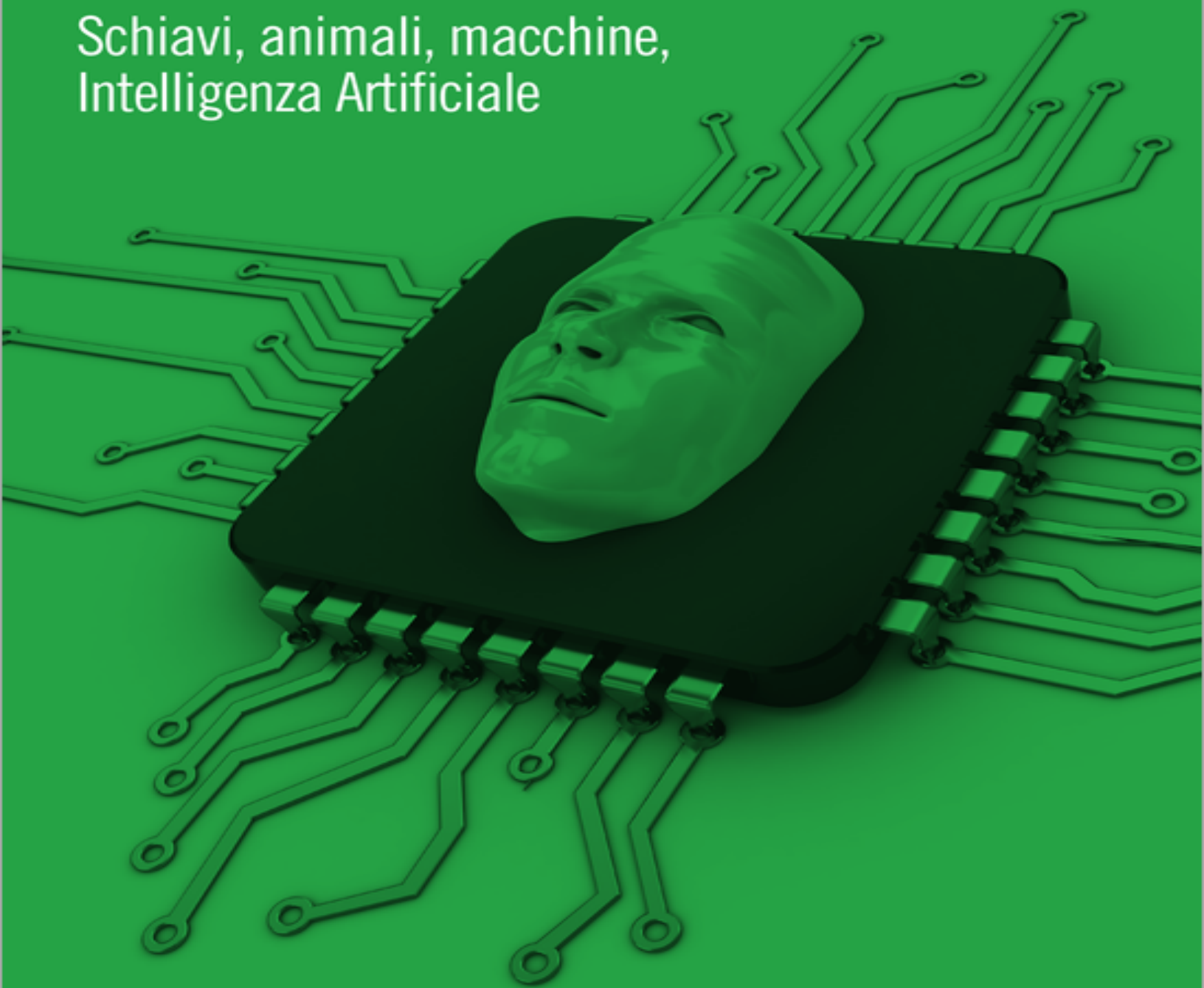


Remo

# Bodei

## Dominio e sottomissione

Schiavi, animali, macchine,  
Intelligenza Artificiale



il Mulino



*Dominio e sottomissione* sono i due termini di un rapporto di potere fortemente asimmetrico che innerva la storia dell'umanità e che nella civiltà occidentale ha conosciuto numerose metamorfosi. Di questa vicenda millenaria il libro offre una magistrale ricostruzione, mettendo a fuoco alcuni momenti esemplari e sempre soffermandosi sulle teorie filosofiche che hanno plasmato i nostri modi di pensare, sentire, agire, e sulle implicazioni antropologiche, politiche e culturali connesse ai cambiamenti. A partire dalla tradizione antica della schiavitù che trova in Aristotele la sua più potente legittimazione, il racconto si snoda lungo i secoli per concentrarsi sull'evoluzione delle macchine chiamate a sottrarre il lavoro umano prima agli sforzi fisici più pesanti, poi a quelli mentali più impegnativi. Un processo che continua oggi con i prodigiosi sviluppi dei robot e degli apparecchi dotati di Intelligenza Artificiale o, detto altrimenti, con il trasferimento extracorporeo di facoltà umane come l'intelligenza e la volontà, e il loro insediamento in dispositivi autonomi.

**Remo Bodei** (1938-2019), tra i maggiori filosofi contemporanei, con il Mulino ha pubblicato "Le forme del bello" (2005, II ed.), "Ira" (2010), "Piramidi di tempo" (2012, II ed.), "Ordo amoris" (2015, III ed.), "Limite" (2016), "Scomposizioni" (2020, II ed.) e "La civetta e la talpa" (2021, II ed.).



il Mulino

e-book

Remo Bodei

# **Dominio e sottomissione**

*Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*



il Mulino

*e-book*

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Per altre informazioni si veda

<http://www.mulino.it/ebook>

---

Edizione a stampa 2023

ISBN 9788815383167

Edizione e-book 2023, realizzata dal Mulino - Bologna

ISBN 9788815377432

# Indice

[Introduzione](#)

[Parte prima. Guerra e schiavitù](#)

Capitolo primo

Meno che umani

## Capitolo secondo



Comandare ed essere comandati

Capitolo terzo

Il destino di tre continenti

Parte seconda. Libertà, animalità, dignità

## Capitolo quarto

Libertà o morte!

## Capitolo quinto

## Storicità della schiavitù

Capitolo sesto



## Animalità e umanità

## Capitolo settimo

Le vicissitudini della dignità

Parte terza. La civiltà delle macchine

## Capitolo ottavo

Dall'astuzia delle macchine alla meccanica razionale. Galilei e le macchine

## Capitolo nono

## Il lato oscuro della rivoluzione industriale e i suoi rimedi

## Capitolo decimo



[Chiamami padrone! La schiavitù nelle piantagioni degli Stati Uniti](#)

## Capitolo undicesimo

Macchine e «schiavitù salariata»

Parte quarta. E il verbo si fece macchina

## Capitolo dodicesimo

## Pensieri ciechi e Intelligenza Artificiale

## Capitolo tredicesimo

Logos, volontà, educazione

Parte quinta. L'ancora e la gomera

## Capitolo quattordicesimo



## Tempo di lavoro

## Capitolo quindicesimo

Tempo della vita

## Capitolo sedicesimo

[Srotolare la gomina](#)

[Indice dei nomi](#)

# Introduzione

1. Dando un veloce sguardo a fenomeni di lunga durata, è facile constatare che tra gli animali esistono rigide gerarchie – basti pensare ad api, termiti o formiche –, ma che in nessun caso si possono osservare tra loro prestazioni lavorative diverse da quelle codificate dall'evoluzione. A un certo punto della loro storia, con la fine del nomadismo e la comparsa della guerra come continuazione della caccia e delle schermaglie accidentali, solo gli uomini, invece di mangiare o uccidere i propri nemici, li hanno trasformati in schiavi, utilizzandoli a scopi economici.

La nostra specie ha poi cominciato a costruire strumenti, macchine e automi. A differenza delle macchine semplici (leva, cuneo, piano inclinato, carrucola o vite) e di quelle complesse (argani, gru, catapulte), dotate di evidenti scopi pratici, gli automi erano stati a lungo utilizzati a fini ludici per suscitare una inquieta meraviglia. Grazie a sistemi di aria calda compressa si erano, infatti, costruite colombe di legno in grado di volare, porte di templi che si aprivano da sole o ingegnose statue metalliche che suonavano strumenti musicali. Solo nella Roma tardo-repubblicana, con

l'invenzione del mulino ad acqua a ruota verticale, i dispositivi automatici assunsero un ruolo immediatamente economico e, per la prima volta, alleviarono la fatica delle schiave, costrette in precedenza a macinare a mano i cereali.

Malgrado gli evidenti vantaggi apportati, la meccanica, *mechane*, parola che in greco significava «astuzia», venne esclusa dal novero delle scienze (che in verità si riducevano alla matematica e all'astronomia), le macchine furono considerate artifici contro natura, trucco umano per ingannarla, e i «meccanici», che le fabbricavano o le facevano funzionare, individui socialmente inferiori rispetto a quanti praticavano le «arti liberali».

Si è dovuti giungere fino a Galilei per dimostrare che la meccanica è «razionale» e che l'astuzia non consiste nel raggirare la natura, ma nel far risparmiare le energie umane e animali, utilizzando mezzi che costano molto meno. Dall'impulso che lo scienziato pisano imprime alla meccanica nasce teoricamente la nostra civiltà delle macchine che non hanno più bisogno di essere sottoposte *a posteriori* a prove sperimentali per accertarne il funzionamento.

Sebbene questo genere di macchine risparmi la forza fisica umana, esso non è ancora «intelligente». Perché lo diventi, occorre che maturino le premesse stabilite da Leibniz nello scaricare i «pensieri ciechi» umani, immagini o simboli privi di coscienza, in macchine calcolatrici, così da lasciare libera la mente di dedicarsi a compiti più elevati.

Oggi i dispositivi dotati di Intelligenza Artificiale (IA) e capaci di imparare sono quasi dovunque intorno a noi. A due secoli e più dalla prima Rivoluzione industriale – che ha virtualmente eliminato la schiavitù non più conveniente dal punto di vista economico – una serie di problemi ritornano ingigantiti e in vesti nuove: il ruolo delle macchine nella disoccupazione tecnologica; le trasformazioni psichiche e sociali dell'identità umana per effetto dei radicali cambiamenti in corso; la convivenza tra intelligenza umana e dispositivi provvisti di IA; la diminuzione o la tendenziale scomparsa del posto di lavoro fisso, che segmenta la vita degli individui; il dilemma se questi congegni (robot, computer o apparecchi vari) finiranno o no, come alcuni temono, per dominarci, trasformandoci di fatto nei loro schiavi; l'uso che sapremo fare, almeno nelle zone più fortunate del pianeta, dell'enorme quantità di tempo libero che sarà generato dall'applicazione ai processi produttivi delle macchine di ultima generazione. Invece di «ammazzarlo», saremo in grado di ricomporre noi stessi, attraverso opportune tecniche che interrompano la sua spontanea deriva, con effetti che riguarderebbero però solo la dimensione privata degli individui?

Nella loro ambiguità intrinseca le nuove tecnologie rivelano ora il proprio classico carattere di *pharmakon*, rimedio e veleno, e impongono una riformulazione dei compiti di facoltà che ritenevamo unicamente nostre – ragione, volontà, immaginazione – e che ora, emigrate all'esterno dei corpi viventi, modificano la nostra condizione di esseri che, venuti



al mondo senza saperlo e volerlo, devono a tappe forzate orientarsi e impadronirsi di alcuni frutti della civiltà (ordine artificiale da imporre a quello naturale).

A partire da radici profonde e premesse lontane, questo libro costituisce il tentativo di pensare, a largo raggio, alcune delle questioni che oggi più ci premono e di delineare i possibili scenari in cui saranno inserite.

2. Cominciando dal problema della schiavitù, per millenni innumerevoli uomini sono stati trattati non come persone, ma come oggetti o merci, esseri sostanzialmente privi di libertà, sottoposti alla dura disciplina del lavoro coatto, ridotti a strumenti da comprare e vendere, sfruttare e punire.

Al pari dei cani o dei cavalli, erano considerati in grado di capire gli ordini, ma venivano destinati a servire perché ritenuti privi di intelletto e volontà sufficienti a garantire loro una vita autonoma. Non potendone, tuttavia, negare totalmente l'umanità, erano ambigualmente definiti attraverso categorie opposte, quasi fossero, in termini moderni, anelli di congiunzione tra animale e uomo, corpo e anima, oggetto e persona. Le schiave, poi, erano a disposizione dei proprietari, sia per soddisfarne gli immediati desideri sessuali, sia per incrementare gratuitamente il numero dei servi. Malgrado gli spietati trattamenti spesso subiti, la maggior parte di questi esseri si mostrava rassegnata alla propria sorte o l'accettava con sorda e impotente velleità di resistenza. Relativamente pochi, e in maniera sporadica, erano coloro che osavano ribellarsi apertamente alla loro condizione.

Sugli schiavi incombeva la minaccia della violenza, talvolta quella della morte arbitrariamente inflitta. Secondo l'etimologia di *servus* da *servare*, oltre che da *servire* – ereditata dal diritto romano – la conservazione della vita dei nemici sconfitti in cambio della schiavitù sarebbe avvenuta sulla base di un tacito patto stipulato in guerre recenti o in seguito a una lotta primigenia svoltasi in un mitico passato. La sopravvivenza non era definitivamente garantita: durava finché veniva ripagata con l'obbedienza o decisa dalla volontà dei loro signori. L'ombra dell'annientamento morale, se non sempre di quello fisico, si proiettava incessantemente sullo schiavo, in genere straniero, strappato alla patria lontana e, talvolta, alla sua nuova famiglia, spazialmente vicino al padrone ma remoto sul piano sociale e culturale e talvolta vissuto come potenziale nemico domestico.

3. Il quadro appena prospettato dipinge la schiavitù in modo indubbiamente corretto ma sulla base dell'immagine elaborata dalle principali tradizioni che hanno plasmato la nostra cultura (una immagine rimasta sostanzialmente intatta, nonostante le frequenti e profonde trasformazioni subite in termini storici e geografici). A livello mondiale, la schiavitù comprende però forme di dominio che non necessariamente contemplano la brutalità e il lavoro coatto, pur includendo la perdita di identità dello schiavo, il suo inserimento in specifici ordinamenti giuridici e, soprattutto, il suo ineludibile obbligo di sottomissione, che si traduce nella perentoria richiesta di servizi senza altra retribuzione che il mero sostentamento.

Non ripercorrerò, quindi, le innumerevoli ed eterogenee vicende storiche legate a questa istituzione, una delle più antiche e comuni alla nostra specie, cui pochissime società sono sfuggite (ricordo solo quella degli aborigeni australiani, dove non esisteva per il semplice fatto che uccidevano regolarmente tutti i nemici catturati). Dovunque è esistita, la schiavitù ha rappresentato la più rigida e assoluta forma di asimmetria del potere e di esclusione dal godimento di uguali diritti. Sebbene costituisse per gli schiavi la principale fonte di paura, di sofferenza e di umiliazione, in maniera apparentemente paradossale, essa è stata anche il terreno da cui sono germogliate la fedeltà, la dedizione, l'abnegazione e l'affetto nei confronti dei padroni.

Consapevole dei limiti di questa ricerca, non tenterò neppure di riprendere – se non per quanto è necessario alla comprensione degli specifici casi da trattare – l'inesauribile dibattito sulle caratteristiche da attribuire ai vari tipi di dipendenza e servitù, di cui la schiavitù è una sottospecie: impresa impossibile, che si risolverebbe in uno sterminato elenco di disparati punti di vista.

Nell'ottica della lunga durata, selezionerò, piuttosto, alcune situazioni esemplari, volutamente discontinue ed esposte con una tecnica analoga al montaggio cinematografico. Tutto ciò allo scopo di far risaltare – attraverso successive pietre di paragone – alcune delle principali metamorfosi subite dai rapporti di potere, limitatamente all'ambito della cosiddetta cultura «occidentale», segnata per millenni, nella teoria e

nella pratica, dalla filosofia di Aristotele, secondo la quale una minoranza di uomini liberi per natura deve governare una maggioranza di schiavi per natura.

Mi soffermerò, di conseguenza, sulle teorie filosofiche che maggiormente hanno inciso sulle nostre vicende e che, depositandosi per secoli nel senso comune, hanno in parte plasmato i nostri modi di pensare, immaginare, sentire e agire. Tali concezioni – assiduamente commentate e discusse dall'antichità fino a oggi – hanno relegato alcuni uomini nel recinto della quasi animalità, vincolandoli a una natura immutabile, mentre ne hanno innalzati altri – questi sì autodefinitisi compiutamente umani e in grado di autogovernarsi – alla sfera del cambiamento, della storia, della politica e della civiltà. A essi è stato elargito il diritto di soggiogare quanti non avessero raggiunto quella perfezione di cui essi si ritenevano portatori, di usare come pretesto per opprimerli i loro veri o presunti tratti ferini (i sacrifici umani, l'antropofagia o l'assenza di Stato) e di esercitare un dominio diretto, icasticamente espresso dalle prime parole che Robinson Crusoe rivolge al cannibale cui ha appena imposto il nome Venerdì: *Call me master*, «Chiamami padrone».

Per legittimare tale assoggettamento, si è usata in età moderna la giustificazione di voler salvare migliaia di persone dal venire immolate agli idoli, divorate dai loro simili, o sottoposte a un potere sanguinario e disumano. Si è allora diffusamente sostenuto che, invadendo i territori dei selvaggi e dei barbari, minando le loro culture e impossessandosi dei

loro beni, si portavano loro in cambio i doni ben più preziosi della civiltà, della libertà e della vera religione.

Paradigmatico, a questo proposito, è l'ampio dibattito cinquecentesco (cui ho concesso congruo spazio), che si svolse in ambito spagnolo, ai tempi della *Conquista*, sulla necessità di interventi armati in grado di conciliare guerra, cristianesimo e schiavitù anche al proclamato scopo di difendere gli amerindiani da sé stessi. Da simili controversie scaturisce la prima teoria dei diritti umani, che contiene in embrione sia la dottrina del colonialismo, sia quella – elaborata alla fine del Novecento – della guerra umanitaria, mossa in nome della *responsibility to protect* e della esportazione della democrazia.

Per intendere questi fenomeni non si deve però credere che le discussioni svolte ai tempi di Carlo V e di Filippo II costituiscano soltanto una cortina fumogena per occultare la brutale sopraffazione e lo sterminio dei nativi. Bisogna prendere in seria considerazione l'estrema difficoltà, specie per le classi colte spagnole ed europee in genere, di elaborare strumenti intellettuali, giuridici e morali atti a comprendere civiltà così differenti da quelle fino ad allora incontrate. Le categorie e gli eterogenei insegnamenti morali e religiosi ereditati dall'aristotelismo, dal diritto naturale della Scolastica o dal cristianesimo, nelle loro varie forme, per quanto sottoposti a ibridazioni e torsioni interpretative, non erano sufficienti a decifrare le civiltà del Nuovo Mondo.

Come nel caso degli schiavi antichi secondo Aristotele, il dibattito sulla *servidumbre natural de los indios* ruota attorno alla loro capacità (o meno) di giungere, nel tempo, alla piena umanità. Mutano, tuttavia, almeno due fattori. Da un lato, guerra e schiavitù, esclusione e inclusione di decine di milioni di uomini nella sfera dell'umano, sono qui intrecciate a vicende tragicamente contraddistinte, nell'arco di alcuni decenni, non solo da crudeltà e stragi ( motivate, soprattutto, dalla «fame di oro», sineddoche del guadagno rapido a spese del violento asservimento e sfruttamento dei nativi), ma anche dallo scontro tra conquista militare e «conquista spirituale» delle Americhe (questa ultima promossa, soprattutto, da domenicani, francescani e gesuiti). Dall'altro lato, il fenomeno della schiavitù subisce un brusco salto di scala, raggiungendo una dimensione planetaria, che coinvolge nella «tratta atlantica» la vita e il destino degli abitanti di tre continenti: America, Europa e Africa.

Qui la pratica che Foucault ha chiamato del *partage* – che separa l'amico dal nemico, l'uomo «ben riuscito» dall'*Untermensch* e, in sostanza, il «noi» dal «loro» – si intreccia con lo sforzo dei missionari di educare gli indios cristianamente e di proteggerli dalla violenza e dalla discriminazione delle autorità, dei soldati e dei coloni.

4. Nella prima parte del volume la schiavitù rappresenta la chiave di volta dell'esposizione, in grado di sorreggere e tenere uniti concetti (quali guerra, lavoro, dominio, libertà),

che di per sé e in astratto – se affrontati singolarmente – diventerebbero di ingestibile ampiezza e complessità.

Nelle parti successive il baricentro del discorso si sposta decisamente sull'evoluzione delle macchine e sulla connessa sostituzione dei processi produttivi legati alla schiavitù con tecniche che sottraggono il lavoro umano, dapprima, agli sforzi fisici più pesanti e, in seguito, anche a quelli mentali più impegnativi. Il passaggio dalle macchine ausiliarie a quelle in grado di rimpiazzare la presenza, l'intelligenza e la volontà delle persone, introduce, infine, al nostro tempo, alle implicazioni antropologiche, politiche e culturali provocate dai robot, dai calcolatori e da tutti gli apparecchi dotati di IA nelle loro varie applicazioni, tra cui le tecniche di raccolta, smistamento e manipolazione di enormi quantità di informazioni (*big data*).

Questi temi saranno inseriti entro una griglia di idee-chiave: logos, animalità, dignità, trasferimento extracorporeo delle facoltà umane, coesistenza di ridotto tempo di lavoro e di abbondante tempo della vita dei singoli e delle comunità. Per sfuggire alla vaghezza nell'affrontare simili nozioni, ingombranti ma inaggrabili, ne ritaglierò solo alcuni lati, in modo da farne rientrare le sagome in un gioco di incastri che, mostrandone i reciproci contorni, delimiti di volta in volta l'area delle indagini.

Quello che conta, nello svolgimento dei singoli capitoli, è il percorso complessivo, il concatenamento delle argomentazioni e il loro intreccio con i dati. Succede come

quando si sale in montagna: il panorama si allarga e i dettagli esaminati ai livelli precedenti, su cui ci si era necessariamente soffermati, sono ora ridimensionati dal loro stesso inserirsi in un contesto più ampio. Proprio allora ci si rende maggiormente conto del fatto che l'analisi ravvicinata, ad alta definizione o a grana fine, delle molteplici e intricate vicende storiche e teoriche è stata preliminarmente necessaria e utile al fine di procurarsi successive visioni di insieme. Essa deve però trovare una soglia da non oltrepassare, perché – come insegna il Pascal dei *Pensieri* – la progressione nell'esame dei dettagli, lasciata a sé stessa, può non trovare più limiti: «Una città, una campagna, da lontano sono una città o una campagna; ma quanto più ci avviciniamo, sono case, alberi, tegole, foglie, erbe, formiche, zampe di formiche all'infinito». Occorre, inoltre, chiedersi se si andrà incontro a una nuova ribellione delle masse, tesa alla sostituzione delle élite oppure all'inizio di un'altra storia (su cui cfr. A. Panebianco e S. Belardinelli, *All'alba di un nuovo mondo*, Bologna, Il Mulino, 2019).

Resi più avveduti da simili restrizioni, sarà a questo punto possibile definire domande che si estendono alla metafisica, all'etica e alla politica. Chiedersi, ad esempio, in che modo, nella maggior parte delle civiltà, la guerra ha creato, nello stesso tempo, la sottomissione del nemico vinto e il carattere virile di chi, sfidando la naturale paura della morte, è diventato capace, in quanto possessore di ragione e di volontà, di esercitare il comando su coloro che, invece, sono rimasti in mezzo al guado nel processo di umanizzazione,



perché (privi, appunto, della pienezza del *logos* e di un'autonoma volontà) non sono in grado di comandare a sé stessi.

Da qui, in prospettiva, una ulteriore domanda: è già oggi possibile immaginare un allentamento di quel vincolo tra *logos* e *polemos*, per tanto tempo ritenuto tacitamente indissolubile, in favore di una ragione ospitale, includente, non fondata sul *vade retro!* della paura, vale a dire sull'ostilità nei confronti di chi non appartiene al proprio gruppo?

Ancora, usando di nuovo il metro della lunga durata: come si è giunti da un rapporto assolutamente squilibrato, in termini di potere, quello tra padrone e schiavo, a ideali relazioni di eguaglianza tra tutti gli uomini, fino al punto da trattarli, in linguaggio kantiano, non semplicemente come mezzi, ma anche come fini? Senza dimenticare che, secondo il *Global Slavery Index* del 2018, nel mondo continuano a esistere 40,3 milioni di schiavi per debiti o a fini di sfruttamento sessuale (di questi ultimi 300.000 solo nell'Asia sudorientale), come si è passati dall'*homo hierarchicus* all'*homo aequalis* e da questo all'*homo dignus*? Vale a dire, qual è stato il senso del lungo itinerario che ci ha condotto dalle società di casta e di ordini al cittadino delle moderne democrazie, da esseri privi di libertà al moderno individuo che, in certe parti del mondo, si sa (o crede di sapersi) autonomo e dotato di diritti inalienabili? Come si è passati, in altri termini, da persone che hanno un prezzo di mercato a individui che, in linea di

principio, dovrebbero essere titolari di una dignità intrinseca e inviolabile?

5. Misurando la distanza da noi, come è avvenuta la transizione dallo schiavo descritto nel Codice di Hammurabi, che, oltre a essere marchiato a fuoco, doveva portare appeso al collo il nome suo e quello del padrone, al cittadino di uno Stato democratico contemporaneo? Come ha potuto prodursi nel corso della storia quel netto rovesciamento rappresentato dalla moderna democrazia, che, come ha sostenuto Norberto Bobbio, è «sovversiva nel senso più radicale della parola», giacché capovolge l'origine del potere, che prima è sempre sceso «dall'alto in basso»?

Per intere epoche storiche il mettere in gioco coraggiosamente la propria vita ha costituito la prova del fuoco sia per separare chi è degno di essere libero da chi invece merita di essere servo, sia per stabilire i livelli e gli standard delle civiltà. La guerra, soprattutto, è stata il crivello che ha selezionato i destini delle persone, separando chi è capace di comandare e di obbedire da chi è capace soltanto di obbedire. In questa ottica, la libertà ha costituito il premio per quanti hanno preferito la morte alla sottomissione (da qui il significato profondo del motto *Libertà o morte!*, che ha accompagnato l'ethos antico ed è riemerso con forza durante e dopo la Rivoluzione francese). Sono stati, al contrario, condannati a servire quanti, per debolezza d'animo o viltà, hanno anteposto la sopravvivenza alla libertà. Diversamente da coloro che, grazie al proprio coraggio, hanno saputo

sviluppare politicamente la propria esistenza e trasformarla in vita autonoma (*bios*), essi si sono contentati della mera vita biologica, animale (*zoe*).

