

Schiavitù, natura, barbarie e guerra nella *Politica* di Aristotele

Federica Piangerelli

I barbari sono tutti schiavi (Euripide, *Elena*, 276).

1. Introduzione

Tra le questioni teoriche più tormentate e dibattute del pensiero aristotelico può essere annoverata quella della schiavitù (*douleia*) naturale¹, che, nelle sue pieghe concettuali, si interseca con un altro tema articolato quale il giudizio di Aristotele intorno ai barbari².

- ¹ Nella filosofia aristotelica, la schiavitù e la schiavitù naturale sono questioni così critiche da rivelarsi sul crinale tra *complessità* e *contraddizione*. Secondo lo Stagirita, infatti, lo schiavo (*doulos*) è uno «strumento animato» verso il quale, in quanto *doulos*, non può darsi amicizia, ma, in quanto essere umano (*anthropos*), sì (*Etica Nicomachea* VIII, 11, 1161b3-6). Lo schiavo, dunque, per la sua intrinseca polivocità, richiede di essere studiato secondo scenari argomentativi opposti, che siano capaci di tenere insieme e di rendere ragione di tutti i suoi eterogenei profili costitutivi. Per un approfondimento Fermani (2015, 77-92). Non solo. Come sottolinea Berti (2008, 261) la schiavitù per natura, dovuta al depotenziamento o alla totale assenza del *logos* in alcuni soggetti, sembra contraddire gli assunti di fondo dell'antropologia aristotelica: l'«essere umano» è un genere «semplice», che «non presenta differenze» (*Le ricerche sugli animali* 490b16-19), l'*anthropos* è una sostanza che «non ha contrari» e non ammette «il più e il meno» (*Categorie* 3b24-24; 3b33-4a2), l'essere umano è un «animale dotato di ragione» (*Etica Nicomachea* X, 7, 1178 a6-8) e un «animale politico» (*Politica* I, 2, 1253a7-18).
- ² Pur non dedicando una trattazione specifica alla figura del barbaro, Aristotele affronta tale argomento in più luoghi delle sue opere, come è testimoniato, per esempio, dalle 20 occorrenze, nell'intero *corpus*, del lemma *barbaros*, 6 di *barbarikos*, 3 di *barbarismos* e una del

Federica Piangerelli, University of Macerata, Italy, f.piangerelli@unimc.it, 0000-0002-5448-4544

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Federica Piangerelli, *Schiavitù, natura, barbarie e guerra nella Politica di Aristotele*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.09, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 71-77, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

Lungi da qualsiasi pretesa di completezza, il presente contributo intende tracciare alcuni possibili percorsi argomentativi finalizzati non tanto a sondare la schiavitù per natura in sé, quanto a capire se e in che misura, per lo Stagirita, tale condizione riguardi i popoli anellenici.

2. «È naturale che i Greci dominino sui barbari»?

Nel primo libro della *Politica* (I, 2, 1252a24 sgg.), nello scomporre la città (*polis*) nei suoi elementi essenziali, Aristotele muove dalla famiglia (*oikos*), nella cui struttura rintraccia tre coppie oppositive, che poggiano su una precisa gerarchia naturale: marito e moglie, padre e figlio, padrone e schiavo.

Il corretto funzionamento della collettività (*koinonia*) dipende dall'adempimento da parte di ciascuno del ruolo specifico assegnatogli dalla natura: per esempio, chi è dotato di intelligenza e capacità predittiva deve comandare (*archon*) ed essere padrone, chi presenta doti fisiche adatte al lavoro manuale e ad eseguire gli ordini deve essere comandato (*archomenon*) e schiavo (cfr. *Politica* I, 2, 1252a32-34). Per avvalorare la necessità di tale struttura di potere, Aristotele ragiona in chiave contrastiva e mostra gli esiti della condizione opposta: tra i barbari, che «non possiedono l'elemento che per natura comanda», cioè il *logos*, viene meno ogni struttura gerarchica, infatti la moglie e lo schiavo sono sullo stesso livello. Per questo i poeti sostengono che «è naturale che i Greci dominino sui barbari» (cfr. Euripide, *Ifigenia in Aulide*, 1400), come se per natura fosse la stessa cosa «essere barbaro» ed «essere schiavo» (cfr. *Politica* I, 2, 1252b5-9).

