

Schiavi per natura, schiavi per legge. Declinazioni del lavoro asservito

Luca Baccelli

1. Le schiavitù degli antichi

I blocchi di pietra usati per costruire Tebe dalle sette porte sono stati trascinati da schiavi, così come era avvenuto per le piramidi egiziane. Il lavoro servile ha costituito la base materiale di quella fioritura culturale che riconosciamo al fondamento della civiltà occidentale e dell'esperienza di cittadinanza che ha informato il nostro pensiero politico.

Nell'Atene classica allo status giuridico di *doulos* – essere umano proprietà di altri, che come tale può essere oggetto di compravendita – corrispondevano condizioni esistenziali molto differenti: da quella terribile degli schiavi impiegati nelle miniere, destinati alla morte per sfinimento, a quella dei *demosioi*, gli schiavi utilizzati nei vari ambiti dell'amministrazione della *polis* che ricevevano un compenso, agli schiavi che svolgevano un secondo lavoro retribuito al di là di quello dovuto al proprietario, ai rematori delle triremi, agli istitutori dei figli nelle famiglie affluenti. La differenza fra schiavo ricco e libero finiva per sfumare, fino a una potenziale solidarietà di interessi fra *demos* e *demosioi*, popolo e schiavi della *polis* (Porciani 2018, 36). D'altra parte la condizione degli schiavi-merce non rappresentava l'unica forma di lavoro coatto nella Grecia antica. Da Creta alla Tessaglia, a Siracusa, al caso paradigmatico degli Iloti di Sparta, i discendenti di popolazioni assoggettate da etnie conquistatrici vivevano la condizione dei contadini asserviti, a loro volta esclusi dal *demos*.

Nel V secolo a. C. si avvia anche il dibattito sulla legittimità della schiavitù, lungo le coordinate naturale-legale, *phisei dikaion-nomoi dikaion* («giusto per

Luca Baccelli, University of Camerino, Italy, luca.baccelli@unicam.it, 0000-0002-4763-0734

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

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

Luca Baccelli, *Schiavi per natura, schiavi per legge. Declinazioni del lavoro asservito*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.59, 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. 509-516, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

natura-giusto per legge»). Alcuni sofisti identificano la giustizia naturale con il «dominio e la supremazia del più forte sul più debole» (Platone, *Gorgia*, 483b-484a). Altri considerano la schiavitù un arbitrario artificio legale che viola l'autentico giusto per natura: per Ippia gli uomini sono «consanguinei, parenti e cittadini» per natura, ma «la legge, tiranna degli uomini, alla natura fa molte volte violenza» (*Protagora*, 337b). Per Alcідamante «nessuno la natura ha fatto schiavo» (Aristotele, *Retorica*, 1373b scolio).

Secondo una antropologia delle disuguaglianza, in cui la socialità è funzione dei rapporti di subordinazione, nella *Politica* di Aristotele la schiavitù è considerata naturale in conseguenza della logica dei processi produttivi, a loro volta naturalizzati: gli schiavi sono 'strumenti animati' necessari perché gli strumenti inanimati non sono in grado di eseguire automaticamente i comandi (*Politica* 1253b). Inoltre alcuni esseri umani sono per natura adatti a comandare, altri a obbedire; dunque è bene per gli schiavi essere sottomessi ai padroni. Questi differiscono nelle dotazioni fisiche «quanto l'anima dal corpo e l'uomo dalla bestia» (1254b), ma soprattutto lo schiavo per natura sconta un deficit di razionalità: è in grado di comprendere gli ordini, ma non di progettare autonomamente e comandare. Il padrone pensa al posto suo (1255b; cfr. 1278b) e dunque lo schiavo è incapace di partecipare alla vita civile. Schiavo e barbaro sono pressoché assimilati (1338b) e la guerra per sottomettere gli schiavi per natura è la forma per eccellenza del *díkaios pólemos* («guerra giusta») (1334a).

La teorizzazione della schiavitù naturale rimanda a una svalutazione delle attività produttive, considerate, se non degradanti, incompatibili con la *praxis*, con l'attività tipica dell'uomo in quanto *zoon politikon* («animale sociale la cui forma naturale di convivenza è la *polis*») e *zoon logon echon* («animale razionale/dotato di parola»). Aristotele per questo motivo giunge ad auspicare l'esclusione dei lavoratori manuali dalla cittadinanza: la *polis* perfetta «non farà cittadino l'operaio meccanico», e la virtù civica appartiene solo «a quanti sono liberi dai lavori necessari» (1278a). A riprova, le forme migliori di democrazia sono quelle che escludono di fatto una larga partecipazione dei lavoratori (1318b).

