. Ovviamente se lo schiavo è degno di amicizia in quanto uomo, la tesi che la schiavitù sia radicata in una presunta natura inferiore non regge. Poiché l'amicizia implica per Aristotele una reciproca e consapevole benevolenza (e nei casi migliori, anche simili virtù) la possibilità stessa di essere amici dello schiavo esclude la sua natura di strumento.

Quando Aristotele sostiene la tesi della fondazione naturale della schiavitù non segue una visione tipicamente greca. Non si evince una tale visione dalla lettura di Omero e dei tragici, né si può sostenere che Aristotele non conoscesse posizioni teoriche alternative a quella che finisce per difendere. Al contrario, fra le opinioni che esamina, egli si sofferma proprio sulla tesi per cui non ci sarebbe alcuna differenza naturale fra padrone e schiavo: il rapporto di dominio dell'uno sull'altro sarebbe contro natura, fondato sulla violenza (*bia*), e fondamentalmente ingiusto (*Politica*, I,3). Questa tesi era stata sostenuta fra gli altri da Alcideamante, un seguace di Gorgia, e da Filemone, il poeta comico. La differenza fra una norma che appare fondata nella natura e una norma che appare mero frutto di convenzione non rende necessariamente la seconda ingiusta. Tuttavia, la schiavitù non è solo convenzionale ma arbitraria. Eppure Aristotele argomenta che esiste per natura chi è adatto ad essere schiavo e chi è adatto ad essere padrone. Una conseguenza interessante di ciò è che se deriva dalla natura particolare di qualcuno (dalla sua costituzione mentale e fisica) il suo essere adatto a obbedire piuttosto che a governare, allora può crearsi uno iato fra ciò che si dà nella realtà e ciò che secondo natura dovrebbe darsi. Bodei giustamente nota che una tesi che inizialmente pare pensata per difendere *lo status quo* si ribalta in una sua critica radicale: se qualcuno non ha il fisico o la mente adatti ad essere padrone allora dovrebbe per natura essere schiavo, e viceversa. Potremmo ricordare a questo proposito che già nel discorso di Callicle nel *Gorgia* di Platone l'avvicinarsi fra schiavo e padrone è al centro della polemica su ciò che realmente significa «giustizia di natura»:

Ma se nascesse uno con le doti adatte, un vero uomo, si strapperebbe di dosso, spezzerebbe e allontanerebbe tutte queste pastoie: calpesterebbe le nostre scrit-

⁸ Questo problema ha sollevato molte discussioni fra gli studiosi di Aristotele. Si veda, ad esempio, Schofield, 1990; Heath, 2008.

ture, i trucchi e gli incantesimi e tutte le leggi contro natura. Lui, lo schiavo, alzerebbe la testa e diventerebbe padrone, e allora brillerebbe la giustizia della natura (Platone, *Gorg.* 484a).

E tuttavia Callicle, e così anche Aristotele, mostrano che è legittimo immaginare un avvicendamento fra chi gode di tutto il potere e chi ne è completamente privo, senza con ciò mettere in questione il paradigma della distinzione naturale fra servo e padrone.

3. La schiavitù è dei vili?

Una delle strade percorribili per la giustificazione della schiavitù è farla risalire a una originaria forma di viltà: «È la guerra per Aristotele, vale la pena ripeterlo, che, stabilendo in origine la divisione sociale fra liberi e schiavi, rende alcuni uomini degni di libertà, perché capaci di vincere la viltà in combattimento oppure di uccidersi per non cadere in servitù»⁹. Questa tesi è diventata celebre per via della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, ma Bodei ne cerca l'origine ben prima, già nel diritto romano, ricordandoci ad esempio l'etimologia latina di *servum* non tanto da *servire* quanto da *servare*, salvare¹⁰. Ci si può chiedere se una prospettiva del genere sia effettivamente compatibile con il pensiero aristotelico. Bodei propende per una risposta affermativa, e rimanda a un passo della *Politica* in cui Aristotele cita il detto «non c'è tempo libero per gli schiavi, e chi non sa sfidare con decisione è già schiavo degli assalitori» (Aristot., *Pol.*, VII.15, 1334a20-22). Poiché Aristotele sembra riferirsi all'originaria mancanza di coraggio di chi è stato sconfitto, si potrebbe in effetti tracciare una linea che partendo dalla concezione greca e passando dal diritto romano arriva fino ai moderni e a Hegel.