Tale esempio è calzante, ma merita di essere problematizzato. Aristotele sembra attribuire la schiavitù dei barbari, assunti come una unità indistinta³, alla loro radicale mancanza di *logos*⁴, ovvero ad una grave menomazione della loro natura umana. Lo Stagirita, però, si appella all'opinione dei poeti, che rappresenta la piena espressione ideologica del comune sentire greco, sostenitrice della necessaria e legittima sovranità dell'Ellade su tutti i barbari⁵.

verbo *barbarizo* (Radice et. al. 2005). A queste, tuttavia, si devono aggiungere anche i molteplici riferimenti ai vari popoli barbari appellati con i loro etnonimi, dei quali offre una prima ricognizione Zizza (2014, 115-55).

³ Ovvero a prescindere da ogni differenziazione etnica: i barbari, in questo caso, sono tutti i popoli non Greci.

⁴ Ricorda Berti (2008, 261) che «questa espressione è stata interpretata sia in senso sociologico, cioè come indicante la mancanza di una classe dirigente capace di governare, sia in senso psicologico, cioè come riferentesi ad una parte dell'anima, quella che comanda, la ragione, o la capacità deliberativa. Non c'è dubbio che, in entrambi i casi, Aristotele vuol dire che i barbari mancano di qualche cosa, cioè della capacità di governarsi da sé, o come popoli o come individui, il che li fa essere praticamente tutti schiavi, sia gli uomini sia le donne».

⁵ Soprattutto in seguito all'epopea delle Guerre Persiane, i tragediografi rivestono un ruolo dirimente nell'orientare l'immaginario collettivo greco verso una assoluta e ideologica avversione al barbaro, inteso come nemico per eccellenza dei Greci, nonché come totale antitesi della Grecità, stando a quanto argomentato da Hall (1989).

A fronte dei toni assoluti e radicali di questo snodo argomentativo è lecito chiedersi se Aristotele accolga senza riserve la tesi dell'identità naturale tra l'«essere barbaro» e l'«essere schiavo». Tutt'altro che immediata, la possibile risposta a tale domanda implica l'esame di altri luoghi del *Corpus aristotelicum*.

3. La liceità della schiavitù in guerra

Un primo passaggio si trova poco oltre nella *Politica* (I, 6, 1255a3 sgg.), ladove Aristotele ragiona intorno ai nessi tra la schiavitù per natura e quella per legge, inquadrandoli nei contesti di schiavitù in guerra.

Lo Stagirita si confronta con la tesi di quanti negano la schiavitù per natura, ammettono quella per legge, ma sostengono che *solo i barbari* possono essere schiavi dei Greci, perché questi ultimi non possono asservirsi tra loro. Per smascherare l'illogicità di tale posizione, che sembra ascrivere la libertà e la schiavitù a ragioni etniche, quindi naturali, Aristotele sviluppa il seguente ragionamento (cfr. *Politica* I, 6, 1255a21 sgg.).

Pur ritenendo giusta solo la schiavitù in guerra, questa tesi nega che lo sia quando le cause della guerra sono ingiuste, perché potrebbe essere schiavizzato anche chi non lo merita, come i Greci 'uomini nobilissimi', ragione per cui solo i barbari possono essere considerati schiavi legittimi. Bisogna ammettere, dunque, che alcuni sono schiavi ovunque, altri da nessuna parte, che alcuni sono nobili ovunque, altri solo 'a casa propria', come se la nobiltà e la libertà si declinassero sia in assoluto sia in relativo (cfr. *Politica* I, 6, 1255a28-36).