Come è noto l'utilizzazione degli schiavi, diffusa nei regni ellenistici e nell'Impero romano, è declinata nella tarda antichità mentre si affermavano altre forme di lavoro asservito. È altrettanto noto che i fattori economici (l'implosione del commercio e la minore convenienza del *mancipium* rispetto ad altre forme nelle quali il padrone non deve mantenere in vita la forza-lavoro) e geopolitici (la fine delle conquiste romane, il ripiegamento e poi le invasioni), hanno giocato un ruolo ben più determinante del messaggio egualitario cristiano che coglie in tutti gli uomini l'immagine di Dio, peraltro politicamente neutralizzato già da Paolo di Tarso, che esorta gli schiavi a obbedire ai loro padroni (Ef 6, 5). Il cristianesimo, d'altra parte, comporta una riabilitazione del lavoro: Gesù di Nazareth è il «figlio del falegname» (Mt 13, 54), lo stesso Paolo prescrive il dovere di lavorare (Ts 3, 10), e così via fino all'*ora et labora* dei Benedettini e poi alla visione protestante del *Beruf* (che significa sia «professione» che «vocazione»).

Nel corso del Medioevo il sostantivo *servus* si applicava a tipologie differenti di lavoratori coatti, mentre per quelli oggetto di compravendita si utilizzava

il neologismo *sclavus*, in relazione al fatto che ormai provenivano in prevalenza da popolazioni slave. La teoria aristotelica della schiavitù naturale è passata nella Scolastica attraverso Tommaso d'Aquino, pur con qualche attenuazione (*Summa Theologiae*, IIa IIae q. 47, q. 57), mentre si consolidava l'altra forma di legittimazione della schiavitù, quella legale: per lo *ius gentium* era pacifico l'assoggettamento dei nemici sconfitti in una guerra giusta. Il titolare di legittima *auctoritas*, di *iusta causa* e di *recta intentio* (*Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 40) ha il potere di togliere la vita allo sconfitto ingiusto; la conserva rendendo lo sconfitto sua proprietà. La teologia e il diritto canonico confermeranno a lungo questa legittimazione, almeno per quanto riguarda gli sconfitti non cristiani.

2. Il ritorno della schiavitù

Sulla soglia della modernità si assiste a un macroscopico rilancio della schiavitù, avviato dalle deportazioni dalle coste occidentali dell'Africa verso l'Europa per opera dei celebrati navigatori portoghesi alla ricerca del passaggio per l'India, ben presto seguiti in America da esploratori, conquistatori e coloni spagnoli a cominciare da Cristoforo Colombo (Las Casas 1988-, vol. IV, 918-24, 928-36, 1050), che considerava gli schiavi come una delle principali risorse delle Indie. La mortalità dei nativi conseguente alle aggressioni, alle stragi, allo sfruttamento determinano il crollo demografico delle Indie occidentali e negli anni Dieci del XVI secolo inizia la tratta transatlantica degli schiavi africani. E già durante il mandato di Colombo si avvia il *repartimiento* dei nativi fra i coloni per essere sottomessi al lavoro forzato; la regina Isabella li proclama «*vasallos libres de la Corona de Castilla*» (Las Casas 1988-, vol. IV, 1297), ma ne autorizza la sottomissione violenta e la riduzione in cattività se rifiutano l'evangelizzazione e l'obbedienza (Las Casas 1988-, vol. IV, 1373).

La schiavitù in senso stretto, oltre che prevista dallo *ius gentium*, era regolamentata dal diritto positivo castigliano; sul fronte del diritto canonico, le bolle di papa Niccolò V *Dum diversas* (1452) e *Romanus Pontifex* (1454) avevano autorizzato il re del Portogallo a sottomettere in «perpetua schiavitù» le popolazioni pagane e saracene dell'Africa; la *Inter caetera* di Alessandro VI, del 1493, dava ai sovrani della Castiglia il potere e il mandato di *subiicere* le popolazioni delle Indie occidentali. Ma nel 1537 la *Sublimis Deus* di Paolo III proclama l'autentica umanità e la naturale libertà degli indiani.