Nonostante questi progressi, l'autonomia e l'eguaglianza raggiunte dagli individui nelle democrazie contemporanee possono continuare a mantenere la loro consistenza in fasi storiche in cui la crescente insicurezza del futuro spinge molti verso la «decivilizzazione» delle nostre società e mina anche i precedenti equilibri psichici delle persone? Che valore dare ai sintomi di deperimento delle capacità di scelta razionale, all'ottundimento della facoltà di giudizio, osservabili nei cittadini di molti paesi, che sembrano confermare la minacciosa diagnosi di Freud secondo cui il nostro intelletto – un «luminico» su cui cade però l'anatema «maledetto chi lo spegne!» – è «qualcosa di debole e di dipendente, al tempo stesso gingillo e strumento dei nostri impulsi e delle nostre emozioni»?

6. Quasi come affluenti, queste domande si immettono nell'alveo di due interrogativi di maggiore portata. In primo luogo, una volta finita in linea di principio l'esclusione dall'ambito dell'umano di determinate persone o popoli, come è cambiata a livello macroscopico la concezione della libertà? Sebbene dal diritto romano e almeno fino a Locke, essa indicasse fondamentalmente l'*esse sui iuris*, il non dipendere dalla volontà altrui, il non appartenere, nella fattispecie, a un padrone, con il declino della schiavitù la libertà è diventata per noi un'idea vaga, ridotta sovente, nel

sentire comune, alla mera assenza di qualsiasi imposizione esterna o a una condizione ovvia e normale come l'aria che respiriamo.

Si è perduta la consapevolezza che il concetto di libertà è nato e si è sviluppato, in tutta la sua enfasi, proprio in società in cui regnava la schiavitù ed è stato, per giunta, eminentemente elaborato da pensatori come Aristotele, che possedeva schiavi, o Locke stesso, che non solo legiferava sull'istituzione della schiavitù nella colonia americana della Carolina, ma la riteneva giusta per quanto riguarda specialmente i neri («c'è tra alcuni uomini e altri uomini una distanza maggiore che tra alcuni uomini e le bestie»). È oggi minacciata quella concezione della libertà che proprio Locke, padre nobile del liberalismo, aveva politicamente impostato e che era stata poi elaborata dall'Illuminismo e dal pensiero filosofico tra Ottocento e Novecento?

Proviamo a ragionare attraverso una duplice ipotesi. In primo luogo, se, come credo, aveva ragione Spinoza a dire che noi non siamo liberi perché non conosciamo le cause che ci spingono a desiderare e a volere certe cose («Così, il bambino crede di desiderare liberamente il latte; il fanciullo rissoso la vendetta, e il timido la fuga. L'ubriaco crede di dire di sua libera spontaneità quelle cose che poi da sobrio preferirebbe aver taciuto. Così il delirante, il chiacchierone e molti altri di simil risma credono di agire di propria libera iniziativa, anziché di essere trasportati da un impulso»); e se, in secondo luogo, i nostri desideri e inclinazioni fossero

sistematicamente manipolati, generalizzando il metodo di *Cambridge Analytica*, non solo nell'ambito del consumo ma anche in quello dei più intimi orientamenti degli individui, che ne sarebbe della nostra libertà e della democrazia come le abbiamo finora conosciute? Non sarebbero a rischio ancor prima di accorgerci che le stiamo perdendo, giacché le nostre inclinazioni, rimodellate in funzione di qualche interesse a noi estraneo, ci tornerebbero indietro profilate e rafforzate, presentandosi paradossalmente quale frutto spontaneo delle nostre scelte? Non finiremo allora per diventare eterodiretti e non avremo bisogno di aumentare la nostra vigilanza nei confronti di questi cavalli di Troia mentali e di attenerci, per così dire, a una sorta di manuale di autodifesa contro le intrusioni nella sfera dei nostri pensieri, delle nostre immagini e passioni?

La questione della democrazia si incrocia qui con quella più generale del dominio esercitato da alcuni uomini su altri, costretti a lavorare per loro. Esiste, infatti, nella storia umana una costante, un asse lungo il quale, anche dopo la scomparsa della schiavitù, la padronanza continua massicciamente a esercitarsi in maniera indiretta e impersonale. Ciò accade attraverso le macchine (quelle ausiliarie e poi quelle dotate di IA e di capacità di apprendere), che «sequestrano» dapprima la forza fisica, poi quella intellettuale, a vantaggio di chi già detiene un potere che tanto più si accresce quanto più è segreto. In sostanza, le tecnologie si evolvono, ma i rapporti di dominio restano saldi perché si fanno non solo più complessi, ma anche più invisibili.

Non si insidia con ciò la democrazia e non verrebbe tendenzialmente obliterata perfino quella spinta alla emancipazione sociale e all'autonomia individuale che, tra Ottocento e Novecento, ha animato la cultura europea, sia nelle sue fasi di continuità che di rottura? In questo ultimo caso, dalla Rivoluzione del 1848, più che da quella del 1789, fino al crollo dell'Unione Sovietica nel 1991, abbiamo assistito al tentativo di realizzare il progetto, nobilmente grandioso nelle intenzioni e, per molti aspetti, tragico nei risultati: quello di estendere l'emancipazione degli schiavi, compresi quelli «salarati», alla liberazione di tutti gli «umiliati e offesi» e, perfino, dell'intera «futura umanità». Gli «uomini nuovi» che sarebbero scaturiti dalla realizzazione di questo ideale avrebbero dovuto essere «non più servi, non più padroni», pronti all'ascolto non solo della voce tonante della ragione (secondo l'incipit dell'*Internazionale socialista*: «Debout, les damnés de la terre / Debout, les forçats de la faim! / La raison tonne en son cratère / C'est l'éruption finale»), ma anche di quella più delicata del cuore, che sprona a «raccolgere le lacrime dei vinti e sofferenti» (come suonano le parole, che hanno il sapore di un'epoca, consegnate da Luigi Illica al libretto dell'*Andrea Chénier* di Giordano, del 1896).

Per quasi un secolo e mezzo, moltissimi uomini hanno seguito il collettivo «sogno di una cosa» che, nei momenti in cui la storia ha raggiunto «il calor bianco», li ha mobilitati in nome dell'imminente e proclamato avvento del regno della libertà, dell'eguaglianza e della giustizia. Questo programma, tinto di speranza e di ideologia, teso a eliminare alla radice le

cause dell'infelicità umana e a rimuovere tutti gli ostacoli che impediscono il pieno sviluppo delle facoltà, si è infranto, o è degenerato o, fuori dell'Europa, continua a esistere trasformato in ideologia mirante al mantenimento del potere delle vecchie classi dirigenti.

7. Secondo la massima per cui l'anatomia dell'uomo spiega quella della scimmia, nell'ultima parte del libro mostrerò come le macchine, i robot e l'IA gettino, anche retrospettivamente, una luce diversa sui temi già trattati: la schiavitù (antica e moderna), il *logos*, le macchine, il lavoro o la gestione del tempo della vita: argomenti che, isolatamente trattati al di fuori della dimensione storica e teorica, rischiano di provocare l'effetto *déjà vu*. Nella prospettiva indicata, sarà invece possibile districare alcuni fili di questa aggrovigliata matassa e far emergere, per loro tramite, aspetti e collegamenti inattesi.

I profondi mutamenti introdotti dalle nuove tecnologie sono sotto gli occhi di tutti e chiedono di essere compresi, «salvando i fenomeni», proprio nella varietà ed eterogeneità delle loro manifestazioni. Non c'è dubbio, infatti, che, fin dagli albori della prima rivoluzione industriale, il lavoro degli schiavi sia stato reso meno conveniente dall'uso delle macchine (che, sostituendo la forza fisica umana, hanno permesso a donne e bambini, specie nell'Ottocento, di essere impiegati nelle fabbriche) e che il lavoro umano in generale abbia in seguito cominciato, nei campi più diversi, a essere efficacemente surrogato da computer, robot e, più in generale,

da tutti i dispositivi di ultima generazione, capaci di apprendimento automatico (*machine learning*) e di connessione alla rete. Ciò consente alle macchine dotate di IA un «addestramento» ininterrotto, più celere ed efficace non solo rispetto a quello degli schiavi, ma anche a quello dei bambini, dei cani o dei cavalli (che capiscono pochi e semplici ordini) e, in certi campi, sempre più spesso, a quello di tutti gli umani.

Come ridisegnare in tale ambito le nostre categorie di pensiero e come comportarci ora che profondi sommovimenti tecnologici stanno terremotando le nostre società sin dalle fondamenta? Ad esempio, quale tipo di libertà avremo e quale sarà il destino dell'eguaglianza (specificando, alla maniera di Amartya Sen, «eguaglianza/diseguaglianza rispetto a cosa?»)? Si tratta, in quest'ultimo caso, del valore oggi più minacciato in un mondo in cui le diseguaglianze si accrescono e in cui si assiste a quella che è stata chiamata la «secessione dei patrizi», vale a dire dell'oligarchia dei proprietari di grandi fortune, una esigua minoranza che possiede le risorse della metà del genere umano e che si separa da essa (una secessione, questa, che si affianca a quella della moderna plebe, degli scarti umani privi di lavoro e di dignità che popolano il mondo, e non solo nelle sue periferie).

Si direbbe che la linea divisoria principale tra gli uomini passi oggi più che mai, in campo politico, tra l'approvazione della lotteria naturale che stabilisce dove ciascuno si trova a nascere e a crescere, con le correlative diseguaglianze e livelli



di povertà, e le idee di libertà e di eguaglianza che cercano di modificare tale ordine considerato casuale e iniquo.

Ritroviamo qui, con diversa terminologia, l'opposizione tra l'immodificabile primato normativo assegnato alla spontaneità della natura e il diritto di modificarlo attribuito alla civiltà e alla storia, ossia tra chi crede che individui e popoli debbano rassegnarsi al loro eventuale infelice ma inaggirabile destino e chi pensa, invece, che l'appartenenza a una comune umanità debba includere – se non altro per lungimirante egoismo differito – anche una certa dose di generosità. Il fiume di sangue che attraversa la storia umana e che scorre lungo l'alveo dell'esclusione, della guerra, del dolore sembra, tuttavia, non poter interrompere il suo corso, incapace come è di far prevalere l'*Humanität*, prodotto della civiltà, sulla meramente biologica *Menschheit*.

8. Nel progressivo interfacciarsi di facoltà umane e di capacità delegate alle macchine (e, parallelamente, nel convergere, con l'avanzare dei capitoli, degli elementi narrativi su quelli teorici con *motus in fine velocior*), esistono pericoli e opportunità che non siamo ancora in grado di valutare adeguatamente, tanto che ci troviamo di fronte a ipotesi del tutto divergenti sul nostro avvenire. Dinanzi a problemi in continua evoluzione e a eventi circonferiti da uno spesso alone di incertezza, sembra, in diversi casi, più sensato individuare le domande su cui soffermarsi piuttosto che azzardare risposte su un futuro indeterminato che rasenterebbero la profezia. Eppure, qualcosa di

ragionevolmente certo e assennato si può (e si deve) dire sul rapporto tra gli uomini e le nuove macchine, separandolo da dispute che alimentano un'abbondante letteratura, che non è solo di carattere popolare, apologetico o denigratorio, ma che oscilla normalmente tra paura e speranza dinanzi al nuovo.

Il limitarsi a porre questioni, purché pertinenti, non è, del resto, inutile, proprio perché ci troviamo dinanzi all'urgenza di rimodellare dalle fondamenta il nostro apparato concettuale, di abbandonare progressivamente le «idee tampone» (le congetture provvisorie, che pure sono all'inizio di ogni indagine euristicamente insostituibili) per trovarne altre che abbiano una struttura portante, per così dire, maggiormente antisismica, meno incrinabile dalle scosse cui sono sottoposte a causa dei veloci e imprevisi cambiamenti in corso.

Occorre, in ogni caso, scansare la trappola delle retoriche vittimistiche o trionfalistiche sulla sconfitta dell'uomo da parte delle macchine o sulla sua gloriosa rivincita contro il loro tentativo di sottrarsi alla sovranità della nostra specie. La questione da porre non riguarda, infatti, un preteso epico scontro tra l'uomo e le macchine, ma la crescente incidenza economica, politica o militare, nel bene e nel male, di questi straordinari strumenti che già ora conferiscono enormi quote di potere a chi li possiede.

9. Se, parafrasando il Vangelo di Giovanni, il *logos* (il *Verbum* o la Parola) non si è fatto carne ma macchina, e se lo spirito soffia ormai anche sul non vivente, quali saranno le decisive

trasformazioni cui andremo incontro? Da quando il lavoro è sempre più legato alla conoscenza, quali sfide porrà la coabitazione tra Intelligenza Artificiale e intelligenza umana? Come coordinare la crescente rapidità di calcolo e di esecuzione di programmi da parte di sistemi dotati di IA con la maggiore lentezza degli uomini (che è, per certi aspetti, un vantaggio non solo per il pensiero individuale, ma anche per la democrazia, la quale richiede un tempo adeguato per elaborare le questioni su cui decidere)?

Se l'accelerazione del tempo umano, nel tentativo di imitare la velocità delle macchine, non rappresenta la migliore soluzione ed è, anzi, controindicata, che fare per non mutarci in appendici stupide di macchine intelligenti? I vantaggi nel trasferire il *logos* umano alle macchine sono però sempre più evidenti e tangibili. Basti pensare al caso, fra tanti, dei comandi di ordine linguistico per stampanti 3D (algoritmi, sequenze di comandi logici, che possono arrivare a milioni, scritti in linguaggi artificiali: l'analogo dei «pensieri ciechi», leibnizianamente privi di coscienza), capaci di produrre direttamente l'oggetto fisico, una statua o una casa, senza altre mediazioni, abolendo così virtualmente sia la separazione tra lavoro mentale e manuale, sia quella tra arti liberali e arti meccaniche.

L'educazione al cambiamento è certamente il mezzo migliore per accorciare queste nuove «doglie del parto». L'incarico di rivoluzionare la propria comprensione del mondo non può, tuttavia, essere svolto, in solitudine, unicamente

dagli individui: presuppone un progetto collettivo di enorme portata. Deve condurre a un *long life learning* dei cittadini – reso meno utopistico dal progressivo aumento del tempo libero dal lavoro – in grado di gettare un ponte anche tra i saperi tecnico-scientifici e quelli umanistici, tra i mezzi e i fini, in vista della crescita personale e collettiva.

Quando avremo vasta disponibilità di «schiavi» robotici e di congegni intelligenti e servizievoli, come si configureranno gli eventuali rapporti di dominio e di sudditanza tra uomini e apparati tecnici? Diventeremo davvero più ottusi a causa dell'abitudine ad appoggiarci a concetti preconfezionati, facilmente e gratuitamente accessibili in rete, grazie ad algoritmi incomprensibili ai più e spesso segreti?

Negli esperimenti di simbiosi in corso tra uomo e macchine fornite di IA si avverte un duplice rischio: da un lato, che il *logos* umano – inteso sia come ragione, sia come linguaggio – venga sminuito dal prevalere del *logos* artificiale, rappresentato da algoritmi in grado di surrogarlo nell'esecuzione di molti lavori e prestazioni; dall'altro, che anche la volontà umana possa impoverirsi ed essere aggirata, una volta trasferita in macchine capaci di prendere decisioni autonome e istantanee (sebbene prestabilite dagli umani), come già accade nell'automobile senza pilota e, in misura più preoccupante, nei sistemi missilistici d'arma, nei droni killer o negli algoritmi ultraveloci dei mercati finanziari.

L'educazione a collaborare fruttuosamente con tali dispositivi non è solo auspicabile ma possibile, giacché essi

inglobano finora la nostra stessa intelligenza. L'importante è che, nel progettarli, i loro scopi siano «allineati» con i nostri (cosa non facile qualora si dovesse sviluppare una seppur improbabile «Superintelligenza» in grado di programmarsi da sé e di perseguire fini che potrebbero non collimare con quelli da noi previsti).

Con il diffondersi di simili apparecchi «intelligenti» e in grado di imparare in pochissimo tempo si creeranno, comunque, nuovi tipi di lavoro, sempre più legati alla conoscenza, in cui il pensare e il fare non saranno più totalmente disgiunti. Si potrà allora togliere a gran parte dei modi di produrre quella ripetitività priva di pensiero che è stata caratteristica della rivoluzione industriale, in particolare della catena di montaggio del taylorismo-fordismo, e all'ozio, perfino a quello cosiddetto «creativo», il pregio esclusivo di costituire una piacevole alternativa al lavoro?

10. In questo volume non ho inteso separare la dimensione teorica da quella storica, le idee dai dati, gli elementi di universalità da quelli di particolarità, la filosofia dalla filologia, la descrizione dettagliata degli scenari scelti dalla loro comprensione, la scorrevolezza dell'esposizione dal rigore argomentativo e, in particolare, lo stile narrativo da quello analitico (del resto, lo stesso Platone, nel *Protagora*, riteneva che si potessero spiegare le questioni filosofiche sia attraverso il *logos*, sia attraverso il *mythos*, il racconto, e che quest'ultimo fosse, anzi, il metodo «più piacevole»). Nell'indurre il lettore a lasciarsi all'inizio trasportare dalla

narrazione degli eventi, per poi soffermarsi gradualmente su questioni che si intrecciano in modo sempre più stringente alle idee, non ho però mai considerato la storia, che svolge un ruolo centrale in questo libro, come semplice sfondo di fatti e la teoria come espressione di una *philosophia perennis*.

Ho invece concepito il legame di storia e teoria sotto il segno della metamorfosi, del precipitare degli eventi in forme che li organizzano, ne mostrano il senso e ne mutano, a scatti, la configurazione. Mi sono con ciò tacitamente schierato su tre fronti polemici: contro lo storicismo «invertibrato», costituito da semplici sfumature, dal «grigio su grigio» che reputa il pensiero un additivo non consentito ai «fatti»; contro un tipo di ermeneutica che crede, usando fuori dallo sviluppo del suo pensiero una frase di Nietzsche, che non esistano fatti, ma unicamente interpretazioni; contro, infine, quelle teorie filosofiche che, nel riferirsi a situazioni storiche, non si basano su solide indagini filologiche (senza, tuttavia, ridursi a esse). Per usare una distinzione cara a Bernard Williams, ho quindi cercato di mantenere un legame di contiguità e compatibilità tra lo spessore e la densità dell'esperienza individuale e storica, necessariamente *thick*, e l'aria pungente e rarefatta delle idee e delle teorie, per loro natura *thin*.

Ho così esteso ai concetti quanto era stato insegnato dalla *Gestaltpsychologie* a proposito delle percezioni. Al pari di queste ultime, anche i primi non rappresentano la sommatoria di elementi atomisticamente disseminati, ma, al contrario, le strutture che danno loro ordine e senso. Ho,

pertanto, cercato di costruire, quando è stato possibile e senza dichiararlo, dei «cristalli di storicità», formazioni perspicue di pensiero dovute al depositarsi, disporsi, articolarsi e consolidarsi nel tempo di eventi e idee secondo determinate combinazioni e specifiche modalità «figurali» (un atteggiamento, del resto, che tutti intuitivamente adottiamo).

So bene che la vita è più ricca e imprevedibile delle forme, che deborda di buon grado dagli schemi che le si vogliono imporre e che, per ricordare il Montale di *Satura*, anche «la storia gratta il fondo / come una rete a strascico / con qualche strappo e più di un pesce sfugge». Ipotizzando che la maggior parte di ciò che accade non stia solo davanti ai nostri occhi, ma anche dietro le nostre spalle, credo che il renderne visibili perfino alcuni frammenti richieda reiterati sforzi, che passano attraverso successive approssimazioni, le quali possono portare anche a vicoli ciechi e a sconfitte secche. Per diminuire i rischi è necessario sia «defamiliarizzare» il passato, mantenendo nei suoi confronti una vigile distanza e un preventivo sentimento di alterità, sia ricordare con John Dewey che «noi non impariamo dall'esperienza» ma che, per inquadrarla, usiamo astrazioni e supposizioni elaborate in precedenza, modificate e ricalibrate in corso d'opera.

Per sottrarmi il più possibile a eccessive e incaute generalizzazioni, ho perciò fatto in modo, per un verso, che tali cristalli di storicità non raggiungessero dimensioni spropositate, inglobando un numero esorbitante di fenomeni, e, per l'altro, che non avanzassero la pretesa di essere troppo

«puri», ignorando l'intricata natura degli eventi e delle idee. Ho voluto tenere conto, al loro interno, delle impurità, dei piani di sfaldamento e degli effetti di diffrazione ottica, riflesso delle inquietudini, aspirazioni, sofferenze o rimpianti cui gli individui sono soggetti nel formulare i loro pensieri e nell'eseguire i loro propositi. Il che, per inciso, spiega il riesame, talvolta minuzioso, che ho compiuto delle fonti (alcune delle quali ben note agli studiosi e oggetto di commenti stratificati, secolari e perfino millenari) e l'analisi puntuale dei ragionamenti, al fine di saggiarne la consistenza e di chiarire i passaggi maggiormente controversi.

Sebbene nell'ambito dei saperi umanistici non sia possibile disporre di chiavi esplicative della stessa potenza, ad esempio, della scoperta della doppia elica del DNA – che nella sua semplicità spiega l'innumerevole varietà del vivente, dal filo d'erba all'uomo –, un'idea suggerita da Giambattista Vico può, tuttavia, aiutarci a scoprire la presenza di un certo ordine nell'apparente disordine dei fenomeni storici. Nella *Scienza nuova* del 1730, egli mostra, infatti, come si possa dar senso, cambiando sguardo, a figure che sembrano, a prima vista, trascurabili o insignificanti. Lo fa con un linguaggio per noi contorto e arcaico, sostenendo che, grazie a uno strumento anamorfico, le immagini – contenute in «*quelle capricciose dipinture, le quali sfacciate danno a vedere informissimi mostri, ma dal giusto punto della loro prospettiva guardate di profilo danno a vedere bellissime formate figure*» – si rivelano differenti da come apparivano.



Per capire che cosa Vico intenda, prendiamo uno degli esempi più noti di anamorfismo in pittura: quello che si riferisce alla figura ellittica posta trasversalmente nella parte inferiore del quadro di Hans Holbein *Gli ambasciatori*. Vi si ritraggono, circondati da strumenti scientifici e musicali, due giovani belli, ricchi, potenti: l'uno, dall'aspetto florido e soddisfatto, con un'appariscente catena d'oro sul petto; l'altro, un vescovo-diplomatico, dall'aria solenne e compunta di chi è consapevole della propria doppia carica, ecclesiastica e politica. Avvicinando al dipinto uno specchio cilindrico o conico per decrittarne l'immagine, l'ellissi si trasforma in un teschio, a indicare che in mezzo alla gioventù, alla ricchezza e al potere c'è sempre la morte, presente ma indecifrabile se non si cambia il modo di osservare le cose. Ora, cosa si nasconde, tanto nell'istituzione della schiavitù, quanto nella lotta per la libertà, se non (con una presenza più duratura e minacciosa che nella normale esistenza di ciascuno) la sinistra incombenza di questo ospite muto e sconcertante, che necessita di un differente sguardo per essere notato?

11. Un progetto ambizioso ma consapevole dei suoi limiti è all'origine di questo libro, tanto che ho a lungo creduto di non poterlo mai portare a termine, a motivo della nemesi che colpisce chi ha avuto la *hybris* di assemblare una enorme quantità di materiali senza poi trovare il tempo per elaborarli compiutamente, chi ha scavato le fondamenta di un edificio rinviando sempre il momento di cominciare a innalzarlo (è questo, infatti, un progetto che coltivo da decenni, periodicamente abbandonato e ripreso). Sono però finalmente

riuscito, in questi ultimi lustri, a riservarmi lunghi periodi meno carichi di impegni, utilizzandoli non solo per proseguire nella cernita e nella rielaborazione delle ricerche compiute, ma anche – e soprattutto – per dar forma a quanto nuovamente raccolto, con il risultato di vedere le primitive intenzioni di ricerca subire una incessante alterazione in virtù dei nuovi orizzonti che di volta in volta si aprivano.

Non ho portato a compimento questo volume a cuor leggero. Ho dovuto, fra l'altro, non solo inevitabilmente aprirmi, come ho accennato, un percorso attraverso temi e concetti, talvolta largamente discussi da studiosi di diverse discipline e attraversarne alcune – come la meccanica e l'Intelligenza Artificiale – che hanno richiesto un prolungato ma appagante studio specialistico. Per quanto mi è stato possibile, ho perciò, da una parte, filtrato, elaborato, criticato e innalzato allo stato dell'arte l'immensa mole di dati raccolti e, dall'altra, mutato per intero l'impianto primitivo attraverso una nutrita serie di abbozzi, cercando di distinguere tra la semplificazione estrema e la complessità delle argomentazioni.

In effetti, fin dall'inizio degli anni Settanta, nell'affrontare il famoso capitolo IV A della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, quello su *Signoria e servitù*, avevo progettato di scrivere un volume dal titolo *Servo-padrone. Per la storia del concetto di subordinazione tra gli uomini*. Già allora mi ero persuaso che tutte le interpretazioni che erano state offerte di quel testo prescindevano dalla constatazione che Hegel non aveva

inventato niente. Aveva ripercorso, da par suo, tutto l'arco teorico – da Aristotele alla Bibbia, dagli stoici a Hobbes e da Rousseau a Fichte – relativo alle diverse forme di dominio e di sottomissione fra gli uomini in vista del sorgere di una autonoma coscienza di sé stessi, presupposto della libertà. Secondo una sua specifica drammaturgia concettuale, egli aveva messo in scena la genesi teorica delle gerarchie sociali grazie a una violenza inaugurale, che dal rispecchiamento reciproco di sé nell'altro, del padrone nello schiavo e viceversa, avrebbe condotto all'autocoscienza, al rispecchiamento di sé in sé e al finale riconoscimento reciproco fra tutti gli uomini, in quanto tali, al livello della «società civile».

Il presente libro si è sviluppato da questa iniziale cellula tematica cambiando, di volta in volta, architettura e aspetto in funzione dei problemi che si affacciavano, della spontanea fermentazione dei contenuti acquisiti nel tempo, della paziente elaborazione, costruzione, dispiegamento delle idee e della parallela limatura del testo. Da qui la sua attuale struttura, che comprende un ventaglio di questioni apparentemente isolate, ma alla fine confluenti (principalmente quelle dell'incontro tra il lavoro umano e le macchine con le sue conseguenze sociali, politiche e psichiche in età moderna e contemporanea).