Tale posizione, pertanto, riabilita l'identità tra lo schiavo per legge, lo schiavo per natura e il barbaro, nonché tra il libero per legge, il libero per natura e il greco, data la 'nobiltà di stirpe' (*eugeneia*) di quest'ultimo. L'insistenza sull'*eugeneia*, infatti, attribuisce alla libertà un fondamento naturale, tale per cui sono le genealogie ad orientare i rapporti di forza tra i popoli. Ogni motivazione differente dal lignaggio (*genos*) non è contemplata, come testimoniano alcuni versi dell'*Elena* di Teodette (cfr. *Politica* I, 6, 1255a37-38): forte della sua origine divina, Elena non comprende le ragioni del suo asservimento. Per Aristotele, però, queste non devono essere ricercate nella sua stirpe, ma nella sua riprovevole condotta da adultera: la libertà e la schiavitù non dipendono dal lignaggio, ma dalla virtù e dal vizio (cfr. *Politica* I, 6, 1255a39-1255b1) dei singoli e/o dei popoli.

Guadagnato tale assunto, lo Stagirita riscontra una ulteriore criticità nella tesi dei suoi interlocutori, la quale poggia sull'errata convinzione che nei processi generativi si trasmettano sia i caratteri fisici sia le qualità morali: come da un *anthropos* nasce un *anthropos*, così da un 'uomo buono' nasce un 'uomo buono'. La natura, tuttavia, intende fare ciò, ma senza riuscirvi sempre (cfr. *Politica* I, 6, 1255a28-1255b4).

Il vizio e la virtù, infatti, non devono essere considerati un corredo psichico ereditario, funzionale a motivare la subordinazione dei barbari ai Greci. L'unica schiavitù legittima, piuttosto, è quella in cui tra l'*archon* e l'*archomenon* si instaura una 'utilità comune' e una 'amicizia reciproca', dovuta al fatto che il padrone e il servo sono tali per natura: se lo fossero per legge o per costrizione si otterrebbe l'effetto contrario.

Per la nostra indagine, tale snodo argomentativo è dirimente: nel definire lo schiavo per natura, Aristotele adduce criteri morali che sono del tutto scevri di connotazioni etniche e, parimenti, scalfisce la convinzione ideologica secondo cui l'*eugeneia* dei Greci motiva il loro totale dominio sui barbari⁶.

4. La guerra giusta per natura

Un ulteriore passaggio si trova sempre nella *Politica* (I, 8 1256b13 sgg.), dove Aristotele riflette intorno alla guerra giusta per natura.

In linea con l'impianto teleologico sotteso all'intera realtà, il filosofo di Stagira sostiene che la natura non lascia nulla incompiuto né produce invano, ma predispone alcune piante in funzione degli animali e alcuni animali in funzione degli esseri umani, quelli domestici perché se ne serva e se ne nutra, quelli selvatici per sostentarsi e soddisfare altri bisogni.

A fronte di questo scenario, l'arte della guerra può essere considerata una sorta di 'battuta di caccia' di cui servirsi contro le belve e quegli esseri umani che, pur essendo nati per essere sottomessi, non si lasciano comandare: questa è una guerra giusta per natura (cfr. *Politica* I, 8, 1256b23-26), perché finalizzata ad inverare quella dialettica servo-padrone da cui scaturisce un vantaggio vicendevole per entrambi i poli coinvolti (cfr. *Politica* I, 6, 1255b12-13).

