

GLI SCHIAVI DI ARISTOTELE

Maria Carla Giammarco
(carla.giammarco@tiscali.it)
(già Università de L'Aquila)

*Nel suo testamento, conservato da Diogene Laerzio, Aristotele ha lasciato chiare disposizioni per tutti i membri della sua casa, liberi e schiavi: il documento rappresenta dunque una fonte primaria sia per la biografia, sia per il pensiero etico-politico del filosofo, poiché mostra dal vivo il suo modo di intendere ed esercitare il ruolo di capo dell'oikos, struttura base della polis ampiamente analizzata nella *Politica*. Questo secondo aspetto non sempre ha ricevuto l'adeguata attenzione dei commentatori, in particolare a proposito del trattamento riservato agli schiavi; la manomissione di alcuni di essi, tuttavia, presentata come una prassi ordinaria, è parsa ad alcuni critici una prova di "contraddizione" da parte del filosofo, noto sostenitore della "schiavitù per natura". La mia riflessione intende partire dalla lettura delle disposizioni testamentarie per trarne il maggior numero possibile di indicazioni, grazie anche al confronto con i pochi altri testamenti "di filosofi" a noi noti. Il quadro generale che ne traspare ha una sua coerenza, e non sembra in reale contrasto con le tesi etico-politiche espresse negli scritti, semmai le integra ponendole in una prospettiva più ampia e pragmatica, basata su dati di fatto. Conferma altresì l'idea che la famosa teoria dello "schiavo per natura" non esaurisca il pensiero del filosofo sulla questione della schiavitù come istituzione "di fatto", sulla quale probabilmente si riservava di svolgere ulteriori discussioni (cfr. Pol. 1330a 31-3: «il modo in cui si devono trattare gli schiavi e perché sia meglio prospettare a tutti la libertà come premio, lo tratteremo in seguito»).*

Parole chiave: *Aristotele, Volontà, oikonomia, schiavitù, manomissione*

Presentazione

Nel suo testamento, trascritto da Diogene Laerzio, Aristotele ha dettato precise e minuziose disposizioni destinate a tutte le "persone di casa" (l'*oikos*): figli, ospiti vari, cari estinti e schiavi. I provvedimenti riguardo questi ultimi meritano, a mio avviso, un'attenzione particolare, dal momento che il filosofo è noto come il principale difensore dell'istituto della schiavitù. In verità, tutto l'insieme dei provvedimenti presenta un consistente risvolto teorico perché, pur legato alla situazione contingente (e drammatica), sottintende anche un quadro concettuale di riferimento su temi "politici" trattati negli scritti dottrinali; pertanto sollecita un confronto, o meglio una lettura integrata con essi¹. Inoltre, il valore testimoniale di un testamento, in quel contesto socio-politico, si pone su un piano ben diverso da quello di un testo filosofico argomentativo: si tratta di un atto giuridico, di ambito privato ma con effetti diretti sullo *status* sociale, familiare e patrimoniale delle persone coinvolte. Designando il tutore dei figli minorenni e il futuro marito della figlia, rendendo economicamente autosufficiente una donna sola, trasferendo la proprietà di alcuni schiavi e mettendone altri in libertà, Aristotele sta esercitando in concreto il comando del capofamiglia nelle tre relazioni di marito, padre,

¹ Una diversa opinione si evince da una considerazione di Ilaria Ramelli che, nel riconoscere come Diogene tra le sue eterogenee fonti includa anche documenti originali quali le lettere di Epicuro e i testamenti dei filosofi, aggiunge: «benché per lo storico della filosofia rivestano indubbiamente minore importanza», cfr. *Saggio introduttivo*, p. CXXVI, in Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, Milano 2005. L'opinione evidentemente è diffusa, poiché il testamento di Aristotele è stato ampiamente studiato sul piano biografico – famiglia e proprietà, amicizie e rapporti politici – ma molto meno sul piano teorico. Una storia degli studi è nel *reading* curato da Carlo Natali, *La scuola dei filosofi: scienza ed organizzazione istituzionale nella scuola di Aristotele*, L'Aquila 1981.

padrone, che sono oggetto di analisi teorica nel libro I della *Politica*. In questo libro, come è noto, lo spazio maggiore è riservato proprio al rapporto padrone-schiavo², con l'annessa, "imbarazzante" teoria della schiavitù per natura³; in tale sede il tema della manomissione è assente, mentre nel testamento questa risulta essere una normale procedura: è fissata per cinque schiavi e se ne prevedono altre possibili in futuro. Questo pone indubbiamente alcuni problemi di interpretazione, che però spesso sono stati o ignorati, o risolti drasticamente: «se Diogene Laerzio è corretto, Aristotele ha liberato i suoi schiavi a dispetto del suo pensiero»⁴. La cosa curiosa è che la secolare e accesa discussione sulla "contraddizione" di Aristotele in merito al tema delle manomissioni si è accentrata non tanto sulla prassi testimoniata dal testamento, quanto su un isolato e fugace accenno, lasciato in sospeso in altro luogo della *Politica*, circa l'opportunità di "prospettare" agli schiavi la possibile liberazione; talvolta il testamento è stato timidamente citato in margine a tale passo, in nota, senza un commento specifico⁵.

In base a queste considerazioni, prima di toccare tale discussione, ho voluto ricavare tutte le informazioni possibili dal testo del documento per la parte dedicata agli schiavi, con l'aiuto degli altri cinque testamenti "di filosofi", conservati sempre nelle *Vite* di Diogene; i sei testatori, infatti, sono tra loro collegati in successione cronologica e di discepolato: Platone-Aristotele-Teofrasto-Stratone-Licone⁶ (Epicuro, da parte sua, è estraneo a questa catena di Scuola – è piuttosto un concorrente – ma è un contemporaneo di Teofrasto e Stratone ed ha qualcosa di interessante da dire). L'atteggiamento di questi intellettuali verso i propri schiavi presenta alcuni tratti comuni, apparentemente controcorrente rispetto la mentalità "mercantile" contemporanea, perlomeno quella riconoscibile nell'Atene di fine IV secolo. Per quanto riguarda il pensiero di Aristotele, il suo testamento non aggiunge nulla al modello di "schiavo per natura", ma in compenso delinea in azione quello complementare e inscindibile di "padrone per natura", e indirettamente dimostra che l'orizzonte teoretico del filosofo riguardo la schiavitù "per legge" era molto più articolato e complesso di quanto esprimano gli scritti rimasti.

I. Il testamento di Aristotele (Diog. V 11-16)

1. Fonti e contenuto

La scrittura del testamento va datata agli ultimi mesi di vita di Aristotele, nel 322, quando dopo la morte di Alessandro, temendo un'accusa di empietà, egli si era già rifugiato a Calcide nella casa materna, poiché non nomina né la casa di Atene, né la scuola. L'uomo si trovava lì con due figli

² Le relazioni tra liberi – marito/moglie e padre/figli – saranno riconsiderate in seguito, in rapporto all'assetto costituzionale, mentre la relazione padrone-schiavo è staccata dalla struttura costituzionale e se ne può parlare in generale, come osserva C. Natali, *La struttura unitaria del libro I della Politica di Aristotele*, «Polis», III (1979).

³ Rimando, per brevità, solo alle più dure e note definizioni date via via dal filosofo a conclusione di argomentazioni convergenti ma distinte: 1) considerando gli elementi minimi dell'*oikos*: *chi con l'intelligenza è in grado di prevedere (e deliberare) è capo e padrone per natura, chi in grado di faticare con il corpo è per natura soggetto e schiavo*, 1252a 31-34; 2) l'amministrazione della casa ha bisogno di strumenti: *lo schiavo è uno strumento d'uso, è proprietà di un altro uomo...e partecipa alla ragione solo per quanto può coglierla ma non la possiede (pienamente), mentre gli altri animali non la conoscono e seguono le passioni. Ma schiavi e animali domestici si utilizzano entrambi per i servizi necessari*, 1254a 14-15; 23-24; 3) *tutti gli uomini che differiscono dai loro simili quanto l'anima dal corpo e l'uomo dall'animale (e sono in tale condizione quelli il cui compito implica l'uso del corpo, e questo è il meglio che se ne possa ricavare) sono schiavi per natura e conviene loro essere sottomessi*, b 16-25; 4) *la scienza "giusta" di acquistare schiavi è in certo modo come la guerra e la caccia*, 1255b 37-40; su altri passi tornerò in seguito.

⁴ R. Kraut (a cura di), *Aristotle, Politics: Books VII and VIII*, Oxford 1997, pp. 117-18, la frase chiude il commento a *Pol.* 1330a 31. Ulteriore bibliografia alle note 66 e 25.

⁵ *Pol.* VII, 1330a 31ss. La questione sarà trattata nel terzo capitolo.

⁶ Riguardo l'autenticità e gli aspetti legali dei documenti resta fondamentale l'articolo di H.B. Gottschalk, *Notes on the Wills of the peripatetic Scholars*, «Hermes», C (1972), pp. 314-35 (che però non commenta le disposizioni per gli schiavi); cfr. anche Carlo Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna 1991.

minorenni già orfani di madre, malato e senza amici vicini; tuttavia, il suo discorso è pacato e lucido. Si ritiene concordemente che la biografia di Diogene derivi da Aristone di Ceo, da lui citato come fonte del testamento di Stratone (*Diog.* V 64), oppure dalla biografia scritta da Ermippo (*Athen.* 589c), ma in entrambi i casi proverrebbe dall'archivio del Liceo. Un'altra tradizione biografica – la cosiddetta *Versione Araba* – dovrebbe invece derivare dall'edizione di Andronico, ripresa da un Tolomeo el Garib altrimenti sconosciuto (forse un neoplatonico del IV sec.) il cui originale greco è andato perduto, ma ne è stata riconosciuta una traduzione araba in un codice settecentesco della biblioteca di Aya Sofya di Istanbul (n. 4833). Da Tolomeo hanno attinto, con qualche differenza tra loro, due autori siriani di V secolo e quattro arabi medievali, noti da tempo; il testamento è conservato nelle biografie di Ibn an Nadim e Ibn Abi Usaibia. Le versioni greca e araba sono sostanzialmente in accordo, sia nello schema che nel contenuto del documento, ma quella araba ha in più delle brevi frasi sulla cui origine e attendibilità sono state avanzate varie ipotesi. L'opinione di Gottschalk, che nessuna delle due versioni risulti sempre superiore all'altra e che la scelta delle varianti da adottare vada fatta caso per caso, certo in base alla critica del testo ma anche alla coerenza col discorso generale, mi sembra la più equilibrata⁷. Due di queste varianti interessano le disposizioni sugli schiavi ed hanno una certa rilevanza.

Il testamento in apertura designa l'esecutore testamentario (*epitropos*) nell'amico Antipatro (il reggente macedone), con la collaborazione di cinque curatori (*epimeletai*), tra cui Teofrasto, che devono provvedere ai figli minorenni (Pizia jr e Nicomaco), a Erpillis e alla gestione dei beni fino al ritorno di Nicanore, che si trovava al fronte; costui è nominato tutore dei bambini e futuro marito della figlia quando questa avesse raggiunto l'età del matrimonio. Nicanore è un personaggio notevole, molto diverso dall'altro pupillo del filosofo, Callistene: figlio di Prosseno di Atarneo (il tutore di Aristotele dopo la precoce morte del padre Nicomaco e forse già suo cognato), risulta a sua volta adottato da Aristotele e va quasi certamente identificato col generale di Alessandro Magno mandato ad Atene nel 324 per richiedere gli onori divini per il re (il che certo non ha aumentato la simpatia degli Ateniesi per Aristotele e la sua scuola). Sesto Empirico, *Adv. Mathem.* I 258, riferisce che Nicanore morì poco dopo aver sposato Pizia jr, senza lasciare figli, assassinato verso il 318/17. L'informazione è utile per capire i calcoli di Aristotele nel predisporre il testamento, poiché colloca il matrimonio verso il 319/18. Il testo continua prevedendo con lucido realismo gli eventi più infausti: la morte della fanciulla prima delle nozze, o dopo ma senza figli, nel qual caso a Nicanore resterebbe la piena potestà della casa; ovvero la premorte di Nicanore intestato, nel qual caso gli subentrerebbe Teofrasto «se lo vuole», altrimenti provvederebbero gli *epitropoi* (cioè quelli nominati all'inizio). I curatori e Nicanore devono provvedere anche a Erpillis, «perché è stata premurosa (*spoudaia*) con me», e assegnarle un alloggio arredato, a sua scelta, o nella foresteria di Calcide o nella casa paterna di Stagira, più tre schiave oltre l'ancella «che già possiede» e lo schiavo Pirreo, un talento (6.000 dracme), e un buon marito «se vuole sposarsi». Sullo *status* di questa donna si sono sbizzarriti iografi antichi e i commentatori moderni: schiava concubina, libera concubina, madre di Nicomaco, seconda moglie. In realtà dal tono e dai provvedimenti di Aristotele risulta essere una donna libera di un certo livello, ancora in età da marito, ma difficilmente seconda moglie del filosofo e madre del