Per facilitare, ancora una volta, la comprensione del testo ho preso in esame alcuni modelli e momenti esemplari nello sviluppo della storia e del pensiero, che, sorti in Europa, si

sono poi imposti, talvolta con la forza, su altri popoli e civiltà. Per elencarli in maniera più articolata quale vademecum rispetto all'indice, essi sono rappresentati: a) dalla guerra nella Grecia antica, come paradigma non solo per il sorgere della schiavitù, ma anche per l'intrecciarsi del *logos* con il *polemos* nella costruzione di un marziale io maschile; b) dalla concezione aristotelica della schiavitù per natura, che ha influenzato a lungo sia la nostra cultura, sia quella araba; c) dalla conquista spagnola del Nuovo Mondo e dai dibattiti sulla *servidumbre natural de los indios*, per giustificarla o combatterla, una discussione da cui, come accennato, scaturisce l'originaria formulazione della teoria dei diritti umani; d) dalla nascita del primo Stato governato da schiavi a Haiti; e) dal rapporto, in termini filosofici, di signoria e servitù in Hegel e Kojève e da quello tra animalità e umanità, specie in Elias Canetti e nei filosofi ed etologi contemporanei; f) dal diffondersi del valore della dignità come antidoto alla disumanizzazione; g) dallo sviluppo della meccanica quale astuzia contro natura al suo divenire scienza e al successivo sorgere della civiltà delle macchine; h) dalla prima rivoluzione industriale alla «schiavitù salariata» e al ruolo delle macchine in Marx; i) dalla condizione degli schiavi neri nel Sud degli Stati Uniti in rapporto alle innovazioni tecnologiche; k) dalla introduzione del pensiero umano nelle macchine grazie all'intuizione di Leibniz relativa ai «pensieri ciechi», irrappresentabili e privi di coscienza e, proprio perciò, in grado di essere inseriti nelle calcolatrici e di esonerare gli uomini da compiti che strumenti inanimati possono svolgere;

l) dall'impatto dell'Intelligenza Artificiale, dei robot e di tutti i dispositivi dotati di *machine learning* sui rapporti sociali di comando e obbedienza; m) dal complementare bisogno di *continuing education* per promuovere la collaborazione tra intelligenza umana e artificiale; n) dalle trasformazioni del lavoro e dalla nuova gestione qualitativa del tempo della vita resa possibile dall'enorme quantità di tempo libero di cui molti godranno per effetto dell'applicazione delle nuove tecnologie ai processi produttivi.

# Parte prima. Guerra e schiavitù

## Capitolo primo

# Meno che umani

Sulla base di una vecchia tesi sostenuta in età moderna da Bodin, Grozio e Pufendorf e ripresa da Auguste Comte e da Friedrich Engels, le civiltà umane avrebbero progredito nel sostituire la schiavitù al cannibalismo e al sacrificio dei vinti in guerra. Secondo il mito fondativo non databile, che si perde nelle nebbie del tempo e che ha a lungo giustificato le gerarchie politiche ed economiche, proprio il fatto che allo schiavo sia stata risparmiata la morte comporta l'implicito riconoscimento dello scambio tra la sua esistenza e il dominio altrui. In linea di principio, tale scambio non ha un valore assoluto e durevole. È, soltanto, un sostituto temporaneo della sua non-uccisione.

## Caccia all'uomo

Il concetto di schiavitù non si può agevolmente definire nelle sue diverse forme storiche e geografiche se non considerandolo una sottospecie, certo importante, del genere servitù in quanto dipendenza da altri<sup>[1]</sup>.

Oltre che da una non disinteressata «pietà»<sup>[2]</sup>, la schiavitù sembra originariamente scaturire dall'emergere di società

organizzate in chiave economica, più propense a conservare, per la propria utilità, la vita dei nemici sconfitti<sup>[3]</sup>. Ne offrono esemplare, seppur tarda, testimonianza le *Institutiones* del *Corpus iuris civilis* di Giustiniano (*De iure personarum*) in cui si stabilisce che

la schiavitù è un'istituzione del diritto delle genti in virtù del quale un uomo, contro natura, è assoggettato al dominio di un altro [*Servitus autem est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*]. I capi militari sono soliti vendere i prigionieri ai quali hanno salvato la vita, invece di metterli a morte<sup>[4]</sup>.

Sulla base di una vecchia tesi sostenuta in età moderna da Bodin, Grozio e Pufendorf e ripresa da Auguste Comte e da Friedrich Engels, le civiltà umane avrebbero progredito nel sostituire la schiavitù al cannibalismo e al sacrificio dei vinti in guerra<sup>[5]</sup>.

Il procurarsi mano d'opera cui non si dava alcun salario, ma solo i necessari mezzi di sostentamento per continuare a lavorare, era una delle principali motivazioni delle guerre antiche<sup>[6]</sup> e una delle ragioni, di natura non tecnica, per cui mancava l'interesse a sviluppare le macchine che la sostituissero<sup>[7]</sup>.

Secondo il mito fondativo non databile, che si perde nelle nebbie del tempo e che ha a lungo giustificato le gerarchie politiche ed economiche, proprio il fatto che allo schiavo sia stata risparmiata la morte comporta l'implicito riconoscimento dello scambio tra la sua esistenza e il dominio



altrui. In linea di principio, tale scambio non ha un valore assoluto e durevole. È, soltanto, un sostituto temporaneo della sua non-uccisione: «La condizione dello schiavo non toglieva o cancellava la prospettiva della morte. La schiavitù non era un perdono; era, peculiarmente, una commutazione [di pena] al condizionale. L'esecuzione veniva sospesa solo finché lo schiavo acconsentiva a mantenere il suo stato di impotenza»<sup>[8]</sup>. Continuava cioè a vivere a condizione di non ribellarsi e, si può aggiungere, di non preferire la morte alla propria condizione<sup>[9]</sup>.

Oltre alla schiavitù per debiti, che toccava anche i cittadini dei propri Stati, i principali strumenti che fornivano il maggior numero di prede umane erano la guerra e la pirateria rivolte all'esterno.

Dopo che Solone aveva abolito in Atene la schiavitù per debiti, nessuno poteva più essere fatto schiavo all'interno della *polis*. Ciò ha due conseguenze: «in primo luogo, la guerra, o la razzia, è l'unica fonte primaria dello schiavismo; in secondo luogo, gli schiavi di una città sono tutti stranieri. Questi due tratti sono caratteristici di tutto lo schiavismo in Occidente»<sup>[10]</sup>. La separazione tra cittadini e schiavi diventa così ancora più netta e l'essere povero e insolvente non è più motivo di esclusione dalla comunità politica di appartenenza.

In tutta la tradizione antica, il diritto di guerra prevedeva una sorta di apertura ritualizzata della caccia, che aveva come legittimo bottino la selvaggina degli esseri umani (*venatoria facultas*). Si apriva generalmente la stagione della guerra –

dalla primavera all'autunno, quando le condizioni atmosferiche erano propizie alle campagne terrestri e alla navigazione e quando i danni inferti ai raccolti e alle attività commerciali dei nemici erano maggiori – come, appunto, si decretava l'inizio della caccia.

Nell'antichità greca la guerra era endemica, costituiva un normale stile di vita. Manteneva le *poleis* coese nella volontà di conservare la propria indipendenza, nel contendersi risorse scarse o nell'accrescere il loro potere<sup>[11]</sup>. Rappresentava per i cittadini un impegno che durava per quasi tutta la vita adulta, in un'epoca in cui era insolito giungere alla vecchiaia: ad Atene, ad esempio, si era richiamati alle armi dall'inizio del diciannovesimo anno fino alla conclusione del sessantesimo.

La guerra, in generale, determina direttamente la forma delle istituzioni politiche e giuridiche, il costume, la mentalità, le paure e le aspettative, reali o immaginarie, di tutte le comunità umane. Alle origini non deriva dalla mera aggressività individuale o dalla sporadica violenza collettiva manifestata attraverso schermaglie e incursioni improvvisate. Non presuppone storicamente la generica ferocia dell'uomo primitivo, ma l'esistenza di organizzazioni sociali relativamente stabili all'interno di zone poste sotto il loro virtuale controllo<sup>[12]</sup>. Richiede, piuttosto, la formazione di un «noi» costituito da appartenenti a una comunità che si considerano diversi da «altri», avvertiti come potenzialmente ostili.

In questo senso, il fenomeno della guerra non è sempre esistito. Se ne datano gli inizi al neolitico – o al massimo al medio paleolitico, circa diecimila anni fa o poco più – quando alle stesse armi usate per la caccia (come sono rappresentate nelle pitture rupestri della Francia o della Spagna) si aggiungono armature e fortificazioni<sup>[13]</sup>.

Le condizioni per la nascita della guerra si presentano quindi, su scala sufficientemente grande, solo con il sorgere delle civiltà stanziali, in quanto, con la fine del nomadismo, si afferma il bisogno di una difesa permanente del territorio, dei suoi confini, dei suoi abitanti e dei suoi beni contro tutte le minacce esterne. Nello stesso tempo, sorge la necessità di spedizioni fuori dai propri domini per procurarsi altri mezzi di sopravvivenza o per accrescere il proprio potere e benessere<sup>[14]</sup>.

## **Sottomessi o ribelli**

Per quanto Senofonte fosse cosciente del pericolo rappresentato dagli schiavi qualora si unissero e si ribellassero<sup>[15]</sup>, come mai nel mondo greco, a prescindere da qualche episodio di rivolta degli iloti a Sparta, non ci furono esempi rilevanti di insurrezione degli schiavi (ne fuggirono, invece, 20.000 nel 413 a.C., il primo anno dell'occupazione spartana di Decelea; cfr. Tucidide, VII, 27, 5)? Non così accadde nella Repubblica romana tra il II e il I secolo a.C., quando gli schiavi erano numerosi e a buon mercato e il loro trattamento duro e talvolta crudele, tanto che potevano entro certi periodi

essere castrati, uccisi, mandati alle belve negli anfiteatri o affittati ai tenutari dei bordelli. Eppure, malgrado Roma abbia conosciuto alcune tra le più devastanti insurrezioni di schiavi, la sua considerazione del fenomeno era più politica che filosofica o religiosa. Il verso virgiliano *parcere subjectis et debellare superbos* (*Eneide*, VI, v. 853) designa la costante pratica militare romana, che risparmia la vita ai nemici vinti in cambio della sottomissione e stermina invece chi rifiuta di arrendersi.

La prima grande rivolta servile ebbe luogo in Sicilia, dal 139 al 133 a.C., con 70.000 schiavi guidati da Euno. L'insurrezione scoppì a causa dell'arroganza e della disumanità dei padroni, della pesantezza del lavoro, della scarsità di cibo e di vestiario, della marchiatura a fuoco e delle bastonature inflitte, spesso senza motivo, a uomini che in patria erano stati liberi<sup>[16]</sup>. La seconda ribellione, che si svolse sempre in Sicilia e che fu condotta prima da Salvio e poi da Atenione (102-98 a.C.), fu schiacciata brutalmente come la prima<sup>[17]</sup>. La terza, la più famosa (73-71 a.C.), è quella capeggiata da Spartaco, «eroe preferito» di Marx<sup>[18]</sup>.

La storiografia recente tende a vedere nella insurrezione di Spartaco, più che una semplice guerra servile, anche un tentativo di riscossa delle popolazioni italiche, specie di quelle di lingua celtica o greca, insediate lungo gli Appennini e, soprattutto, nella zona orientale della penisola. In passato tali popolazioni erano già state punite dai romani, per l'appoggio dato ad Annibale, sia con la trasformazione dei loro

terreni in *ager publicus*, sia, più tardi, con la diffusa privazione del diritto di cittadinanza, malgrado esse avessero combattuto tutte le guerre di Roma. Nel complesso, la maggioranza degli insorti comandati da Spartaco era formata da un esercito di italici che, memori del feroce trattamento subito recentemente da parte dei romani durante la guerra sociale (91-88 a.C.), si aggregò ai gladiatori e agli altri schiavi in rivolta<sup>[19]</sup>. Il castigo inflitto da Crasso ai ribelli scampati a tante battaglie fu terribile ed esemplare: in 6.000 furono crocefissi lungo la via Appia tra Roma e Capua a 50 passi l'uno dall'altro. Un monito contro ogni futuro tentativo di sottrarsi alla schiavitù.

Nei latifondi romani, dove si era inventato il lavoro a squadre, il trattamento degli schiavi doveva, in effetti, essere brutale, ma forse non troppo diverso da quello che si userà nelle miniere dell'America spagnola, nelle galere turche e barbaresche tra Cinquecento e Settecento o nelle piantagioni degli Stati Uniti nell'Ottocento<sup>[20]</sup>.

Nel mondo romano la loro condizione era certamente peggiore nei periodi in cui la mano d'opera servile diventava abbondante, a causa delle nuove conquiste o delle ribellioni sedate, ciò che rendeva i maltrattamenti estremi più frequenti e le vite stesse degli schiavi più spendibili. Tale fu la loro condizione nel II secolo a.C., quando, ad esempio, si affermò il detto *Sardi venales, alius alio nequior* («Sardi in vendita e uno vale meno dell'altro»)<sup>[21]</sup>, sorto quando il padre dei Gracchi, Tiberio Sempronio Gracco senior – per domare la rivolta degli

abitanti dell'isola – vi giunse con un ingente esercito e, in due diverse campagne (177 e 176 a.C.), ne uccise, rispettivamente, 12.000 e 15.000 e ne fece schiavi un numero talmente elevato da abbassarne enormemente il prezzo<sup>[22]</sup>. Lo stesso accadde quando Scipione l'Africano vendette in una sola volta 350.000 cartaginesi (ancora poca cosa, peraltro, rispetto al numero degli schiavi catturati da Pompeo e Cesare nel secolo successivo). Testimonia la durezza del loro trattamento in questo periodo la condotta di Catone il Censore, la cui brutalità fu aspramente condannata da Plutarco, perché consigliava di ridurre progressivamente la razione alimentare degli schiavi vecchi sino a farli morire, così come si fa con i vecchi buoi, ormai inutili<sup>[23]</sup>.

## Il coraggio e la viltà

Mi limiterò a trattare concisamente le vicende della guerra terrestre in Grecia, dall'età arcaica alla prima metà del V secolo. Se dapprima, come si vede nell'*Iliade*, il nobile guerriero era impersonato dall'eroe, che – agitato da un ardente desiderio di gloria personale – gareggiava in battaglia con nemici degni di lui<sup>[24]</sup>, attorno al 650 a.C. si passa, con il combattimento degli opliti, alla ricerca della vittoria e della gloria collettiva della propria *polis*.

Questi soldati, coperti da capo a piedi da una pesante e costosa armatura di bronzo, forniti di un grande scudo rotondo a doppia impugnatura<sup>[25]</sup> e di una lancia da affondo (oltre che di una spada ricurva<sup>[26]</sup>, usata solo in caso di

necessità), sono, infatti, indotti a muoversi a ranghi chiusi e compatti per difendersi l'un l'altro in maniera efficace. Sia nella fase dell'urto di massa, a «rullo» (*othismos*), sia in quella della ritirata (*trope*), l'ordine deve essere a ogni costo conservato. Per la protezione della falange, della massa umana che avanza, mantenere la formazione è essenziale quanto il non fuggire. Gli scudi la riparano sul lato sinistro e su quello anteriore, mentre il fianco destro è coperto o da un'altra falange o dalla cavalleria. Le retrovie e il tergo degli opliti sono invece indifesi (non ci sono, infatti, scudi che si portano a tracolla e che si possono spostare sulle spalle, come quelli leggeri, avvolti da pelli di vacca, usati in precedenza dai cavalieri)<sup>[27]</sup>. Rispetto all'eroe omerico, con l'oplita il coraggio si democratizza, diventa quello di un insieme di cittadini che accettano la morte in nome della solidarietà con i commilitoni<sup>[28]</sup>.

L'etica della falange impone che non ci si debba assolutamente muovere dal posto assegnato e che si abbia piena solidarietà con i compagni. Con gli opliti, per la prima volta nella storia, degli uomini uguali decidono di unirsi insieme e di combattere cercando la battaglia risolutiva su un terreno piano e senza ostacoli, perché il minimo impedimento (un ruscello, un avvallamento o dei massi) potrebbe rompere la necessaria compattezza delle falangi<sup>[29]</sup>. Il momento del maggiore e incontrollabile pericolo – quello dominato dal caso e non dalla bravura – è rappresentato da quel minuto che separa lo scontro diretto e ravvicinato tra i guerrieri nello spazio di circa 150 metri. Il campo di battaglia è orrendo:



frecce, lance e oggetti contundenti lanciati dai frombolieri oscurano il cielo e cadono ancor prima della carneficina nello scontro diretto.

Sforziamoci di immaginare le conseguenze di questo genere di guerra. In primo luogo, esso esige un diverso tipo di coraggio rispetto a quello degli eroi dell'*Iliade*: non più il coraggio dell'iniziativa individuale e dei duelli mortali cui si giunge invasi di furore agonistico (*lyssa* o *menos*), ma quello più freddo, determinato e razionale di una giudiziosa padronanza di sé (*sophrosyne*) e di un austero eroismo individuale in vista della più diretta conservazione dell'insieme, dell'esercito come tutto. Si richiedono calma e precisione nell'avanzare compatti, nel non cedere terreno nella lotta, nel concentrare tutte le forze per lo scontro campale decisivo, nel non abbandonare i propri compagni (tanto che nel greco delle tragedie *paraspistes*, il soldato che sta a fianco di un altro, diventa sinonimo di amico fidato)<sup>[30]</sup>.

È questo un punto essenziale. Come nelle democrazie del V secolo l'esito dello scontro politico si decideva con un voto conclusivo, così i greci volevano una decisione finale in battaglia, in modo da non essere costretti a una guerra logorante e senza fine che li allontanasse dalla coltivazione dei loro campi o dai loro affari. Meglio vincere o morire, risparmiando, in un combattimento relativamente breve, sé stessi, le proprie famiglie e i propri beni da un più ampio coinvolgimento e dalla servitù che sarebbe toccata ai vinti.



È proprio questa scelta radicale a forgiare il carattere e il modo di vivere degli spartani o degli ateniesi (e dei greci in genere), differenziandolo da quello di altri popoli, in particolare dei persiani, che non concepivano l'idea di una battaglia risolutiva, frontale, di massa, a viso aperto e preferivano invece sia le imboscate, la «guerriglia», gli attacchi improvvisi ai fianchi e alle retrovie, sia l'uso delle frecce piuttosto che il combattimento con lancia e spada. Tale scontro agonistico decisivo, teso a stabilire la supremazia di una città-Stato su un'altra, è programmato da uomini liberi, che, volontariamente e tramite giuramento, si sottopongono a rigida disciplina collettiva. I soldati-cittadini, pesantemente armati e in grado di avanzare ordinatamente insieme verso una prova risolutiva, apparivano al generale persiano Mardonio, nel 490 a.C., irrazionali e autodistruttivi (cfr. Erodoto, VII, 9).

Sopportare insieme ai compagni, con onore e valore, l'incertezza della battaglia, la prospettiva della morte, della mutilazione, della schiavitù, della perdita degli amici comportava l'assunzione e l'interiorizzazione, oltre che delle idee di ordine e «razionalità» collettiva, di *logos* legato a *polemos*, anche quella di valori morali coagulanti. Si diventa uomini liberi – cantava il poeta Tirteo – solo se si è capaci di sopportare il sangue e la strage, se, durante la battaglia, si poggiano saldamente i talloni per terra mordendosi le labbra con i denti (cfr. fr. 12, 10-11).

La guerra è per i greci lotta mortale ravvicinata con avversari che si guardano negli occhi e cui si cerca di infliggere il maggior danno sul momento. È esperienza di sangue, polvere, fatica, privazioni, condivisa dagli strateghi (generali, diremmo oggi), che combattono a fianco dei soldati. È disposizione ideale a morire con serenità nel compiere il proprio dovere, come quando, alle Termopili, Leonida invitava i suoi soldati a pranzare prima della battaglia, annunciando senza enfasi che la sera si sarebbero ritrovati tutti a cena nell'Ade<sup>[31]</sup>.

La formazione dell'identità personale del soldato muta ovviamente nel tempo, ma mantiene la sua caratteristica fondamentale nel ruotare attorno al cardine dell'essere disposto (talvolta obbligato), senza discutere, a dare e a ricevere la morte. Come aveva osservato Max Weber, la comunità dell'esercito sul campo di battaglia è in genere la più forte, perché allora il soldato – diversamente dagli altri uomini o da sé stesso in altre circostanze – sa di morire per uno scopo: «A differenza di quella morte che è solo un fatto inevitabile, qui, nella morte sul campo, e solo qui in misura così massiccia, l'individuo può *credere* di sapere che muore “per” qualcosa»<sup>[32]</sup>.

Il coraggio è virtù pubblica, oltre che personale, la viltà degrada l'individuo a schiavo nella stima dei propri simili e, a Sparta, fa perdere la cittadinanza<sup>[33]</sup>. Anzi, chi, nato libero, si dimostra vile è qui oggetto di un disprezzo maggiore di quello riservato allo schiavo: per strada deve spostarsi per far spazio

agli altri, può essere impunemente malmenato se ha l'aria contenta o se imita il comportamento di persone onorate e nessuno sposa lui o le sue parenti di sesso femminile<sup>[34]</sup>.

Tranne che a Sparta, il modello oplitico del cittadino-soldato non sembra essere durato a lungo allo stato puro, avendo raggiunto il suo apogeo con la battaglia di Maratona (490 a.C.). Per alcuni versi, esso rappresenta un ideale, piuttosto che una realtà, specie quando ad Atene la flotta – che si basava sulla mobilità, l'innovazione tecnica e l'addestramento – assunse, anche politicamente, un'importanza superiore all'esercito oplitico. Questo, poi, venne integrato in misura crescente dalla fanteria leggera (*psiloi*), dagli arcieri e dai cavalieri (come mostra lo scontro del 425 a.C. nell'isola di Sfacteria, in cui gli opliti spartani vennero, cosa inaudita, aggirati, sconfitti e fatti prigionieri dagli *psiloi* ateniesi e da 400 arcieri loro alleati su un terreno inadatto alla battaglia campale). Ne consegue che l'identificazione della *polis* con gli opliti, pur venendo continuamente riproposta fino al Platone delle *Leggi* (opera rimasta incompiuta nel 346 a.C. con la morte del filosofo), non corrispondeva più alle pratiche effettive<sup>[35]</sup>.

Resta, comunque, il fatto che lo schiavo rappresentava l'antitesi dell'eroe omerico e dell'esemplare soldato greco, che guardavano alla morte quale porta spalancata verso l'immortalità nella memoria collettiva dei contemporanei e dei posterì:

gli esponenti dell'ideale eroico consideravano la morte come il culmine e il coronamento della vita, l'ultima e più impegnativa prova cui l'uomo è sottoposto, e la genuina verifica del suo valore. Egli compie il sacrificio più grande, proprio quando, in un sublime gesto di sfida, dona la vita, che per lui valeva più che per gli altri<sup>[36]</sup>.

Diversamente dal cittadino-oplita, che conosce la disciplina e obbedisce a una legge più alta per cui è pronto a sacrificare sé stesso, allo schiavo non resta che una vita oscura, indegna di memoria, vicina a quella degli animali proprio perché, uomo senza patria, è incapace di elevarsi all'universalità del *logos* e della legge della città.

## **Guai ai vinti!**

Il destino dei prigionieri di guerra è sempre stato tragico. Anche in Grecia essi diventavano normalmente proprietà del vincitore, che poteva disporne a suo piacimento e che decideva – secondo i casi – di mostrare una maggiore o minore clemenza, punendo chi aveva opposto una più «testarda» riluttanza ad arrendersi, uccidendo o mutilando gli uomini, violentando le donne, vendendo i prigionieri o aspettandosi il loro riscatto dai parenti e dalle comunità<sup>[37]</sup>.

Per non parlare del più noto episodio degli ateniesi sconfitti dai siracusani e fatti prigionieri nelle latomie (dove i più morirono di stenti e i superstiti vennero venduti come schiavi), sia sufficiente ricordare almeno due casi. Il primo è quello di Nicia che, durante la stessa spedizione ateniese in Sicilia, dal 415 al 413 a.C., dopo aver conquistato la città di

Iccara, l'attuale Carini, vendette per 120 talenti i suoi 7.000 abitanti ai catanesi (Tucidide, VI, 62, 3-4 e VII, 13, 2). Per inciso, fra questi schiavi vi era anche la bambina Taide, poi avviata alla prostituzione sacra e immortalata da Dante nell'*Inferno* (XVIII, vv. 130-135). Il secondo è quello della città natale di Aristotele, Stagira, i cui abitanti furono dapprima resi schiavi da Filippo II e poi da lui stesso riscattati<sup>[38]</sup>.

Generalmente, in situazioni in cui le sorti dei conflitti attraversavano fasi alterne, come durante la guerra del Peloponneso, succedeva, per un rovescio di fortuna, che chi era libero diventasse schiavo e chi era schiavo diventasse libero<sup>[39]</sup>. Senofonte fa dire a Ciro il Vecchio: «È una regola eterna tra tutti gli uomini che, in una città presa dai nemici, la persona degli abitanti e i loro beni appartengano ai conquistatori. Non vi è ingiustizia nel conservare quel che avete preso, e vi basterà lasciar loro [ai prigionieri] qualcosa per non mancare di filantropia» (Senofonte, *Ciropedia*, VII, 5,7 3)<sup>[40]</sup>. Sebbene il concetto di «filantropia» usato da Senofonte sembri troppo greco per essere attribuito al Re dei Re persiano, qualcosa di simile doveva pur esistere – con differenti tonalità affettive – anche presso i «barbari».

La guerra dirime in generale il destino degli esseri umani e la sconfitta di una città provoca quello che è stato definito un «trasferimento di supremazia», per cui uomini, donne, bambini, animali e cose vengono sottratti alle vecchie leggi e ai vecchi proprietari e cadono nelle mani dei nuovi, che

concedono ai loro soldati la facoltà di mettere a sacco, bruciare e distruggere quanto ancora resta.

## Il dolore e la pietà

Davanti a tale violenza diffusa, ai fiumi di sangue che percorrono la storia umana, accanto al bisogno di giustizia e di pace si sviluppa gradualmente un sentimento di pietà rivolto, seppur in parte, ai nemici vinti, una «dolcezza» che mitiga le leggi e la violenta asprezza della realtà<sup>[41]</sup>. Emerge nella sensibilità dei greci un mutamento che si riflette nei tragici, ma che aveva embrionalmente alimentato la poesia epica e, in particolare, l'*Iliade*. Questo sentimento nei confronti dei vinti non è rivolto a tutti e non riguarda la comune umanità affratellata dal dolore (cosa che avverrà, entro certi limiti, solo con il sorgere dell'ideale stoico della *Cosmopolis*), ma i più deboli: le donne e i bambini, vale a dire coloro che non hanno combattuto e contro i quali non è possibile provare direttamente odio.

Nelle storie di morte e sofferenza che accompagnano le guerre, rimane sullo sfondo la consapevolezza che il nemico che affronto è simile a me e che io potrei essere al suo posto (con la parziale eccezione di alcuni passi dei *Persiani* di Eschilo, dove sono, tuttavia, le donne a piangere i mariti morti in guerra: cfr. vv. 133-139, 537-549)<sup>[42]</sup>.