Questa tesi però mi pare problematica. Per Aristotele l'uomo virtuoso sa affrontare la paura della morte. Il coraggio non riguarda ogni tipo di morte, bensì solo quella di chi combatte in vista di un fine nobile (il *kalon*). In battaglia l'uomo coraggioso affronta con fermezza il pericolo per difendere la *polis*, mentre chi cerca di sottrarsi in una tale situazione è giudicato un codardo. Tuttavia, Aristotele non sostiene che il soldato caduto prigioniero dovrebbe darsi la morte piuttosto che cadere schiavo. Dal punto di vista aristotelico può essere vero che chi è vile merita di subire la sconfitta e dunque anche la sua conseguenza più pesante, la schiavitù, ma non è vero necessariamente l'inverso, e cioè che chiunque sia schiavo per il fatto stesso di esserlo porti il marchio di una passata viltà.

Un tale ragionamento potrebbe funzionare solo sulla base di una norma diversa e ben più forte rispetto a quella di dare priorità alla salvezza della *polis* rispetto alla difesa della propria vita. Dovrebbe includere cioè anche la prescrizione per cui chi ha combattuto coraggiosamente e ha perso, una volta sconfitto deve preferire la morte alla schiavitù. Solo sostenendo che è vile chi non si uccide

⁹ Bodei, 2019: 65.

¹⁰ *Ibidem*: 11. La medesima tesi è sostenuta in Bodei, 2007: 15. Bodei rimanda a *Institutiones*, I, tit. III, *De iure personarum*, §§ 2-3.

quando sta per essere fatto schiavo si può anche affermare che chi sopravvive come schiavo è un vile. Mentre una tale affermazione potrebbe essere compatibile con certe forme di eroismo romano (si pensi al filosofo o all'uomo politico stoico che preferiscono morire piuttosto che rinunciare alla propria libertà intellettuale), non è una questione posta da Aristotele né nella sua discussione del coraggio nell'*Etica Nicomachea*, né nel passo della *Politica* succitato. Quando commenta il proverbio «non c'è tempo libero per gli schiavi, e chi non sa sfidare con decisione è già schiavo degli assalitori», Aristotele sta argomentando che uno stato deve essere forte in guerra per potersi trovare poi in una condizione tale da permettere ai suoi cittadini di svolgere le attività consone al tempo di pace. Non si riferisce al momento in cui qualcuno accetta la schiavitù pur di avere salva la vita. Non sta considerando la scelta, né individuale né collettiva, che può seguire l'esito di una battaglia. Piuttosto, si riferisce al fatto che un esercito sconfitto spesso contribuisce alla propria sorte non combattendo con sufficiente coraggio.

La sorte svolge un ruolo implicito ma importante nel ragionamento aristotelico e in generale nell'atteggiamento greco rispetto alla schiavitù. È estranea alla visione omerica l'idea che se Andromaca fosse veramente una donna virtuosa dovrebbe uccidersi piuttosto che accettare di cadere schiava e vedere violato il proprio corpo —un ragionamento che invece si potrebbe attribuire ad alcune eroine tragiche romane—. Violenza e sorte nella tradizione greca vengono simbolizzate assieme in una parola: *ananche*, necessità. Il termine si potrebbe tradurre anche come destino, ma in una tradizione successiva intrisa di concetti cristiani la parola «destino» può implicare un disegno, una forma di teleologia, e dunque far pensare a una catena di eventi guidati dall'intelligenza divina. Nel senso greco della necessità, invece, risuona il peso di una sorte priva di intelligenza, di una violenza che si abbatte sulle persone in maniera del tutto indifferente al merito. Così ad esempio viene rappresentato il cadere in schiavitù nei poemi omerici o nelle tragedie.