⁷ Per il testo greco ho seguito l'edizione di T. Dorandi, *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge 2013, e per la traduzione italiana prevalentemente quella già citata di G. Reale. Il codice 4833 di Aya Sofya è stato segnalato nel 1961, cfr. R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Phil. Ant.*, vol. I, 1989, voce *Aristote de Stagire*, pp. 415-17. Le traduzioni dei testi arabi sono quelle di I. Duering, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Goteburg 1957 (in inglese), e di M. Plezia, *Aristotelis epistulae cum testamento*, Varsavia 1961 (in latino); interessanti gli approfondimenti di Plezia in *De Ptolomaei Vita Aristotelis*, in J. Wiesner, *Aristoteles: Werk und Wirkung*, vol. I, 1985. Cfr. anche A.H. Chroust, *Aristotle's last Will and Testament*, «Wien. Studien», 80 (1967), ripubblicato in *Aristotle: New Light in his Life*, 1973, pp. 190 ss.; e Gigon, *Aristotelis opera*, v. III, Berlin 1987. H. B. Gottschalk, *art. cit.*, nelle prime pagine esamina la questione delle varianti: per spiegarle si è pensato che Andronico possedesse una diversa stesura del testamento, o una copia migliore (Duering), oppure che Diogene, o la sua fonte, avesse tagliato alcune frasi ritenute superflue, ipotesi indimostrabili e non necessarie secondo Gottschalk.

bambino, per i buoni motivi elencati da Gottschalk; non è da escludere la conclusione di Duering⁸ che la vede come una sorta di governante che si è occupata della casa dopo la morte della moglie Pizia, e si potrebbe anche pensare a una lontana parente stagirita, rimasta orfana e povera e ospitata da Aristotele (Stagira fu conquistata e distrutta da Filippo II nel 349). Nicanore deve anche prendersi cura del giovane (*paidion*) Myrmex e ricondurlo dai suoi, con tutti i beni che gli appartengono e che Aristotele amministrava: sembra trattarsi di un giovane studente affidato al maestro, così come lo stesso Aristotele diciassettenne era stato mandato da Prosseno ad Atene presso Platone, piuttosto che di uno schiavo arricchito con il permesso del padrone⁹. Esaurite le disposizioni per i liberi¹⁰, si passa agli schiavi:

sia libera anche Ambracide e (*se una volta posta in libertà rimarrà al servizio di mia figlia finché ella non si sposi*, V. Ar.) le diano, quando la ragazza si sposerà, 500 dracme e la giovane schiava (*paidiske*) che già ha. Diano poi anche a Tale, oltre alla giovane schiava che già possiede, quella comprata, 1000 dracme e un'altra giovane schiava, e a Simone, oltre al denaro precedentemente datogli per l'acquisto di uno schiavo (*pais*), o sia comprato un altro schiavo o sia dato ulteriore denaro. Ticone poi sia liberato quando la figlia si sposerà, e così Filone, Olimpione e suo figlio (*paidion*). Non vendano nessuno degli schiavi che mi servono (*medena ton paidon ton eme therapeuonton*) ma li impieghino (*chresthai autois*); quando poi raggiungano l'età giusta (*en helikiai ghenontai*) li lascino liberi secondo il merito (*kat'axian*).

Infine, Aristotele raccomanda di erigere statue onorarie di Nicanore, di Prosseno, della madre di Nicanore (sua sorella Arimneste?) e di suo fratello Arimnesto morto senza figli; segue una nota molto personale che ha colpito i commentatori per l'aspetto sentimentale, ma anche legale:

dovunque poi costruiscano la mia tomba, là portino e depongano anche le ossa di Pizia (la moglie), come ella stessa ordinò (*prosetaxen*)¹¹.

Conclude commissionando una statua votiva della madre Festide a Demetra e altre due votive da parte di Nicanore, se torna sano e salvo, a Zeus e Atena in Stagira. Dopo il nome di *Olimpione*, vedremo che la V. Ar. differisce alquanto.

2. Le disposizioni per i liberi

Molti studiosi hanno sottolineato la nobiltà d'animo di Aristotele, che si preoccupa del benessere dei familiari e dei dipendenti; ma, a parte i buoni sentimenti, quel che interessa verificare è la coerenza del documento con le posizioni dottrinali espresse negli scritti. Colpisce subito il distacco del filosofo dai beni materiali: egli non elenca né descrive le sue proprietà (Platone redige quasi una mappa catastale dei suoi poderi, gli scolarchi precisano fin le suppellettili), non fissa la dote della figlia, non s'interessa nemmeno del luogo della propria sepoltura purché lo riuniscano alla moglie, per tutto questo lascia carta bianca a Nicanore e Teofrasto, o agli altri curatori. L'altro aspetto evidente, infatti, è la sua completa fiducia negli amici, che evoca le approfondite riflessioni dell'*Etica Nicomachea* sull'amicizia perfetta, quella tra i simili e buoni¹². Fiducia peraltro ben riposta: Nicanore sposò effettivamente Pizia jr, ma morì subito dopo, Teofrasto saggiamente non la sposò ma continuò a

⁸ I. Duering, *Aristotele*, Milano 1976 (ed. or. 1966), pp. 21 ss.: su Erpillis sembra aver cambiato opinione rispetto all'opera precedente, *Biogr. Trad.*, cit., p. 63.

⁹ Come invece sostiene R. Descat, in J. Andreau-R. Descat, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, Bologna 2006, p. 115. In effetti l'uso del termine *pais* e diminutivi per indicare sia figlio che ragazzo o schiavo, crea qualche difficoltà, come si vedrà nella frase finale.

¹⁰ Per le notizie su tutti i personaggi qui nominati rimando in particolare all'ampia discussione di Carlo Natali, *Bios theoretikos*, cit., pp. 61-73, e al citato articolo di Gottschalk, pp. 322-27.

¹¹ È un argomento contro l'ipotesi di un secondo matrimonio, cfr. Gottschalk, p. 324; M. Gigante, nella sua traduzione delle *Vite* di Diogene, scrive a V 13: «qualora (Erpillis) voglia ancora una volta sposarsi», ma *ancora una volta* nel testo greco non c'è.

¹² Scegliendo due esempi, *EN*. 1166a: l'amico è un altro sé stesso; 1169b: anche l'uomo felice ha bisogno di amici.

vegliare sui figli da lei avuti in due successivi matrimoni e sul giovane Nicomaco, come si ricava dal suo testamento¹³. La gerarchia delle preoccupazioni di Aristotele come capo dell'*oikos*, e l'ordine stesso seguito nelle disposizioni, corrisponde dunque fedelmente a quanto egli sostiene in un passo fondamentale, *Pol.* 1259b 18:

è chiaro dunque che la preoccupazione dell'amministrazione domestica (*oikonomia*) è maggiore per gli uomini che per il possesso dei beni inanimati, maggiore per la virtù dei primi che per la crescita di beni che chiamiamo ricchezza, e più per la virtù dei liberi che degli schiavi.

Il passo chiude coerentemente il discorso sulla crematistica, e ne apre un altro assai delicato sulle virtù dei diversi componenti dell'*oikos*, sul quale dovremo tornare. Ma l'ordine di priorità è chiaro: prima le persone, schiavi compresi, e poi le cose, l'indagine sull'*oikonomia* è in chiave etica.

Un altro elemento forse inatteso si nota nel tratto delicato e rispettoso verso le donne di casa: metà del testamento si occupa della figlia e di Erpillis, che oggettivamente erano i soggetti legalmente più fragili, ma a quest'ultima, oltre a lasciarle libera scelta in molte cose («se vuole... dove vuole... come le sembra»), il filosofo esprime anche gratitudine e stima (*spoudaios* è un termine da lui usato per indicare «i buoni»); egli poi ottempera al «comando» della moglie e dedica le statue alle donne di famiglia alla pari degli uomini. Questo tratto cortese si accorda bene all'analogia posta, nell'*Etica N.*, tra il giusto rapporto marito-moglie nell'*oikos* e il regime aristocratico nella polis, nonché, nella *Politica*, alla singolare definizione del comando del marito sulla donna come «politico»¹⁴. Definizione difficile da capire nelle sue applicazioni pratiche, perché se è vero che vien subito specificato che in tale rapporto non vige l'alternanza alle cariche, ma il maschio è sempre *archon* e la femmina *archomene*, è pur vero che per un greco la parola *arché* va insieme a *dokimasia* ed *euthynai*, cioè pratiche di controllo su chi esercita il comando; e d'altra parte il semplice cittadino «comandato» ha di per sé capacità di esercitare «diritti pubblici complementari», che siano di garanzia contro l'arbitrio del magistrato (*epheisis*), o di cooperazione attiva con esso (*eisanghelia*, *apagoghé*, ecc.)¹⁵. Solo per dire che alla mentalità odierna riesce difficile cogliere tante sfumature e implicazioni del pensiero aristotelico (greco). Per quel che riguarda i familiari e i liberi, dunque, il testamento non riserva sorprese, ma mostra una sostanziale coerenza con le posizioni dottrinali. E riguardo agli schiavi?

3. Le disposizioni per gli schiavi

L'elemento che subito colpisce, naturalmente, sono le previste manomissioni di alcuni schiavi (almeno cinque). Il testo non dà spazio a precisazioni o commenti (come vedremo invece in Teofrasto e Licone), per cui non sappiamo né l'età né il ruolo degli schiavi nominati (tranne forse di Ambracide), ma in compenso ha permesso di fare alcuni conti: tra schiavi manomessi e trasferiti in dono, si prevede che una dozzina o più escano dalla proprietà. Perciò è stato calcolato che Aristotele possedesse «almeno venti schiavi» e, considerando anche l'entità dei lasciti¹⁶, che fosse una persona «molto agiata»¹⁷. Che il filosofo fosse benestante di famiglia non c'è dubbio e che avesse ricevuto cospicui donativi da Filippo II e da Ermia è molto probabile, ma non sembra proprio che ricevesse

¹³ *Diog.* V 51-55: Teofrasto ordina di erigere una statua a Nicomaco, che era morto prematuramente, e nel gruppo dirigente del Peripato designa Demarato e, se vuole darsi alla filosofia, anche Aristotele jr. che sono figli di Pizia jr. Sui legami intrecciati di parentela, amicizia e condiscipolato esistenti tra i peripatetici, cfr. C. Natali, *Aristotele professore?*, «Phronesis», 1 (1991), pp. 61-73.

¹⁴ *EN* 1161b 32; *Pol.* 1259b 1. In *EN* 1134b 8-18 spiega perché la *giustizia domestica* si eserciti solo verso la moglie e non verso i figli e gli schiavi.

¹⁵ U.E. Paoli, *Studi di diritto attico*, Firenze 1930, pp. 240 ss.

¹⁶ Per valutare l'entità dei lasciti, ricordo che la paga di marinai, opliti e operai, poteva arrivare a una dracma al giorno alla fine del V sec. come risulta da *Thuc.* VI, 8,1; 31, 3 e dai rendiconti dei lavori nell'Eretteo (*IG* I, 475; 476); ma i poveri invalidi ricevevano solo due oboli al giorno (1/3 di dracma), *Ath. Pol.* 48, 4. Nel IV sec. il gettone di presenza per partecipare all'ecclesia e per i giudici popolari era di tre oboli.

¹⁷ R. Descat, *op.cit.*, p. 61; C. Natali, *Aristotele professore?*, cit., p. 64 e n.12.

regolari proventi (tasse di frequenza) dalla sua scuola¹⁸. Anche sul «molto» agiato bisogna intendersi: va ricordato che fino a pochi mesi prima Aristotele teneva aperte tre case – di proprietà a Calcide e Stagira e in affitto ad Atene – tra le quali presumibilmente si distribuiva la servitù; che i donativi agli schiavi (Erpillis fa parte a sé) sono minori di quelli degli altri peripatetici; che l'esodo della dozzina di schiavi è comunque previsto in due tempi, a distanza di tre-quattro anni. La proprietà fondiaria, insomma, non implica necessariamente uno stile di vita sontuoso e dispendioso; ad ogni modo, come ha osservato Rostovzev¹⁹, la ricchezza di Aristotele e dei peripatetici suoi successori non è minimamente paragonabile a quella dei contemporanei generali Macedoni, dei satrapi, e degli stessi schiavi favoriti di costoro. Ma, per quanto riguarda Atene, non ha niente a che vedere neanche con «i mille schiavi» che un secolo prima Nicia «affittava» agli impresari delle miniere del Laurio, con un modico ma comodo introito di un obolo al giorno per ciascuno di essi; né con le decine di schiavi impiegati nelle officine di Cleone, di Cefalo, del padre di Demostene e di molti altri²⁰, secondo una mentalità “crematistica” di pura accumulazione su cui Aristotele ha molto da ridire. Gli schiavi di Aristotele, in effetti, risultano tutti “domestici” nel senso che lavorano nell'*oikos* e per l'*oikos*.