Da Omero fino ai grandi tragediografi del V secolo il nemico non è stato mai trattato come inferiore e la guerra «la si fa, la si subisce, la si maledice o la si celebra, non la si

giudica»<sup>[43]</sup>. Omero è equanime nel giudicare il nemico. Sa che non c'è giustizia nella guerra e che «le rivendicazioni della giustizia si riducono a un mormorio di lacrime e lamenti dinanzi alle ginocchia di marmo della necessità»<sup>[44]</sup>.

Nel mondo greco, le figure che incutono pena e rispetto non sono tanto quelle dei maschi adulti, perché gli uomini in grado di portare le armi, in quanto nemici, vengono in genere uccisi, se pericolosi<sup>[45]</sup>, oppure fatti schiavi, se giudicati «addomesticabili». Sono commiserate soprattutto le donne, che vengono portate lontano dal proprio focolare nella casa del vincitore e, se giovani e piacenti, nel suo talamo. Per loro, appunto, è una sorte tremenda essere trascinate via a forza, restare senza nozze, diventare concubine di un padrone sconosciuto in una terra straniera. Lo strazio che tale pensiero provoca genera un doloroso, albergante sentimento di solidarietà tra persone appartenenti a stirpi diverse e tende a rendere più sottile la spessa linea divisoria tra greci e barbari. Nel quadro del dramma di tutti i cittadini, Eschilo – in un passo del coro dei *Sette contro Tebe*, che per alcuni interpreti ricorda, come anche quelli di Sofocle e, soprattutto, di Euripide, il pianto rituale delle donne o delle prefiche<sup>[46]</sup> – espone nella maniera più toccante la sorte di queste donne:

[...] miserevol cosa  
che di mano nemica sian fatte possesso  
e via trascinate,  
ah ah, e giovani e anziane,  
le vesti dilacerate,  
per le chiome carpite a guisa di giumente.

Desolata urla la città,  
nel caos delle voci si smarrisce la preda.  
Pesanti accadimenti già temo.  
Lacrimevol cosa  
che di vergini appena cresciute  
il frutto caldo sia colto,  
che avanti i riti nuziali  
varchino la soglia di case abominate.  
Io dico alto che morte  
è destino preferibile a questo.  
Vinta città soffre,  
ah ah, disgrazie molteplici:  
rapimenti incendi stragi.  
Tutta la rocca del fumo s'infetta,  
Ares infuria soffia doma le genti,  
ogni pietà contamina<sup>[47]</sup>.

Chi si sofferma maggiormente su questo aspetto è, tuttavia, Euripide nelle *Troiane*, nell'*Andromaca* (vv. 155, 186-188, 401) e nell'*Ecuba* (vv. 357 ss.). Nelle *Troiane*, ad esempio, Ecuba racconta:

Priamo il genitore con questi occhi ho visto, non d'altra voce al racconto, ma io stessa, sgozzato cadere nell'ara e la città precipitare nel fuoco. Le figlie vergini, che avevo serbato a nozze di fulgore, mi furono strappate dalle braccia come le avessi cresciute per altri. Né speranza ho più di rivederle. E in ultimo, culmine supremo di questo male, trascineranno la mia vecchiezza schiava nell'Ellade. Alla mia età così tarda saranno imposte fatiche non tollerabili. Una portinaia sarò io, io la madre di Ettore; o mi diranno di fare il pane. Dormirò sulle pietre nude con la mia schiena grinzuta. Dal talamo alle pietre. Vesti logore copriranno la mia pelle consunta. Dal fasto ai cenci, ai brindelli<sup>[48]</sup>.



Dice Andromaca rivolgendosi al proprio figlio Astianatte, prossimo a essere gettato dalle mura di Troia su istigazione di Odisseo:

Conforto ultimo dei miei giorni, figliuolo adorato: tu percosso dall'odio lascerai tua madre sola nella sventura. Tu muori perché tuo padre era forte. La sua forza, che fu vita per altri, è morte per te. La virtù paterna non viene al tuo soccorso. Talamo funesto, nozze di sciagura. Ero venuta alle case di Ettore non per generare una vittima dei Greci, ma un re dell'Asia feconda. Tu piangi. Hai un presentimento dei tuoi mali. Mi tieni stretta alla veste. Ti rifugi come un uccellino sotto le mie ali. Non c'è il mio Ettore che venga dalla terra su con la sua lancia a salvarti, nessuno del sangue paterno. La potenza dei Frigi non esiste più. Un salto orrendo con la testa riversa ti fermerà il respiro. Oh caldo amplesso di tenere braccia, dolce alito. Questo mio seno ti ha nutrito in fasce per nulla? Tante pene e fatiche ho sostenuto per nulla? Caro, salutami ora: saluta la madre tua, ora, che un'altra volta non potrai. Abbracciami, stringiti al mio collo, premi la tua bocca alla mia. O Elleni, inventori di supplizi atroci; questo fanciullo innocente perché lo uccidete? O prole di Tindaro, non certo da Zeus, ma da molti padri sei nata. Il Male, l'Odio, l'Invidia, la morte, e quanti mali nutre la terra<sup>[49]</sup>.

Così Ecuba si rivolge al cadavere di Astianatte:

Ma tu avevi intravisto appena il mondo  
senza scernere nulla dei suoi beni  
né apprezzarne il valore né goderne,  
che subito sei morto. O sventurato,  
le mura della patria, arte di Febo,  
ti videro cadere; dal tuo capo  
infranto al suolo i riccioli scomparvero

che tua madre aggiustava con la mano  
amorosa coprendoli di baci,  
mentre dall'ossa rotte salta il sangue.  
Oh, ch'io non parli più di cose orrende.  
Piccole mani fredde, quale dolce  
somiglianza recate con le mani  
paterne. O care labbra, da cui spesso  
uscivano parole d'infantile  
vanto, mute per sempre<sup>[50]</sup>.

Astianatte nelle *Troiane*, Polidoro (ucciso da un ospite che sembrava fidato, il re trace Polimestore, e gettato insepolto in mare) nell'*Ecuba* sono espressione di vite incompiute, sacrificate alla logica della guerra, al pari di quella di Polissena – sorella di Ettore, figlia di Ecuba e cognata di Andromaca – che mostra la sua grandezza d'animo nel preferire la morte alla schiavitù<sup>[51]</sup>.

Euripide rappresenta le *Troiane* nel 415, quando è recente il ricordo – reso per noi indelebile dalle pagine di Tucidide – dell'uccisione di tutti gli uomini e della trasformazione in schiave di tutte le donne dell'isola di Melo<sup>[52]</sup>, i cui abitanti, di origine dorica come gli spartani, rimasti neutrali durante la guerra del Peloponneso, non si erano voluti piegare alle pretese degli ateniesi di allearsi con loro.

Alcuni interpreti hanno sbrigativamente attribuito a Euripide una sorta di «pacifismo», apparentemente suffragato dalle accuse di crudeltà al comportamento dei suoi concittadini, proiettate nel passato della Troia omerica, ma la tragedia, anche se contiene allusioni all'attualità, si propone

sia di far riflettere i cittadini sui fondamenti della vita umana, individuale e associata, sia di provocare, aristotelicamente, pietà e paura nei confronti di chi ci è distante – come sono i personaggi della tragedia –, nella sobria consapevolezza dei loro autori che quando le disgrazie ci toccano da vicino la paura prevale sulla pietà<sup>[53]</sup>. L'incidenza delle tragedie sulla politica e sulla guerra è, quindi, di fatto, nulla: «la tragedia non è un dibattito politico in assemblea; è una esperienza emozionale cui sono sottoposti i cittadini di Atene all'interno di uno spazio religioso della Città»<sup>[54]</sup>.

I commoventi versi di Eschilo e di Euripide spiccano sul confuso sfondo degli innumerevoli e mai raccontati episodi di pietà e orrore di cui era ed è costellata l'intera storia umana.

---

[1] Cfr. A. Testart, *L'institution de l'esclavage. Une approche mondiale*, Paris, Gallimard, 2018, che ha dedicato due interi capitoli alla sua definizione. Il primo è incentrato sulla perdita di identità e sulla definizione giuridica di chi è schiavo, pp. 31-74, in particolare p. 40 («lo schiavo è un uomo senza identità») e p. 45: «L'esistenza della schiavitù non definisce un tipo di società, è la società che definisce un tipo di schiavitù»; il secondo, pp. 171-203, su questioni di metodo.

[2] «Non si crederebbe mai che sia stata la pietà a stabilire la schiavitù» (Montesquieu, *Esprit des lois*, XV, 2, in *Oeuvres complètes*, a cura di R. Caillois, Paris, Gallimard, 1951, vol. II, p. 491; trad. it. *Lo spirito delle leggi*, con testo francese a fronte, in *Tutte le opere 1721-1754*, a cura di D. Felice, Milano, Bompiani, 2014, p. 1395).

[3] Sullo scambio tra conservazione della vita e schiavitù si vedano anche H. Grotius, *De jure belli ac pacis*, lib. II, cap. V, §§ 26 ss.; lib. II, cap. VI; lib. III, cap. III e, per contrasto, J. Bodin, *Les Six livres de la république*, I, 5; trad. it. *I sei libri sullo Stato*, 3 voll., Torino, UTET, 1977, vol. I, p. 240: «Quanto a dire che sia un lodevole atto di carità quello di mantenere presso di sé i prigionieri che si potrebbero uccidere, questa è la carità dei corsari e dei predoni, che si gloriano di aver donato la vita a quelli che semplicemente hanno risparmiato».

[4] Florentinus, *Dig.* I, 5, 4 = *Iust. inst.*, I, 3, 3. Il modello giuridico romano ha il vantaggio di staccare la schiavitù dalla natura per inserirla nella società e nella storia. Ciò non esclude il fatto che in Gaio 1.52 si affermi che «presso tutti i popoli possiamo, infatti, constatare che nello stesso modo ai padroni compete il diritto di morte sui propri schiavi».

[5] Per Comte, cfr. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, Bachelier, 1830-1842, vol. V, pp. 186-193, e L. Fedi, *Auguste Comte et la technique*, in «Revue d'histoire des sciences», 53 (2000), pp. 286-287. Per Engels si veda l'*Antidüiring*, in *Marx-Engels Werke* (= MEW), Berlin/DDR, Dietz, 1956-1990, vol. 20, 1962; trad. it. *Antidüiring*, Roma, Ed. di Rinascita, 1955, p. 198: «Sinora non si sapeva che fare dei prigionieri di guerra e quindi venivano semplicemente uccisi e, in un periodo ancora anteriore, mangiati. Ma, al livello raggiunto ora dall'«ordine economico», essi acquistarono un valore, furono quindi lasciati vivere e si utilizzò il loro lavoro». È vero, tuttavia, che ancora nella seconda metà del I millennio a.C. i cartaginesi sacrificavano a migliaia i prigionieri di guerra, così come facevano molti altri popoli (i romani compresi, che praticarono occasionalmente sacrifici umani fin dal 225 a.C., prima che il senato li abolisse nel 97 a.C.). Per quanto riguarda il comportamento dei greci nei confronti dei prigionieri di guerra, cfr. P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique. Des origines à la conquête romaine*, Paris, E. de Boccard, 1968, pp. 204-206 e, per i romani, M.M. Westington, *Atrocities in Roman Warfare to 133 B.C.*, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 1938, pp. 12-13, 118-119.

[6] Sulla guerra nel mondo antico, cfr. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, a cura di J.-P. Vernant, Paris-La Haye, Mouton et C., 1968 (nuova ed. Paris, Éditions de l'EHESS, 1985); trad. it. *La guerra nella Grecia antica*, Milano, Cortina, 2018; Y. Garlan, *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, Nathan, 1972; trad. it. *Guerra e società nel mondo antico*, Bologna, Il Mulino, 1985; V.D. Hanson, *The Western Way of War. Infantry Battle in Classical Greece*, New York, Knopf, 1989; trad. it. *L'arte occidentale della guerra. Descrizione di una battaglia*, Milano, Garzanti, 2001; Id., *Wars of the Ancient Greeks*, New York, Smithsonian Books, 1999; Id., *Ripples of Battle. How Wars of the Past Still Determine How We Fight, How We Live, and How We Think*, New York, Doubleday, 2003; trad. it. *Il volto brutale della guerra. Okinawa, Shiloh e Delio. Tre battaglie all'ultimo sangue*, Milano, Garzanti, 2005; H. van Wees, *Greek Warfare. Myths and Realities*, London, Duckworth, 2004; trad. it. *L'arte della guerra nella Grecia antica*, Gorizia, Libreria Editrice Goriziana, 2009; e, soprattutto, W.K. Pritchett, *The Greek State at War*, 5 voll., Berkeley, University of California Press, 1971-1991. Si veda anche, per una raccolta delle fonti, la voce *Krieg* di L. Loreto, in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 6, a cura di H. Cancik e H. Schneider, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 1999, pp. 1110-1118. Per la concezione aristotelica della guerra come «arte acquisitiva», cfr. più avanti, pp. 65-66.

[7] Si veda, come esempi tra tanti di un dibattito che in passato è stato intenso, P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, Paris, Alcan, 1938 (da cui, in trad. it., *Perché l'antichità classica non ha conosciuto il macchinismo?*, in «De Homine», 2-3, 1962, pp. 1-18); A. Aymard, *Stagnation technique et esclavage*, postfazione a *Histoire générale du travail*, 4 voll., a cura di L.-H. Parias, Paris, Nouvelle librairie de France, 1959, vol. I, pp. 371-377, e G. Bodei Giglioni, *Lavori pubblici e occupazione nell'antichità classica*, Bologna, Pàtron, 1974, pp. 175-184.

[8] O. Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982, p. 5. In questo senso, in alcune società lo schiavo era «un morto che cammina». Il potere più grande del padrone, in diverse civiltà e periodi, era proprio quello di dare la morte.

[9] La storiografia antica segnala suicidi collettivi di intere popolazioni allo scopo di evitare la schiavitù. È il caso degli iberi di Numanzia, che nel 133 a.C. si uccisero o si dettero reciprocamente la morte per non diventare preda dei romani (cfr. Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XXXIV-XXXV, 2), o quello, più noto, degli ebrei di Masada nel 73 d.C.: «E così, mentre accarezzavano e stringevano al petto le mogli e sollevavano tra le braccia i figli baciandoli tra le lacrime per l'ultima volta, contemporaneamente compirono il loro disegno, quasi che a colpirli fossero mani altrui, consolandosi che, se non li avessero uccisi, avrebbero sofferto tremendi tormenti in mano ai romani» (Giuseppe Flavio, *La guerra giudaica*, VIII, 9, 1). Per evitare sollevazioni di schiavi si faceva talvolta ricorso a repressioni preventive. Ciò accadeva, ad esempio, nell'antico Egitto, dove il Faraone, per impedire che gli ebrei si moltiplicassero e divenissero una minaccia, non solo imponeva loro compiti volutamente gravosi, in grado di fiaccarne le forze (cfr. Es. 1, 13-14: «Gli Egiziani fecero servire i figli di Israele con asprezza e amareggiarono la loro vita con duro lavoro d'argilla e di mattone e con ogni sorta di lavoro nella campagna: imponevano loro con asprezza tutti i lavori nei quali li impiegavano» e si veda *ibidem*, 1, 15.22), ma obbligava anche le levatrici ebraiche a uccidere tutti i maschi.

[10] Cfr. Testart, *L'Institution de l'esclavage*, cit., p. 22. Sulla schiavitù per debiti si veda, dello stesso autore, *L'Esclave la dette le pouvoir*, Paris, Éd. Errance, 2001.

[11] Si è calcolato che quattro quinti dell'intera storiografia greca trattano della guerra; cfr. A.J. Toynbee, *Greek Historical Thought from Homer to the Age of Heraclius*, New York, Menton Books, 1952, p. XIII, e cfr. C. Meier, *Il ruolo della guerra nell'Atene classica*, in «*Dulce et decorum est pro patria mori*». *La morte in combattimento nell'antichità*, a cura di M. Sordi, Milano, Vita e Pensiero, 1990, p. 69.

[12] Si vedano, per un inquadramento, L.H. Keely, *War Before Civilization. The Myth of the Peaceful Savage*, Oxford, Oxford University Press, 1996, e R.C. Kelly, *Warless Societies and the Origin of War*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000.

[13] Cfr. A. Ferrill, *The Origins of War. From the Stone Age to Alexander the Great*, London, Thames & Hudson, 1985, pp. 9-31.

[14] Cfr. *ibidem* e G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985<sup>2</sup>; trad. it. *Le sorti del guerriero. Aspetti della funzione guerriera presso gli indoeuropei*, Milano, Adelphi, 1990; J. Keegan, *A History of Warfare*, New York, Random House, 1993; trad. it. *La grande storia della guerra: dalla preistoria ai giorni nostri*, Milano, Mondadori, 1994.

[15] Egli riteneva, infatti, che i cittadini fossero «reciprocamente guardie del corpo volontarie contro gli schiavi»: *Ierone*, IV, 3.

[16] Commenta Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XXXIV-XXXV, 2, 33: «chi è saggio deve trattare bene gli schiavi. Infatti, l'arroganza e l'eccessiva durezza producono nelle città le rivolte dei cittadini, e nelle case dei privati fanno nascere complotti degli schiavi contro i padroni e scatenano ribellioni che hanno poi effetti terribili, sotto tutti i profili, anche per le città. Quanto più il potere è ispirato alla crudeltà e all'arroganza, tanto più anche i costumi dei sottoposti si imbestialiscono sino alla disperazione». Una delle ragioni per trasferire gli schiavi lontano dalla loro patria è data (per un periodo più tardo, ma l'argomentazione è valida anche per l'antichità) da R. Oliver, *The African Experience*, New York, HarperCollins, 1991, pp. 116-117: «Specialmente dove le società erano piccole, i prigionieri appena catturati si trovavano abbastanza vicino a casa per poter fuggire, se non venivano costretti fisicamente, rinchiusi o incatenati. Ma un prigioniero legato era anche inutile. Solo quando veniva trasportato a una distanza che rendeva impensabile la fuga [...] un prigioniero poteva essere liberato dalle catene [...] La schiavitù si poteva realizzare solo con un'ampia dispersione dei prigionieri».

[17] Su queste rivolte, cfr. T. Urbainczyk, *Slave Revolts in Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2008.

[18] Cfr. F. Wheen, *Karl Marx*, London, Fourth Estate, 1999; trad. it. *Marx. Vita pubblica e privata*, Milano, Mondadori, 2000, p. 335.



[19] Cfr. A. Schiavone, *Spartaco. Le armi e l'uomo*, Torino, Einaudi, 2011, e, per questo aspetto, G. Brizzi, *Ribelli contro Roma. Gli schiavi, Spartaco, l'altra Italia*, Bologna, Il Mulino, 2017.

[20] Theodor Mommsen ha scritto che «è assai possibile che, paragonate a quelle degli schiavi romani, le sofferenze di tutti i negri insieme non siano che un nulla» (cfr. Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, Leipzig, Reimer & Hirscl, 1854-1856; trad. it. *Storia di Roma antica*, Firenze, Sansoni, 1963, vol. II, p. 93).

[21] Cicerone, *Lettere ai familiari*, 7, 24, 2.

[22] Cfr. E. Pais, *Storia di Roma durante le grandi conquiste mediterranee*, Torino, UTET, 1931, pp. 202 ss., 221 ss.

[23] Cfr. Catone, *Sull'agricoltura*, II 4, 7, e Plutarco, *Vita di Marco Catone*, 4; trad. it. in *Vite parallele*, a cura di C. Carena, 2 voll., Torino, Einaudi, 1958, vol. 1, p. 278 (aggiunge Plutarco, *ibidem*, 5, p. 278: «giudico il suo sistema di usare gli schiavi come se fossero 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 [...] la bontà ci fa dar da mangiare ancora a un cavallo sfiancato dall'età, e ad un cane non solo quando, cucciolo, ruzza, ma pure quando è vecchio ed ha bisogno di cure»). Malgrado i suoi proclamati principi morali, Catone non disdegnava di concedere ai suoi schiavi di avere rapporti sessuali a pagamento (*ibidem*, 21, p. 293). Solo con l'imperatore Claudio si giunge a vietare l'uccisione degli schiavi malati.

[24] Cfr. J.E. Lendon, *Soldiers and Ghosts. A History of Battle in Classical Antiquity*, New Haven, CT, Yale University Press, 2005; trad. it. *Le ombre dei guerrieri. Strategie e battaglie nell'età antica*, Torino, UTET, 2006, pp. 9-28. Per tale acceso desiderio di affermazione, che troverebbe come movente principale in chi ama la guerra, l'eroismo e la supremazia, cfr. C. Hedge, *War Is a Force that Gives Us Meaning*, New York, PublicAffairs, 2002; trad. it. *Il fascino oscuro della guerra*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 160. Nonostante la spiccata propensione al combattimento individuale, gli eroi omerici sono,



tuttavia, occasionalmente capaci di schierare gli uomini durante le singole fasi della battaglia. Si veda anche G.S. Kirk, *La guerra e il guerriero nei poemi omerici*, in *La guerra nella Grecia antica*, cit., pp. 99-130.

[25] Dal momento che elmo, armatura, schinieri e scudo rotondo erano noti fin dall'età micenea, a rappresentare la vera novità è proprio la doppia impugnatura – composta in realtà da un passante, *porpax*, e dall'impugnatura vera e propria, *antilabe* – che rende lo scudo più maneggevole e facilita all'oplita il combattimento fianco a fianco con il proprio commilitone; cfr. M. Detienne, *La falange. Problemi e controversie*, in *La guerra nella Grecia antica*, cit., pp. 133-134, 148-149. Il peso complessivo dell'armatura e dello scudo era tale che spesso l'oplita aveva bisogno di un attendente che lo accompagnasse. Devo a Gabriella Bodei Giglioni, in *Erodoto e i sogni di Serse*, Roma, Donzelli, 2002, pp. 52-58, molti dei ragionamenti di questo capitolo.

[26] Sugli armamenti dei guerrieri greci, cfr. A.M. Snodgrass, *Arms and Armour of the Greeks*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1967.

[27] Cfr. V.D. Hanson, *Hoplite Technology in Phalanx Battle*, in *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience*, a cura di V.D. Hanson, London-New York, Routledge, 1991, pp. 63-84; Id., *L'arte occidentale della guerra*, cit.; *Oxford Handbook of Warfare in the Classical World*, a cura di B. Campbell e L.A. Tritle, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000; van Wees, *L'arte della guerra nella Grecia antica*, cit., pp. 89-112; e si veda la godibile opera di due non accademici: P.M. Bardunias e F.E. Ray Jr., *Hoplites at War. A Comprehensive Analysis of Heavy Infantry Combat in the Greek World, 750-100 BCE*, Jefferson, NC, McFarland, 2016.

[28] Si veda, tra l'altro, R.K. Balot, *Courage in the Democratic Polis. Ideology and Critique in Classical Athens*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2014.

[29] Cfr., ad esempio, Aristotele, *Politica*, V, 3, 1303b 12-14: «Come in guerra attraversare canali, seppur stretti, ha l'effetto di scompaginare le schiere, così sembrerebbe [nelle città] che ogni differenza possa diventare

fomentatrice di disordini». Per quanto riguarda la scelta del combattimento leale in campo aperto, sembrerebbe tuttavia verosimile che, seppure a malincuore, i greci usassero in battaglia anche l'astuzia, che avessero cioè «Achille come modello», ma si comportassero poi «come Ulisse» (Enea Tattico, *La difesa di una città assediata (Poliorketika)*, introd., trad. e commento di M. Betalli, Pisa, ETS, 1990, pp. 43, 84).

[30] Cfr. Lendon, *Le ombre dei guerrieri*, cit., p. 35.

[31] Cfr. Plutarco, *Apoftegmi spartani*, in *Opere morali*, 225 D; trad. it. *Apoftegmi di Laconi*, in Plutarco, *Tutti i Moralia*, Milano, Bompiani, 2017, p. 417: «Ordinò ai soldati di fare colazione, come se dovessero pranzare nell'Ade». La «bella morte» era a Sparta non soltanto un'ideologia, ma «un imperativo categorico al quale non esistevano deroghe»: N. Loraux, *La «belle mort» spartiate*, in «Ktema», 2 (1977), p. 105. Morire per la patria, non abbandonare i ranghi e piuttosto farsi uccidere sul posto, costituiscono, insieme, il sacrificio consapevole che compensa, attraverso la gloria e la riconoscenza della polis, la perdita della vita, che è certo importante, ma solo se si accompagna all'onore (cfr. *ibidem*, p. 110). Lo mostra, in Erodoto, la risposta dello spartano Demarato a Serse, che gli chiedeva quale fosse l'obbligo politico e morale dei soldati della sua città: «Non fuggire sul campo di battaglia davanti ad alcuna massa di nemici, ma restando fermi al proprio posto, vincere o morire» (VII, 104).

[32] M. Weber, *Zwischenbetrachtungen*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 voll., Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1920-1921, vol. I; trad. it. *Considerazioni intermedie*, in *Sociologia delle religioni*, 2 voll., Torino, UTET, 1988, vol. II, p. 608. Naturalmente, come è accaduto nella grande guerra e in molte altre, spesso non tutti i soldati fanno in nome di quali ideali o nobili motivazioni stiano rischiando la vita.

[33] Cfr. Euripide, *Eracle*, vv. 190-193: «Il fante è schiavo del suo armamento, e se i suoi compagni sono dei vigliacchi, è spacciato per la viltà di chi gli sta accanto». Anche nel caso di sconfitta, chi moriva stando al proprio posto era, a suo modo, considerato un vincitore. La vergogna era invece la punizione di chi moriva fuggendo.