La quadratura del cerchio è trovata con il sistema dell'*encomienda*, definitivamente istituzionalizzata con le leggi di Burgos del 1512: gli indiani sono giuridicamente liberi sudditi della corona di Castiglia ma sono deportati e costretti al lavoro in condizioni di fatto difficilmente distinguibili da quelle degli schiavi *optimo iure*. La politica della corona oscilla, fra il divieto della schiavitù e il blocco delle conquiste fino alla progressiva eliminazione dell'*encomienda* prevista dalle *Lejes Nuevas* del 1542 da un lato, disapplicazioni e radicali marce indietro dall'altro lato: ha comunque il merito, fino dalla denuncia dei domenicani dell'Hispaniola nel 1511, di aver lasciato spazio a un dibattito teologico, giuridico e politico di grande intensità, spesso spregiudicato.

La teoria aristotelica è ripresa dal teologo John Mair – gli indiani, in quanto barbari sono *natura servi* – e trova la sua rielaborazione più raffinata da parte di Juan Gines de Sepúlveda, che la riconduce con acribia filologica alla crudezza del testo. Per il dotto umanista la sottomissione dei barbari indiani a principi *humanoiores* («più civili» / «più umani») è stabilita dal diritto naturale e dalla legge divina e confermata dalle opinioni comuni e dalle consuetudini affinché «deposta la loro natura selvaggia, fossero ricondotte a una vita più umana, a costumi più miti, al culto delle virtù» (Sepúlveda 2009, 34-5). Essi vivono come le bestie, rivolgendosi alla terra alla maniera dei porci, e gli spagnoli differiscono da loro «quanto che gli uomini dalle bestie» (Sepúlveda 2009, 60-61). Ma questa ferinizzazione – che trova riscontro nei comportamenti effettivi di conquistatori e coloni – non significa una negazione della loro (mera) umanità: Sepúlveda arriva a citare il motto di Terenzio «nihil humanum a me alienum puto» («non considero estraneo niente di ciò che è umano») e sottolineare che gli indiani sono «soci», «prossimi», «fratelli» per sostenere che i cristiani hanno il *dovere* di conquistarli e sottometterli per offrire loro la possibilità di essere redenti e civilizzati (Sepúlveda 2009, 120-1), in modo che «apprendano dai cristiani l'umanità» (Sepúlveda 2009, 42-3).

È anticipato l'argomento del *white man's burden* («il fardello dell'uomo bianco»), ma non solo: per Sepúlveda l'ingegnosità di alcuni di loro nel lavoro, dimostrata dagli imponenti edifici degli Aztechi, non li eleva al di sopra di bestiole come le api e i ragni, a loro volta capaci di costruzioni raffinate (Sepúlveda 2009, 56-7). Per l'iperaristotelico umanista il lavoro non è un ambito di affermazione della razionalità umana, non dimostra la piena padronanza del *logos*. In altri termini, la svalutazione del lavoro si accompagna ancora alla teorizzazione della naturalità dell'asservimento.

Ma forse la posizione del massimo teologo cattolico dell'epoca è ancora più inquietante. Francisco de Vitoria dimostra che gli indiani, per quanto barbari «habent pro suo modo usum rationis» (sono dotati di un certo tipo di razionalità) (Vitoria 1996, 29) e dunque al momento del contatto erano «et publice et privatim ita veri domini, sicut christiani» (Vitoria 1996, 30), legittimi titolari dei poteri pubblici e della proprietà privata. La conquista deve dunque essere giustificata ma le giustificazioni correnti sono fallaci. Ci sono però una serie di diritti soggettivi fondati sul diritto naturale, di cui sono titolari tutti gli uomini – una teorizzazione *ante litteram* dei diritti umani – fra cui il diritto di viaggiare e di risiedere, il diritto di commerciare, il diritto alla «comunicazione e partecipazione» ai beni comuni, lo *ius soli* per i nati in quelle terre. A ciò si aggiunge il diritto di annunciare e predicare il Vangelo. La loro violazione costituisce *iniuria*, che è la sola giusta causa di guerra ed è legittimo «ridurre in prigionia» (Vitoria 1996, 85) i colpevoli catturati. Non solo: tornando a riferirsi ad Aristotele, Vitoria sostiene che i *parum mente validi* («poco intelligenti») sono comunque titolari del *dominium* e non possono essere considerati schiavi («in numero servorum civilium»). È però opportuno che siano governati dai più adatti, come i figli dai genitori e le mogli dai mariti (Vitoria 1996, 31). E arriva a ipotizzare che siano *natura servi* (Vitoria 1996, 98). Essi sono incapaci di governarsi «quasi come le

fiere e le bestie»; dunque per la loro utilità i principi di Spagna sono obbligati a prendersi carico del loro governo «allo stesso modo che si trattasse di bambini» (Vitoria 1996, 97). La giustificazione teorico-giuridica della conquista fondata sui diritti umani trova, sul piano dell'antropologia e della sociologia morale, un corollario che permetterebbe forme di asservimento e di lavoro coatto, a cominciare dall'*encomienda*. Al modello degli 'schiavi per natura' si giustappone quello dei 'bambini per natura'.