Spicca un dato: nell'argomentazione aristotelica *non vi è alcun riferimento diretto ai barbari*. Questo, tuttavia, potrebbe essere evinto solo dall'accostamento tra le 'belve' e alcuni 'esseri umani', che sembra rinviare alla nozione polivoca di bestialità (*theriotes*)⁷. Per quanto rara, infatti, la *theriotes* si registra con maggiore frequenza – ma non esclusivamente – presso i barbari⁸, intesa sia in senso ampio come un 'vizio iperbolico', proprio di quegli *anthropoi* che possiedono un *logos* corrotto, sia in senso tecnico come uno stato 'diverso dal vizio', perché ingenerato in soggetti del tutto 'privi di *logos*' (*alogistoi*).

Oltre a questo ipotetico nesso teorico, però, Aristotele non asserisce che la guerra giusta per natura è solo quella rivolta contro i barbari, considerati tutti *alogistoi*, quindi ritenuti gli unici schiavi naturali e legittimi dei Greci⁹.

5. I climi, i caratteri, gli ordinamenti politici

Nel terzo libro della *Politica* (III, 14, 1285a14-24), ragionando intorno alle varie forme di monarchia, Aristotele sostiene che i barbari hanno «costumi per natura più servili» rispetto ai Greci e gli Asiatici rispetto agli Europei, per questo tollerano il dominio dispotico senza sdegnarsi.

⁶ Dello stesso avviso è, per esempio, Salis (2009, 42).

⁷ Per un approfondimento si veda Fermani (2012, 138-46).

⁸ Cfr. *Etica Nicomachea* VII, 1, 1145a30-33; 4, 1148b15-29; 5, 1149a9-11; *Politica* VIII, 4, 1338b19-24.

⁹ Come, invece, vorrebbe il ragionamento proposto in *Politica* I, 2, 1252b5-9, nonché Vegetti, (2018, 144 sgg.).

Per quanto cursorio, tale passaggio pone in campo alcune questioni centrali, già a partire dallo schema teorico adottato: dalla dicotomia greci-barbari¹⁰, si passa alla diade europei-asiatici, che disambigua la stessa categoria «barbaro», illuminandone l'articolazione interna. Lo Stagirita, inoltre, ascrive il dispotismo di questi popoli ai loro *costumi* che, *per natura*, sono più servili.

Tale questione è affrontata con maggiore ampiezza argomentativa nel settimo libro della *Politica* (cfr. *Politica* VII, 1327b23-33). Secondo un ragionamento dall'eco ippocratica, perché attento anche agli influssi dei climi sui temperamenti dei popoli¹¹, Aristotele sostiene che gli Europei, stanziati nelle regioni fredde, eccedono in coraggio ma difettano in intelligenza e abilità nelle arti, motivo per cui vivono liberi, ma privi di costituzione e incapaci di dominare i popoli vicini; gli Asiatici, invece, insediati in luoghi torridi, eccedono in intelligenza (*dianoia*) e abilità nelle arti (*techne*) ma difettano in coraggio (*thumos*), per questo sono sottomessi a regimi dispotici; i Greci, infine, collocati 'nel mezzo' e in regioni dal clima temperato, partecipano delle sole caratteristiche positive di entrambi i poli, ovvero sono coraggiosi, intelligenti e liberi.

Attraverso un modello concettuale triadico, il Nostro mostra che gli Europei e gli Asiatici¹², in quanto popoli 'ai margini', sono entrambi distanti dalla giusta misura, ma per ragioni differenti e complementari, ovvero non sono passibili di una critica incondizionata, perché entrambi presentano aspetti di lode e di biasimo. Da qui, puntando il *focus* sugli Asiatici si evince che il loro dispotismo endemico non è imputabile alla totale recisione del *logos*, ma ad un indebolimento dello *thumos*¹³, che è controbilanciato da una spiccata *dianoia* e *techne*: la loro inclinazione alla schiavitù non risponde ad un 'determinismo biologico', dovuto ad una menomazione antropologica o ad una spinta innata alla *douleia*, ma politico, cioè ascritto all'articolato ma variabile intreccio tra fattori climatici, morali e culturali, che determina il loro complessivo 'livello di sviluppo'¹⁴.