[34] Cfr. Senofonte, *La costituzione dei Lacedemoni*, 9, 4-5, e J.E. Lendon, *Spartan Honor*, in *Polis and Polemos. Essays on Politics, War, and History in Ancient Greece in Honor of Donald Kagan*, a cura di C.D. Hamilton e P. Krentz, Claremont (CA), Regina Books, 1997 (per gli spartani, che erano particolarmente competitivi, l'onore era il valore portante; cfr. pp. 105-140, ma, soprattutto, 109-111, dove si trovano precisi riferimenti alle fonti). Nella «civiltà della vergogna», la viltà è uno dei peccati più gravi; cfr. D.L. Cairns, *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993; van Wees, *L'arte della guerra nella Grecia antica*, cit., pp. 49-54. Sul vergognarsi dell'umiliazione subita in Aristotele, cfr. A. Fussi, *Per una teoria della vergogna*, Pisa, ETS, 2018, pp. 64-71. Per un importante inquadramento della questione si veda B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1993; trad. it. *Vergogna e necessità*, Bologna, Il Mulino, 2007. A Sparta esisteva anche un'altra categoria di schiavi, rappresentata dagli iloti, che non provenivano dal mercato (non appartenevano, dunque, a quel gruppo che gli storici anglosassoni definiscono *chattel slaves*, ossia beni mobili), ma erano dediti all'agricoltura e godevano di qualche minima libertà, pur essendo sottoposti a un lavoro pesante. Ogni anno gli efori, all'entrata in carica, dichiaravano guerra agli iloti, peraltro oggetto di frequenti umiliazioni, tra cui l'essere frustati e l'indossare vesti ridicole per ricordarsi della propria condizione servile (da aggiungere che, spesso, i più forti, per evitare le ribellioni, venivano messi a morte); cfr. A. Paradiso, *Forme di dipendenza nel mondo greco. Ricerche sul libro VI di Ateneo*, Bari, Edipuglia, 1990, pp. 27-53, e M. Lupi, *Sparta. Storia e rappresentazioni di una città greca*, Roma, Carocci, 2017, pp. 122-127. Anche nella commedia gli schiavi venivano presentati privi di ogni onore, vili, astuti, pigri o buffoni; nella tragedia, poi, non era lecito mostrarli in situazioni che implicassero la loro sofferenza o un loro comportamento responsabile; cfr. J. Vogt, *Sklaverei und Humanität im klassischen Griechentum*, Wiesbaden, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Wiesbaden, Steiner, 1973 (II ed. ampliata 1975); trad. ingl. *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975, p. 19 (esiste anche

una trad. it., ma parziale: *L'uomo e lo schiavo nel mondo antico*, Milano, Res Gestae, 2013), e Patterson, *Slavery and Social Death*, cit., p. 87. In tutta la Grecia gli schiavi maschi avevano come elemento distintivo la testa rasata, mentre le schiave portavano i capelli corti; cfr. R. Flacelière, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris, Hachette, 1959; trad. it. *La vita quotidiana in Grecia nel secolo di Pericle*, Milano, BUR, 1994, p. 193. Il fatto che durante le festività in cui si metteva in scena il rovesciamento simbolico del mondo fosse eccezionalmente concesso agli schiavi di considerarsi liberi non mutava, ovviamente, la loro condizione (l'esempio più noto sono i *Saturnalia* romani, ma esisteva qualcosa di simile anche in Grecia con il culto di Dioniso; cfr. H.P. Duerr, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt a.M., Syndikat, 1978, p. 39).

[35] Cfr. P. Vidal-Naquet, *La tradizione dell'oplita ateniese*, in *L'arte della guerra nella Grecia antica*, cit., pp. 181-207 e, per Platone, *Leggi*, IV, 706C 3-5, dove si condanna l'atteggiamento dei marinai ateniesi, i quali credono di non compiere «niente di disonorevole se non osano morire restando al loro posto di fronte all'assalto dei nemici» (mi servo qui della trad. it. di F. Ferrari e S. Poli, *Leggi*, con testo greco a fronte, Milano, BUR, 2005).

[36] M. Bowra, *The Greek Experience*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1957; trad. it. *L'esperienza greca*, Milano, Il Saggiatore, 1996, p. 48, e cfr. A. Scurati, *Guerra. Narrazioni e culture nella tradizione occidentale*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 3-108 (*La narrazione epica della guerra nel mondo antico*).

[37] Per un quadro d'assieme, cfr. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, cit., e Garlan, *Guerra e società nel mondo antico*, cit. Anche la pirateria, come si è accennato, serviva a procurarsi e a vendere schiavi. Secondo Strabone, *Geografia*, XIV, 5, 2, nel II secolo a.C., di questa abbondante preda umana si vendevano nell'isola di Delo 10.000 esemplari al giorno: «non solo gli schiavi potevano essere catturati facilmente, ma il mercato, che era grande e ricco, non era molto lontano: mi riferisco a Delo, che poteva ricevere e spedire 10.000 schiavi al giorno; di qui nacque il proverbio: "Mercante, entra nel porto, scarica la nave, tutto è stato venduto"».

[38] Cfr. Ctesicle, in Ateneo, *I filosofi a banchetto (Deipnosophistai)*, VI, 272 C.

[39] Cfr. Pritchett, *The Greek State at War*, cit., vol. V, pp. 227-230, e V.D. Hanson, *A War Like No Other*, New York, Random House, 2006, pp. 183-184.

[40] Sempre in Senofonte, Socrate approva indirettamente la massima di Ciro il Vecchio, ma ne restringe l'applicazione al nemico ingiusto, *adikos* (cfr. *Memorabili*, IV, 2, 15).

[41] Cfr. J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, dove il termine *douceur* (*praos*) ricopre le nozioni di indulgenza, tolleranza, pietà, perdono, amore degli uomini o *philanthropia*. Sui greci, che hanno conosciuto a fondo la violenza e la guerra, ma che le hanno anche spesso condannate, contrapponendo loro gli ideali di giustizia e di pace, si veda Ead., *La Grèce antique contre la violence*, Paris, Éd. de Fallois, 2000; trad. it. *La Grecia antica contro la violenza*, Genova, il melangolo, 2007, in particolare pp. 12-61. Per quanto riguarda la pace si rimanda, tra le tante testimonianze, ai versi 484-493 delle *Supplici* di Euripide (cfr. *ibidem*, p. 57), mentre si nota che il concetto di *epieikeia* non ha solo il senso di «equità» in termini aridamente giuridici, ma anche di un addolcimento dei rigori della giustizia: «La giustizia indica ciò che è dovuto a ciascuno: l'*epieikeia* invita ad accordare un po' di vantaggio, a lasciare agli altri il beneficio del dubbio, e a dare prova di indulgenza» (*ibidem*, p. 22).

[42] Non sono mai accaduti, in Grecia o altrove, episodi – eccezionali in ogni epoca – come quello della tregua del Natale 1914, quando i soldati tedeschi e quelli inglesi uscirono dalle trincee e festeggiarono insieme la ricorrenza; cfr. M. Jürgs, *Der kleine Frieden im Großen Krieg*, München, Bertelsmann, 2003; trad. it. *La piccola pace nella Grande Guerra*, Milano, Il Saggiatore, 2003.

[43] R. Bessaloff, *De l'Iliade*, prefazione di J. Wahl, New York, Brentano's, 1943; trad. it. *Sull'Iliade*, Milano, Adelphi, 2018, p. 51. Per l'autrice, tra due giganti della letteratura mondiale, Omero e Tolstoj, il primo «è infinitamente superiore a Tolstoj per equanimità. Il russo non può fare a

meno di sminuire l'avversario del suo popolo, di denudarlo davanti ai nostri occhi. Il greco non umilia né vincitori né vinti» (*ibidem*, p. 60).

[44] *Ibidem*, p. 22.

[45] Tale condotta non era limitata al mondo antico. Si vedano, ad esempio, le parole di Francesco Guicciardini in *Del reggimento di Firenze* (1523), Torino, Boringhieri, 1994, p. 229: «Dico che e' pisani ci sono inimici ostinatissimi, né dobbiamo sperare di avergli mai, se non per forza; però bisognerebbe ammazzare sempre tutti e' pisani che si piglieranno nella guerra, per diminuirvi el numero degli inimici e fare gli altri più timidi [...] L'ultima rotta che e' genovesi dettero a' pisani alla Meloria gli afflisce in modo, che mai più Pisa recuperò el suo vigore, e la causa fu perché mai lasciarono e' prigionieri, che fu grandissimo numero, di che nacque che Pisa non solo non si poté più valere di quegli che furono presi che morirono in prigione, ma ancora ne perdé la progenie che ne sarebbe nata se fossimo stati a Pisa». Del resto, durante l'assedio di Pisa del 1509 da parte dei fiorentini, a Leonardo da Vinci venne affidato il compito di deviare il corso dell'Arno così da annegare – secondo la famosa invettiva di Dante – tutti i pisani.

[46] Cfr. M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, pp. 84, 161-165. Sulla compassione nei *Sette contro Tebe*, cfr. J.F. Johnson, *Acts of Compassion in Greek Tragic Drama*, Norman, University of Oklahoma Press, 2016, pp. 72-76. Più in generale si veda J.F. Johnson e D.C. Clapp, *Athenian Tragedy. An Education in Pity*, in *Pity and Power in Ancient Athens*, a cura di R. Sternberg, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 123-165. Molte sono le tragedie perdute che sembrano trattare la sorte delle donne prigioniere: *I Mirmidoni*, *Le Tracie* o *Le donne di Salamina* di Eschilo; *Le donne prigioniere (Aichmalotides)*, *Polissena* o *Cassandra* di Sofocle.

[47] Eschilo, *Sette contro Tebe*, vv. 326-344, trad. it. di F. Ferrari, Milano, BUR, 1987. E cfr. *ibidem*, vv. 364-368: «Ancelle per fresca iattura / saliremo prigioniere il letto / del vincitore, / ché del nemico sovrastante / pavento che andremo al rito notturno, / insulto di pianto / insulto di duolo». Più



perspicua la traduzione di questi versi da parte di A. Tonelli in Eschilo-Sofocle-Euripide, *Tutte le tragedie*, Milano, Bompiani, 2011, p. 127: «Fatte prigioniere, le giovani donne / conoscono dolore nuovo, [...] il letto di prigionia, / in balia al guerriero trionfante. / Perché, se il nemico odioso trionfa, / resta soltanto da sperare che giunga il termine della notte, / conforto alle lacrime, al dolore». Come ha notato Ernesto De Martino (*Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, 1958, poi Torino, Bollati Boringhieri, 2000, pp. 90-91) e come, ad esempio, si vede chiaramente nei *Persiani* di Eschilo (vv. 1038-1076), il lamento viene espresso ritmicamente da una serie di suoni vocalici (*aiai, aiai, ea ea*) e da un balbettante *otototoi*, che potrebbero contenere «l'eco delle primissime vocalizzazioni umane» (R.P. Harrison, *The Dominion of the Dead*, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 2003; trad. it. *Il dominio dei morti*, Roma, Fazi, 2004, p. 73). Sempre a proposito di questo passo dei *Persiani* (ma anche di uno analogo, cfr. vv. 120-125) sulla relazione tra chi inizia una lamentazione e chi risponde, cfr. A.M. Di Nola, *La Nera Signora. Antropologia della morte e del lutto*, Roma, Newton Compton, 2003<sup>2</sup>, p. 464.

[48] Euripide, *Troiane*, 481-499; trad. it. di E. Cetrangolo in *Medea, Troiane, Baccanti*, Milano, Rizzoli, 1992. Sul dolore di Ecuba, che ha perduto il desiderio di vivere (cfr. vv. 349-368), e sul finale della tragedia, in cui, nella nave che la porta verso la Grecia, si trasforma in cagna che abbaia (v. 1265), ossia in una sorta di Erinni, cfr. N. Loraux, *Les Mères en deuil*, Paris, Seuil, 1990 (Dante, *Inferno*, XXX, vv. 16-21, ricorda l'episodio: «Ecuba trista, misera e cattiva, / poscia che vide Polissena morta, / e del suo Polidoro in su la riva // del mar si fu la dolorosa accorta, / forsennata latrò sì come un cane; / tanto il dolor le fé la mente torta»). Si veda anche C. Dué, *The Captive Woman's Lament in Greek Tragedy*, Austin, University of Texas Press, 2006, pp. 117-134 (cap. 4: *The Captive Woman's Lament and Her Revenge in Euripides' Hecuba*) e, sulle *Troiane* e il dolore delle donne in questa tragedia, A. Suter, *Lament in Euripides' Trojan Women*, in «Mnemosyne», 56 (2003), pp. 1-28. La trama delle *Troiane*, dell'*Ecuba* e dell'*Andromaca* si svolge nella fase successiva alla distruzione di Troia, dall'*apoplous*, ossia dalla partenza degli Achei, ed è caratterizzata dall'ottica dei vinti, che per bocca di Ecuba mettono in discussione la giustizia degli dèi (cfr. *Ecuba*, vv. 1287-1290),

tanto che si è parlato – mediante il paragone con l'Agamennone di Eschilo, dove Zeus approva la distruzione di Troia quale punizione per l'offesa al diritto di ospitalità da parte di Paride – di «crisi della teodicea» (cfr. V. Di Benedetto, *Il pathos tragico e la realtà ostile*, introduzione a Euripide, *Le troiane*, a cura di V. Di Benedetto e E. Cerbo, Milano, BUR, 2017, pp. 38-45).

[49] Euripide, *Troiane*, vv. 740-769, e cfr. Dué, *The Captive Woman's Lament in Greek Tragedy*, cit., pp. 136-150.

[50] Euripide, *Troiane*, vv. 1171-1181.

[51] Cfr. Euripide, *Ecuba*, vv. 352-378.

[52] Cfr. Tucidide, V, 116, 4.

[53] Cfr. Aristotele, *Poetica*, 1453a 4, e *Retorica*, 1382b 26-13833a 12; 1385b, 11-1386b 7. Proprio perché le tragedie agiscono sulle emozioni e indeboliscono la razionalità, Platone notoriamente non le ammette nel suo Stato ideale; cfr. *Repubblica*, 605C 6-606D. Questa pietà albeggiante per i vinti più deboli non ha, ovviamente, ancora la forza giuridica e morale suscitata in età contemporanea dalle teorie sulla dignità e dalla dottrina dei diritti umani, su cui cfr. più avanti, pp. 213-222.

[54] Cfr. Dué, *The Captive Woman's Lament in Greek Tragedy*, cit., p. 164 e, più in generale, N. Loraux, *La Voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Paris, Gallimard, 1999; trad. it. *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca*, Torino, Einaudi, 2001.



## Capitolo secondo

# Comandare ed essere comandati

Per Aristotele, tuttavia, lo schiavo di fatto e il padrone di fatto non coincidono, rispettivamente, con lo schiavo per natura e con l'uomo libero. Se deve ubbidire solo chi non è in grado di governarsi da sé e deve comandare solo chi è invece adatto a condurre autonomamente la propria vita, è chiaro che esistono persone giuridicamente libere pur essendo schiave per natura e schiavi di fatto che dovrebbero invece essere liberi. In questa prospettiva il pensiero di Aristotele, diversamente da come viene di norma inteso, potrebbe essere apparso ai suoi contemporanei più un attacco che una difesa della schiavitù o, almeno, un riconoscimento del relativo torto che si compie non nei confronti degli schiavi, ma della inevitabilità storica della loro condizione.

## Abbandonare l'animalità

La pietra miliare da cui partire per intendere filosoficamente la schiavitù è il primo libro della *Politica* di Aristotele, che ha orientato per oltre due millenni il dibattito su questo tema e ha avuto enorme incidenza, anche pratica, sulla storia del mondo<sup>[1]</sup>.

Ripercorrendo le sue argomentazioni e tenendo conto che si tratta di un testo variamente commentato, è necessario esaminare attentamente e da vicino il senso delle fonti, comprese quelle più note. Nella «casa come tutto» – l'*oikos* che include la famiglia, le proprietà fondiarie e gli schiavi, e si contrappone alla sfera pubblica della *polis* – vigono rapporti naturali di subordinazione e obbedienza: della moglie al marito, dei figli ai genitori e dello schiavo al padrone. Nei primi due casi, chi comanda è *kyrios*, signore benevolo e giusto, nel terzo è *despotes*, uomo libero che ha sugli schiavi lo stesso potere assoluto dei sovrani orientali sui loro sudditi. Le due coppie iniziali sono finalizzate alla conservazione e propagazione della specie, l'ultima a quella dei singoli e delle famiglie. Vi è, dunque, all'interno dell'*oikos* un legame necessario e inevitabile di reciproca utilità, nella forma però di una netta asimmetria tra chi comanda e chi ubbidisce<sup>[2]</sup>.

È libero chi è capace, circolarmente, di comandare e di obbedire (*archein kai archesthai*)<sup>[3]</sup>. E lo è perché ha imparato a obbedire a una legge impersonale (*despotes nomos* o *nomos basileus*)<sup>[4]</sup>, al «potente signore» (*megas dynastes*) di cui parla Gorgia (DK 82B11), che impegna tutti i partecipanti di una comunità politica.

L'obbedienza alla legge implica l'abbandono del lato animale dell'uomo e il dominio del *nous* e della componente divina in esso:

Chi vuole che la legge comandi vuole che solo dio e l'intelletto comandino; invece chi vuole che sia l'uomo a comandare vi

aggiunge anche la componente animalesca [*therion*], perché ad essa si riduce il desiderio, e la passione corrompe perfino gli uomini migliori quando sono al potere. In tal senso, la legge è un intelletto senza impulso (*Politica*, III, 16, 1287a 28-32).

È, invece, schiavo per natura chi non può abbandonare questo lato di animalità ed è perciò in grado di comprendere gli ordini e di obbedire a essi – in misura certo maggiore rispetto agli animali domestici o addomesticabili, quali i cani, gli asini o i cavalli<sup>[5]</sup> –, ma non di obbedire a una legge impersonale. Egli manca, infatti, di intelligenza (non solo quindi di *logos*, di pensiero discorsivo, ma anche di *nous*, di intelletto, ossia della «cosa più divina che è in noi»: *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177a 16) e, di conseguenza, di autonomia e capacità di scelta e ha quindi bisogno di un padrone in carne e ossa.

Per Aristotele, tuttavia, lo schiavo di fatto e il padrone di fatto non coincidono, rispettivamente, con lo schiavo per natura e con l'uomo libero. Se deve ubbidire solo chi non è in grado di governarsi da sé e deve comandare solo chi è invece adatto a condurre autonomamente la propria vita, è chiaro che esistono persone giuridicamente libere pur essendo schiave per natura e schiavi di fatto che dovrebbero invece essere liberi. In questa prospettiva il pensiero di Aristotele, diversamente da come viene di norma inteso, potrebbe essere apparso ai suoi contemporanei più un attacco che una difesa della schiavitù<sup>[6]</sup> o, almeno, un riconoscimento del relativo torto che si compie non nei confronti degli schiavi, ma della inevitabilità storica della loro condizione<sup>[7]</sup>.

Del resto la relazione tra padrone e schiavo non è necessariamente legata a un dominio brutale, freddo e distaccato. Per quanto Aristotele sostenga che, come non esiste amicizia verso un cavallo o un bue, allo stesso modo non esiste amicizia nei confronti di uno schiavo in quanto schiavo, egli aggiunge però che, pur nel mantenimento dei reciproci ruoli, tale amicizia esiste nei confronti dello schiavo in quanto uomo (ciò si spiega se si pensa ai legami di affetto che i padroni instauravano con schiavi domestici quali nutrici, pedagoghi e medici)<sup>[8]</sup>. Aristotele non nega l'umanità dello schiavo, sebbene lo faccia in maniera meno netta in confronto al diritto romano, che guarda alla situazione giuridica tra le persone e non chiama in causa la natura<sup>[9]</sup>. Esisteva, peraltro, ad Atene una precisa limitazione del diritto di proprietà sugli schiavi. Veniva, ad esempio, generalmente proibita la loro uccisione e ne era, di fatto, scoraggiata la vendita dopo la seconda o la terza generazione. Usando una terminologia anacronistica, anche la legge ateniese imponeva delle barriere allo *ius utendi et abutendi re sua*, proprio perché lo schiavo non era soltanto una cosa.

Aristotele è, inoltre, consapevole del fatto che molti considerano la schiavitù frutto non solo della violenza, ma anche del caso, una condizione analoga a quella di chi ha la disgrazia di nascere povero o di cadere nelle mani dei pirati, come era capitato allo stesso Platone, fatto prigioniero, messo in vendita e riscattato da un ammiratore nell'isola di Egina, luogo dove mensilmente si teneva il mercato degli schiavi<sup>[10]</sup>.

## Perimetrare la schiavitù

Una volta che si sia riconosciuto che, nell'antichità e per tutto il medioevo, nessuno ha mai seriamente messo in dubbio la schiavitù in quanto istituzione e che perfino gli schiavi fuggitivi o affrancati desideravano, a loro volta, possedere degli schiavi<sup>[11]</sup>, bisogna considerare il problema secondo il metodo dialettico utilizzato da Aristotele nei *Topici* e negli *Elenchi sofistici*<sup>[12]</sup>. Come al solito, egli esamina anche qui i più radicati giudizi sulla schiavitù per spianare poi la strada alla propria soluzione. Al fine di confutarle (o ridimensionarle, per renderne poi alcuni aspetti funzionali alla sua teoria), critica perciò le principali opinioni allora circolanti secondo cui: a) la schiavitù esiste per legge e non per natura; b) la schiavitù è bensì secondo natura, ma fondata sul diritto del più forte ad asservire il più debole; c) la schiavitù è contro natura.

Preliminarmente va, tuttavia, chiarito se il termine «natura» (φύσις) abbia un carattere «naturale», tale da corrispondere a quanto intende forse Omero nell'*Odissea* (X, vv. 302 ss.) nel designare un'erba. Si scopre allora che il concetto di natura ha un'origine complessa e polemica: nasce, in ambito filosofico, fin da Senofane, per combattere le interpretazioni magiche o religiose della realtà e, nell'ambito della medicina ippocratica, per affermare il carattere naturale e non soprannaturale di tutte le malattie (ad esempio, la spiegazione della peste tra i greci a Troia quale castigo da parte di Apollo per l'offesa arrecata a un suo sacerdote o l'attribuire all'epilessia l'epiteto

di «male sacro»). Lo stesso vale per Aristotele, il quale, pur affermando il finalismo in quasi tutta la realtà, sa che vi sono in essa irregolarità, come i mostri o organi che non sempre servono direttamente a qualcosa<sup>[13]</sup>.

Aristotele combatte così su tre fronti, dimostrando l'insufficienza di ciascuna tesi pur nella sua apparente plausibilità. Taccia pertanto di incoerenza quanti negano il carattere naturale della schiavitù e ne sostengono l'esistenza solo per legge o convenzione.

Infatti, ammettendo senza discutere che i barbari devono essere schiavi e i greci liberi, riconoscono implicitamente l'esistenza di una linea di demarcazione naturale fra liberi e schiavi (egli non è sfiorato dal dubbio che la distinzione tra greci e barbari rifletta un pregiudizio etnocentrico). Nei confronti di quanti invece esplicitamente affermano che la schiavitù è contro natura (si tratta, in particolare, del sofista Alcidamante, del commediografo Filemone, del socratico fondatore del cinismo Antistene, forse autore di uno scritto intitolato *Della verità e della schiavitù*, e dei sofisti Ippia e Antifonte)<sup>[14]</sup>, egli pone questo dilemma: ammesso che esistano una superiorità e una inferiorità naturale fra gli uomini, o si riconosce che il migliore deve comandare sul peggiore, e allora la schiavitù è giusta per natura, o si riconosce paradossalmente che sia il peggiore a comandare sul migliore. Contro gli assertori della schiavitù basata sul diritto del più forte (come Trasimaco o Callicle), Aristotele sostiene, infine, che la forza, quando è disgiunta dalla

giustizia e dall'interesse reciproco fra chi domina e chi è dominato, non basta a stabilire il diritto al dominio<sup>[15]</sup>.

## Controllare la paura

Oltre a motivi naturali, Aristotele ha anche cercato di dare una spiegazione storica alla genesi della schiavitù: chi è schiavo lo è in origine per diritto di conquista, perché egli o un suo antenato si è consegnato *in illo tempore* nelle mani di un padrone, che lo ha sconfitto in guerra o che ha mostrato maggiore valore e potere: «Recita il proverbio: non c'è tempo libero per gli schiavi e chi non sa sfidare con decisione è già schiavo degli assalitori» (*Politica*, VII, 15, 1334a, 20-22). Lo schiavo ha, di conseguenza, su di sé lo stigma morale della viltà e della paura<sup>[16]</sup>.

Nel contesto dell'etica basata sul tenere il giusto mezzo (*mesotes*), la viltà è deficit di coraggio (una virtù che squalifica anche l'eccesso di coraggio, ossia la temerarietà). Questa virtù non implica, tuttavia, l'assenza di paura – giacché «sarebbe un pazzo o un insensato, chi non temesse nulla»<sup>[17]</sup> –, ma squalifica chi non è in grado di controllarla, specie in caso di conflitto. L'uomo libero è, invece, capace di governare non solo la paura, ma anche l'ira e tutte quelle passioni che potrebbero condizionarlo, quali l'impeto e il dolore: «quindi, quando la gente corre incontro al pericolo spinta dal dolore o dall'impeto, senza prevedere le terribili conseguenze, non è coraggiosa: altrimenti anche gli asini affamati sarebbero

coraggiosi, dato che non se ne vanno dal pascolo, per quanto uno li bastoni» (*Etica Nicomachea*, III, 11, 1116b 34-36).

Il coraggio è vittoria, non fuga dai rischi o dalla battaglia. La paura, in quanto segnale di pericolo da prendere sul serio, costituisce una garanzia di sopravvivenza, ma la disposizione a sconfiggerla fino al punto di sacrificare la propria vita è garanzia di libertà (anche e soprattutto per il fatto che, in certe epoche storiche, cadere in mano dei nemici significava comunque morte o schiavitù). È la guerra per Aristotele, vale la pena ripeterlo, che, stabilendo in origine la divisione sociale fra liberi e schiavi, rende alcuni uomini degni della libertà, perché capaci di vincere la viltà in combattimento oppure di uccidersi per non cadere in servitù.

L'arte bellica «per sua natura è una specie di arte acquisitiva da praticare contro gli animali e contro quegli uomini che, pur essendo nati per vivere sottomessi, rifiutano questa loro condizione: e quella contro di loro sarà guerra giusta, in quanto è conforme a natura» (*Politica*, I, 9, 1256b 24-26). In questo senso si può interpretare la lettera di Aristotele ad Alessandro (pervenutaci attraverso alcune versioni arabe), scritta verosimilmente una volta che aveva appreso l'intenzione del suo discepolo di trattare i persiani come uguali ai greci fino a favorire, dando l'esempio, i matrimoni misti tra greco-macedoni e donne persiane<sup>[18]</sup>.

Più esattamente, tale missiva sembra essere stata composta dopo la battaglia di Gaugamela (del 1° ottobre 331) o dopo il congedo dei greci nella primavera del 330. Diversamente dal



frammento 658 Rose, dove Aristotele dice che Alessandro deve trattare i greci come amici e familiari e i barbari come animali e piante – estremizzando la convinzione espressa dai tragediografi, per cui «i barbari sono tutti schiavi, tranne uno» (Euripide, *Elena*, 276), mentre gli ateniesi «non sono né schiavi, né sottomessi a qualcuno» (Eschilo, *Persiani*, 242) –, in questa lettera (4, 8) si sostiene soltanto che «chi governa non deve trattare i suoi sudditi come beni o greggi, ma considerarli come familiari e amici». Tuttavia, secondo Plutarco (*Moralia*, 329b), Aristotele avrebbe però consigliato Alessandro di governare i greci *hegemonikos* (come sudditi) e i barbari *despotikos* (come schiavi). Alessandro – aggiunge Plutarco – fece bene a non dare retta ad Aristotele, perché avrebbe altrimenti riempito il suo impero di sedizioni incomponibili e di esuli inquieti. Bisogna invece, aggiunge, considerare gli uomini non secondo la razza, ma secondo la virtù. In sostanza, «raccomandando ad Alessandro di trattare i Persiani “come nemici” Aristotele si faceva dunque interprete e portavoce degli interessi dei Macedoni e dei Greci filomacedoni»<sup>[19]</sup>.