L'esodo degli schiavi è disposto in due tempi, in relazione non a un numero determinato di anni (come nei testamenti di Teofrasto e Licone), bensì a due eventi precisi: la morte del padrone e le nozze della figlia. Il caso di Ambracide è interessante: secondo il testo di Diogene, costei sarà affrancata alla morte del filosofo e riceverà denaro e una schiava «che già ha» alle nozze di Pizia, cioè solo tre-quattro anni dopo, il che non ha molto senso. In questo caso la V. Araba²¹ rende più comprensibile la disposizione: la donna è libera subito, ma se vorrà restare al servizio della ragazza (con assicurati vitto e alloggio) sino alle nozze, allora riceverà una specie di liquidazione, quei compensi necessari per mettersi in proprio o eventualmente riaccordarsi con la stessa signora. La nuova vita di un liberto (*apeleutheros*) non era facilissima, soprattutto per una donna, e richiedeva anche una certa disponibilità di denaro²², per cui la proposta di Aristotele risulta vantaggiosa sia per Ambracide sia per la figliuola, che avrebbe continuato ad avere vicino la sua fidata cameriera personale. In questo senso credo vada interpretata anche la dilazione della libertà agli altri quattro schiavi designati, affinché restassero vicini ai figli minorenni fino alle nozze, cioè fino al ritorno di un capofamiglia maschio, Nicanore (o Teofrasto). In effetti, dobbiamo credere che alla morte del filosofo i bambini restarono in pratica affidati ai soli schiavi, forse con la temporanea supervisione di Erpillis. La permanenza di Ambracide nell'*oikos* anche da libera non crea difficoltà, poiché da altre fonti e in particolare dai testamenti di Teofrasto e Licone risultano vari casi di questo costume. Pertanto, riguardo a Tale (nome femminile? Riceve due schiave femmine) e Simone, nominati subito

¹⁸ Natali nei suoi studi demolisce tale ipotesi, sostenuta invece senza portare argomenti da Descat, *loc.cit.*

¹⁹ M. Rostovzev, *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, III, Firenze 1980 (ed. or. 1953), p. 232, proprio basandosi sulle cifre date nei testamenti.

²⁰ Xen., *Por.* 4, 14-25; *Mem.* II 5,2; Plut., *Nic.*, 4. Senofonte nomina altri ricconi che seguivano l'esempio di Nicia in scala minore, e soprattutto afferma che ancora al suo tempo (circa il 355 a.C.) l'uso continuava, per cui propone che lo Stato, per rimpinguare le proprie casse, segua l'esempio dei privati acquistando e affittando schiavi per le miniere.

²¹ Accolta anche da Plezia, Chroust e Gottschalk.

²² La condizione giuridica degli *apeleutheroi* ad Atene rispetto agli ex padroni non è chiara: la discussione, incentrata sulle ambigue fonti relative alla *paramone*, alla *dike apostasiou*, e sulle epigrafi note come *phialai exeleutherikai*, si è rinnovata negli ultimi anni, cfr. Fr. Rocca, *IG II² 1560 e la pratica della manomissione in Atene: alcune osservazioni*, «Historikà», 1 (2011), pp. 247-67, www.ojs.unito.it, ed il quadro sintetico ed equilibrato con la bibliografia recente in D.M. Lewis-S. Zanovello, *Freedmen/Freedwomen, Greek, Oxford Classical Dictionary*, online, 24 May 2017. Ma, per quanto riguarda i diritti e i doveri nei confronti della polis, è opinione comune che essi fossero equiparati ai meteci: devono pagare tasse annuali fisse (*metoikion*; più *triobolon*?) e le eventuali straordinarie, hanno diritto di proprietà ma non di beni immobiliari, diritti di famiglia ma non di *epigamia* (cioè matrimonio con cittadine/i); per adire al tribunale fanno capo al polemarcho e devono avere un cittadino che li rappresenti; li vediamo servire nella fanteria oplitica, cfr. A. Calderini, *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*, Milano 1908, pp. 315 ss. Certo, col tempo, alcuni pochi liberti potevano acquistare ricchezza e prestigio, ma i primi tempi non dovevano essere facili: troviamo raffigurazioni estreme della loro possibile indigenza nel comico Posidippo, fr. 23 K., dove a un tale che si lamenta per la fame viene chiesto se per caso è stato affrancato; anche nella lettera di Aristipppo alla figlia Arete, fr. 74, il filosofo la esorta a non cacciare il liberto che chiede di restare in casa, per non esporlo al rischio di cadere in brutte mani; e in Epitteto addirittura è descritto un quadro di estremo degrado, *Diss.* 4, 1, 35.

dopo ma senza la formula «lascio libero», ci si può chiedere se vi sia una lacuna o se costoro fossero già liberi che continuavano le loro mansioni ricevendo compensi (cosa più probabile). Riguardo alla schiavetta che Ambracide «già ha» bisogna intendere che, da schiava, ne abbia avuto il possesso concreto mentre la proprietà legale restava sempre di Aristotele, trasferendosi solo all'atto della manomissione.

4. Non vendere gli schiavi

L'ultima frase «non vendano...», è la più interessante sul piano ideologico, perché indica agli eredi dei criteri generali cui attenersi; presenta però problemi di interpretazione, come dimostrano alcune traduzioni divergenti:

non si venda *nessuno dei figli di coloro che hanno servito presso di me*, ma si mantengano in servizio; e quando siano arrivati *all'età giusta* si mettano in libertà a seconda del loro merito (Jaeger);

nessuno degli schiavi che servono presso di me sia venduto, ma continuino a essere mantenuti in servizio e quando abbiano raggiunto *l'età adulta* siano lasciati liberi secondo il loro merito (Gigante);

non vendano *nessuno dei giovani schiavi che mi servono*, bensì li impieghino; una volta che, poi, siano giunti *all'età giusta*, li lascino liberi a patto che se lo meritino (Reale);

evidentemente bisogna chiarire *chi* non deve essere venduto, a che *età* può essere liberato, ma soprattutto quando, secondo Aristotele, uno schiavo *merita* la libertà; la manomissione, infatti, è chiaramente connessa al *merito*. La traduzione di *medena ton paidon ton emè therapeuonton*, da me proposta, segue fedelmente il testo di Diogene²³: in essa il senso è che Aristotele vuole che non sia venduto nessuno dei suoi schiavi passati in eredità, ma semmai siano un domani liberati, *se lo meritano*; nelle altre citate, invece, è che non si debbano vendere gli schiavi non ancora adulti, il che però implica che gli schiavi adulti si possano vendere²⁴. Non so se queste traduzioni di Diogene risentano qui l'influenza della V. Araba, pur senza nominarla, come è evidente in altri studi che citano incidentalmente il testamento²⁵: in tutti i testi arabi, infatti, il figlio di Olimpione è riferito al paragrafo seguente, e la frase si allunga ingarbugliandosi. Il testo base di Tolomeo (in arabo) nella traduzione latina di Plezia (p. 41), che concorda con quella inglese di Duering (tratta da Usaibia, p. 220), suona così:

(siano liberi T.F.e Olimpione.) Neque filius Olimpionis neque *ullus eorum qui mihi ministrabant* venum dentur, sed maneant in ministerio ut servi, *donec pubescant*; postquam vero aetatem idoneam assecuti sint, manumittantur, quod autem ad it attinet, quod illo tempore accepturi sint, fiat secundum quod meruerint.

²³ Tale in tutte le edizioni, da Didot a R.D. Hicks (Cambridge 1925) a M. Marcovich (Lipsia 1999) a T. Dorandi (Cambridge 2013): intendo cioè che il termine *pais* significhi semplicemente *schiavo* e *ton therapeuonton* sia un'attributiva, mentre Jaeger sembra tradurlo con *figli* seguito da genitivo di specificazione, e Reale, *op. cit.*, aggiunge un *giovani*; cfr. W. Jaeger, *Aristotele*, Firenze 1935 (ed. or. 1923), pp. 437 ss.; M. Gigante, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Roma-Bari 1976, inizia seguendo Diogene, ma poi, parlando di *età adulta*, crea ambiguità.

²⁴ Così giustamente osserva Chroust, *op.cit.*, p. 215.

²⁵ Studi precedenti le edizioni di Duering e Plezia: A. Calderini, *op. cit.*, è alquanto approssimativo nel riferirsi a tutti i sei testamenti – cfr. p. 292, n.1 per Licone, e p. 28 per Platone – e di Aristotele scrive, p. 134: «manomette 4 schiavi e dispone che altri, troppo giovani ancora, siano allevati in casa e non venduti, per essere a loro volta manomessi, quando siano giunti ad età conveniente». M. Defourny, *Aristoteles. Études sur la «Politique»*, Paris 1932, a p. 33: «Ambracis soit libre... que Tychon soit affranchi au moment du mariage de sa fille (sic!), ainsi que Philon, Olympe e son fils... j'ordonne qu'aucun des jeunes enfants des esclaves qui m'ont bien servi, ne soit vendu, et que mes héritiers les emploient jusqu'au moment de leur adolescence, époque à laquelle on leur donnera la liberté si l'ont méritée»; ripreso alla lettera da R. De Mattei, *Sul problema della schiavitù in Aristotele*, in *Studi in memoria di E. Vassalli*, Utet, Torino 1960, p. 534 e n. 9. Alcune citazioni più recenti sono chiaramente frettolose: E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari 1997, a p. 37 scrive che «è noto che nel suo testamento Aristotele dispose la liberazione di *tutti gli schiavi che possedeva*»; insomma, i pochi meritevoli riferimenti alle disposizioni testamentarie sembrano spesso non controllati, cioè ritenuti poco importanti.

Quindi anche il testo di Tolomeo dice che non sia venduto nessuno degli schiavi, ma poi introduce un *donec pubescant*, che manca in Diogene, e inoltre distacca la manomissione dal merito rendendola automatica. Il commento di Duering, favorevole alla V. Araba, esaspera l'aspetto della giovinezza: nessuno «of the very young slave boys» (p. 240). Ora, se è plausibile che Aristotele, decidendo di liberare lo schiavo Olimpione, ne liberi insieme anche il figlio ragazzino (Licone, volendo liberare il giovane Micro, ne libera anche la madre), è più difficile credere che oltre al figlio di Olimpione ci fossero molti altri schiavetti minorenni, nati in casa o comprati bambini, e che costoro venissero allevati e istruiti fino alla *pubertas, manhood, età adulta*, per essere poi automaticamente affrancati. È più accettabile che *l'età conveniente*, così genericamente indicata, lasciasse la decisione, caso per caso, ai futuri padroni (tra i liberti di Teofrasto e Licone alcuni sono stati affrancati da giovani, altri in età avanzata). Oppure che l'età prevista fosse quella della maturità psichica²⁶ e dell'autonomia lavorativa, cioè dopo i quarant'anni. Nell'ultima parte della frase nella V. Ar., se intendo bene, pare che *il merito* degli schiavi si riferisca ai donativi eventuali²⁷, ma è più logico che riguardi il premio principale della libertà, come nel testo di Diogene. Considerando poi che negli autori arabi manca del tutto il paragrafo successivo riguardante le statue, l'ipotesi di una corruzione materiale o manipolazione intenzionale del testo greco originale si rafforza notevolmente²⁸. Comunque, anche così confusa, la versione conserva il riferimento al *merito dello schiavo*, che resta problematico.

5. L'età dello schiavo

Capire se Aristotele volesse vietare di vendere *tutti* i suoi schiavi, anche i vecchi, o solo *quelli molto giovani* non è pignoleria: l'età dello schiavo ha una forte valenza economica e ideologica. Senza giri di parole Catone il Censore consigliava di «vendere all'asta il bestiame malato, le ferraglie consumate, lo schiavo vecchio, lo schiavo malato e tutto quel che c'è di superfluo». Con grande indignazione del pio Plutarco²⁹:

giudico il suo sistema di usare gli schiavi come bestie da soma, e scacciarli e venderli quando erano vecchi, indice di una natura gretta che non vede altro legame tra uomo e uomo se non quello dell'utilità...io non strapperei dalla terra in cui è cresciuto e alla vita cui è avvezzo, quasi mandandolo in esilio dalla patria, un uomo anziano, inutile a chi lo vende come a chi lo compra, in cambio di una manciata di soldi.

Sono voci di differenti epoche e ambienti, è vero, ma rappresentano due atteggiamenti che coesistono, credo, in tutti i tempi³⁰, e non è indifferente capire da che parte stia Aristotele. C'è infatti un ragionevole sospetto che anche affrancare uno schiavo vecchio e poco produttivo, anziché

²⁶ I Greci tenevano molto alla distinzione tra sviluppo fisico e mentale; Aristotele stesso, in *Pol.* 1335 b, cita la famosa poesia sulle *ebdomadi*, attribuita a Solone, che pone il massimo vigore fisico (del maschio) tra i 21 e i 28 anni e quello mentale tra i 35 e i 56; cfr. M.C. Giammarco, *La vecchiaia di Solone*, Carocci, Roma 2001, pp. 92 e ss.

²⁷ Così anche la traduzione di Duering, p. 220: «as to what shall then be given to them, it shall be decided according to what they have deserved».

²⁸ Secondo Gottschalk lo scivolamento alla frase successiva del figlio di Olimpione è frutto di errore materiale, *op.cit.*, p. 316; secondo Duering la dedica di statue agli dèi offendeva la sensibilità musulmana, ed è stata perciò omessa. Qui però, come in altri passi, le piccole aggiunte dei testi arabi sembrano voler chiarire presunte oscurità, e spiegano “troppo”.

²⁹ Cato, *De agric.* II 7, 55; Plut., *Cato*, 5.

³⁰ Come testimonia Platone, *Leg.*, 776c-777e, ai suoi tempi alcuni trattavano i propri schiavi come animali, altri troppo alla pari. In *Dem.* 47, 55 ss., leggiamo la storia strappalacrime di una liberta anziana rimasta vedova e riaccolta in casa dal figlio dell'ex padrone: «io non potevo veder vivere nel bisogno la mia vecchia balia e men che mai la schiava che aveva badato a me quando ero ragazzo e nel bisogno...». Altri esempi, non sempre pertinenti ma istruttivi, in K.J. Dover, *La morale popolare greca*, Brescia 1983 (ed. or. 1974), pp. 469 e ss.

venderlo, fosse diventato nella seconda metà del IV sec. un modo più elegante di liberarsene³¹: ma questo non sembra il caso di Aristotele che, appunto, condiziona la manomissione al *merito*.