Il dibattito sulla conquista è anche il contesto del sorgere delle teorie abolizioniste. Bartolomé de Las Casas da cappellano dei *conquistadores* ed *encomendero* si è convertito in difensore degli Indiani assumendo posizioni sempre più radicali. La giustificazione *de iure gentium* della schiavitù è contestata mediante il rovesciamento della teoria della guerra giusta. Gli indiani, sostiene Las Casas, erano legittimi proprietari delle loro terre e le loro giurisdizioni erano legittime; l'unico modo legittimo di evangelizzazione è quello pacifico e dunque le guerre degli indiani sono state sempre tutte giustissime, mentre quelle dei cristiani contro di loro sono state tutte diaboliche (Las Casas 1988, vol. X, 40); dunque, arriverà a sostenere Las Casas, sono gli indiani, titolari della giusta causa, a poter ridurre in schiavitù gli spagnoli sconfitti. Inoltre non è possibile dimostrare per nessuno degli schiavi indiani ottenuti per compravendita che siano stati lecitamente ridotti in schiavitù. Pertanto «tutti gli indiani che sono stati fatti schiavi nelle Indie del mare Oceano, da quando sono state scoperte a oggi, sono stati fatti schiavi ingiustamente» (Las Casas 1988-, vol. X, 221).

La teoria politica aristotelica non viene abbandonata – il tomista Las Casas la utilizza per dimostrare che gli indiani hanno i loro 'signori naturali' ed essa gli consente di rivoltare contro gli avversari le loro stesse armi teoriche – ma reinterpretata e decostruita. La servitù naturale implica la mancanza del «giudizio di ragione» tipica del «mentecatto o quasi mentecatto» (Las Casas 1988-, vol. V, 2418) e la mancanza di «prudenza governativa» (Las Casas 1988-, vol. V, 2419). Non è questo il caso degli indiani, rilava Las Casas: nelle Indie si trovano forme di governo migliori di quelle della Castiglia e in base all'interpretazione corrente di Aristotele gli indiani avrebbero il dominio sugli spagnoli (Las Casas 1988-, vol. V, 2422). Comunque la teoria aristotelica si applica in pochi casi 'mostruosi': al di là di usi impropri e specifici (*secundum quid*) il termine «barbaro» si usa correttamente per i pochi uomini incapaci di forme sviluppate di socialità, privi di norme giuridiche e istituzioni politiche, che vivono isolati sui monti o nelle foreste. In altri testi Las Casas propone tesi incompatibili con l'idea della schiavitù naturale: teorizza la libertà originaria degli esseri umani, che si fonda sulla razionalità (ivi 12, 34) perché la natura razionale non è subordinata ad altro; «la schiavitù invece è accidentale, imposta agli uomini dal caso e dalla fortuna» (Las Casas 1988-, vol. X, 36; cfr. vol. X, 562-64).

Queste argomentazioni sostengono la lotta pluridecennale condotta da Las Casas prima per la riforma, poi per l'abolizione dell'*encomienda*, fino alla denuncia di ogni impostazione paternalistica: è *falso* che gli spagnoli sarebbero necessari agli indiani «para su policía [...], espeçialmente para la religión» (1988-,

vol. X, 298-99). Nella sua denuncia Las Casas offre una dettagliata fenomenologia dell'orrore della servitù, dai coltivatori ai lavoratori delle miniere, ai portatori di carichi, ai pescatori di perle che finiscono per trasformarsi in una sorta di mostri marini (Las Casas 1988-, vol. X, 70-1); la violenza efferata, per incutere terrore o per semplice capriccio, è continua e si accompagna agli stupri e allo sfruttamento sessuale delle donne. Tutto questo ha effetti devastanti sul piano fisico, fino all'estinzione della popolazioni, come su quello psicologico: «si dimenticano di essere uomini» (Las Casas 1988-, vol. IV, 1287). Il male più pernicioso di questa *disumanizzazione* è l'effetto di *spoliticizzazione*: l'*encomienda*, letteralmente «impedisce che ci sia repubblica» (Las Casas 1988-, vol. V, 2350). In Aristotele la prassi politica autentica presuppone la liberazione dal lavoro, attività impolitica che avvicina gli esseri umani agli altri animali; al contrario per Las Casas è la costrizione al lavoro servile con lo sfruttamento intenso a far venir meno la *policía*, lo spazio pubblico delle relazioni sociali e dell'autogoverno, fino a compromettere il pieno sviluppo delle facoltà umane. Non è l'insufficiente razionalità a rendere *natura servi*; è la servitù – innaturale usurpazione della libertà naturale – a inibire la razionalità.