## Il piedistallo della civiltà

Oltre alla spiegazione naturalistica e, in parte, storica della schiavitù, vi è in Aristotele anche una giustificazione sociale: nessun uomo potrebbe sviluppare interamente le potenzialità della sua natura, se alcuni non provvedessero alle «cose necessarie all'esistenza», permettendo ad altri di raggiungere la pienezza dell'umanità, che consiste nell'esercizio non solo

della virtù politica, dell'*arete*, ma anche del *nous*, del *logos* e della facoltà di deliberare (*bouleutikon*)<sup>[20]</sup>. Procurarsi le cose necessarie alla vita biologica lavorando alle dipendenze di altri, non è degno del cittadino. Di conseguenza, «per i greci, il dominio sugli schiavi era una condizione prepolitica della politica [...] La libertà era la condizione prepolitica delle attività politiche e perciò la condizione di quei beni di cui gli uomini potevano godere nel loro vivere insieme agli altri»<sup>[21]</sup>.

La perfezione conseguibile dai liberi è resa possibile dalla naturale imperfezione degli schiavi (in questo senso, la natura serve da indispensabile piedistallo alla civiltà). Se gli uomini, associandosi, mirassero, infatti, alla sola sopravvivenza e non alla felicità data loro dalla vita buona e da un agire fine a sé stesso (che realizza il «mestiere» dell'uomo «riuscito» e, quindi, capace di una «vita completa» orientata a un fine), allora ci sarebbe «uno Stato degli schiavi e degli altri animali»<sup>[22]</sup>. Solo chi gode di questo *bios teleios* mette in opera le attività dell'anima e le azioni dettate dalla ragione. In particolare, solo chi si dedica alla contemplazione – che è fine a sé stessa e ci mette in contatto con la parte divina che è in noi – è capace di felicità. Anzi, quanto si estende la contemplazione, tanto si estende la felicità (cfr. *Etica Nicomachea*, X, 7, 1178a 5-6).

Il termine *logos* ha in greco sostanzialmente il significato di «discorso» articolato, «parola» e, soprattutto, a partire da Eraclito, «ragione»<sup>[23]</sup>. Non lui, dice di sé stesso il filosofo di Efeso in un famoso frammento, deve essere ascoltato, ma il

*logos* (cfr. 22B50 DK). Tuttavia molti, «privi di intendimento, pur avendo prestato orecchio, assomigliano ai sordi. Testimonia per loro il detto: presenti, sono assenti» (22B34 DK). Questi «uomini che non sanno né ascoltare né parlare» (22B19 DK) non capiscono il *logos* perché non ascoltano il linguaggio della realtà<sup>[24]</sup>.

Affinché una civiltà elevata possa sorgere, occorre per Aristotele che esistano uomini sgravati dalle incombenze legate alla continuazione della mera vita biologica, uomini liberi che possano effettivamente raggiungere lo scopo per cui la natura li ha prodotti, quello di godere della vita buona (*euzen*). È, pertanto, necessario che abbiano il tempo da dedicare all'*arete* e alla conoscenza, ossia la *scholè*, l'*otium*<sup>[25]</sup>.

Il realizzare sé stessi passa attraverso la libertà dal lavoro giornaliero demandato ad altri, l'*ascholia*<sup>[26]</sup> (questo non significa, per usare un'espressione del giovane Marx, che il cittadino greco indossasse tutti i giorni la «pelle di leone» dell'uomo politico e trascurasse gli affari privati e il lavoro, anche manuale). Il disprezzo di Aristotele e di alcuni filosofi e scrittori classici non colpisce il lavoro manuale in quanto tale, ma la dipendenza da altri, che accomuna il salariato libero allo schiavo<sup>[27]</sup>. Dato che del numero di quanti forniscono le cose necessarie, fanno parte gli operai (*banausoi*), i quali partecipano di «un rapporto di servitù circoscritto», anch'essi, nella «città meglio amministrata», dovrebbero essere esclusi dalla cittadinanza<sup>[28]</sup>. È, dunque, il lavoro, che non lascia *scholè*, a mettere su posizioni non molto distanti lo schiavo e il

salariato, per cui «quelli che provvedono ai bisogni necessari di uno solo sono schiavi, mentre chi provvede ai bisogni della comunità è operaio e lavoratore salariato»<sup>[29]</sup>. Del resto, tale condizione di dipendenza ha lungamente impedito anche ai salariati l'accesso al voto e alla politica. Perfino nella costituzione democratica giacobina del 1793 i salariati e i *serviteurs à gages* sono esclusi dal voto, poiché si presume che possano seguire la volontà di chi procura loro una occupazione. Per lo stesso motivo le donne sono state a lungo escluse dalla politica, perché si è pensato che mariti, padri, fratelli o tutori potessero, di nuovo, influenzare le loro scelte.

Per Aristotele lo schiavo non è, comunque, privo della facoltà conoscitiva o di abilità tecniche. Semplicemente, non è in grado di deliberare con piena consapevolezza e in vista di fini più alti. La deliberazione (*boulesis*) è, infatti, eminentemente, un genere di desiderio (*orexis*) orientato verso il «bene»<sup>[30]</sup>.

Aristotele, come tutti i politici e i filosofi (almeno fino a Nietzsche e oltre), sa bene che tanto la fioritura umana in generale, quanto le forme più elevate di civiltà non potrebbero esistere senza il lavoro degli schiavi e di quanti, sottomessi a pochi, forniscono loro, appunto, le «cose necessarie» all'esistenza<sup>[31]</sup>.

Una lunga tradizione di pensiero, che continua, di fatto, nelle moderne democrazie, spinge innumerevoli masse di uomini a fare da sostegno alla libertà altrui. Il che pone il problema della residua (ineliminabile?) presenza

dell'*homo hierarchicus* nell'*homo aequalis*, dove il primo avrebbe dovuto scomparire nel secondo, assieme alle società di casta e di ordini, mentre ne resta una consistente presenza-assenza in forma di nostalgia di ordine, anche perché l'eguaglianza predicata dalle società moderne allenta i legami sociali e, specie nelle democrazie in declino, genera il desiderio di restaurare un ordine dall'alto<sup>[32]</sup>.

## Chi ha diritto a essere felice

La vita buona, l'*eu zen*, non consiste nel semplice vivere (*zen*), come accade tra gli schiavi per natura, tra i popoli rozzi o nella democrazia estrema, dove vengono tendenzialmente cancellate tutte le differenze<sup>[33]</sup>. In questo senso, gli schiavi e i barbari, non potendo scegliere la loro vita, non sono neppure in grado di programmarla. Essi mancano della facoltà di cui sono provvisti solo gli uomini (nella loro pienezza) rispetto agli animali: di poter deliberare sulla base di fini superiori a quelli della pura sopravvivenza (*proairesis*). Peraltro, della felicità non godono neppure i bambini liberi, ma la loro è solo una condizione transitoria<sup>[34]</sup>.

La scelta del termine «felicità» (*eudaimonia*) compiuta da Aristotele ha una implicazione meno visibile. Per esprimere questo concetto egli avrebbe potuto servirsi di altre parole. Il greco usava, infatti, anche altri termini, come *olbios*, riferito a chi è ricco di beni materiali; *makarios*, chi è beato come gli dèi, come un eroe morto gloriosamente in battaglia o come dovrebbe esserlo un filosofo; *eutyches*, felice perché

casualmente ha incontrato la buona fortuna (per inciso, in inglese la felicità si chiama, appunto, *happiness*, dal verbo *to happen*, accadere).

Il termine *eudaimonia* è composto, come si sa, da *eu*, che vuol dire «buono» e da *daimon*, che rinvia certo a «demone», «coscienza» o «voce della coscienza», ma anche alla parte assegnata dal destino a ciascuno di noi<sup>[35]</sup> (ciò implica l'accettazione dei nostri limiti e la conseguente assunzione di un ruolo di cui dobbiamo contentarci per non incorrere nella *hybris*). Il *daimon* è quella parte esterna al corpo che le anime, le quali pur si mischiano con esso, lasciano emergere dal profondo. Esso, infatti, «galleggia in superficie rimanendo in contatto con la testa dell'uomo, come la punta di un iceberg che emerge dalla profondità del mare [...] Coloro che pensano correttamente chiamano questa parte demone, poiché essa è, di fatto, esterna»<sup>[36]</sup>.

Lo schiavo per natura non può, dunque, conseguire l'*eudaimonia*<sup>[37]</sup>, perché deve stare al suo posto, sopportare la sua condizione. Tale incapacità di essere felici e di condurre una vita buona è in Aristotele legata anche alla teoria dei climi diffusa dalla scuola ippocratica<sup>[38]</sup>. Vale la pena rileggere la sintesi che Aristotele offre di questa conosciuta e diffusa concezione:

I popoli dei luoghi freddi dell'Europa sono pieni di coraggio, ma difettano d'intelligenza e cognizioni tecniche: perciò vivono sostanzialmente liberi, ma sono privi di un'organizzazione politica e incapaci d'imporsi sui vicini<sup>[39]</sup>.

Gli Asiatici, invece, sono di animo intelligente e abili nelle arti, ma non hanno coraggio, per cui conducono un'esistenza servile, da succubi. La stirpe dei Greci, come occupa le regioni intermedie, così assume le qualità degli uni e degli altri. Ha coraggio e intelligenza, gode della libertà e delle migliori istituzioni politiche, e potrebbe imporre il suo imperio su tutti, se godesse di unità politica (*Politica*, VII, 7, 1227b 28-33).

Con un anello di retroazione, i regimi dispotici plasmano, a loro volta, i propri sudditi. Il clima determina, dunque, il tipo di razionalità e di virtù degli individui, anche perché agisce sui loro sensi e i loro desideri.

In Aristotele, la mancanza di autocontrollo può derivare specificamente dal *thymos* o dalla *epithumia*. Esiste però tra loro una gerarchia:

la mancanza di autocontrollo per impetuosità è meno turpe di quella legata ai desideri. Infatti parrebbe che l'impetuosità ascolti qualcosa di ciò che dice il ragionamento ma lo fraintenda, come i servitori frettolosi, i quali corrono via prima di aver ascoltato tutto quello che si dice loro, e poi sbagliano nell'esecuzione, e come fanno i cani, che abbaiano appena si bussa, prima di rendersi conto se c'è un amico: allo stesso modo l'impetuosità, per il calore e la rapidità della sua natura, pur udendo, non ascolta ciò che viene ordinato e corre a far vendetta (*Etica Nicomachea*, VII, 7, 1149a 25-31).

Negli abitanti delle regioni fredde d'Europa domina il *thymos*, il che spiega il loro coraggio, ma anche la loro propensione a non riflettere prima di agire; negli asiatici, al contrario, il *thymos* è debole: essi ascoltano i comandi, ma, se non sono provocati, prevale in loro la viltà. Solo nei greci si

raggiunge il giusto equilibrio tra un *thymos* robusto, ma tenuto a bada, e una razionalità pratica in grado di orientarli verso un fine degno e «bello». Essi possiedono, inoltre, la mitezza, *praotes*, una virtù capace di dominare l'ira (non certo posseduta dal più famoso discepolo di Aristotele, Alessandro Magno), che si situa tra il cedere facilmente all'ira (iracondia) e il non cedere affatto (*aorghesia*, assenza abituale di ira o *analghesia*, indifferenza; cfr. *Etica Nicomachea*, II, 7, 1108b).

Quella che una volta veniva chiamata «anima irascibile», ma che oggi si preferisce chiamare «desiderante» o «emotiva», ossia il *thymos* (dal verbo greco *thyo*, «slanciarsi» o «fumigare», che ha la stessa radice del latino *fumus*), viene appunto considerata come caligine che, innalzandosi dai precordi, offusca la visione delle cose<sup>[40]</sup>. Achille è l'eroe omerico che non comanda sufficientemente la sua ira, al contrario di Odisseo che riesce a mettere un intervallo tra il suo desiderio di vendetta e la sua esecuzione nello sterminio dei Proci. Esiste certo un'ira cieca e animalesca, ma anche una meditata e virtuosa. Nel Platone delle *Leggi* (V, 371B), ad esempio, l'anima irascibile è un *thymos gennaios*, nobile, rivolto contro l'ingiustizia, anche se personalmente non si è ricevuta alcuna offesa. Esso è simile a quello che si riscontra nella classe dei Guardiani della *Repubblica*, che, pur non possedendo la pienezza del *logos*, di cui invece sono provvisti i rappresentanti della prima classe, i Re-filosofi, obbediscono alla ragione e perciò sono bene accolti nella *polis* ideale. Le tre espressioni dell'anima (vegetativa, desiderante e razionale) si integrano successivamente nell'uomo, specie in quello



perfetto, in modo che l'anima razionale contenga le altre due alla maniera in cui il quadrato contiene il triangolo (cfr. *L'anima*, II, 3, 414a 29-415a 13).

Come nella *Medea* di Euripide, esiste tuttavia anche un *thymos* di cui si riconosce la prepotente presenza, ma che si è incapaci di controllare nel perseguire i propositi di vendetta: «il *thymos* domina sopra i miei *boulemata*» (v. 1080). Quello che, in misura diversa, fa difetto agli schiavi, al pari degli altri non-greci, è il dominio sulla parte non razionale dell'anima. Essi posseggono, però, analogamente ai guardiani, anche la capacità di comprendere razionalmente, seppure in forma passiva, quella che Platone (*Repubblica*, IV, 440D) chiama «la voce del padrone», vale a dire del *logos* (in questo senso, diversamente da quel che pensano alcuni interpreti, essi non sono affatto dei «sub-umani»)[41].

## Il medico che sbaglia le dosi

Come si è detto, per Aristotele la schiavitù per natura esiste, ma non coincide necessariamente con la schiavitù di fatto. Lo mostrerà, più tardi e in maniera efficace, Plutarco nel raccontare le parole e il comportamento di una donna spartana che, posta in vendita come schiava, «avendo il banditore chiesto cosa sapesse fare, disse: “essere libera”. Quando il compratore le ordinò di fare cose sconvenienti, disse: “Rimpiangerai di aver negato a te stesso un simile possesso” e si uccise»[42], mostrando così di non avere paura

della morte e di tenere di più alla dignità e all'onore che non alla propria vita.

Tuttavia, per Aristotele, la schiavitù per natura esiste, perché la natura stessa è impotente a raggiungere sempre i propri scopi e a produrre esemplari perfetti di ogni genere<sup>[43]</sup>. Come il cattivo medico, talvolta sbaglia le dosi<sup>[44]</sup>. E questo, non solo nel caso degli schiavi e di quanti nascono con difetti fisici e mentali, ma anche delle donne (si può dire che complessivamente nel genere umano la percentuale degli esemplari riusciti è minore di quella dei non riusciti). Ne consegue che la natura genera spesso individui che non raggiungono completamente il loro *telos*, che non hanno, in particolare, la pienezza del *logos*, sebbene oscuramente lo avvertano (*Politica*, I, 5, 1254b)<sup>[45]</sup>. L'insistenza sull'importanza della natura ha per Aristotele anche una funzione polemica nei confronti della tradizione socratica secondo cui essa non insegna nulla e tutto si concentra sulla dimensione politica (cfr. *Le parti degli animali*, I, 2, 642a 28; 644b 22 ss.).

Pur facendo parte dell'*eidos* «uomo» ed essendo suscettibile di ricevere, in quanto tale, amicizia e libertà giuridica dal padrone, lo schiavo ha un limite interno alla sua libertà<sup>[46]</sup>. Non ha, infatti, una volontà formata, un autocontrollo e un dominio pieno di sé stesso e non può quindi partecipare consapevolmente e autonomamente alla produzione del bene comune: deve dipendere da un padrone, il quale è invece autosufficiente e cosciente del suo ruolo. Essere padroni di altri non implica, tuttavia, possedere la padronanza di sé

stessi, poiché «servirsi di uno schiavo come tale non è gran segno di distinzione e impartirgli ordini per i bisogni elementari non fa parte delle azioni nobili» (*Politica*, VII, 3, 1325a 25-27).

La schiavitù è, comunque, dettata dalla natura e, perciò, necessaria. Infatti – argomenta Aristotele, usando il periodo ipotetico dell'irrealtà –, se davvero le macchine funzionassero da sole (e, per analogia, se tutti gli strumenti operassero in maniera automatica), non ci sarebbe più bisogno di schiavi:

In verità, se ciascuno strumento sapesse, in risposta a un ordine o per una sorta di presentimento, portare a termine l'opera che gli tocca – come, a quanto si dice, facevano le statue di Dedalo e i tripodi di Efesto, che, come dice il poeta, da soli entravano nell'assemblea divina –, se allo stesso modo le spole e i plettri tessessero e suonassero da sé, né gli architetti dovrebbero far ricorso ai muratori né i padroni agli schiavi<sup>[47]</sup>.

La scomparsa della schiavitù presuppone l'impossibile sovvertimento della natura delle cose. E ciò vale anche per il dialogo (probabile fonte di ispirazione per lo stesso Aristotele) che Cratete di Atene, comico della generazione precedente a quella di Aristofane, ha inserito nelle *Bestie*:

A. – Inoltre nessuno possiederà uno schiavo, maschio o femmina.

B. – Allora un vecchio dovrà servirsi da solo?

A. – Niente affatto. Io renderò tutti gli oggetti viaggiatori.

B. – Quale vantaggio ne trarranno gli uomini?

A. – Ogni utensile si avvicinerà da solo quando se ne chiamerà uno: «Tavola, presentati! Apparecchiati da sola!», «Piccolo

sacco di farina, comincia a impastare!», «Caraffa, versa! Dov'è la coppa? Vatti a lavare!», «Pasta, lievita!», «Pesce, fatti avanti!», – «Ma io non sono ancora cotto dall'altra parte!» – «Sbrigati allora, girati dall'altra parte e strofinati d'olio!» – Farò arrivare prima di tutto l'acqua calda a domicilio per i miei amici da un acquedotto, sebbene per ciascuno di loro essa colerà nella loro vasca direttamente dal mare! E si dirà all'acquedotto: «Ferma l'acqua!» Poi il vasetto di sapone verrà da solo all'istante, così come la spugna e i sandali!<sup>[48]</sup>

Ma la felicità, che è fine a sé stessa<sup>[49]</sup>, consiste nell'esercitare la virtù completa, morale e intellettuale, oppure esiste un livello supremo di felicità che si trova unicamente nella vita contemplativa?<sup>[50]</sup> «Tutti gli uomini aspirano per natura alla conoscenza» è infatti il celebre e lapidario esordio della *Metafisica* (I, 1, 980a 21), ma non tutti possono o vogliono perseguirla: sul piano della prassi, gli schiavi per natura ne sono esclusi, mentre molti cittadini maschi e adulti, che potrebbero sviluppare questa naturale disposizione, non ne approfittano. Più in generale, il presupposto di tutta la metafisica aristotelica e di buona parte della metafisica classica è che la perfezione consista nel colmare una misura fissa, idealmente già data, nell'adeguarsi a un'essenza. Ora, l'uomo libero può conseguire praticamente il suo scopo nella vita politica quando accede alla vita buona e il filosofo la sua felicità somma nel congiungere il pensiero al suo «luogo naturale», a Dio come pensiero del pensiero (la politica, essendo un artificio umano, ha quindi meno valore della contemplazione che congiunge il divino all'umano – l'uomo è, infatti, tra gli animali «o il solo a partecipare al

divino, o quello che partecipa in maggior misura»: *Le parti degli animali*, 2, 654a 10 –, l'eterno al transeunte, i mezzi allo scopo).

Per lo schiavo, al contrario, il *telos* teoretico è per natura irraggiungibile, in quanto, a differenza della contemplazione, il lavoro ha il fine esterno a sé<sup>[51]</sup>.

Tramite la contemplazione il filosofo partecipa dell'eternità delle idee, abbandona le opinioni e la banalità del quotidiano e volge così, in linguaggio platonico, «l'anima da un giorno tenebroso a un giorno vero» (*Repubblica*, VII, 521C 6-7). L'eternità nel senso pieno della continuazione della vita e del *nous* individuale (dell'intelletto attivo; cfr. *L'anima*, III, 430a 18-20) oltre la morte non sembra, tuttavia, in Aristotele concessa all'uomo<sup>[52]</sup>. Forse egli avrebbe mostrato maggiore simpatia per queste parole di Borges sull'insoddisfatto bisogno o desiderio di immortalità: «Essere immortale è cosa da poco: tranne l'uomo, tutte le creature lo sono, giacché ignorano la morte; la cosa divina, terribile, incomprendibile, è sapersi immortali»<sup>[53]</sup>.

## I privi di saggezza

Dato che la deliberazione consiste nella ricerca di fini sulla base di congetture e simulazioni, essa richiede uno speciale tipo di immaginazione, la *phantasia bouleutike*, con cui compiere delle scelte sulle cose future in relazione a quelle presenti<sup>[54]</sup>. Grazie al suo legame con il ragionamento, essa ha un carattere razionale solo nell'essere umano, mentre la fantasia percettiva è comune anche agli animali<sup>[55]</sup>. Per

questo, «l'essere che per le sue doti intellettuali è capace di prevedere le situazioni ha per natura il comando e per natura il predominio» (*Politica*, I, 1, 1252a 31-32).

Il termine «bene» che deve orientare la deliberazione dell'uomo libero è per noi usurato, ma acquista concretezza qualora si specifichi che – fin dal Platone della *Repubblica*<sup>[56]</sup> – indica la vita buona, compiuta, desiderabile e felice.

I barbari, che per Aristotele sono schiavi per natura, possiedono innegabili doti di intelligenza e di capacità tecniche: gli egizi hanno costruito le piramidi e inventato «le arti matematiche», in questo caso la geometria (cfr. *Metafisica*, I, 1, 981b 22-24), non applicandola semplicemente a fini pratici, come si crede, data l'esistenza in Egitto di una casta sacerdotale sottratta ai bisogni elementari dell'esistenza e dedita quindi alla contemplazione<sup>[57]</sup>; i babilonesi hanno coltivato l'astronomia ad altissimo livello e costruito città stupende. Quel che hanno i greci e manca invece agli egizi o ai babilonesi – ed è assente negli schiavi per natura – non è la razionalità in generale, ma la ragion pratica<sup>[58]</sup>, con la sua virtù, la *phronesis* (prudenza in quanto saggezza e non ragione in senso cognitivo o strumentale), e con la sua modalità, la *praxis* (che non significa azione, ma forma di conoscenza che non è legata a modelli rigidi di razionalità).

Occorre spiegare brevemente questi concetti, che nel tempo hanno perso il loro originario significato. Noi siamo abituati a dare alla prudenza il significato di cautela, mentre per millenni essa è stata intesa come la forma più alta di

saggezza. Nel sesto libro dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele (VI, 8-13, 1141b-1145a) la *phronesis* è posta in contrasto con la scienza (*episteme* dal verbo *epistamai*, «avere conoscenza»). Mentre la prima è relativa alla capacità di giudicare, in base a norme flessibili, ciò che muta – «ciò che può essere diversamente da quel che è» –, la seconda si riferisce all'immutabile, agli enti matematici e ai moti degli astri su cui non si può intervenire per modificarli. La *phronesis* usa il regolo lesbio, il metro di piombo tipico dei muratori dell'isola di Lesbo, che è in grado di adattarsi all'oggetto da misurare (ad esempio un angolo, piegandosi ma restando della medesima lunghezza); l'*episteme*, al contrario, utilizza quello che sarà chiamato, da Jean Bodin, il «metro di Policleto», il regolo indeformabile di ferro.

A sua volta, la *prudencia* romana fonda la *iuris-prudencia*, basata sui codici, norme formalizzate di carattere generale che si adattano, in maniera non arbitraria, al variare dei casi da interpretare, entrando così in contatto con le situazioni concrete. Non esiste, dunque, una opposizione fra teoria e prassi analoga a quella tra pensiero e azione, ma una distinzione tra due tipi di conoscenza.

Con l'inizio della modernità vi è uno slittamento semantico dell'idea di prudenza in senso classico in direzione della cautela. Infatti, quando la ruota della Fortuna comincia a girare più velocemente e si vede, secondo Machiavelli, una «variazione grande delle cose [...] fuori di ogni umana coniettura» (*Il Principe*, cap. XV), l'esperienza del passato,

accumulata dai vecchi, non è più di grande aiuto per agire nel presente e prevedere il futuro. Questa virtù comincia allora a sembrare carica di paure e di incertezze, senile, appunto. In tempi normali e pacifici l'«uomo rispettivo», ossia prudente e maturo di giudizio e di età, può certo riuscire a governare felicemente le situazioni, ma in tempi inquieti ha più successo l'«impetuoso», il giovane, provvisto di maggiore audacia e apertura al nuovo e di minori riguardi nei confronti del passato e dell'esistente<sup>[59]</sup>.

## La vita più desiderabile

L'anima, per Aristotele, non è solo quella razionale, ma anche quella desiderante, impastata di passioni, che si ritrova maggiormente nel fanciullo e nella donna libera, la quale, pur essendo razionale, si fa spesso vincere dalla parte emotiva dell'anima ed è perciò priva di autorità:

In effetti il modo in cui l'uomo libero dà ordini allo schiavo è diverso da quello in cui il maschio comanda alla femmina e l'adulto al bambino, perché, se è vero che tutti sono provvisti delle parti dell'anima, è altrettanto vero che ne dispongono in modo diverso. Infatti lo schiavo è completamente privo della facoltà deliberativa; la donna invece la possiede, ma senza la possibilità di farla valere [meglio, direi, senza autorità: *akuron*]; e anche il bambino ne ha, però in forma incompleta (*ateles*) (*Politica*, I, 13, 1260a 12-14)<sup>[60]</sup>.

Aristotele – che non amava la libertà di costumi, per lui sfacciata, delle donne spartane – si distanzia dal Platone della *Repubblica*, secondo cui bisognava lasciare alle donne delle



prime due classi maggiore libertà, non chiuderle nell'*oikos*, non legarle al matrimonio con un solo uomo, ma farle in qualche modo partecipi della vita pubblica.