Ricapitolando: il filosofo fissa l'affrancamento a breve termine di cinque schiavi (circa un quinto del totale?) ed esorta gli eredi a manometterne altri "meritevoli" in futuro; è da credere che, in base a tale concetto di "merito", altri ne avesse affrancati negli anni precedenti (Tale e Simone?). La manomissione risulta quindi per lui una prassi ordinaria non limitata a casi eccezionali, ma neanche automatica, mentre quel che resta da capire è appunto quand'è che lo schiavo *la merita*. Nel testamento non si parla di pagamenti di riscatto (*lytra*) da parte dei liberti, né – ma ci torneremo – di loro obblighi successivi alla liberazione (del tipo della *paramone*³²), clausole normalmente specificate negli atti di manomissione di epoca posteriore; concede invece dei donativi, denaro o schiavi, a tre di loro. Aristotele inoltre ha regolarmente "comprato" alcuni schiavi, ma ora vieta agli eredi di vendere quelli a lui appartenuti: e, per quanto già detto (vd. n. 22), è possibile che per i servi questa fosse una disposizione più gradita e rassicurante che non la vaga prospettiva di libertà. Egli però non esita a trasferirne alcuni come dono o ricompensa a persone conosciute, amici e liberti. Le disposizioni testamentarie, in definitiva, non danno nuove informazioni sul modello di schiavo/schiava, bensì su quello complementare di "padrone per natura" che per sé stesso aveva scelto Aristotele, e che è altrettanto significativo sul piano teorico. Ora però, per controllare e approfondire la lettura proposta, è opportuno vedere più ordinatamente cosa dicono i testamenti degli altri filosofi, che ho già avuto modo di citare a sostegno di singole questioni, ed anche, per quel che si sa, le usanze della società del tempo rispetto alle manomissioni. Solo dopo tenteremo un raffronto con quanto dice Aristotele nella *Politica* circa il rapporto padrone-schiavo.

II. I testamenti dei filosofi

1. I testamenti conservati da Diogene Laerzio

È difficile confrontare "il pacchetto" di Diogene con altri esempi di manomissione testamentaria, perché questi sei sono proprio i primi esempi diretti conosciuti: un precedente, di ambiente ateniese, è costituito da una testimonianza indiretta e dubbia di Demostene, mentre gli altri pochi documenti diretti sono di epoca più tarda, di varia provenienza e di struttura eterogenea³³; quindi resta possibile solo il confronto interno tra i sei conservati da Diogene. Questi presentano la stessa struttura formale di base, pur variando la personalità e la situazione dei loro autori³⁴. Tutti costoro hanno insegnato e vissuto ad Atene, per cui vien naturale il confronto con le leggi e gli usi attici contemporanei, ma non

³¹ A. Calderini, *op. cit.*, p. 33, collega l'aumento delle manomissioni ai periodi di crisi economica, in cui il costo del mantenimento di uno schiavo poteva superarne il rendimento, ma pensa anche alla concorrenza della manodopera libera, cosa meno credibile. Atene nel IV sec. ha vissuto periodi di forte crisi, in particolare con la Guerra Sociale e dopo la sconfitta di Cheronea del 338 a. C.

³² Nelle migliaia di epigrafi con atti di manomissione, provenienti soprattutto da alcuni santuari a partire dalla fine del III sec. a.C., quasi sempre la libertà è concessa dal padrone dietro pagamento del riscatto e a condizione che il liberto resti in servizio (*paramenein*) per un periodo di tempo variabile, o che comunque svolga determinati compiti; il liberto che non avesse ottemperato ai suoi obblighi, o non li avesse riscattati con un ulteriore pagamento, rischiava sanzioni fino a ricadere in schiavitù.

³³ Il riferimento più antico, ma indiretto, è quello allo schiavo Milyas, affrancato per testamento dal padre di Demostene secondo la testimonianza solo orale dei parenti del defunto, e risalirebbe al 377 (*Dem.* XXIX, 25-6); dopo verrebbe la libertà Artemis di Platone, morto nel 348/7, e poi i cinque di Aristotele nel 322. Teofrasto è morto intorno al 287-5, Stratone ed Epicuro verso il 270, Licone verso il 230. Una ventina di iscrizioni di varia provenienza che riferiscono affrancamenti testamentari, ma formalizzati solo dall'erede, appartengono ad epoca ellenistico-romana, cfr. Calderini, *op. cit.*, pp. 131-34.

³⁴ Quelli di Platone e Aristotele (l'unico sposato con figli eredi diretti) hanno un contenuto strettamente privato, mentre gli altri dedicano ampio spazio alla trasmissione e organizzazione della scuola, aspetto su cui si è concentrata la critica, cfr. H.B. Gottschalk, *art. cit.*

si può dimenticare che leggi e consuetudini variavano da città a città³⁵, e che solo Platone era ateniese di nascita e formazione (oltreché aristocratico di fine V sec.); Epicuro lo era di ritorno, Aristotele e gli scolarchi suoi successori erano stranieri meteci, benestanti ma meteci³⁶.

Riguardo agli schiavi, le disposizioni di Platone, Stratone e Epicuro sono estremamente laconiche, limitandosi alla formula “lascio libero” seguita dai nomi. Platone ne affranca solo uno, una donna di cui non sappiamo nulla³⁷, comunque anche lui risulta praticare in privato la manomissione; Stratone ne libera quattro, ma altri tre ne assegna agli amici³⁸. Anche Epicuro ne libera quattro, ma qui si apre un panorama interessante: uno di questi è un tale Mys che, nella biografia, Diogene ha già nominato due volte quale *allievo* del filosofo. Per difendere Epicuro dalle accuse infamanti dei detrattori, il biografo ne ricorda il carattere mite e benevolo verso tutti, compresi gli schiavi: «questi partecipavano al suo insegnamento (*synphilosophoun*) e tra loro eccelleva Mys»³⁹. La storia non stupisce in quanto riferita ad Epicuro, ma è interessante per il parallelo con l'amico e primo successore di Aristotele, Teofrasto. Anche di costui si diceva che avesse uno schiavo filosofo di nome Pompilo⁴⁰, il quale in effetti è nominato nel testamento (per fortuna Teofrasto, e ancor più Licone, sono abbastanza loquaci):

A Pompilo e a Threpte, che *da molto tempo sono liberi* e che ci sono stati di grande utilità, se da parte mia hanno avuto qualcosa già da prima e *se posseggono qualcosa da sé stessi*, anche quei denari che ho disposto vengano loro versati da Ipparco – 2.000 dracme – credo debbano senz'altro appartenere loro...assegno loro anche l'ancella Somatale. Tra gli schiavi, poi, lascio liberi Molone, Cimone e Parmenonte: invece Mane e Callia li lascio liberi una volta che siano *rimasti quattro anni (parameinantas)* nel Giardino, abbiano collaborato e siano diventati irreprensibili (*synergasamenous kai anamartetous ghenomenous*). Eubulo invece *sia venduto*. (*Diog.* V 55; corsivi miei)

altri due schiavi Teofrasto li assegna ad altrettanti amici. A Pompilo e Threpte destina anche delle suppellettili, ma soprattutto dispone che:

affinché continui senza interruzione la custodia del tempio, del monumento, del giardino e del peripato, anche Pompilo, *insieme con loro* (i dirigenti della scuola) *ne avrà cura abitandovi egli stesso* e prodigando tra le altre cose la stessa sollecitudine (*epimeleia*) dimostrata in precedenza (*Diog.* V 54)

Dal testo non risulta che Pompilo coltivasse seriamente gli studi filosofici, ma neanche che fosse un semplice custode, come ritiene Gottschalk; piuttosto egli sembra condividere e partecipare in qualche modo agli ideali di vita della comunità, per cui all'esterno doveva apparire “un filosofo”. Quel che ora ci interessa è che lui e Threpte (la moglie?) erano liberi da molto tempo ma continuavano

³⁵ La situazione di Atene e di altre città economicamente progredite non si può estendere a tutto il mondo greco: nelle regioni periferiche e arretrate, come Focide e Locride, non ci sarebbero stati schiavi fino alla seconda metà del IV sec., secondo Timeo, fr. 11 Jacoby; in Arcadia ci sono ma sono trattati familiarmente, in stile arcaico-patriarcale, secondo Teopompo, fr. 215 Jacoby. Il particolare caso della Focide è studiato da M. Valente, *Il problema della concorrenza tra lavoro libero e lavoro servile*, «Mus. Helv.», 75 (2018), pp. 1-24.

³⁶ Epicuro era ateniese di diritto per il padre cleruco, ma si è formato in Asia Minore e solo ultratrentenne si è stabilito ad Atene (nel 306), Secondo J.P. Lynch, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Univ. California Press 1977, pp. 93-95, la condizione di meteci ha avuto un qualche peso nella mentalità dei peripatetici. Comunque, nessuno dei sei, per motivi diversi, ha mai preso parte attiva alla politica cittadina tradizionale.

³⁷ *Diog.* III, 42; la frase è un po' strana: «lascio libera Artemis, lascio schiavi (*oiketas kataleipo*) Ticone Bikta Apolloniade Dionisio». Se erano e restavano schiavi che bisogno c'era di segnalarlo? Forse, a differenza degli scolarchi peripatetici, Platone aveva solo questi cinque servi e voleva precisare che i quattro restavano parte della proprietà, da lui descritta meticolosamente: insomma, non era ricco! Oppure qui *oiketes* ha un significato specifico che ci sfugge. Apuleio, *De dogm. Platonis*, 1, cita il testamento di Platone diversamente, senza parlare della donna affrancata, ma contando nell'eredità due schiavi: «lasciò un patrimonio consistente nel podere vicino all'Accademia e in due servi e una patera...».

³⁸ *Diog.* V 62-63.

³⁹ *Diog.* X 3; X 10; X 21.

⁴⁰ *Diog.* V 36: «si narra per altro che possedesse anche uno schiavo filosofo di nome Pompilo, secondo quanto afferma Mironiano di Amastri...»; sia Mys che Pompilo figurano nell'elenco degli schiavi-filosofi stilato da Aulo Gellio, *Noct. att.*, II 18, 8.

a lavorare nel Liceo, e che Teofrasto ne apprezzava lo zelo, con belle parole ma anche con un bel mucchio di denaro⁴¹, una schiava e altri regali. Altri tre schiavi sono liberati senza ulteriori regalie, per Mane e Callia la liberazione è stabilita ma dilazionata di quattro anni, essi devono *collaborare*, non semplicemente eseguire, e *diventare irreprensibili*: pare quasi un corso di formazione etico-professionale! Eubulo sembra essere la pecora nera e la sua vendita, unico caso nei sei testamenti, appare come una punizione.

Licone è il più lontano dal maestro nel tempo e nella dottrina; estroverso e munifico (8 affrancamenti più 3 dilazionati), è anche il più enfatico ed egocentrico:

riguardo ai miei servitori (*therapeuontes*) dispongo così: a Demetrio, *che è libero da tempo*, rimetto il prezzo del riscatto (*ta lytra*) e dono cinque mine (500 dracme), un mantello e un chitone, *perché dopo aver sopportato molte fatiche con me (polla peponekos met'emou) possa avere una vita decorosa*. Anche a Critone di Calcedonia rimetto il prezzo del riscatto e dono quattro mine. Lascio libero anche Micro, e Licone (il nipote erede omonimo) *lo mantenga e lo educhi (threpsato, paideusato) per sei anni* a partire da ora. Lascio libero anche Carete, e Licone *lo mantenga*. Gli lascio due mine e i miei libri pubblicati; quelli inediti li lascio invece a Callino perché li pubblichi con cura. Dono anche a Siro, *che è libero*, quattro mine e gli regalo Menodora, e se mi deve qualcosa *glielo rimetto*. E a Ilara lascio cinque mine, un tappeto a pelo lungo, una coperta, due cuscini e un letto, quello che voglia. Lascio liberi anche *la madre di Micro* e (altri 5 nomi). Anche Agatone, *una volta rimasto altri due anni (parameinas)* sia libero e pure i trasportatori di carichi Ofelione e Posidonio, dopo che siano *rimasti quattro anni*. Lascio poi a Demetrio, Critone e Siro un letto ciascuno e, tra le coperte da me lasciate, quelle che a Licone sembrino andar bene. *Questo ricevano quanti hanno dimostrato di comportarsi correttamente (orthos) nei compiti a ciascuno assegnati (Diog. V 72-73)*

Dunque, Demetrio, Siro, Critone, e forse Ilara, sono già stati emancipati ma continuano a lavorare, o comunque ad avere relazioni con l'ex padrone, che li considera suoi *therapeuontes*; con costoro era stato fissato un prezzo di riscatto, rateizzato (non ne conosciamo l'ammontare), che ora viene condonato insieme a una cospicua donazione, e forse era stabilita anche una forma di *paramone*. Per Agatone, Ofelione e Posidonio è previsto un rinvio precisato in due o quattro anni, che potrebbe avere una motivazione economica (ammortizzare la cifra d'acquisto). È interessante il trattamento deciso per Micro e Carete, dove la *paramone* risulta rovesciata: non sono loro ad avere obblighi residui, ma è l'erede che li deve mantenere. Per Demetrio e Carete è esplicitamente previsto un mantenimento in vecchiaia. Micro invece sembra essere un ragazzo promettente, che deve essere anche "educato", e di cui viene liberata anche la madre; Carete un anziano con una discreta cultura, forse un bibliotecario che continua a curare i libri pubblicati di Licone. I due trasportatori di carichi, cioè facchini, non sono certo degli intellettuali, però si sono comportati "dritto". L'ultima frase gronda compiacimento per la propria liberalità, ma anche chiarisce un principio semplice, senza retroterra dottrinali: chi si comporta correttamente avrà in premio libertà e benefici.