Sotteso a tale ragionamento, infatti, vi è l'assunto per cui «la natura è il fine» (*Politica* I, 2, 1252b32) e in un'ottica politica il fine è la *polis* greca, che si configura come l'orizzonte in cui la natura dell'*anthropos* trova piena realizzazione. In questa prospettiva, dunque, le monarchie orientali sono considerate espressione di una civiltà umana, non (ancora) completamente compiuta¹⁵.

¹⁰ Adottato anche in tutti i passaggi della *Politica* finora esaminati.

¹¹ Il rinvio è al celebre trattato ippocratico *Arie Acque Luoghi* parr. 12-24.

¹² Che, pur essendo 'non greci', non sono appellati come 'barbari'.

¹³ Anche a causa dei climi caldi delle regioni in cui abitano. Cfr. *Problemi* XIV, 16, 910a38-918b8.

¹⁴ Dello stesso avviso è, per esempio, Ward (2002, 21 e 30).

¹⁵ In altri luoghi del *corpus*, per esempio in *Politica* I, 2, 1252b19-22; III, 14, 1285 a30-33, Aristotele ricorda che la monarchia, un tempo, era in vigore anche nell'Ellade e lo è ancora presso alcuni popoli greci (la Grecia, infatti, non è assunta come un blocco monolitico, ma composito). Secondo uno schema teorico 'temporale', il presente dei barbari è il passato dei Greci, in quanto civiltà collocate a due stadi *diversi* di una *stessa* scala evolutiva. Come opportunamente nota Berti (2008, 264-65): «I barbari sono uomini che non hanno ancora sviluppato completamente la propria natura di animali politici, cioè fatti per vivere nella

6. In conclusione

Alla luce dei guadagni teorici ottenuti nella sintetica indagine che qui si conclude, è possibile avanzare una risposta all'interrogativo sollevato in apertura.

L'argomentazione del primo libro della *Politica* (cfr. I, 2, 1252b5-9) per cui si dà una naturale equivalenza tra gli schiavi e i barbari, dovuta alla radicale mancanza di *logos* di questi ultimi, non sembra trovare riscontro in altri luoghi del *Corpus aristotelicum*. Fatti salvi gli individui bestiali *alogistoi*, che si trovano soprattutto ma non solo presso i barbari, lo Stagirita non considera i popoli anellenici privi «dell'elemento che per natura comanda» né li reputa i soli schiavi naturali e legittimi dei Greci. Infatti, laddove discute la liceità della schiavitù in guerra e la guerra giusta per natura, Aristotele fa riferimento a dinamiche trasversali, cioè prive di connotazioni etniche, ma inerenti ai rapporti di forza tra gli *anthropoi qua talis*. Laddove, invece, sostiene che i barbari hanno costumi per natura più servili dei Greci e gli Asiatici degli Europei, egli disambigua la categoria di «barbaro», mostrandone l'intrinseca eterogeneità, e imputa la naturale propensione degli Orientali al dispotismo a ragioni politiche, cioè riguardanti la struttura complessiva della loro civiltà.

Lungi dalla contraddizione¹⁶, una ipotesi interpretativa per questo quadro teorico potrebbe essere la seguente: Aristotele, dapprima, richiama la *communis opinio* senza condividerla appieno¹⁷, ma solo per rendere immediatamente intuibile al suo uditorio il proprio ragionamento relativo ai naturali rapporti di forza tra il padrone e il servo; poi, però, decostruisce dall'interno il carattere ideologico della mentalità greca, perché, nello sviluppare le sue stesse argomentazioni, non circoscrive la schiavitù naturale ai soli barbari, ma la presenta come una 'possibilità umana'.