Per contro, egli si dimostra per alcuni aspetti più comprensivo di Platone nei confronti degli schiavi e, opponendosi al suo maestro (il quale sosteneva che si dovessero impartire loro ordini non accompagnati da *logos*)<sup>[61]</sup>, vuole che si diano agli schiavi non solo comandi di cui si spieghi il senso, ma anche ammonizioni ragionate. Essi sono, in effetti, simili al giovane schiavo straniero descritto dallo stesso Platone nel *Menone* (82E-87D), il quale, guidato da Socrate, è capace di dimostrare un complesso teorema di matematica, quale la duplicazione del quadrato. Anche l'essere più ignorante, se ben indirizzato, è, dunque, in grado di purificarsi dalle scorie della sua limitata condizione umana e sociale per sollevarsi al livello del *logos* comune a tutti gli uomini<sup>[62]</sup>. Come ogni altro uomo, anche lo schiavo è soggetto alla paura, alla speranza, all'ira o alla tristezza, ma non è capace di padroneggiarle adeguatamente e – come già sappiamo – di elevarsi a un sistema di fini sempre più alti, che lo metterebbero nella condizione di godere della *eudaimonia*, della felicità quale piena realizzazione della vita umana<sup>[63]</sup> attingibile grazie al *nous*.

Nella contemplazione ci è dato di «godere per brevi momenti» di quella condizione di cui eternamente fruisce la divinità:

il pensiero di per sé è pensiero di ciò che è meglio, e il pensiero nel senso più pieno è pensiero di ciò che è meglio nel senso più pieno. L'intelletto (*nous*) pensa se stesso perché partecipa di ciò che è pensato, sicché sono la medesima cosa il pensiero e il pensato [...] La divinità è una cosa meravigliosa se è sempre in questo stato di benessere, nel quale noi ci troviamo talvolta, e, se il suo stato è ancora migliore, è ancora più meravigliosa. Ma essa è anche in questo stato migliore. E la divinità è anche vita, perché l'atto dell'intelletto è vita, e la divinità è l'atto dell'intelletto<sup>[64]</sup>.

Di questo piacere (*hedone*), che lega la vita al pensare e che in questo caso non è contrapposto alla *eudaimonia*, gli schiavi per natura sono incapaci (se non se ne disinteressasse, la maggior parte dei liberi, invece, lo sarebbe). Essi non contribuiscono perciò, se non in minima parte, all'ordine dell'universo: «quello che fanno gli schiavi e gli animali è un piccolo contributo all'ordine comune»<sup>[65]</sup>.

La differenza fondamentale tra Platone e Aristotele consiste nel fatto che, mentre in Platone la politica è frutto di scelte umane determinate da fattori psicologici ed educativi, Aristotele naturalizza la politica, introducendo in essa la necessità tipica dei fenomeni in cui manca la possibilità di scegliere, in cui, rispetto alla definizione di uomo come «animale razionale», negli schiavi domina l'animalità e nei liberi la razionalità<sup>[66]</sup>. In altre parole, agganciare la condizione dello schiavo alla naturalità, pur con tutte le distinzioni tra chi dovrebbe essere tale ma di fatto non lo è, rischia di renderla indiscutibile in quanto effetto di una forza potente e autonoma. Per Aristotele, tuttavia, l'uomo «è un

essere naturale che non appartiene interamente alla natura»: la sua umanità si misura in funzione del suo distanziarsi da essa<sup>[67]</sup>, nella creazione di entità artificiali, quali la civiltà, la politica, i saperi e le tecniche.

## Corpi differenti

Ciò che distingue lo schiavo dall'uomo libero è il corpo, che ha normalmente rozzo, robusto e in grado di svolgere lavori pesanti:

La natura ha scelto, dunque, di fare differenti anche i corpi dei liberi e quelli degli schiavi, fornendo questi ultimi di un fisico vigoroso buono per i bisogni elementari, mentre gli altri di una posizione eretta del tutto inidonea a tali mansioni, e invece adatta alla vita di città [meglio: «adatta alla vita politica»: *pros politikon bion*], scandita da attività di guerra e attività di pace. È pur vero che accada il contrario, e cioè che certi individui abbiano solo il corpo dell'uomo libero e altri solo l'anima. Del resto, se alcuni differissero solo per il fisico, quanto le immagini degli dèi si distinguono dalle nostre, tutti sosterebbero che quelli ad essi inferiori meritano di essere loro schiavi; e quando ciò sia vero per le differenze del corpo, a maggior ragione dovrebbe esserlo per le differenze dell'anima, anche se la bellezza dell'anima non si coglie con la stessa facilità della bellezza del corpo. È dunque chiaro che, per natura, esistono individui che sono liberi e altri che sono schiavi, per i quali la condizione di schiavitù è giovevole e giusta (*Politica*, I, 5, 1254b 28-1255a 2).

Aristotele ha qualche imbarazzo nell'articolare la sua argomentazione in modo persuasivo e coerente ed è costretto alla fine a rifugiarsi nel *non sequitur* relativo alla reciproca

convenienza del rapporto tra padrone e schiavo. A meno che non ci siano lacune nel testo o la sua primitiva trascrizione sia stata sommaria, la conclusione di questo contorto ragionamento sembra quindi essere che, a giudicare dal corpo, non è possibile stabilire *a priori* se qualcuno è o no schiavo per natura. Occorrerebbe, infatti, un esame caso per caso.

Resistenti e adatti alle fatiche e al lavoro fisico, gli schiavi stanno per lui, comunque, al padrone come il corpo all'anima. Anzi, precisa, «coloro [...] la cui opera è l'uso del corpo [*oson estin ergon he tou somatos chresis*] [...] questi sono per natura schiavi» (*Politica*, I, 5, 1254b 17-20). È necessario, tuttavia, distinguere fra l'uso (*chresis*) del corpo che caratterizza lo schiavo e l'essere-in-opera (*energeia*) dell'anima dell'uomo libero nell'attivare il *logos*<sup>[68]</sup>.

Lo schiavo non è solo privo di autonomia, ma è lo strumento degli strumenti, uno «strumento (*organon*) animato» o, come diranno i latini, un *instrumentum vocale*, parlante. Infatti,

degli strumenti, alcuni sono inanimati, altri animati (per esempio, il nocchiero si serve tanto di un mezzo inanimato, il timone, quanto di uno animato, l'ufficiale di prua, giacché nel campo delle arti l'insergente è incluso nella categoria degli strumenti); analogamente, anche i beni sono strumenti per vivere, e la proprietà è la somma degli strumenti, nella quale lo schiavo è un bene animato e chiunque sia al servizio di un altro è come uno strumento, che viene prima degli altri strumenti (*Politica*, I, 4, 1253b 27-33).

Lo schiavo è, a tutti gli effetti, una parte viva, ma spazialmente distaccata, del padrone, dalla cui mente è guidato. In quanto suo prolungamento nella sfera delle cose, è assimilabile alla mano, anch'essa «strumento degli strumenti» (*Le parti degli animali*, 687a 21; *L'anima*, 432a 1-2). Contro Anassagora e contro ogni insidia al primato del *logos*, Aristotele afferma però che l'uomo non è il più intelligente degli animali per il fatto di avere le mani, ma ha le mani perché è il più intelligente, dato che «il più intelligente deve essere colui che sa opportunamente servirsi del maggior numero di strumenti» (*Le parti degli animali*, 687a 9-10).

L'universo di Aristotele è, sotto questo profilo, un mondo di strumenti, di articolazione del movimento, governato dal sapere. Senza che si sottomettano a una guida, a un padrone, che dia loro direzione e senso, gli strumenti, animati e inanimati, sarebbero inutili, non raggiungerebbero il loro scopo. Nell'uomo, che non è né una bestia, né un dio, intelligenza e forza, anima e corpo non possono rimanere estranei, devono unirsi, formare una coppia in cui il primo elemento domini, per il suo bene, sul secondo.

Per questo lo schiavo non può esistere da solo e non può governare sé stesso o la casa. Il padrone è, infatti, capace di intendere e di volere, mentre lo schiavo dipende da lui come la mano dalla volontà (si può quindi dire che lo strumento è uno schiavo inanimato). Sotto tale profilo, «mettendo in uso il proprio corpo, lo schiavo è, per ciò stesso, usato dal padrone,

e, usando il corpo dello schiavo, il padrone usa in realtà il proprio corpo»<sup>[69]</sup>.

Uso e proprietà, tuttavia, non si escludono<sup>[70]</sup>. L'interesse reciproco di ciascun membro della coppia schiavo-padrone è comune, perché l'uno, come nella favola di Menenio Agrippa, non può fare a meno dell'altro. In questo senso, lo schiavo, pur essendo uomo, non è padrone di sé stesso, ma dipende da un altro, ed è «un uomo di altri chi, pur umano, è oggetto di proprietà, una proprietà che è uno strumento per sé stante per l'azione» (*Politica*, I, 4, 1254a 1-17). All'interno dell'*oikos* lo schiavo è uno strumento pratico, d'uso e non di produzione in quanto la vita è *praxis* (*ibidem*).

Non è però storicamente corretto limitare la presenza dominante dello schiavo alla sola sfera domestica, dimenticando la sua attività nelle miniere e l'affitto da parte dei privati del lavoro schiavile allo Stato, il quale è, a sua volta, proprietario di schiavi pubblici. Certo, la casa era il normale ambito degli schiavi, sebbene essi svolgessero alcune professioni anche al suo esterno, come etère, banchieri, cuochi, eunuchi, artigiani o, in quanto schiavi di Stato, arcieri sciti, che ad Atene operavano quale corpo di polizia<sup>[71]</sup>.

Nell'escludere gli schiavi dal lavoro produttivo e nell'inserirli esclusivamente nell'ambito della casa, il discorso di Aristotele, nel contesto del primo libro della *Politica*, è evidentemente funzionale allo schema evolutivo che egli traccia del passaggio dalla famiglia al villaggio e da questo alla *polis*. Che l'uomo raggiunga la pienezza del proprio

sviluppo, il suo *telos* solo nella *polis* non implica che chi non si sviluppa abbastanza, come lo schiavo, sia necessariamente condannato a restare nella sfera dell'*oikos*, al pari delle donne e dei bambini. La progressione cronologica e storica, per cui nasce prima l'*oikos*, poi il villaggio e infine la *polis*, non esclude che elementi dell'*oikos*, come appunto gli schiavi, possano essere presenti e operare nella *polis*, senza per questo farne parte<sup>[72]</sup>. Lo Stato non è una loro creazione, ma può essere un loro contenitore in ruoli subalterni<sup>[73]</sup>.

È vero che il mondo greco non aveva il nostro concetto di lavoro, in quanto non guardava al processo di produzione ma al suo risultato<sup>[74]</sup>. Ma la schiavitù degli antichi, e non solo, si basava comunque sullo sfruttamento dell'opera (domestica o no, di uso o di produzione) di uomini, donne e ragazzi, su un fondamento che si vuole nello stesso tempo ignorare o giustificare ambigualmente, perché – si sosteneva – lo schiavo è uomo, ma non completamente, e quindi può essere «usato» da coloro che pretendono di impersonare la pienezza del *logos* e del *bouletikon*.

Dopo Aristotele, già con gli stoici e gli epicurei, si comincia a ritenere che liberi e schiavi, greci e barbari, uomini e donne possano indistintamente avere accesso alla pienezza della ragione. Si sfata – in teorie che hanno per lungo tempo una scarsa ricaduta sulla pratica – il mito che esistano esseri umani superiori per natura ad altri. Solo più tardi, come sosterrà Adam Smith, si riconoscerà che le difformità tra i talenti naturali degli uomini sono dapprima minime e che è

soltanto la divisione del lavoro che le accentua, allontanando, in maniera diversa, ciascuno dalla natura:

La differenza tra due personaggi tanto diversi come un filosofo e un volgare facchino di strada, per esempio, sembra derivi non tanto dalla natura quanto dall'abitudine, dal costume e dall'istruzione. Quando vennero al mondo, e fino a sei o otto anni, potevano anche somigliarsi molto e magari i genitori e i compagni di gioco non sarebbero stati capaci di notare nessuna differenza significativa. Ma a questa età, o poco dopo, vengono indirizzati a occupazioni molto diverse, sicché da allora comincia a essere avvertita una differenza di talenti che cresce poco a poco fino a che la vanità del filosofo giunge a non riconoscere più quasi nessuna somiglianza<sup>[75]</sup>.

Per questo, afferma Smith con parole che sarebbero state inconcepibili per gli antichi, essendo «la libertà dell'uomo libero la causa della grande oppressione degli schiavi» e costituendo essi «la parte più numerosa della popolazione, nessuna persona provvista di umanità desidererà la libertà in un paese in cui è stata stabilita questa istituzione»<sup>[76]</sup>.

---

[1] Per un primo orientamento sulla schiavitù antica (specialmente nella Grecia classica) si vedano H. Klees, *Herren und Sklaven. Die Sklaverei im oikonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit*, Wiesbaden, Steiner, 1975; G. Cazzaniga, *Stratificazione sociale, rapporti di dipendenza e forme servili nel mondo antico*, in *Schiavitù antica e moderna. Problemi, storia, istituzioni*, a cura di L. Sichirillo, Napoli, Guida, 1979, pp. 139-158; M.I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, New York, Viking, 1980; Patterson, *Slavery and Social Death*, cit.; Y. Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1982; trad. it. *Gli schiavi nella Grecia antica*, Milano, Mondadori, 1984; C. Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, Presses



Universitaires de France, 1986; J. Andreau e R. Descat, *Esclave en Grèce et à Rome*, Paris, Hachette, 2006; trad. it. *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, Bologna, Il Mulino, 2009; K.L. Wrenhaven, *Reconstructing the Slave. The Image of the Slave in Ancient Greece*, London, Bristol Classical Press, 2012. Più in generale e sulla base anche di dati archeologici, cfr. L. Schumacher, *Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien*, München, Beck, 2001; *The Cambridge World History of Slavery. 1. The Ancient Mediterranean World*, a cura di K. Bradley e P. Cartledge, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 22-193. Per più precise indicazioni, specie sulla schiavitù in Aristotele, si vedano le note successive.

[2] Aristotele, *Politica*, I, 6, 1255b 13-14; I, 2, 1252b 30. Mi servo, di norma, della traduzione italiana della *Politica* di R. Radice e T. Gargiulo, Milano, Fondazione Valla/Mondadori, 2014-2015 (vol. I, introd. di L. Canfora e R. Kraut, trad. it. di R. Radice e T. Gargiulo, commento di T.J. Saunders e R. Robinson; vol. II, trad. it. di R. Radice e T. Gargiulo, commento di D. Keyt e R. Kraut). Per il controllo del testo, in caso di incertezze sulla tradizione manoscritta, si veda l'edizione più aggiornata e attendibile: Aristotele, *Politica*, 4 voll., condotta sotto la direzione di L. Bertelli e M. Moggi, con vari curatori e traduttori di ciascun volume, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2011-2016.

[3] Secondo E. Lévy (*La théorie aristotelicienne de l'esclavage et ses contradictions*, in *Mélanges Pierre Lévêque*, a cura di M.M. Mactoux e É. Geny, Besançon, Université de Besançon-Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 200), Aristotele applica ai rapporti privati, domestici, il linguaggio politico che nel V secolo era tipico dell'imperialismo ateniese. Si potrebbe, con Nietzsche, osservare che il comandare e l'obbedire non costituiscono un rapporto stabilito una volta per sempre, in quanto permane tra essi una tensione latente e continua, un misurarsi di forze disuguali in lotta; cfr. *Nachgelassene Fragmente (1884-85)*, in *Kritische Gesamtausgabe, Werke*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin, de Gruyter, 1967 ss., vol. VII/3; trad. it. *Frammenti postumi, 1884-1885*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964 ss., p. 238: «Si potrebbe definire la vita come una forma durevole del processo delle *determinazioni di forza*, in

cui le diverse forze crescono per parte loro in modo disuguale. In questo senso c'è opposizione anche nell'obbedire; la propria forza non va affatto perduta. Allo stesso modo, nel comandare c'è da ammettere che la forza assoluta dell'avversario non è sconfitta, fagocitata, dissolta. “Comandare” e “obbedire” sono forme complementari della lotta». Nello stabilire dei ruoli tra il libero e lo schiavo legati alla fissità della natura, Aristotele non poteva quindi concepire un potere che di per sé non incontri resistenza, né una libertà che non si opponga a un qualche potere.

[4] Cfr. M. Gigante, *Nomos Basileus*, Napoli, Bibliopolis, 1993.

[5] Il termine greco normalmente usato per definire lo schiavo è *doulos*, anche se talvolta si usa *andrapoda* (*hominipedes*), forse in contrapposizione a quadrupedi, ma tra i due termini non esiste alcuna sostanziale differenza. Si vedano, per gli schiavi di guerra, K.L. Gaca, *The Andrapodizing of War Captives in Greek Historical Memory*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 140 (2011), pp. 117-140, e, per Aristotele, G. Bouchard, *Les Boeufs bipèdes. La théorie aristotelicienne de l'esclavage et ses interprètes francophones*, Sainte Foy, Québec, Presses Universitaires de Laval, 2004. Spesso lo schiavo, privato del nome proprio, era genericamente interpellato come *pais*, ragazzo.

[6] Cfr. E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, Dover, 1918, p. 369. Rispetto ad Aristotele, Senofonte era dichiaratamente più benevolo nei confronti degli schiavi, ritenendo che potessero talvolta possedere qualità morali superiori a quelle dei padroni; cfr. E. Baragwanath, *The Wonder of Freedom. Xenophon on Slavery*, in *Xenophon. Ethical Principles and Historical Inquiry*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 631-633, e L. De Martinis, *Introduzione all'«Economico»*, in Senofonte, *Tutti gli scritti socratici. Apologia di Socrate – Memorabili – Economico – Simposio*, a cura di L. De Martinis, saggio introduttivo di G. Reale, Milano, Bompiani, 2013, p. 655.

[7] Cfr. D. Nash, *Aristotle as Realistic Critic of Slavery*, in «History of Political Thought», XXXIX (autunno 2018), n. 3, pp. 399-421. Aggiungerei che ciò vale solo nel caso in cui è fatto schiavo qualcuno che merita di essere libero.

[8] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1161b, e J. Vogt, *Wege zur Menschlichkeit in der antiken Sklaverei*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1958, pp. 19-38, e Id., *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, cit. Si veda, più in generale, la collana *Forschungen zur antiken Sklaverei*, fondata da J. Vogt, continuata da H. Bellen e pubblicata dalla Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz (vari volumi fino al 2013).

[9] Si veda, ad esempio, Gaio, *Istituzioni*, I, 9: *omnes homines aut liberi sunt aut servi*, e si tenga conto che, quando si evoca la *summa divisio* del diritto romano tra *res* e *personae*, il termine *res* non riguarda solo la cosa, ma ciò di cui si parla, l'oggetto, e non il soggetto, del diritto (cfr. J.-C. Dumont, *Servus. Rome et l'esclavage sous la république*, Rome, École Française de Rome, 1987, p. 97, e Testart, *L'institution de l'esclavage*, cit., p. 311). Comunque, «padroni e schiavi erano tutti, per il diritto romano, *personae*. Così essere *persona* non equivaleva, come oggi, ad essere capace di diritti o doveri, in quanto gli schiavi non potevano essere parte di rapporti sociali rilevanti: in concreto ciò significa che essi non potevano essere proprietari o creditori o debitori» (U. Vincenti, *Categorie del diritto romano. L'ordine quadrato*, Napoli, Jovene, 2014, p. 84). Solo più tardi la persona sarà, in alcuni giuristi, caratterizzata dal suo *status*: lo *status servitutis* e lo *status libertatis* (cfr. *ibidem*, pp. 84-85).

[10] Sulle concezioni di Platone, il quale riteneva che dovessero essere fatti schiavi e condannati ai lavori forzati solo i delinquenti, cfr. G. Vlastos, *Slavery in Plato's Republic*, in «The Philosophical Review», L (1941), pp. 289-304. Si veda però M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Pistoia, petite plaisance, 2018, p. 155 (che ristampa l'edizione Milano, il Saggiatore, 1979), sia per le posizioni di Platone, che inseriva gli schiavi in una posizione intermedia tra gli animali, da un lato, e i commercianti e i salariati, dall'altro (cfr. *Politico*, 289B ss.), sia per Senofonte, il quale sosteneva che l'educazione buona per gli animali (cibo, elogi e punizioni) doveva valere anche per gli schiavi (*Economico*, 13, 9).

[11] Cfr. M.I. Finley, *Between Slavery and Freedom*, in «Comparative Studies in Society and History», 6 (1964), pp. 233-249; trad. it. in *Schiavitù antica e*

moderna, cit., p. 47. Gli stessi cristiani hanno dovuto contemperare l'uguaglianza di tutti gli uomini dinanzi a Dio con le leggi e le consuetudini del proprio tempo. Hanno poi attribuito, con Agostino (*La città di Dio*, XIX, 15-16), la schiavitù all'eredità del peccato di Adamo (si veda anche P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996). Ma se il peccato originale coinvolge l'intero genere umano, perché solo gli schiavi devono accollarsene la colpa? Su questo punto si veda R. Klein, *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus*, Stuttgart, Steiner, 1988.

[12] Sull'argomentazione dialettica di Aristotele, basata sull'esposizione delle tesi più diffuse e sulla loro confutazione «dall'interno», cfr. M. Gueroult, *Logique, argumentation et histoire de la philosophie chez Aristote*, in «*Logique et Analyse*», n.s., VI (1963), nn. 21-24, pp. 431 ss.; L. Sichirillo, *Dialegethai-Dialektik. Von Homer bis Aristoteles*, Hildesheim, Georg Olms, 1966, pp. 85-103; E. Berti, *La dialettica in Aristotele*, ora in Id., *Studi aristotelici*, L'Aquila, Japadre, 1975, pp. 109-133.

[13] Cfr. G.E.R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; trad. it. *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 720-750 (cap. 18, *L'invenzione della natura*).

[14] Cfr. Platone, *Protagora*, 337C 5-337D 3; Aristotele, *Retorica*, I, 13, 1373b 18 e scolio (cfr. Filemone, fr. 95 Kock: «Anche se qualcuno è uno schiavo, ha la stessa carne; nessuno è mai nato schiavo per natura, ma è la sorte che rende schiavo il corpo»); Antifonte, 87 B 44. Da vedere T.J. Saunders, *The Controversy about Slavery Reported by Aristotle's «Politics»*, I VI, 1255 a 4 ss., in *Maistor. Classical, Byzantine, and Renaissance Studies for Robert Browning*, a cura di A. Moffat, Canberra, Australian Association for Byzantine Studies, 1984, pp. 25-36; G. Cambiano, *Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery*, in *Classical Slavery*, a cura di M.I. Finley, London, Cass, 1987, pp. 22-41 (che ha qualche dubbio sull'attendibilità della testimonianza di Filemone; cfr. pp. 24-25); Lévy, *La théorie aristotelicienne de l'esclavage et ses contradictions*, cit.; M.P. Mittica, *Dispotismo e politica in Aristotele*, in

*Dispotismo. Genesi e sviluppo di un concetto filosofico-politico*, Napoli, Liguori, 2001, pp. 1-32, e il commento di T.J. Saunders e R. Robinson alla *Politica*, in Aristotele, *Politica*, cit., vol. I, pp. 306-310. Più in generale, sulla schiavitù in Aristotele, cfr. R. Weil, *Deux notes sur Aristote et l'esclavage*, in «Revue Philosophique», II (1982), pp. 339-344; N.D. Smith, *Aristotle's Theory of Natural Slavery*, in «Phoenix», XXXVII (1983), pp. 109-122; W. Ambler, *Aristotle on Nature and Politics. The Case of Slavery*, in «Political Theory», XV (1987), pp. 390-411; AA.VV., *Aristoteles' «Politik»*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25 agosto-3 settembre 1987, a cura di G. Patzig, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 1-278; P. Gamsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; M. Schofield, *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, in *Aristotle's Politics. Critical Essays*, a cura di R. Kraut e S. Skultety, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford, Rowman & Littlefield, 2005, pp. 91-119; M. Heath, *Aristotle on Natural Slavery*, in «Phronesis», 53 (2008), n. 3, pp. 243-270; M. Tamiolaki, *Liberté et esclavage chez les historiens grecs classiques*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2014 (che pone il problema rilevante di quale incidenza abbia avuto la nozione di natura nel trattamento degli schiavi; cfr. pp. 21 e *passim*).

[15] Cfr. M. Untersteiner, *Sofisti*, Firenze, La Nuova Italia, 1949, vol. II, p. 153 nota 4, e V. Goldschmidt, *La théorie aristotelicienne de l'esclavage et sa méthode*, in *Zetesis. Album amicorum. Door collega's en vrienden aangeboden aan Prof. Dr. Emile de Strijcker naar aanleiding van zijn vijfenzenstigste verjaardag*, Antwerpen-Utrecht, De nederlandse Boekhandel, 1973, p. 158. Aristotele sembra comunque, in alcuni casi, considerare la forza legata a una «eccedenza [*hyperoche*] secondo virtù» (*Etica Nicomachea*, I, 6, 1098a 9-12), per cui è lecito agli uomini liberi dare la caccia agli schiavi e sottometerli se si rifiutano di obbedire; cfr. M. Vegetti, *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*, Roma, Carocci, 2017, pp. 73-74.

[16] Sulla viltà (*deilia*) come marchio morale dello schiavo, cfr. O. Gigon, *Die Sklaverei bei Aristoteles*, in *La «politique» d'Aristote*, Genève-Vandoeuvres, Droz, 1965, p. 267; sulla paura, Diogene di Sinope in Diogene Laerzio, VI, 75,



e P. Demont, *La peur et le rire. La perception de l'esclavage dans les «Grenouilles» d'Aristophane*, in *Fear of Slavery-Fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean*. Acts du Colloque du GIREA 2004, a cura di A. Serghidou, Besançon, Presses Universitaires de la Franche Comté, 2007, pp. 179-191. Ci sono, anche in questo caso, schiavi di fatto che sono provvisti di coraggio (*thymos*), il che costituisce una buona ragione per non sceglierli, specie in agricoltura: «È auspicabile che i lavoratori della terra siano schiavi, non tutti discendenti dalla stessa stirpe, e neppure di carattere impulsivo [*mete thymoeidon*] (perché solo a queste condizioni possono essere adatti al loro lavoro e non inclini alle rivolte)» (Aristotele, *Politica*, VII, 10, 1330a 25-28). Sul *thymos* si veda più avanti, pp. 74-75.

[17] Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 10, 1115b 25-26 (mi servo della trad. it. di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 1999) e cfr. *ibidem*: «L'uomo coraggioso è intrepido come si conviene a un uomo, quindi avrà paura di ciò che è temibile a misura d'uomo, così come si deve e come la ragione comanda, e lo affronterà in vista del bello». Sul tema, cfr. D.E. Pears, *Aristotle's Analysis of Courage*, in «*Midwest Studies in Philosophy*», 3 (1978), pp. 273-285. Per inciso, seppure in un diverso contesto, qualcosa di simile dice anche Platone, ossia che il coraggio è in relazione alla paura e della paura partecipano anche gli animali e i «bambini molto giovani» (*Leggi*, 963E, 5-6), ma che è, tuttavia, proprio dell'uomo libero e adulto essere capace di sconfiggerla e di saperci convivere senza negarla, anche perché egli tende a un fine degno di essere perseguito (cfr. Aristotele, *Etica eudemia*, 1230a 27-33 e, per un ulteriore approfondimento del coraggio dell'uomo virtuoso, a differenza di quello del folle e dello stolto, D. Lanza, *Lo stolto di Socrate, Eulenspiegel, Pinocchio e altri trasgressori del senso comune*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 140-145).