2. Caratteri comuni

Nell'insieme, riguardo agli schiavi, tutti e sei i testamenti presentano alcuni elementi comuni: si parla solo di schiavi domestici e risulta una certa riluttanza a venderli al mercato (l'unico caso è Eubulo); ma solo Aristotele ne vieta espressamente la vendita. I quattro peripatetici mostrano piuttosto la consuetudine di trasferirne alcuni in dono nella cerchia ristretta di parenti, amici e liberti, in alcuni casi specificando quale schiavo a quale nuovo padrone. Teofrasto e Licone, e presumibilmente Aristotele, dimostrano anche una continuità di rapporti con alcuni loro liberti. Licone è l'unico che parla di pagamenti di riscatto, ora condonati, dovuti da schiavi liberati da tempo, ma non ne prevede per i nuovi affrancati, né per costoro accenna a clausole di *paramone*. È presumibile quindi che negli altri cinque testamenti, che non parlano di tali clausole, si tratti di manomissioni definitive senza riserve; i liberti che restano nell'*oikos* del padrone (come anche Aristotele propone ad Ambracide) lo

⁴¹ Negli altri testamenti i lasciti si aggirano per lo più sulle 400-500 dracme, cifre che comunque rappresentano un discreto sostegno.

farebbero dunque non per obbligo legale ma per scelta, con un accordo informale non impugnabile in tribunale (oltretutto ricevono discrete elargizioni). Un dubbio nasce per i casi, ben precisati, di rinvio di qualche anno: secondo L. Gernet, Atene conosceva solo un affrancamento puro e semplice, che sarebbe testimoniato nei testamenti di Platone ed Epicuro, mentre costituirebbero una *paramone* le clausole “sospensive” presenti in quelli di Teofrasto e Licone, «che appartengono ad epoca già ellenistica e son fatti da stranieri»⁴²; ma lo studioso stranamente non considera i testamenti né di Aristotele (che 35 anni prima di Teofrasto usa clausole sospensive) né di Stratone (straniero e posteriore a Teofrasto, non mette alcuna clausola), che scompaginano questo schema. Vien piuttosto da chiedersi se, pur essendo impiegato il verbo *parameno* nei testamenti di Teofrasto e Licone (non si sa che termine usasse Aristotele per Ambracide), il rinvio di due o quattro anni costituisca tecnicamente una *paramone* come la conosciamo da fonti posteriori, perché nel loro caso (come per i quattro schiavi di Aristotele) si decide di procrastinare la manomissione (quindi lo schiavo resta tale, sarà l’erede ad affrancarlo formalmente), mentre nel caso della *paramone* sembra che lo schiavo ufficialmente liberato conservi alcuni obblighi verso il padrone mentre già ne assume di nuovi verso la polis. Da notare infine che, nel caso di Pompilo, Demetrio e Carete, i loro ex padroni mostrano di preoccuparsi e provvedere alla loro vecchiaia, il che ricorda e conferma l’intenzione di Aristotele: i suoi schiavi non si devono vendere ma mantenere in servizio anche da vecchi, e semmai liberare solo quelli che lo meritano.

È ad ogni modo abbastanza chiaro che questi padroni-filosofi concepiscono come un fatto squisitamente privato la relazione padrone-schiavo: è il *despotes*, e solo lui, che decide se, come e quando beneficiare, punire, liberare o vendere lo schiavo, che è una sua proprietà. Ma lo è secondo una concezione paternalistica con radici arcaiche⁴³, che conserva un’etica padronale di responsabilità verso lo schiavo, e che peraltro è rivisitata in senso individualistico e cosmopolitico, poiché le decisioni del padrone non guardano tanto alla legge di una polis o alle consuetudini sociali (pensiamo agli schiavi-filosofi!), quanto al suo personale sistema di valori⁴⁴. È un atteggiamento che sembra distaccarsi, coscientemente, tanto dalle situazioni di drammatica tensione tra padroni e schiavi descritte in vari luoghi da Platone⁴⁵, quanto dalla mentalità diffusa nella società ateniese contemporanea, che sempre più spersonalizza e reifica lo schiavo visto come puro mezzo di produzione o di rendita.

3. Le manomissioni ad Atene

In Atene, almeno fino all’età dell’oratore Licurgo⁴⁶, l’uso e la frequenza delle manomissioni private ordinarie sono documentati solo indirettamente da fonti letterarie: oratoria giudiziaria, commedia,

⁴² L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris 1955, pp. 168-72 e n. 83. Anche Calderini, *op. cit.* p. 280 n. 5 e p. 292, considera una *paramone* il rinvio in Teofrasto; R. Descat, *op.cit.*, pp. 199 ss. vede nei testamenti dei filosofi almeno due fasi nella liberazione, quella finale caratterizzata dal pagamento della *lytra* o dalla rinuncia ad essa da parte del padrone; ma questa prassi, documentata altrove in epoca posteriore, si può al massimo ipotizzare per il testamento di Licone, non per gli altri cinque.

⁴³ F. Gschnitzer, *Storia sociale dell’antica Grecia*, Bologna 1988 (ed. or. 1981), pp. 55 ss. e 97 ss., giustamente l’archetipo è ravvisato in Ulisse-Eumeo (e in Ulisse-schiave traditrici impiccate). Da notare che gli obblighi dei liberti verso l’antico padrone che Platone prevede nelle *Leggi* (915 a 2-b 1) sono più di natura etica e sacrale che non economica, il che pure ha sapore arcaizzante, cfr. L. Gernet, *ad loc.*

⁴⁴ Credo questo valga anche per Platone: già l’Accademia aveva accolto, pare, l’ex schiavo Bione di Boristene, un contadino corinzio folgorato dalla lettura del *Gorgia* e persino due donne mimetizzate in abiti maschili! Oltre a un gran via vai di insegnanti e studenti stranieri, secondo l’elenco degli scolari di Platone trasmessoci da Filodemo, cfr. E. Berti, *Sumphilosophiein*, Bari 2012, pp. 8 ss.

⁴⁵ *Resp.* 578 e: se un padrone di molti schiavi si trovasse a vivere in luogo solitario, lontano da concittadini pronti a venire in suo aiuto, avrebbe paura di morire lui, la moglie e i figli per mano dei servi; *Leg.* 776 e 4-777 a: alcuni non si fidano per niente della razza degli schiavi e li trattano come bestie; *Leg.* 914 e: solidarietà tra padroni in caso di schiavi fuggitivi.

⁴⁶ Costui fu alla guida della finanza pubblica dal 338 al 326-323, periodo all’incirca coincidente con il secondo soggiorno di Aristotele ad Atene.

trattati teorici⁴⁷ (ad eccezione del testamento di Platone, databile al 348/7). Nel corso del IV sec., comunque, il numero delle manomissioni sembra aumentare, almeno a giudicare dagli strascichi di contenzioso in tribunale, sui cui aspetti tecnici dibattono senza fine gli esperti di diritto⁴⁸. È abbastanza indicativo il fatto che, a metà degli anni Cinquanta, sia Platone che Senofonte si pongano con nuova attenzione il problema della presenza degli stranieri – *xenoi*, meteci, schiavi, liberti – pur proponendo soluzioni decisamente opposte⁴⁹. È anche significativa una legge citata da Eschine nel 336, che proibiva la proclamazione di manomissioni tramite araldo a teatro (procedura tradizionale e conosciuta anche in altre città) evidentemente perché i proclami, divenuti troppo numerosi, disturbavano gli spettacoli⁵⁰: ignoriamo la datazione di tale legge, ma certo questo divieto avrà richiesto altre forme di garanzia dell'avvenuta liberazione in vita del padrone (l'atto testamentario sembrerebbe di per sé sufficiente).

È invece plausibile che gli Ateniesi usassero la pratica del riscatto e della *paramone* – o qualcosa di equivalente – almeno dall'epoca di Licurgo: R. Descat ricorda la legge, a questi attribuita, che proibiva a un cittadino o a un meteco di riscattare un affrancato condannato in un processo, in mancanza dell'accordo del padrone precedente; tale legge, egli osserva giustamente, si può comprendere solo se l'ex proprietario conservava interessi finanziari sulla persona dell'affrancato – o diritti sul suo lavoro⁵¹. Sempre al periodo di Licurgo risale poi un noto gruppo di iscrizioni di discussa interpretazione, databili da circa il 330 al 317/6 (anno di cambio costituzionale con Demetrio Falereo), contenenti secondo l'opinione comune elenchi di numerosi schiavi affrancati che offrono ad Atena una coppa d'argento di 100 dracme in quanto vincitori di un processo contro l'ex padrone (*phialai exeleutherikai*⁵²).

Come spiegare questo apparente incremento di manomissioni da parte dei privati? Senza escludere in alcuni casi motivi di natura affettiva o umanitaria, è stato rimarcato come, in tempi di

⁴⁷ Oratoria e Commedia sono per definizione tendenziose o paradossali: è noto il frammento di Anassandride (Fr. 4 K.) comico della prima metà del IV sec.: «quelli che oggi non sono nemmeno liberi, domani sono gente del Sunio, dopodomani entrano nell'*agorà*» (ma proprio il Sunio era il luogo di lavoro degli schiavi più sfortunati, impiegati nelle miniere).

⁴⁸ Nell'oratoria giudiziaria del periodo è frequente il riferimento a manomissioni e al contenzioso tra padroni ed ex schiavi, ma non è chiaro il quadro legislativo sugli *apeleutheroi*, né sulle procedure relative a tali processi, cfr. Harp., s.v. *apostasiou dike*; L. Gernet, *art. cit.*; D.M. Lewis-S. Zanovello, *Freedmen/Freedwomen*, cit.

⁴⁹ Ci restano solo Platone e Senofonte, ma l'esistenza di un qualche dibattito sulla schiavitù, chiaramente ravvivato dalla liberazione dei Messeni nel 369, è testimoniato da Platone e Aristotele e da alcuni frammenti esigui e ambigui di altri autori, cfr. G. Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in M.I. Finley (a c. di), *La schiavitù nel mondo antico*, Bari 1990, pp. 27-57. La preoccupazione di Platone per l'infiltrazione dei liberti nel corpo sociale della polis si manifesta nelle leggi pensate per Magnesia: egli propone di trattarli abbastanza bene ma di mandarli via con i loro averi, così come gli altri stranieri, dopo vent'anni di permanenza in città, *Leg.* xi, 915 b; *Xen.*, *Por.* 2, parla dei meteci – ma forse è implicita l'assimilazione dei liberti a tale categoria – e propone al contrario di Platone di integrarli maggiormente nella polis, anzi di attirarne di nuovi, perché sono una delle migliori fonti di rendita per la città.

⁵⁰ Aeschin., *C. Ctes.*, 44, del 336; A. Calderini, *op. cit.*, pp. 129 ss.; R. Descat, *op. cit.*, p. 199. L'uso era sicuramente una forma di garanzia per il manomesso (e di ostentazione per il padrone).

⁵¹ R. Descat, *op. cit.*, p. 200 e n.15; la legge è in Ps-PLut., *Lyc.* 7.

⁵² *IG II/III*, 1553-78; M. Guarducci, *Ep. Greca III*, pp. 271 sp.; A. Calderini, *op.cit.*, *App.* IX; cfr. *supra* n. 22. Essendo queste epigrafi più o meno mutile, restano dubbi sulle possibili integrazioni, e l'interpretazione è discussa, tra chi vi vede l'ufficializzazione di una manomissione definitiva al termine di un processo reale vinto dal liberto (o in alcuni casi dal padrone secondo Descat), chi di un processo fittizio quale procedura formale per attestare l'avvenuta manomissione (come fittizie sono le "vendite" dello schiavo a una divinità, usate in vari santuari). Dal momento che il valore di questi *ex voto* è fisso e che queste coppe, rifuse in grandi idrie, finivano poi nella cassa dei tesoriere di Atena, potrebbe trattarsi di una procedura tutta ateniese corrispondente alle "liste di manomissioni" affidate a un magistrato civile, attestate altrove. Le 100 dracme costituirebbero in pratica la tassa di manomissione *una tantum* dovuta dal neoliberto allo Stato (diversa dalle successive tasse annuali), ipotesi avanzata già da Calderini. In ogni caso le liste mostrano un tentativo della polis di disciplinare in qualche modo un istituto tradizionalmente privato, che però a lungo termine aveva ripercussioni sulla composizione della popolazione, e insieme di ricavarne qualche soldo, il che ben si accorda con la politica di Licurgo. È stato calcolato che le fiale offerte in un anno ammontassero, di media, a sessanta: certo il loro valore statistico cambia di molto se si trattò di processi reali o fittizi! Un'ipotesi controcorrente, che non considera di ex schiavi i nomi elencati, è sostenuta da E.A. Meyer, *Metic and the Ath. Phialai Inscriptions*, Stuttgart 2010, pp.17-28.

crisi economica come dopo la Guerra Sociale o la battaglia di Cheronea, la manomissione legata a riscatto e/o a *paramone* potesse rappresentare una necessità, o comunque un vantaggio economico rispetto al costo di mantenimento dello schiavo, soprattutto per un proprietario di censo modesto⁵³. Anche l'altro ben collaudato costume di affittare gli schiavi al di fuori dell'*oikos*, ricavandone un guadagno senza l'onere e la responsabilità di controllarne il lavoro⁵⁴, sembra diffondersi sempre più anche nei ceti medio-bassi, quindi non solo in massicci investimenti alla Nicia, o per lavori a cottimo o stagionali, ma persino "a ore", come testimonia ironicamente Teofrasto⁵⁵. Il quadro generale suggerirebbe quindi un passaggio crescente nella mentalità popolare dalla concezione dello schiavo quale mezzo di produzione finalizzato al maggior "profitto", a mezzo per riscuotere "rendite" più esigue ma prive di rischi, secondo l'analisi weberiana⁵⁶. Comunque i due sistemi sono entrambi estranei alla mentalità di Aristotele, come risulta sia dal testamento sia dagli scritti teorici, in particolare dall'*excursus* sulla crematistica nel libro I della *Politica*; ma sembrano evitati anche dagli altri cinque filosofi, ad eccezione forse di Licone, che notoriamente amava la bella vita e aveva spesso bisogno di soldi.