Una lunga serie di autori, fino ai giorni nostri, ha accusato il difensore degli indiani di essere corresponsabile della deportazione degli schiavi africani. È vero che nella fase 'riformista', aperta a compromessi e concessioni alla *Realpolitik*, del suo itinerario politico e intellettuale ha espresso posizioni favorevoli all'utilizzazione di schiavi africani (Las Casas 1988-, vol. V, 2189-91, 2324, 2336; 13, 28, 36, 60, 79-80, 95, 116, 129). Ma anche riguardo alla tratta degli africani si può parlare di una conversione di Las Casas, che testimonia come le conquiste portoghesi in Africa abbiano anticipato la logica perversa di quelle spagnole in America. La stigmatizzazione della schiavitù degli africani è sempre più radicale (Las Casas 1988-, vol. V, 2314, 2325) e l'autocritica dell'autore è spietata (Las Casas 1988-, vol. V, 2465). Utilizzando gli stessi dispositivi teorici degli avversari ma rovesciandone il senso politico, Las Casas mette in dunque questione ogni forma di schiavitù e di lavoro servile, proprio nell'epoca in cui questi stanno conoscendo un macroscopico rilancio.

Un ultimo punto: nei suoi scritti protoantropologici Las Casas enfatizza la perizia degli indiani nelle *mechanicae artes*; in esse, sostiene, primeggiano su tutti i popoli del mondo e Sepúlveda sbaglia a disprezzare le loro opere, come se «non riflettessero la solerzia dell'ingegno, l'acume, l'abilità e la retta ragione»; infatti, sostiene il Filosofo, «l'arte meccanica è capacità e intelletto operativo», ossia «*recta ratio rerum factibilium*» (il modo razionale di produrre i beni), (Las Casas 1988-, vol. IX, 108; cfr. vol. VI, 478-83; 577-609): reinterpretando la visione aristotelica, Las Casas individua una dimensione intellettuale nel lavoro manuale. Ed è fra i primi a svelare quella moderna attitudine a nascondere lo sfruttamento estremo, fino alla riduzione in schiavitù *de facto* sotto la superficie della libertà giuridica, che sarà sempre più perfezionata nei modi di produzione capitalistici. Rileva infatti che lo sfruttamento è tanto più intenso quanto più la produzione è finalizzata all'arricchimento: la brama di ricchezza costituisce una passione più veemente della concupiscenza, perché «il denaro è più universa-

le»; è un desiderio «più diuturno e durevole, perché perpetuo, della lascivia» (Las Casas 1988-, vol. IX, vol. X, 315).

3. La schiavitù liberale

I primi secoli della modernità hanno conosciuto un'escalation della tratta degli schiavi verso le Americhe per costituire la manodopera di uno specifico modo di produzione nelle colonie spagnole, portoghesi, olandesi, francesi e britanniche che continuerà a informare l'economia dei paesi indipendenti. La riduzione delle persone a corpi a disposizione si intreccia in modo complesso e ambivalente con l'assoggettamento delle anime e con il progetto di moralizzare, convertire, modificare i costumi: la missione evangelizzatrice e il 'fardello' della civilizzazione hanno giocato un potente ruolo di legittimazione. In ogni caso il lavoro coatto è una delle modalità attraverso le quali la violenza fisica e la violenza simbolica si esaltano reciprocamente producendo devastanti effetti di disumanizzazione.

Nella modernità si affermano i principi del giusnaturalismo razionalistico con la definizione dei diritti fondamentali – vita, libertà e proprietà *in primis* – come inerenti la natura umana, fino all'Illuminismo e alla proclamazione degli immortali principi di libertà, uguaglianza e fraternità. Tuttavia la prima dichiarazione rivoluzionaria è stata scritta da proprietari di schiavi e la seconda non è bastata per impedire i tentativi francesi di reprimere la rivoluzione di Haiti guidata da Toussaint-Louverture. Che rappresenta uno degli eventi più eclatanti in una lunga serie di rivolte che ha segnato la storia della schiavitù, da quella guidata da Euno nella Sicilia del II secolo a.C. a Spartaco, agli Zanj nel Califfato Abasside del IX secolo, ai *Quilombos* brasiliani, al movimento abolizionista nel XIX secolo (Bodei 2019, 38-40, 166-74). Ma anche nel pensiero dei più illustri protagonisti della filosofia moderna sono nascoste inquietanti aporie.