Al fondo di tale movenza teorica si staglia netto un dato: la difficoltà di Aristotele nel fornire una giustificazione concettuale alla *douleia*, ovvero ad un fatto sociale dall'indubitabile legittimità nella Grecia classica. Pur ragionando nei termini di un certo grado di disparità e disegualianza tra gli esseri umani, soprattutto sul versante politico, il Nostro riconosce la schiavitù come un problema complesso e scivoloso, che deve essere esaminato con cautela, contro ogni accettazione acritica. E di tale postura problematizzante Aristotele offre una chiara testimonianza non solo nelle sue riflessioni teoriche ma anche con le sue scelte concrete: tra le sue ultime volontà (cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* V, 11), infatti, vi è la liberazione dei suoi stessi schiavi, Ambracide, Filone, Olimpio e i loro figli.

πόλις. Sono uomini, diremmo oggi, 'incivili', non nel senso moderno di «selvaggi» (fatti per vivere nelle selve), ma nel senso di «non civili», cioè non cittadini di una πόλις ... Dire che i barbari hanno un carattere più servile per natura equivale allora a dire che essi si trovano a uno stadio di sviluppo della natura umana ancora imperfetto, cioè non compiuto, che sono insomma, come si direbbe oggi, "in via di sviluppo"».

¹⁶ Come, invece, sostiene Kullmann (1992, 74, n. 20).

¹⁷ Dello stesso avviso è, per esempio, Besso (2011, 207-8). Invece, per Laurenti (1992, 102-3), Aristotele condivide del tutto la posizione di Euripide e della mentalità greca nel suo complesso, per cui «è naturale che i Greci dominino sui barbari».

Riferimenti bibliografici

- Aristotele. 2011. *La Politica*, libro I. Direzione di Lucio Bertelli, e Mauro Moggi, a cura di Giuliana Besso, e Michele Curnis. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Berti, Enrico. 2008. "I «barbari» di Platone e Aristotele." In *Nuovi studi aristotelici*, III. *Filosofia pratica*, a cura di Enrico Berti, 251-68. Brescia: Morcelliana.
- Fermani, Arianna. 2012. *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*. Brescia: Morcelliana.
- Fermani, Arianna. 2015. "Modelli esplicativi della schiavitù in Aristotele." In *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, a cura di Elisabetta Cattanei, Francesco Fronterotta, e Stefano Maso, 77-92. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Hall, Edith. 1989. *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Kullmann, Wolfgang. 1992. *Il pensiero politico di Aristotele*. Milano: Guerini e Associati.
- Laurenti, Renato. 1992. *Introduzione alla Politica di Aristotele*. Roma-Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-L'officina tipografica.
- Radice, Roberto, Gammacurta, Tatiana, Bombacigno, Roberto, et al., edited by. 2005. *Aristoteles – Lexicon*, electronic edition by Roberto Bombacigno. Milano: Biblia.
- Salis, Rita. 2009. "L'idea di Europa in Aristotele." In *I Filosofi e l'Europa*. Atti del XXVI Congresso nazionale di filosofia della Società filosofica italiana. Verona, 26-29 aprile 2007, a cura di Riccardo Pozzo, e Mario Sgarbi, 37-44. Milano: Mimesis.
- Vegetti, Mario. 2018. *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*. Pistoia: Petite Plaisance.
- Ward, Julie. 2002. "Ethnos in the *Politics*: Aristotle and Race." In *Philosophers on race. Critical essays*, edited by Julie Ward, and Tommy Lott, 14-37. Oxford: Blackwell Publisher.
- Zizza, Cesare. 2014. "Aristotele, i popoli anellenici della *Politica* e l'*exemplum* degli Achei e degli Eniochi del Ponto. Modelli e antimodelli?" In *L'idéalisation de l'autre. Faire un modèle d'un anti-modèle*. Actes du 2e colloque SoPhia – Société Politique, Histoire de l'Antiquité tenu à Besançon les 26-28 novembre 2012, sous la direction de Antonio Gonzalès & Maria Teresa Schettino. Besançon: Presses universitaire de Franche - Comté, 115-55.