4. "Virtù" e "merito" dello schiavo

C'è un'altra osservazione da fare, non tanto sul consistente numero di manomissioni concesse dai due scolarchi peripatetici, quanto sul modo con cui essi si riferiscono ai loro schiavi/liberti. Se diamo retta ai vari aneddoti e sentenze conservati dai biografhi, la "mitezza" verso gli schiavi sembra una prerogativa di molti filosofi di diverse epoche: Pitagora, Archita, Aristippo, Epicuro e poi gli Stoici; questi comportamenti, tuttavia, sembrano spesso finalizzati a preservare la virtù del padrone più che a sviluppare quella dello schiavo, e tantomeno a colmare il solco che li divide. In proposito, è esemplare l'aneddoto riferito ad Archita che, molto adirato con alcuni servi, avrebbe detto loro di ritenersi fortunati del fatto che lui si fosse adirato, altrimenti li avrebbe puniti duramente. Evidente la consonanza con Platone, non tanto per un analogo aneddoto a lui attribuito, quanto per le sue stesse parole: l'uomo che veramente venera la giustizia si riconosce dal modo in cui tratta gli schiavi, «ai quali potrebbe impunemente recare offesa»; con costoro resta però una distanza netta⁵⁷. Tale mentalità doveva essere abbastanza condivisa in Atene anche dai comuni cittadini, come dimostrano i preoccupati commenti di Demostene ed Eschine alla legge "sulla violenza" (*peri hybreos*)⁵⁸: entrambi citano la legge: «se qualcuno faccia violenza a un altro, fanciullo o uomo o donna, sia esso libero o schiavo, o compia atto illecito nei suoi confronti, lo denunci ai tesmoteti chiunque lo voglia degli Ateniesi a cui è concesso», ed entrambi si affrettano a spiegare che il legislatore non intendeva tutelare gli schiavi, ma abituare i liberi ad astenersi da qualsiasi forma di *hybris* tra liberi!

In Teofrasto e Licone l'atteggiamento è diverso, e ci si può chiedere se seguano in parte l'insegnamento o l'esempio del maestro: essi non dimostrano verso i propri schiavi una benignità generica autoreferenziale, ma piuttosto un'intenzione educativa mirata al singolo. Nei testamenti i

⁵³ A. Calderini, *op. cit.*, p. 33; F. Gschnitzer, *op. cit.*, p. 192; R. Descat, *op. cit.*, p. 122.

⁵⁴ Tant'è che Senofonte suggerisce allo stato di copiare questo sistema dai privati, comprando schiavi pubblici da affittare alle miniere, per sanare le casse statali, *Por.* 4, 14-25.

⁵⁵ Theophr., *Char.* 22, 10: l'avaro, anziché comprare una schiavetta alla moglie con la dote di lei, noleggia un ragazzo per accompagnarla nelle uscite.

⁵⁶ M. Weber, *Storia economica e sociale dell'antichità*, Roma 1981 (ed. or. 1909), pp. 22-27; F. Gschnitzer, *op. cit.*, p. 191 ss.; R. Descat, *op. cit.*, pp. 121 ss. Anche M.I. Finley, da sparsi accenni, sembra condividere tale giudizio.

⁵⁷ Ai Pitagorici era vietato di punire un servo o rimproverare un libero quando si fosse in preda all'ira, per non venir meno alla temperanza e all'autocontrollo, Jambl., *De vita Pyth.* 31; 187 ss.; l'aneddoto su Archita, *ivi* 197, e in varie altre fonti, cfr. M. Lombardo in *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'oikos e della familia*, in *Atti del XXII Colloquio GIREA*, Pisa 1997, pp. 19-43, cfr. pp. 26-31. Analogo aneddoto su Platone in *Diog. Laer.* III, 38 e *Plut., Mor.* 10 d; 551 b; M. Lombardo, p. 29, vede nel passo di Platone *Leg.* 778 d, anche una indiretta polemica con il suo amico Archita, che si dice amasse scherzare con gli schiavi bambini: l'osservazione è convincente, ma è anche una dimostrazione che il filosofo non era affatto indifferente al problema della schiavitù, come spesso si dice.

⁵⁸ Dem. XXI, 45-7; *Aesch.* I, 17.

due peripatetici riconoscono esplicitamente, o stimolano, le particolari virtù che alcuni loro liberti e schiavi hanno dimostrato o cercano di conseguire: zelo per la Scuola, spirito collaborativo e impegno a migliorarsi, fedeltà e fermezza nelle difficoltà...; i due non parlano di “merito” degli schiavi, ma sembra implicito che proprio queste virtù abbiano “meritato” loro la libertà.

Simili apprezzamenti personali mancano nel sobrio testamento di Aristotele, e anche nella *Politica* non si trova alcun chiarimento esplicito circa il loro “meritare la libertà”; però la “virtù” degli schiavi, in generale, è oggetto di ampia analisi teorica. Il già citato passo 1259b 18-21 (al capofamiglia spetta prioritariamente preoccuparsi delle virtù dei membri dell’*oikos*, prima dei liberi e poi degli schiavi e solo dopo dei beni materiali), apre infatti un lungo ragionamento sulla virtù (*arete*) dei diversi membri “comandati”, in particolare degli schiavi⁵⁹. Questo brano è molto complesso perché nella sua concisione presuppone le argomentazioni dei libri II e VI dell’*EN*; inoltre, la diversa traduzione di alcune frasi può cambiare la definizione dello “schiavo per natura”. Aristotele va dritto al cuore del problema: se gli schiavi hanno virtù più nobili di quelle inerenti ai meri compiti strumentali, quali temperanza coraggio e giustizia, in cosa differiscono dai liberi? E perché dovrebbero essere sempre “comandati”? Ma sarebbe strano che non le avessero, dal momento che sono uomini e partecipano della ragione (*ontōn anthrōpon kai logou koinonountōn*)⁶⁰. Analogo problema, peraltro, si pone per la donna e il fanciullo, liberi ma sempre “comandati”. La soluzione proposta a tale aporia si ricollega all’analisi naturalistica del capitolo 5 (1254a 21 ss.), cioè alla legge universale che vuole in ogni composto qualcosa che comandi alle altre parti, e che pone una differenza non di «più e meno» (come sosteneva Platone) bensì «di specie» tra chi comanda e chi è comandato. Ora, per quanto riguarda gli esseri umani, il concetto vien precisato rifacendosi alla struttura dell’anima come esposta nell’*Etica Nicomachea*: tutti hanno le due parti dell’anima (quella razionale e quella irrazionale⁶¹) ma in modi differenti: lo schiavo non ha *in tutta la sua pienezza* la facoltà *deliberativa* (1260a 12: *holos ouk echei to bouleutikon*)⁶², la femmina ce l’ha ma senza autorità, il fanciullo ce l’ha ma incompleta (perciò anche il modo di comandarli deve essere diverso). Ugualmente – continua il discorso – tutti partecipano delle virtù etiche, ma in modi differenti e specifici e solo «quanto basta» per il proprio ruolo: per lo schiavo è sufficiente che non venga meno ai suoi compiti per intemperanza o svogliatezza.

Mi pare che fin qui il discorso riprenda e precisi l’analisi naturalistica e funzionale dei precedenti capitoli 3-7, applicandola ai diversi membri “comandati” dell’*oikos*; si riferisca cioè al modello astratto di femmina, fanciullo, schiavo per natura. Ad ogni modo, il criterio del «quanto basta» per le virtù etiche confacenti ai rispettivi ruoli di costoro, può valere per il normale funzionamento dell’*oikos*, ma non spiega le motivazioni alla base della manomissione di uno schiavo, che significa mandarlo legalmente fuori dall’*oikos*: a tal fine bastano le modeste virtù etiche di un bravo schiavo per natura o questi deve manifestare virtù noetiche (*to bouleutikon*) proprie del libero?

⁵⁹ L’*arete* del capofamiglia, che è l’anello di congiunzione tra la sfera della casa e quella della vita pubblica, sarà trattata parlando del cittadino; ma anche le virtù delle donne e dei fanciulli liberi devono essere valutate rispetto alla costituzione vigente (1260b 8-20); cfr. C. Natali, *La struttura unitaria*, cit.

⁶⁰ Dunque gli schiavi per natura non sono un genere a metà tra uomo e animale, come alcuni sostengono. Sul tema cfr. P. Milani, *La schiavitù nel pensiero politico - Dai Greci al basso M-E*, Milano 1972, pp. 122 ss.

⁶¹ *EN*, II, 1102a ss.; VI, 1139a ss. Condivido la tesi di C. Natali secondo cui, per Aristotele, tra la parte razionale e quella affettiva-desiderativa vi è continuità e consonanza e non contrasto, tesi comprovata anche dai passi citati alle note seguenti (cfr. la recente conferenza di Natali su «*Etica N. VI*» tenuta all’ Universidad Nacional del Litoral, e accessibile in rete).

⁶² Qui, se si s’intende l’avverbio *holos* con “del tutto, affatto” come Viano e Aubonnet e forse i più dei commentatori, il senso cambia notevolmente e non si capisce la frase conclusiva che invita a dare spiegazioni e ammonizioni agli schiavi; quindi seguo la traduzione di Laurenti. Che lo schiavo (per natura) partecipi in qualche modo anche del *bouleutikon*, si desume anche dai seguenti passi: «è schiavo per natura chi può appartenere a un altro – e perciò gli appartiene – e partecipa alla ragione (*koinonon logou*) per quel tanto che può coglierla (*aisthanesthai*), ma non la possiede (pienamente)», *Pol*, 1254b 20; «...e che l’elemento irrazionale dell’anima si lasci in qualche modo guidare dalla ragione lo mostrano l’ammonizione (*nouthetesis*), i rimproveri e tutti i tipi di esortazione.», *EN* 1102b 13-1103a 10. Interessante e acuta l’analisi delle facoltà intellettive di cui *non* sarebbe privo lo schiavo per natura in W. Fortenbaugh, *Aristotle on Slavery and Women*, in J. Barnes-M. Schofield-R. Sorabji (edd), *Articles on Aristotle*, II, London 1977, pp.135-39. Cfr. anche M. Heath, *Aristotle on Natural Slavery*, «*Phronesis*», 53 (2008), pp. 245-50.

La discussione sulle virtù dei membri “comandati” si conclude, però, con un inatteso passaggio dal piano della teoria a quello della prassi:

È chiaro dunque che causa del genere di virtù che appartiene allo schiavo deve essere il padrone (in sé stesso), ma non in quanto ha la capacità di insegnargli i lavori (tipo cucinare, tessere, ecc.). Perciò non dicono bene coloro che rifiutano di spiegare agli schiavi le ragioni dei loro compiti (*logou aposterountes*)⁶³, ma dicono di usare soltanto i comandi: che anzi bisogna usare le ammonizioni (*noutheteon*) più con loro che con i fanciulli. (1260b 3-7)

Questo consiglio pratico di Aristotele, in chiara polemica con Platone⁶⁴, sembra ora rivolto a tutti i “padroni di fatto” proprietari di “schiavi di fatto”. Questo cambio di prospettiva ci porta a ragionare su una dichiarazione di Aristotele che ha disorientato i critici.

III. *Il modo di trattare gli schiavi*

1. *Prospettare la libertà*

Il passo in questione (forse l’unico⁶⁵ a toccare esplicitamente il tema della manomissione) è nel libro VII:

Il modo in cui si devono trattare gli schiavi e perché sia meglio prospettare (*prokeisthai*) a tutti la libertà come premio, lo tratteremo in seguito. (1330a 31)

La promessa, come in altri casi, non è stata mantenuta, lasciando campo ad interpretazioni antitetiche. Molti commentatori, forse la maggioranza⁶⁶, hanno visto un’insanabile contraddizione, o quantomeno un’incoerenza, tra le teorie espresse nel libro I circa lo schiavo “corpo”, “strumento animato”, incapace di gestire la libertà, e la promessa della stessa sia pur in un vago futuro. Altri al contrario hanno attribuito al filosofo un qualche sottinteso programma di “recupero” della natura inferiore dello schiavo ad opera del padrone. Altri, più prosaicamente, han risolto l’apparente contraddizione pensando ad un semplice espediente per incrementare la produttività degli schiavi⁶⁷, una tattica bastone/carota come consigliata nell’*Economico* pseudoaristotelico. Nessuna di queste spiegazioni è però convincente.