Per John Locke gli uomini sono per natura liberi e uguali (Locke 1984, parr. 4-5). E la teoria lockiana della proprietà come diritto naturale costituisce un passaggio importante nell'affermazione della concezione moderna (borghese) del lavoro: il mezzo dell'appropriazione di parti della natura da parte dell'individuo è «il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani», espressione della sua personalità e sua proprietà, che si incorpora all'oggetto naturale (parr. 27, 29, 40). La 'dimostrazione' di questa tesi è «offerta da diversi popoli d'America, ricchi di terra e poveri di tutti i beni di sussistenza»; si tratta di terra fertile, ma dato che non viene adeguatamente lavorata i loro sovrani se la passano peggio d'un bracciante inglese (par. 41) e mille acri non danno «tanti beni di sussistenza quanti dieci acri di terra altrettanto fertile producono nel Devonshire, dove sono ben coltivati» (par. 37). Quando parla del lavoro degli indiani Locke cita soltanto la caccia e la pesca, oscurando le tecniche di coltivazione e le complesse forme di cooperazione che regolavano il loro rapporto con la terra. Questa visione della proprietà è stata utilizzata per legittimare l'appropriazione delle terre da parte dei coloni inglesi, e probabilmente è stata elaborata nel contesto dei dibattiti coloniali (Tully 1993). Locke non considera come autentico lavoro quello dei nati-

vi americani, legittimando lo spossessamento delle loro terre (comprese quelle da loro deforestate e dissodate).

Un'aporia analoga si riscontra sul tema della schiavitù. In quanto creatura e proprietà di Dio, per Locke l'uomo «his bound to preserve himself» («è tenuto ad autoconservarsi») e non ha né la libertà di autodistruggersi, né quella di sottomettersi al potere assoluto né quella darsi in schiavitù (Locke 1984, par. 23). Locke esclude che la vittoria militare comporti un potere assoluto sulle vite dei non combattenti e sui beni del popolo conquistato (parr. 175-95). Ma il vincitore di una legittima guerra di conquista ha «un dominio assoluto sulla vita di coloro che gliela hanno data in pegno intraprendendo una guerra ingiusta» (par. 178). Chi ha commesso un «atto meritevole della morte» dà con ciò la sua vita in balia di un altro, che lo può «ridurre al suo servizio». Si tratta di una «condizione di schiavitù perfetta» (par. 23-4). Il campione del contrattualismo antiassolutista, padre fondatore del liberalismo, legittima l'appropriazione delle terre dei popoli improduttivi (secondo i parametri europei) e la loro riduzione in schiavitù. Nella sua filosofia politica si riflette la realtà effettuale: i regimi liberali che si sono affermati in Europa e in America presuppongono la schiavitù al di là dei loro confini, che contribuisce decisamente all'accumulazione originaria del capitale e costituisce una delle precondizioni della rivoluzione industriale. Del resto, Locke era stato uno degli intellettuali che più avevano contribuito a delineare il sistema coloniale e aveva investito importanti capitali nel commercio di schiavi (Tully 1993, 140-41, 143-44). Ombre inquietanti si allungano sull'epoca dell'affermazione del capitalismo e dello Stato di diritto.

Riferimenti bibliografici

- Bodei, Remo. 2019. *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*. Bologna: il Mulino.
- Las Casas, Bartolomé de. 1988-1992. *Obras completas*, 14 voll. Madrid: Alianza Editorial.
- Locke, John. 1984. *Trattato sul governo*. Roma: Editori Riuniti.
- Porciani, Leone. 2018. "Appunti sulla schiavitù greca. Il caso dei *demosioi* ad Atene." In *Nuove e antiche forme di schiavitù*, a cura di Mauro Simonazzi e Thomas Casadei, 25-38. Napoli: Editoriale Scientifica.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. 2009. *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*. Macerata: Quodlibet.
- Tully, James. 1993. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vitoria, Francisco de. 1996. *Relectio de Indis. La questione degli Indios*. Bari: Levante.