Qualcuno poteva non rimanere schiavo per tutta la vita se il padrone decideva di liberarlo. Lo schiavo liberato non godeva dei diritti di un cittadino, ma rimaneva nello stato intermedio di meteco. E tuttavia, fra la condizione di schiavo e quella di meteco c'era pur sempre un abisso. Ma se in linea di principio la stessa persona nel corso della sua vita poteva passare da libero a schiavo, e da schiavo a meteco, come sostenere che il giogo della necessità che improvvisamente si abbattava su di lui fosse giustificabile da una sua scelta? Come sostenere che Ecuba, regina a Troia, potesse in alcun modo meritare la sorte di schiava dopo la sconfitta dei Troiani? Certamente Omero, che, come ci ricorda Remo Bodei, «è equanime nel giudicare il nemico»¹¹, non è mai parziale verso i vincitori e non ci permette mai di svilire i vinti o di ignorare il peso delle loro sofferenze immeritate. Si ricordino le parole di Ettore ad Andromaca: «allora, vivendo in Argo, dovrai per altra tessere tela, e portar acqua di Messeide o Iperea, costretta a tutto: grave necessità (*ananche*) sarà su di te» (*Iliade*, VI, 456-458).

Se la legittimità della schiavitù si fa risalire all'incapacità di rinunciare alla vita del guerriero sconfitto, come spiegare il fatto che la guerra rende schiave le don-

¹¹ Bodei, 2019: 50.

ne che non hanno combattuto? Come mai la schiavitù non ricade solo sui vinti ma anche sui loro figli, che non hanno peccato di viltà e non hanno mai avuto occasione di scegliere alcunché? Platone e Aristotele erano ben consci del fatto che il presente difficilmente trova giustificato sostegno normativo in un passato più o meno mitico, e in alcuni passi criticano senza mezzi termini chi si vanta dei propri privilegi presenti facendoli risalire a un tempo passato, e dimenticando che in un passato ulteriore la situazione dei propri antenati avrebbe potuto essere del tutto simile a quella delle persone che sono ora oggetto di disprezzo (per Platone si veda, per esempio, l'*excursus* del *Teeteto*, 174e; per Aristotele i diversi commenti ironici nella *Retorica* su chi gode di privilegi quali la ricchezza e la nobiltà di nascita e se ne compiace come se non fossero doni della sorte)¹².

Se la viltà di chi non sa rinunciare alla vita quando è sconfitto fosse responsabile della schiavitù non si capirebbe come mai la gran parte degli schiavi di Atene fosse di origine barbara, e perché da un certo momento in poi (da una legge promulgata da Licurgo nel 330 a. C.) fosse espressamente vietato rendere schiavi altri greci. Nel primo capitolo di *Dominio e sottomissione* si sottolinea che «il procurarsi mano d'opera cui non si dava alcun salario, ma solo i mezzi di sostentamento per continuare a lavorare, era una delle principali motivazioni delle guerre antiche e una delle ragioni, di natura non tecnica, per cui mancava l'interesse a sviluppare macchine che la sostituissero»¹³. Spesso, dunque, la schiavitù non è una semplice conseguenza della guerra, ma una delle sue motivazioni principali.