⁶³ La locuzione *logou aposterountes* può essere resa, e lo è da molti, con «negano loro la ragione», ma la menzione seguente ai «soli ordini» (*epitaxeis*) e alle «ammonizioni» (*noutheteon*) sembra replicare alla lettera a Platone, *Leg.* 777e 5 -778a 5, il quale, dopo aver a sua volta aspramente criticato il ricorso alla violenza o alla fiacchezza, consigliava di usare con gli schiavi solo semplici comandi; per cui preferisco la traduzione proposta da Aubonnet e Viano. La sostanza polemica però, in questo caso, non cambia molto, cfr. P. Milani, *op. cit.*, pp. 117 ss.; W. Fortenbaugh, *loc. cit.*, rinvia opportunamente a *Rhet.* 1380b 16-20: «alla punizione si deve far precedere la parola; anche gli schiavi infatti si risentono meno se sono puniti così».

⁶⁴ *Leg.* 776 ss.; consigli pratici di Platone: possedere schiavi possibilmente di indole mite e di diversa origine e lingua; non commettere *hybris* verso di loro, meno ancora che verso i propri pari; non scherzare mai con essi; comunicare con semplici e nudi ordini; punirli quando è giusto ma *non ammonirli* (*nouthetein*) come si fa con i liberi.

⁶⁵ Una frase spesso citata solo per metà va però letta per intero: «dei piaceri del corpo può godere un uomo qualsiasi, anche uno schiavo, non meno del migliore; ma della felicità nessuno farebbe partecipe uno schiavo, *a meno che* non lo facesse partecipe anche di una vita da libero (*ei me kai biou*)», *EN* 1177a 6-9.

⁶⁶ M. Defoury, *op. cit.*, p. 2, il quale non crede “all’insanabile contraddizione”, elenca accuratamente i grossi calibri: Newman, Zeller, Gomperz, Beloch, e altri ancora. Severissimi i più recenti R. De Mattei, *art. cit.*, e R. Kraut, *op. cit.*, p. 118, e gli autori discussi da M. Heath, *art. cit.*

⁶⁷ G. Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in M.I. Finley (a c. di), *La schiavitù nel mondo antico*, Bari 1990, pp. 27-57, p. 34; P. Milani, *op.cit.*, pp.120 ss.; più sfumato il ragionamento di M. Heath, *loc. cit.*, e n. 55, che aggiunge all’interesse del padrone quello, incidentale, dello schiavo al quale la prospettiva della libertà migliorerebbe la qualità dell’intera esistenza, anche se non si rende conto che per lui è più vantaggioso avere un padrone: evidentemente lo studioso continua a pensare solo allo schiavo “per natura”.

Anzitutto, l'abituale accostamento a Ps-Ar., *Oecon.* I, 5, 1344 a-b, può risultare fuorviante poiché il trattatello è opera spuria, e per di più mediocre⁶⁸. Certamente più pertinente è l'altro accostamento, meno frequente, con le manomissioni operate nel testamento⁶⁹, ma anche qui bisogna distinguere la diversa natura dei due testi: come è stato giustamente osservato, un conto è “prospettare” come teoricamente possibile la libertà, un altro concederla effettivamente⁷⁰. E per l'appunto, nel testamento, Aristotele non “prospetta”, ma dà effettivamente la libertà a cinque schiavi ed esorta i suoi eredi a fare altrettanto. Le due testimonianze si pongono quindi su piani diversi, ma in comune hanno un elemento sostanziale: entrambe si riferiscono a “schiavi di fatto” o “per legge”, il testamento per sua stessa natura, la frase della *Politica* per il suo contesto. Questa precisazione risulta essenziale per sciogliere alcune apparenti contraddizioni di Aristotele.

2. Due tipologie di schiavi

Come ha energicamente sottolineato Piero Milani, Aristotele usa il termine *doulos* in due accezioni diverse, lo schiavo come tipo umano caratterizzato da requisiti psico-fisici che lo distinguono dal libero, quindi schiavo per natura, e lo schiavo nel senso comunemente usato di individuo in *status* giuridico di schiavitù (lo stesso vale per l'*eleutheros*)⁷¹. Secondo lo studioso «tale distinzione non appare mai nei vari interpreti aristotelici» creando una certa confusione, mentre aiuterebbe a risolvere alcune contraddizioni solo apparenti: quindi non vi sarebbe «incompatibilità tra le manomissioni che Aristotele consiglia ai padroni ed il postulato dell'irreversibilità dell'inferiorità naturale dello “schiavo per natura”», che la libertà giuridica non poteva cancellare⁷².

In verità tale ambivalenza lessicale, chiarita già dallo stesso filosofo, è stata notata da vari critici prima di Milani⁷³, ma è vero che spesso non se ne è tenuto conto, anche perché non è sempre chiaro quando Aristotele usi un'accezione e quando l'altra. Ora, è indubbio che le dure definizioni di «strumento animato», mero «corpo», ed altre similmente “scandalose” usate nel libro I si riferiscono esplicitamente al modello di schiavo per natura, per il quale è conveniente restare sotto padrone. Nel passo citato 1330 a 31, invece, si tratta evidentemente di “schiavi per legge”: esso appartiene al libro VII (probabilmente scritto in tempi diversi dal libro I), il cui oggetto non è l'*oikos*, bensì il tipo ideale

⁶⁸ Cfr. C. Natali, *L'amministrazione della casa. Aristotele*, Roma-Bari 1995; P. Milani, *op. cit.*, p. 120; M. Defourny, *op. cit.*, pp. 32 ss.: il trattatello è un prodotto di scuola che pesca indifferentemente da Senofonte, Platone, Aristotele, con una visione crematistica della *oikonomia* opposta a quella etica di Aristotele. Qualcuno nondimeno lo considera «di gran lunga la più aperta e progressista» di tutte le concezioni greche sulla schiavitù, R. Descat, *op. cit.*, p. 173.

⁶⁹ Ad es., R. Laurenti, in nota 121, scrive: «Ps-Ar., *Oecon.* I, 5, 1344 a-b. Tali indicazioni Aristotele realizzò nel suo testamento» senza aggiungere altro; ugualmente M. Plezia, *op. cit.*, p. 63; M. Heath, *art. cit.*, p. 267, n. 56. Altra bibliografia, *supra*, n. 25.

⁷⁰ P. Milani, *op. cit.*, pp. 120 ss.; giustamente lo studioso rifiuta il parallelismo con l'*Economico*, ma ignora la testimonianza del testamento e alla fine, con qualche esitazione, propende per il semplice espediente.

⁷¹ P. Milani, *op. cit.* pp. 105-109 e n. 6. Un analogo trabocchetto terminologico è segnalato da C. Natali, *L'amministrazione della casa, cit.*, pp. 24-26, a proposito di *oikonomia* e *chrematistike*: è tipico di Aristotele dare ad alcuni termini una definizione concettuale sua, ma poi adoperarli anche nel significato corrente, soprattutto negli esempi. Per questo ritengo pericoloso accostare vari passi presi da diverse opere, come fa, per es., De Mattei che parla di «clima mentale», senza una previa contestualizzazione.

⁷² P. Milani, *op. cit.*, pp. 120 ss. così argomenta: Aristotele ammette che nella realtà alcuni “liberi per legge” siano “schiavi per natura”, e non dice mai che sia un dovere del “libero per natura” tenere in schiavitù uno “schiavo per natura” nell'interesse di quest'ultimo, ma che solo è un diritto e un'utilità (stesso ragionamento in Heath). Ma poi lo studioso, considerando la situazione inversa, che cioè uno “schiavo per legge” si dimostri un “libero per natura”, ricade nell'accusa di “incoerenza” di Aristotele, poiché questi non prevede un correttivo legale dell'ingiustizia, se non la manomissione legata al solo arbitrio del padrone (p.138-9 e n. 78): per cui il filosofo mirerebbe solo a difendere l'ordine schiavistico esistente. Tale conclusione contrasta con tutta la finissima analisi precedente.

⁷³ Aristotele stesso rimprovera agli oppositori della schiavitù di non cogliere tale differenza: «le espressioni essere schiavo e schiavo hanno due sensi...» (1255a 4 - 1255b 15). W.I. Newman, vol. I, 115, ed E. Barker hanno evidenziato tale distinzione, che è anche alla base dell'analisi di M. Defourny, pp.335-37, e di W. Ambler, *Aristotle on Nature and Politics: the Case of Slavery*, «Political Theory», 15 (1987), pp. 390-410.

di *politeia*. La frase, inoltre, viene a concludere una lunga trattazione sulle “cose indispensabili” per lo Stato, distinte dalle sue “parti” (i soli cittadini), con la conseguente divisione della popolazione in classi con i rispettivi compiti: i contadini dovrebbero essere o schiavi non della stessa stirpe o barbari perieci, di indole mite, e dovrebbero appartenere per metà ai cittadini privati lavorando la terra di costoro, e metà allo stato lavorando la terra comune (1330a 25-33). Qui Aristotele abbina le due forme storiche di schiavitù «per legge», praticate in Grecia, quella dei privati e quella collettiva delle popolazioni assoggettate tipo *ilotia*, e sembra ritenere che *a tutti vada prospettata la libertà come premio*. Negli altri pochi e incidentali riferimenti alla servitù collettiva (esercitata da Tessali, Spartani, Cretesi), che si trovano nel libro II, egli non manca di rimarcare come, «a parte altre considerazioni (*kai ei meden heteron*)», il modo di trattare questi servi sia «affare laborioso (*ergodes*), perché se li lasci liberi insuperbiscono e si ritengono pari ai padroni, se li tratti duramente insidiano e odiano»⁷⁴. Poco prima, però, era entrato nel merito del trattamento di tali schiavi, accennando, sembra con approvazione, all'accortezza (*sophisma*) dei Cretesi, i quali «concedono ai servi tutto il resto, solo proibiscono l'uso dei ginnasi e il possesso di armi » (1264 a 20-22).

Ovviamente Aristotele conosceva molto meglio di noi la varietà dei regimi di schiavitù dei diversi Stati, quindi, è del tutto credibile che egli veramente si ripromettesse una trattazione più ampia e sistematica sul modo per lui opportuno di gestire questa gente, affrontando anche le «altre considerazioni». L'idea di prospettare la libertà quale semplice espediente per incrementare la produzione non avrebbe richiesto una trattazione *ad hoc*, e anche per questo tale spiegazione risulta riduttiva e banalizzante.

Piuttosto si conferma il giudizio di chi crede che la pur lunga dissertazione del libro I della *Politica* non esaurisca il pensiero di Aristotele sulla questione della schiavitù⁷⁵. In effetti, negli scritti rimasti il campo di analisi quasi esclusivo è quello della relazione padrone-schiavo nell'*oikos*, visto come struttura base di una polis prevalentemente agraria, come se la varietà e crescente complessità dell'uso e delle condizioni concrete degli schiavi, l'evoluzione della mentalità e delle attività economiche della società contemporanea non vi rientrassero⁷⁶. L'ipotesi di un progetto di ulteriori ricerche sulla schiavitù spiegherebbe perché, dagli scritti rimasti, non si apprende nulla di concreto circa la condizione degli *apeleutheroi*, né sulle diversissime condizioni di vita degli schiavi “non domestici” – dai miseri minatori del Laurio agli schiavi banchieri o imprenditori commerciali, da quelli che i privati usavano in bottega o “affittavano” a terzi ai vari schiavi pubblici “privilegiati”: tutti coloro che a quel tempo rappresentavano la forza economica di Atene. Fatti che ovviamente Aristotele non ignorava, così come nel testamento mostra di destreggiarsi bene nelle questioni pratiche in merito a manomissioni, clausole sospensive, valore di mercato degli schiavetti aiutanti e donazioni adeguate agli affrancati.

L'altra ipotesi avanzata da un certo numero di critici, che Aristotele ammetta un programma di “recupero” della natura inferiore dello schiavo (per natura) attraverso l'azione educatrice del padrone, sembra in verità una contraddizione in termini: l'azione del padrone può al massimo

⁷⁴ In 1269a 36-b 12, l'analisi non verte sulla giustizia o meno di tale schiavitù, ma è strettamente geo-politica e comparativa: gli Spartani e i Tessali non hanno evidentemente trovato la soluzione migliore, come dimostrano le frequenti ribellioni di penesti e iloti, perché non hanno considerato che l'inimicizia degli Stati limitrofi le incoraggiava, cosa non capitata ai Cretesi i cui vicini avevano lo stesso sistema schiavistico e nessun interesse a cambiarlo; cfr. anche EN 1272b: Creta si salva dalle ribellioni anche per il suo isolamento insulare. Da notare, tra parentesi, che nei passi citati dei libri II e VII Aristotele usa gli stessi concetti e termini usati da Platone, *Leg.* 776b-778a.

⁷⁵ Così V. Goldschmidt, *La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode*, Zetesis. Utrecht 1973, ripubblicato in L. Sichirolo (a c. di), *Schiavitù antica e moderna*, Napoli 1979, p. 198, in riferimento a EN 1161b 5-19 (la questione dell'amicizia tra padrone e schiavo) e *Pol.* 1330a 25-33; P. Garnsey, *Conceptions de l'esclavage d'Aristotele à Saint Augustin*, Paris 2004 (ed. or. Cambridge 1996), p. 30, dopo aver rimarcato che quella di Aristotele risulta per noi la prima ma anche l'ultima analisi formale dell'antichità sulla schiavitù, avverte che però non si tratta di un vero trattato, ma di osservazioni frammentarie e che proprio il passo 1330a ci deve ricordare quanto la sua trattazione sia parziale.

⁷⁶ P. Pellegrin, *Tendances actuelles*, «Rev. Phil. de France et l'Étranger», 107 (1982), pp. 345-57, usando il linguaggio dell'antropologia ritiene che Aristotele concepisca la schiavitù come quella di una società *lignagère*, molto distante dalla reale situazione del suo tempo basata sulla produzione schiavistica.

perfezionare la natura dello schiavo fino al suo limite superiore, ma non può cambiarla⁷⁷. Peraltro, alcuni argomenti addotti dai sostenitori di tale tesi testimoniano la complessità della teoria aristotelica, troppo spesso divulgata in modo riduttivo.

3. E due differenti metodi d'indagine

Le diverse posizioni rilevate dai critici (allo schiavo per natura conviene avere il padrone / a tutti gli schiavi bisogna prospettare la libertà), trovano piuttosto una giustificazione nel diverso metodo d'indagine richiesto dalle due tipologie di schiavi. La necessaria esistenza dello "schiavo per natura" è ricavata dal filosofo per induzione dalle scienze teoretiche fisico-biologiche della natura, basate sulla necessità e universalità; gli schiavi "di fatto", o "per legge", sono invece oggetto della scienza politica, che è scienza pratica, regno della possibilità, della scelta, del "per lo più", del "caso per caso"⁷⁸. La compresenza dei due metodi è segnalata da Aristotele in 1254a 17-20: dopo aver definito, in base all'analisi "funzionale" dell'*oikos*, che lo schiavo è uno strumento animato d'uso, un corpo eterodiretto, un uomo appartenente completamente a un altro uomo, l'indagine si propone di

stabilire se esista per natura un essere siffatto o no, e se sia meglio e giusto per qualcuno essere schiavo o no, e se anzi ogni schiavitù sia contro natura. Non è difficile farsene un'idea col ragionamento (*toi logoi theoresai*) e capirlo da quel che accade (*ek ton ginomenon*).

La ragione teorica, basandosi sulla legge di natura per cui, in ogni composto unitario consistente di più parti si riscontra qualcosa che comanda e qualcosa che obbedisce (1254a 28-34), arriva necessariamente alla conclusione che «per natura alcuni sono nati liberi ed altri schiavi e che per questi ultimi essere schiavi è giusto e utile» (1255a 1-3; 1155 a).

«Da quel che accade», però, emergono varie difficoltà⁷⁹, tra cui quella di riconoscere in pratica la natura di uno schiavo: la natura sbaglia «spesso» nel fornirgli del corpo corrispondente alla sua funzione (1154b 32); giudicarne la bellezza dell'anima è ancora più difficile (1154b 38); la discendenza familiare non è garanzia sufficiente per capire la natura di un uomo (1155b 1-4). Anche la schiavitù di guerra, universalmente accettata, solleva nel filosofo dubbi e obiezioni: alcuni vogliono che siano fatti prigionieri di guerra solo i barbari, «ma così dicendo non cercano altro che la nozione di schiavo per natura (1155 a 28-32)». In effetti Aristotele definisce più volte schiavi per natura i barbari e ipotizza anche una possibile influenza del clima sul carattere dei popoli⁸⁰, ma bisogna pensare che si riferisca ai barbari "così come per lo più sono ora", senza determinismi razziali: come spiegare altrimenti l'interesse per la *polis* Cartagine, colonia barbara in territorio caldo? Similmente, il dubbio investe anche "i liberi per legge":

⁷⁷ Vedi la giusta critica di P. Milani, *op. cit.*, pp.118 ss., a L. Bagolini, *Scienza e filosofia*, Milano 1942, pp. 13 ss., il quale ritiene che per Aristotele l'inferiorità dello schiavo non sia sempre inamovibile, e che spetti all'azione educatrice del padrone promuovere l'attuosità della razionalità e socialità in lui potenziali. Anche la tesi di Goldschmidt, che lo schiavo sia un libero mancato per un errore della natura che spetta al padrone correggere, non è accettabile, perché è proprio la natura che in tutto predispone qualcosa che comanda e qualcosa che obbedisce. Simile obiezione va mossa a P. Simpson, *Aristotle's defensible Defence of Slavery*, «Polis», 23 (2006), pp. 95-115, alle pp. 113 ss.

⁷⁸ *Met.* 1025b 18; *EN* 1141b 16-22; 1094b 10-27. Cfr. C.A. Viano, *Aristotele. Politica e Costituzione di Atene*, Torino 1955, Introduzione, pp. 10-13; R. Laurenti, *op. cit.*, n. 56; V. Goldschmidt, *art. cit.*, p.186, nn. 27 e 28.

⁷⁹ «La ricerca deve vertere sulle cose che naturalmente conservano in più alto grado la propria natura e non su quelle la cui natura è corrotta, perciò la ricerca deve vertere sull'uomo meglio disposto nell'anima e nel corpo, nel quale questo rapporto di comando e subordinazione sarà più chiaro...» (1254a 36); questo principio metodologico restringe di per sé il campo dei soggetti a cui sono applicabili i risultati della ricerca: non tutti i liberi sono tali al più alto grado né tutti gli schiavi. Ma il principio non vale solo per padrone e schiavo: per es. il rapporto *naturale* marito-moglie è analogo al regime aristocratico, ma in pratica ci sono conduzioni familiari più o meno tendenti al "timocratico" o al "democratico" (*EN* 1150b 32- 1161a 9). Poi ci sono le eccezioni: il maschio è per natura atto al comando più della femmina, tranne casi contro natura (*Pol.* 1259b 1-3).

⁸⁰ *Pol.* 1252b 5-9; 1285a 20-22; sul clima 1327b 23 ss.: qui include differenze di *physis* anche tra le diverse popolazioni greche...

è chiaro che alcuni schiavi e alcuni liberi non sempre sono tali per natura, ma in alcuni casi sì... e che quando lo sono c'è una certa convenienza e amicizia reciproca, quando invece il rapporto è stabilito per legge e con violenza è tutto il contrario (1255b 4-15).

I molti paletti metodologici che il filosofo pone all'individuazione dello schiavo per natura suscitano il sospetto avanzato da E. Barker, che la dottrina di Aristotele può sembrare a noi una difesa della schiavitù, ma che i contemporanei potrebbero averla recepita anche come un attacco⁸¹. Di fatto la teoria non risulta aver avuto gran seguito tra i filosofi antichi, nemmeno tra i peripatetici, o perché troppo astrusa o forse perché percepita come socialmente pericolosa nei suoi possibili sviluppi. Certamente, lungo l'argomentazione articolata su più piani, corre un filo sottile di disincanto e anche di ironia che, per dirla con la perfida eleganza di R. Will, rischia di sfuggire «si l'on s'indigne trop tôt, ou si l'on lit le text trop vite, ou si on ne le lit pas en grec»⁸².

4. Il comando padronale

Tornando al passo 1330a 31: Aristotele promette una trattazione generale del «modo di usare gli schiavi» (*tina de dei tropon chreisthai doulois*), ma non la fa. Sul tema, però, almeno un'indicazione ce l'ha lasciata: «...bisogna spiegare agli schiavi le ragioni dei loro compiti, e non usare solo i comandi, anzi bisogna usare le ammonizioni più con loro che con i fanciulli». Il metodo da lui consigliato ha l'evidente vantaggio di favorire un lavoro più efficace ed un rapporto il meno conflittuale possibile; ma rappresenta anche, per il padrone, l'unico mezzo per conoscere sufficientemente la personalità dello schiavo e le "virtù" etiche e noetiche che ne suggerirebbero l'eventuale manomissione. Non si tratta di "modificare" ontologicamente una natura servile attraverso l'esempio e l'educazione, come sostengono i critici summenzionati, ma di "riconoscere" – caso per caso, un po' alla volta – la "probabile" natura di libero di un uomo o di una donna che si trovasse "di fatto" in stato di schiavitù. Se questa interpretazione è corretta, va a rafforzare la vecchia tesi di Defourny, non sempre compresa in questo passaggio, secondo cui Aristotele si rimette semplicemente «all'esperienza» del padrone. Lo studioso riconosce le debolezze concettuali di alcune posizioni aristoteliche ma nega le contraddizioni contestategli e, nelle poche pagine della sua opera dedicate alla schiavitù, coglie a mio parere i punti chiave dell'argomentazione aristotelica: la finalità etica del governo dell'*oikos*, i due significati del termine *doulos*, il peso testimoniale delle manomissioni effettive documentate dal testamento. Egli così ripercorre il pensiero del filosofo: la distinzione tra schiavi *physei* e *nomoi* è difficilissima, ma necessaria se si vuole che ogni uomo segua la sua vocazione naturale; un mezzo è *lasciar decidere l'esperienza*, ed è giusto offrire la libertà a chi ha dato prova di avere qualità dell'uomo libero e capacità di autonomia⁸³. Purtroppo Defourny viene ricordato soprattutto per una frase poco felice: «insomma, ...Aristotele è difensore della schiavitù ma ne è anche il riformatore»⁸⁴. Certo, se si pensa ad un intento riformista del "sistema" schiavistico ha ragione chi lo nega, come Milani; questi però, considerando il caso di uno "schiavo per legge" che si dimostri un "libero per natura", torna ad accusare Aristotele di "incoerenza", poiché non ha previsto un correttivo legale all'ingiustizia se non la manomissione legata al solo arbitrio del padrone: in conclusione, il filosofo mirerebbe solo a «difendere l'ordine politico-sociale esistente, il sistema schiavistico»⁸⁵. Ma neppure questa argomentazione sembra accettabile, in quanto non considera il quadro concettuale d'insieme e usa concetti parimenti anacronistici: Aristotele è pienamente consapevole che nella realtà esistono situazioni contro natura e quindi ingiuste (1255b 4-15); egli probabilmente auspica un ruolo dello Stato nel regolare i rapporti tra liberi e schiavi, almeno nelle

⁸¹ Citato da V. Goldschmidt, *art. cit.*, p. 196.

⁸² R. Weil, *Deux notes sur Aristote et l'esclavage*, «Rev. Phil. De France et Etrang.», 107 (1982), p. 344.

⁸³ Defourny, *op. cit.*, pp. 27-37. Per capacità di autonomia intendo *bouleusis* e *proairesis*.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 37; P. Milani, *op.cit.*, p.139, n. 79; De Mattei, *art. cit.*, p. 534, n. 11.

⁸⁵ *Op. cit.*, pp.138-39 e n. 78.

forme di schiavitù collettiva⁸⁶. Ma la sua concezione dell'*oikos*, cellula sì della polis ma con diversa struttura, diversa finalità, diversa specie di relazioni interne; il “fine etico” prioritario attribuito alla *oikonomia*: l’idea del comando «monarchico» spettante al capofamiglia quale unico detentore di piena virtù e ragione e unico anello di congiunzione tra i membri dell'*oikos* e la polis; questa concezione organica non può vedere ingiustizia nel fatto che anche la decisione di affrancare o meno uno schiavo spetti unicamente al *despotes*. Da riformare, per il filosofo, sarebbe semmai la testa di alcuni “padroni” che non sono tali per natura.

D’altra parte, decidere una manomissione, anche “correndo il pericolo” di sbagliare per eccesso di liberalità, non doveva creare eccessivi problemi di coscienza né ad Aristotele né ai suoi colleghi: l’*apeleutheros* otteneva garanzie sulla persona e libertà nella vita privata, ma non otteneva l’appartenenza politica (la cittadinanza); in pratica, dal punto di vista del filosofo, questi entrava nel limbo affollatissimo dei *banausoi*, da lui considerati schiavi a tempo determinato⁸⁷. Se sul piano formale, paradossalmente, l’*apeleutheros* si veniva a trovare in una condizione giuridica simile a quella di un *ex padrone meteco*, sul piano etico e su quello della considerazione sociale restava un solco tra loro, per almeno un paio di generazioni.

In conclusione, le disposizioni testamentarie di Aristotele risultano sostanzialmente coerenti con la concezione dell'*oikos* da lui sostenuta negli scritti (con i nodi teorici che a questa risalgono); per quanto riguarda la relazione padrone-schiavo, esse non aggiungono nulla al modello teorico dello “schiavo per natura”, ma in compenso completano quello complementare e inseparabile del “padrone per natura”, rendendo più comprensibile il possibile legame di «convenienza e amicizia reciproca» (ipotizzato in 1255b 4-15: *sympheron kai philia*). Il *despotes*, infatti, che «è causa della virtù» dello schiavo e deve «spiegargli le ragioni dei suoi compiti», deve anche curarne l’esistenza materiale fino alla vecchiaia compresa, e infine «lasciarlo libero» se ritiene sufficientemente probabile che sia tale «per natura». Il testamento, poiché si occupa necessariamente degli schiavi “di fatto”, quelli che Aristotele si trovava ad avere per acquisto o eredità, ci presenta la relazione padrone-schiavo in una prospettiva più ampia e realistica, mostrando indirettamente che l’orizzonte teoretico del filosofo riguardo la schiavitù “per legge” era molto più articolato e complesso di quanto esprimano gli scritti rimasti.

⁸⁶ Come trapela dal giudizio favorevole sulla legislazione dei Cretesi. Ma anche una legge come l’ateniese *perì hybreos* poteva incontrare l’approvazione sua come di Platone.

⁸⁷ *Pol.* 1260b 1ss. Il ruolo dei *banausoi* resta forse il vero problema irrisolto per Aristotele e per il suo maestro.