4. Conclusione

Aristotele da un lato concorda con la tradizione letteraria che lo precede e vede nella schiavitù la massima forma di cattiva sorte. Dall'altro, però, sostiene delle tesi che sono in profondo contrasto con quella tradizione. Sulla base della distinzione fra schiavo naturale e padrone naturale chiunque potrebbe divenire da libero schiavo. Ma se lo schiavo appartiene ai perdenti in una guerra si può obiettare che la causa efficiente può diventare causa formale (e realizzare una forma di giustizia) solo se si dà equivalenza fra le capacità esibite da chi vince una guerra e le capacità necessarie per essere padrone. Non si vince la guerra anche semplicemente grazie alla superiorità numerica o alla forza bruta o al caso? Aristotele nega che sia il mero vincere in guerra a giustificare la schiavitù dei vinti (Arist., *Pol.*, VI, 1255a). Egli infatti sostiene, in primo luogo, che non sempre la guerra ha ragioni giuste; ma se una guerra è ingiusta, vincerla non conferisce il diritto di rendere schiavi chi è sconfitto. In secondo luogo, se qualcuno per natura ha qualità superiori, gli si fa chiaramente ingiustizia sottoponendolo a una condizione immeritata solo perché appartiene a un esercito sconfitto. Come ci ricorda Bodei, Aristotele sostiene però anche che l'arte bellica «per sua natura è

¹² Si veda per esempio la caratterizzazione dei ricchi e dei nobili in Arist., *Rhet.*, II.15-17, e la tesi per cui sono incapaci di pietà coloro che, abituati alla buona sorte, non sono in grado di immaginare che certe disgrazie potrebbero capitare anche a loro (Arist., *Rhet.*, II.8).

¹³ Bodei, 2019: 34-35.

una specie di arte acquisitiva da praticare contro animali e contro quegli uomini che, pur essendo nati per vivere sottomessi, rifiutano questa loro condizione: e quella contro di loro sarà guerra giusta, in quanto è conforme a natura» (Arist., *Pol.*, I, 9, 1256b 24-26)¹⁴.

Quando Aristotele pensa a persone che considera simili a sé non arriva a sostenere che esse meritano la schiavitù se non hanno il coraggio di darsi la morte. Tuttavia egli può concepire un'immagine de-umanizzata dello schiavo quando questi non è un Greco ma un barbaro. Il barbaro può non essere considerato simile al padrone quando diventi di sua proprietà. In quel caso non è vile perché accetta la schiavitù, ma merita la schiavitù ancor prima di sceglierla e realizza in tutto ciò che fa lo stereotipo del corpo e della mente per natura manchevoli.

Il libro di Remo Bodei, facendoci riflettere sulla giustificazione teorica in Aristotele, ci fa apprezzare l'influenza enorme del concetto di servitù naturale nella storia successiva. Non importa in fondo che quel modello di spiegazione rappresenti una delle pagine meno felici della filosofia aristotelica, perché, come mostra bene *Dominio e Sottomissione*, la filosofia, che secondo alcuni conta pochissimo nel mondo, in casi come questo ha influenzato il destino di milioni di uomini.

Bibliografia

- Arendt, H. (1994). *The Human Condition* (1958), tr. it. *Vita activa*, Milano, Bompiani.
- Bodei, R. (2007). *La preistoria del rapporto signoria-servitù*, «Revue internationale de philosophie», 240, 2, 181-191.
- (2019). *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, Bologna, Il Mulino.
- Calvert, B. (1987). *Slavery in Plato's Republic*. «The Classical Quarterly», 37, 2: 367-372.
- Gonda, J. (2016). *An Argument against Slavery in the Republic*, «Dialogue», 55, 2: 219-244.
- Heath, H. (2008). *Aristotle on Natural Slavery*, «Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy», 53, 3: 243-270.
- Schofield, M. (1990). *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles "Politik" Akten des Xi. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1-27.
- Vegetti, M. (2018). *I fondamenti del sapere politico. Aristotele contro Platone?*, «Teoria Politica», n. s., VIII, 23-34.
- Vlastos, G. (1968). *Does Slavery Exist in Plato's Republic?*, «Classical Philology», 63, 4: 291-295.
- Williams, B. (2007). *Shame and Necessity* (1993), tr. it. *Vergogna e necessità*, Bologna, Il Mulino.

¹⁴ Cit. in Bodei, 2019: 65-66.