[18] Della lettera esiste una traduzione francese: *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, a cura di J. Bielawski e M. Plezia, Breslau-Varsovie-Cracovie, in «*Archiwum Filologiczne*», XXV (1970), che hanno confermato l'autenticità dei manoscritti parzialmente noti e il cui titolo era già stato ricordato da Diogene Laerzio (VI, 1, 22-27). Dopo essersi comportato verso i persiani come nemici, Alessandro assunse alcuni loro

notabili nella propria guardia del corpo e cominciò perfino a vestirsi da persiano (cfr. Diodoro, XVII, 77, 4; Curzio Rufo, VI, 6, 1; Arriano, IV, 14, 2 e VII, 8, 2).

[19] M. Sordi, *La lettera di Aristotele ad Alessandro e i rapporti tra greci e barbari*, in «Aevum», LVIII (gennaio-aprile 1984), n. 1, pp. 3-12 (qui p. 6) e cfr. p. 7: «Nel discorso riferito da Curzio, Alessandro afferma invece “Asiae et Europae unum atque idem regnum est” ed aggiunge: “Eiusdem iuris esse debent qui sub eodem rege venturi sunt” (Curzio Rufo, X, 3)». Su questo punto si vedano anche E. Badian, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, in «Historia», VII (1958), pp. 425-444 e, per un’opinione contraria all’autenticità della lettera di Aristotele ad Alessandro, P. Carlier, *Étude sur la prétendue lettre d’Aristote à Alexandre transmise par plusieurs manuscrits arabes*, in «Ktema», 5 (1980), pp. 277-288. Per l’autodefinizione dei greci attraverso il contrasto con i barbari nella tragedia, cfr. E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

[20] Si noti che il termine *bouleutikon* – al pari della *Boule*, il Consiglio ristretto, formato da 500 cittadini, diversamente dalla *Ecclesia*, che li comprendeva formalmente tutti – designa la capacità di ciascuno, simile a un piccolo parlamento, di soppesare gli argomenti, i pro e i contro, per poi prendere una decisione anche se aperta a soluzioni differenti (si veda, ad esempio, per un inquadramento di tipo filosofico, oltre che politico, J.L. Wilson, *Deliberation, Democracy, and the Rule of Reason in Aristotle’s Politics*, in «American Political Science Review», 105, 2011, n. 2, pp. 259-274). I nostri concetti di «volontà» e di «libero arbitrio» sono, invece, di origine cristiana e si basano sul criterio evangelico dell’*aut-aut* («o con Dio o con Mammona»). La *voluntas*, teorizzata dapprima da Mario Vittorino e, in seguito, da Ambrogio e da Agostino, implica, dunque, il taglio netto, la «decisione»; cfr. M.A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, California University Press, 1982, e, per altri aspetti, E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1932, pp. 364-412.

[21] H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* (lezioni tenute all'Università di Princeton nel 1953, manoscritto curato ed edito da J. Kohn, pubblicato in «Social Research, 69, 2002, n. 2); trad. it. *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. Forti, Milano, Cortina, 2016, pp. 51, 85 (ho leggermente modificato la fine della citazione).

[22] Cfr. Aristotele, *Politica*, III, 9, 1280a 32. Sul «mestiere» dell'uomo, in quanto specie dotata della facoltà di andare al di là di tutte le occupazioni e funzioni particolari, cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 6, 1097b 22-28: «Ora ciò potrà avvenire, forse, se si coglierà qual è l'agire tipico dell'uomo. Infatti, come per un flautista, per uno scultore, per ogni artigiano, e in generale per coloro che hanno un proprio operare o agire, il bene e il successo sembrano consistere nell'opera stessa, così si può credere che l'uomo ha un qualche operare suo proprio». Si veda il commento a questo passo in R.A. Gauthier e Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain, Peeters, 1970, t. 2, Livres VI-X, pp. 55-56.

[23] Cfr. J. Bollack, *Il «logos» eracliteo*, in *La Grèce de personne. Les mots sous le mythe*, Paris, Seuil, 1997; trad. it. *La Grecia di nessuno*, Palermo, Sellerio, 2007, pp. 202-227 e, per una maggiore focalizzazione, *ibidem*, p. 225 n.: «Il logos ha la stessa struttura della legge che regola il divenire, come si afferma spesso, poiché l'analisi delle affermazioni sulle leggi si fa per mezzo della struttura del discorso. I due piani si articolano grazie a questa distinzione radicale (dire, e ciò che si è detto)».

[24] Cfr. R. Pol-Droit, *Généalogie des barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 40.

[25] Cfr., per questi aspetti, J.L. Stocks, ΣΧΟΛΗ, in «Classical Quarterly», XXX (1936), pp. 177-187; E. Mikkola, *Schole bei Aristoteles*, in «Arctos», II (1958), pp. 1-20; H.G. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, Heidelberg, Carl Winter, 1959; J. Moreau, *Telos et Arete d'après E.E. II.1, et la tradition platonicienne*, in *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, a cura di P. Moreaux e D. Harlfinger, Berlin, de Gruyter, 1971, pp. 223-229. Per una difesa del pensiero aristotelico sul lavoro schiavistico come capace di permettere il sorgere e il



durare di un'aristocracy of cultured leisure, cfr. C. O'Neil, *Aristotle's Natural Slave Reexamined*, in «The New Scholasticism», XXVII (1953), pp. 247-279.

[26] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177b 4-5.

[27] Cfr., ad esempio, B. Bilinski, *Elogio della mano e la concezione ciceroniana della società*, in *Atti del primo Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, Roma, Centro di studi ciceroniani, 1961, pp. 195-212; A. Burford, *Craftsmen in Greek and Roman Antiquity*, Ithaca, NY-London, Cornell University Press, 1972, pp. 25 ss.

[28] Cfr. Aristotele, *Politica*, III, 5, 1278a 6-8: «Anticamente, presso certe popolazioni l'operaio era uno schiavo o uno straniero, e per questo lo sono ancor oggi in gran numero: in ogni caso, la città meglio amministrata non darà la cittadinanza all'operaio» e *ibidem*, I, 13, 1260b 1-2: «Un operaio specializzato, infatti, partecipa di un rapporto di servitù circoscritto, mentre lo schiavo è uno di quelli che sono quel che sono per natura, diversamente dai calzolai e dagli altri artigiani». Cfr., inoltre, *ibidem*, VII, 9, 1329a e W.L. Westermann, *The Slave Systems in Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1995, p. 27. Questa è già una constatazione di Erodoto, II, 167: «Anche i traci, gli sciti, i persiani, i lidi e quasi tutti i barbari considerano più spregevoli di tutti gli altri cittadini quelli che hanno appreso un mestiere e i loro discendenti, mentre tutti quelli che si sono tenuti lontani dai lavori manuali li ritengono nobili».

[29] Aristotele, *Politica*, III, 5, 1278a 11-13.

[30] Cfr. G. Pearson, *Aristotle on Desire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 140-169, secondo cui il desiderio non ha bisogno di essere esplicitamente conosciuto nei suoi specifici obiettivi, ma è *embodied* nel carattere dell'agente (p. 142).

[31] Questo vale anche nell'ambito del pensiero marxista; cfr. Engels, *Antidürring*, trad. it. cit., p. 199: «Senza la schiavitù non sarebbero esistiti né lo stato, né l'arte, né la scienza della Grecia; senza la schiavitù non ci sarebbe stato l'Impero romano [...] l'introduzione della schiavitù nelle circostanze di allora fu un grande progresso». Certo, secondo il detto

diffuso, dovrebbe valere il principio *Primum vivere, deinde philosophari*, ma – come già osservava Gramsci – «in realtà non è possibile staccare il vivere dal filosofare; tuttavia il proverbio ha un significato pratico: vivere significa occuparsi specialmente dell'attività pratica economica, filosofare, occuparsi di attività intellettuali, di *otium litteratum*. Tuttavia c'è chi “vive” solamente, chi è costretto al lavoro servile, estenuante, ecc., senza di cui alcuni non avrebbero la possibilità di essere esonerati dall'attività economica per filosofare» (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, vol. II, p. 1341).

[32] Questa è, perlomeno, la tesi, discutibile, anche nel senso che merita di essere discussa, di L. Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966; trad. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, Adelphi, 1991<sup>2</sup>; Id., *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1976; trad. it. *Homo aequalis. 1. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Milano, Adelphi, 1984 (il libro, come è detto a p. 11, costituisce solo una parte di un più ampio progetto incompiuto – anche se parzialmente integrato in *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983 – che, andando oltre l'economia, avrebbe dovuto capovolgere la prospettiva del precedente volume «nel chiarire il nostro tipo moderno di società, la società egualitaria, partendo dalla società gerarchica»).

[33] Cfr. Aristotele, *Politica*, III, 9, 1280a 32-34; III, 13, 1284, e Gigon, *Die Sklaverei bei Aristoteles*, cit., pp. 272 ss.

[34] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1099b 32-1100a 4: «A ragione quindi noi non diciamo felice un bue, o un cavallo, o qualche altro animale, dato che nessuno di loro è in grado di aver parte a un'attività di questo tipo. Identica è la causa per cui nemmeno un fanciullo è propriamente felice, infatti non è capace di compiere belle azioni, per la sua età; quei fanciulli che vengono detti beati, in realtà lo sono per la speranza che possano diventarlo: come ho già detto, ci vuole una virtù completa e una vita completa». Sul concetto aristotelico di felicità nelle

Etiche, si veda, in particolare, C.J. Rowe, *The Eudemian and Nicomachean Ethics. A Study in the Development of Aristotle's Thought*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», supplemento n. 3, 1971, pp. 15-37. Più in generale, sull'immagine dei barbari in Platone e Aristotele, cfr. E. Berti, I «barbari» di Platone e di Aristotele, in «Filosofia politica», 17 (2003), n. 3, pp. 365-382. La *proairesis* è invece del tutto assente negli animali privi di ragione, i quali sono guidati dall'impulso (*thymos*) e dal desiderio ribelle alla ragione (*epithumia*). Sul significato e sulle vicende del termine «barbaro», che si trova per la prima volta nell'*Iliade* (II, 867) nella forma di *barbarophonon* (quelli che parlano il greco con accento strano, bofonchiano), con cui sono indicati i guerrieri della Caria, ma che non implica ancora alcuna designazione negativa, cfr. Pol-Droit, *Généalogie des barbares*, cit., pp. 31 ss. Che direbbe Aristotele di un pensiero, come quello della modernità, in cui il finalismo è stato generalmente condannato come illusione antropomorfa e gli uomini non giudicano più la loro felicità in base a gerarchie di fini, ma – come lo Stagirita e il suo maestro Platone avrebbero riprovato – per lo più secondo la promessa di piacere, ricchezza o potere? Da questo punto di vista, si può, nel bene o nel male, misurare la distanza della sua filosofia rispetto alle nostre più diffuse maniere di pensare.

[35] Sulla derivazione di *daimon* dal verbo *daiomai* (dividere, ripartire, distribuire), cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1990, s.v. *daimon*, pp. 246-247 e s.v. *daiomai*, pp. 247-248. Interessante la tesi di Jean-Pierre Vernant secondo cui «i greci hanno un *daimon* perché non hanno un io» (A. Touraine e F. Khosrokhavar, *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet*, Paris, Fayard, 2000, p. 104).

[36] Plutarco, *Il demone di Socrate*, 591E 1-3, in *Tutti i Moralia*, cit., p. 1123 (ma si veda anche la traduzione in *Il demone di Socrate*, introd., trad. e commento di P. Donini, Roma, Carocci, 2017, *ad loc.*, p. 139: «lasciano fuori la parte più pura che non è trascinata [con il resto] ma, galleggiando alla superficie, sfiora l'uomo sulla testa, quasi come una boa che sta al di sopra di uno che è immerso in profondità»).

[37] Cfr. *Etica Nicomachea*, X, 6, 1177a 8-9: «nessuno concederà che lo schiavo sia felice, a meno di non ammettere anche che possa vivere in modo appropriato».

[38] Si vedano il trattato *Arie, acque, luoghi*, cap. 3 (titoli 12-24 del *Corpus Hippocraticum*) e, per uno sguardo d'insieme, il saggio di C.M. Oser-Grote, *Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen*, Wiesbaden, Steiner, 2004; per alcuni aspetti specifici, Heath, *Aristotle on Natural Slavery*, cit., pp. 253-254. Si noti che, a riprova del rapporto tra determinismo ambientale e istituzioni politiche, il testo ippocratico afferma che anche in Asia, sia greci che barbari, ove non siano governati da tiranni, sono più bellicosi (*Arie, acque, luoghi*, cap. 16), sebbene il coraggio non appartenga loro per natura (cap. 24).

[39] Di conseguenza, dato che i barbari asiatici sono già abituati a un despota, qualora i greci li rendessero schiavi, non compirebbero alcuna ingiustizia. Più dura la posizione di Seneca rispetto ai popoli del Nord. Essi sono dotati di *immansueta ingenia* e descritti da Seneca nel trattato *Sull'ira* (2, 15, 4-5) come «lupi o leoni», incapaci sia di obbedire che di comandare, «non di temperamento umano, ma di uno selvaggio e intrattabile, mentre solo chi è in grado di essere guidato lo è anche di guidare».

[40] Cfr. R. Bodei, *Ira. La passione furente*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 9 e, più in generale, C.P. Caswell, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, Leiden, Brill, 1990 e *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, a cura di S. Braund e G.W. Most, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

[41] Si veda per questa posizione M. Schofield, *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, in Id., *Saving the City. Philosopher Kings and Other Classical Paradigms*, London-New York, Routledge, 1999, p. 139.

[42] Plutarco, *Apoftegmi di donne spartane*, 29, in *Tutti i Moralia*, cit., p. 451. Sulla schiavitù sessuale in Grecia, vista attraverso la *Commedia nuova* (in particolare in Menandro), a prescindere da quella consensuale delle etere libere, cfr. C.W. Marshall, *Sex Slaves in New Comedy*, in *Slaves and Slavery in*

*Ancient Greek Comic Drama*, a cura di B. Akrigg e R. Tordoff, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 173-196.

[43] Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 7, 155b e *La riproduzione degli animali*, IV, 3, 767b (sull'idea di «necessità accidentale»); IV, 4, 770b (sulla «prole anomala», in cui «l'anomalia è un caso contro natura, non contro la natura in assoluto, ma contro la natura come è per lo più»). Uso la traduzione italiana di M. Vegetti, in Aristotele, *La vita. Ricerche sugli animali – Le parti degli animali – La locomozione degli animali – La riproduzione degli animali – Parva naturalia – Il moto degli animali*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Milano, Bompiani, 2018.

[44] Aristotele, *Fisica*, III, 8, 199a 35. Malgrado Aristotele abbia interrotto la linea «evoluzionista» di Anassimandro e di Empedocle, che vedevano uno sviluppo della Terra e degli esseri viventi, e abbia assunto una posizione «fissista», secondo la quale il mondo è increato e gli uomini e le altre specie animali sono rimasti sempre uguali fin dall'eternità, egli non ha una concezione rigida della natura, non la ritiene mossa da forze inesorabili e sempre uguali. Ogni tanto – o, nel caso dei viventi, spesso – erra e produce esseri fisicamente o mentalmente imperfetti o perfino mostruosi. Resta, tuttavia, vero che l'uomo si distingue dagli altri animali sociali, categoria che include anche «l'ape, la vespa, la formica, la gru» (*Ricerche sugli animali*, I, 1, 488a 10; trad. it. di Vegetti, in Aristotele, *La vita*, cit.), perché «adatto a vivere in uno stato più che le api e ogni animale del gregge [...] L'essere umano è l'unico vivente ad avere la parola [logos] e se la voce, in quanto espressione del dolore e del piacere, appartiene anche agli altri animali [...], la parola è in grado di manifestare l'utile e il dannoso e, di conseguenza, anche il giusto e l'ingiusto» (*Politica*, I, 2, 1253a 7-9, 10-1214-15). È pur vero che in natura non esiste una finalità assoluta, ma una «sorta di necessità condizionale. Come, ad esempio, se bisogna spaccare qualcosa con la scure, è necessario che questa sia dura, e se è dura, deve essere di bronzo o di ferro, così anche, poiché il corpo è uno strumento (ognuna delle parti è infatti finalizzata a qualcosa, e similmente il tutto), è necessario che sia fatto in tal modo e con tali elementi, se dovrà essere quello strumento» (*Le parti degli animali*, I, 2, 642a 10-14; trad. it. in

Aristotele, *La vita*, cit.). Nell'*Etica Nicomachea*, 1134b 25-33, Aristotele è chiaro: «Alcuni ritengono che tutto il giusto politico sia legale, perché constatano che ciò che è naturale è immutabile e ha ovunque lo stesso potere, proprio come il fuoco, che brucia sia qui che in Persia, mentre vedono che ciò che è giusto muta. Le cose non sono così, eppure in un certo senso lo sono: sebbene presso gli dèi ciò forse non avviene, presso di noi ci sono cose che, pur avendo la caratteristica di essere per natura, ciononostante sono del tutto mutevoli; ma ugualmente vale la distinzione tra ciò che è per natura e ciò che non lo è. Tra le cose che possono anche essere diversamente, quali sono per natura e quali no – ma sono per legge e convenzione –, dato che entrambe sono mutevoli allo stesso modo?». Più in generale, sulla tendenza di Aristotele a far leva sulla natura per spiegare non solo la schiavitù, ma anche i fenomeni politici, cfr. G. Bien, *Die politische Philosophie des Aristoteles*, Freiburg-München, Karl Alber, 1973; trad. it. *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 192-198.

[45] Anche da qui deriva il divieto informale imposto agli schiavi di parlare liberamente: «è da schiavi non poter dire ciò che si pensa» (Euripide, *Fenicie*, v. 392; trad. it. di U. Albinì, Milano, Garzanti, 2000). Sulla complessa semantica del termine *telos*, che non esclude la circolarità del movimento, si veda R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; trad. it. *Le origini del pensiero europeo*, Milano, Adelphi, 2006, pp. 511-550, in particolare pp. 535-550.

[46] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 11, 1161a-b, e, sul problema generale, H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965; trad. it. *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, Bologna, Il Mulino, 1983. Come è noto, nel suo testamento Aristotele stabilisce la liberazione di cinque suoi schiavi e di altri, «se se lo meritano», appena avranno raggiunto «l'età giusta». Gli schiavi manomessi, in ogni caso, non erano di fatto completamente liberi; cfr. R. Zelnick-Abramovitz, *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, Leiden-Boston, Brill, 2005.



[47] Aristotele, *Politica*, I, 4, 1253b 33-1254a 1; cfr. inoltre Omero, *Iliade*, XVIII, 376, e G.F. Gianotti, *Schiavi e macchine. La schiavitù nella Grecia antica*, in «Studi storici», 26 (1985), pp. 879-888. Il passo racconta la visita di Teti all'officina di Efesto. L'episodio dell'*Iliade* e questo passo di Aristotele hanno indotto alcuni interpreti a vedere nell'automazione un'emancipazione dal lavoro (si veda, ad esempio, A. Negri, *I tripodi di Efesto. Civiltà tecnologica e liberazione dell'uomo*, Milano, SugarCo, 1986).

[48] Cratete, citato in Y. Garlan, *L'anti-esclavagisme a-t-il existé en Grèce ancienne?*, in *Esclavage et dépendances serviles. Histoire comparée*, coordinazione di M. Cottias, A. Stella e B. Vincent, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 189-190. Sulla tendenza di Aristotele a spiegare la funzione di corpi viventi attraverso analogie meccaniche (ad esempio, la respirazione equiparata al mantice, cfr. *La respirazione*, 13, 474a) o a considerare talvolta gli animali come automi, cfr. *Il moto degli animali*, 701b 2-10: «Gli animali si muovono come si muovono le macchine automatiche per il prodursi di un piccolo impulso, sciogliendo i fili e urtandosi reciprocamente [...]» (trad. it. in Aristotele, *Vita*, cit.), e S.A. Bedini, *The Role of Automata in the History of Technology*, in «Technology and Culture», 5 (1964), pp. 24-42.

[49] Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 5, 1097a 30-34. La pura contemplazione aveva di mira il massimo di felicità nella cornice di una vita desiderabile ed era proprio il desiderio di felicità a generare l'atto della conoscenza. In contrasto con la vita politica e con quella dedicata esclusivamente al piacere, alla ricchezza o al potere, esso indirizzava verso una saggezza raggiungibile mediante il *logos*, il *nous* e l'educazione delle passioni.

[50] Su tale discussa questione cfr. A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 16-22 e 86-112, e Pearson, *Aristotle on Desire*, cit., p. 141 (sulla *boulesis* come desiderio orientato al bene, cfr. *ibidem*, pp. 140-169).

[51] Per alcuni commentatori medievali, così come ci sono degli individui che non raggiungono la piena umanità perché incapaci di sottoporre i loro istinti alla ragione e «assomigliano agli uccelli rapaci [...] dalla cui presenza gli altri uccelli fuggono» (Pietro d'Alvernia, *Quaestiones super I*

*librum Politicorum*, a cura di M. Toste, in appendice al suo articolo *The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited*, in *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, a cura di M. Van der Lugt, Firenze, Sismel/Ed. del Galluzzo, 2014, pp. 174-176), allo stesso modo vi sono esseri che vanno al di là o al di sopra della comune natura umana, come gli eremiti e i filosofi; cfr. G. Briguglia, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medioevali*, Roma, Salerno Ed., 2015, pp. 21-22.

[52] L'argomento, com'è noto, sarà nel medioevo oggetto di ampia discussione, specie per la contrapposizione tra Tommaso, che sosteneva l'immortalità dell'anima individuale, identificata con l'intelletto attivo, e Averroè, che la negava.

[53] J.L. Borges, *El Aleph*; trad. it. *L'aleph*, in *Tutte le opere*, a cura di D. Porzio, Milano, Mondadori, 1984, vol. I, p. 783.

[54] Cfr. Aristotele, *L'anima*, III, 7, 431b 6-8: «Talvolta però, per mezzo delle immagini o pensieri che si trovano nell'anima, il soggetto, come se le vedesse, calcola e delibera circa le cose future in relazione a quelle presenti» (*L'anima*, trad. it. di G. Movia, Napoli, Loffredo, 1979, p. 187). Sul ruolo dell'immaginazione nel deliberare, cfr. G. Mingucci, *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 217-224. Sui processi deliberativi in quanto tali, si veda invece l'*Etica Nicomachea*, III, 5, 1112a 18 ss.; VI, 5, 1140a 24 ss.

[55] Cfr. Aristotele, *L'anima*, III, 11, 433b 31-434a 22. Da notare che «in Aristotele la distinzione del razionale da ciò che è privo di ragione non è una mera separazione. Aristotele stesso usa quindi la metafora dell'aspetto convesso e di quello concavo di una curva» (H.-G. Gadamer, *Nikomachische Ethik VI*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1998; trad. it. Aristotele, *Etica Nicomachea. Libro VI*, introd. e commento di H.-G. Gadamer, Genova, il melangolo, 2002, p. 11. Vale la pena osservare – lo si evince soprattutto dai *Parva naturalia* – che il mondo di Aristotele è popolato di animali e l'uomo è messo a confronto con una molteplicità di essi.



[56] Riuscire a comprendere questa idea, ciò che vi è di più luminoso (*phanotaton*, 518C, 9), e a metterla in pratica rappresenta la meta suprema della vita umana, la «massima conoscenza» (*megiston mathema*: 505A, 2). Il suo conseguimento è però concesso a pochi, giacché il bene si colloca «al limite estremo dell'intelligibile e [è] difficile a vedersi» (508B, 8).

[57] Per contrastare l'opinione diffusa (non falsa ma unilaterale) dell'autodefinizione dei greci attraverso il contrasto con i barbari si è voluto mettere in rilievo il fatto che ci fossero per essi anche ammirazione e ricerca di affinità; cfr. E.S. Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, New Haven, CT-Oxford, Princeton University Press/Oxford University Press, 2012, pp. 76-114 riguardo all'Egitto (cap. 3 su *Egypt in Classical Imagination*, dove manca però ogni riferimento ad Aristotele).

[58] Cfr. Heath, *Aristotle on Natural Slavery*, cit., pp. 245-246. Da qui l'idea condivisa da tutti i greci che nessuno di loro avrebbe dovuto essere schiavo. Teopompo di Chio si vantava del fatto che i suoi concittadini furono i primi in Grecia a usare schiavi non greci (cfr. Ateneo, *Sofisti a banchetto*, VI, 265b-265c). Per inciso, un trattamento diverso veniva usato in Israele, in quanto gli schiavi ebrei potevano essere liberati al loro settimo anno di servizio, mentre quelli stranieri restavano per sempre, con i loro figli, proprietà del padrone; cfr. Lv 25, 35-53.

[59] Ho sviluppato questi temi nel saggio *Prudenza*, in R. Bodei, G. Giorello, M. Marzano e S. Veca, *Le virtù cardinali*, Roma-Bari, Laterza, 2017, pp. 5-23. Per le interpretazioni di tale concetto e la letteratura recente che ne tratta, si veda il testo commentato del sesto libro dell'*Etica Nicomachea*. *Aristotle on Practical Wisdom. Nicomachean Ethics*, trad. ingl., introd. e commento di C.D.C. Reeve, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013.

[60] Aristotele «sembra dire che se anche le donne possiedono la ragione, questa non prevale in una società di uomini» (W. Fortenbaugh, *Aristotle on Women and Slaves*, ora in Id., *Aristotle's Practical Side. On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 245). Sulla differenza tra donne e schiavi, cfr. M. Deslauriers, *Aristotle on the Virtues of Slaves and Women*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXV (2003),

pp. 213-231. Sull'interpretazione biologica della natura della donna si veda, infine, R. Mayhew, *The Female in Aristotle's Biology. Reason or Rationalization*, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 2004.

[61] Cfr. Platone, *Leggi*, VI, 9, 777E 5-778A1: «Bisogna dunque punire gli schiavi quando è giusto farlo, e non fiaccarli rimproverandoli come si farebbe con uomini liberi; il discorso rivolto al servo deve essere più o meno un puro e semplice ordine».

[62] Cfr. V. Gómez Pin, *Filosofía. El saber del esclavo*, Barcelona, Anagramma, 1989. Non era di questa opinione il terzo presidente degli Stati Uniti, Thomas Jefferson, quando diceva «mi sembra che [i negri] per memoria siano uguali ai bianchi; per intelligenza molto inferiori, perché ritengo che se ne possa difficilmente trovare uno in grado di seguire e capire i ragionamenti di Euclide» (citato da B. Davidson, *Black Mother. Africa, the Years of Trial*, London, Victor Gollancz, 1961; trad. it. *Madre Nera. L'Africa Nera e il commercio degli schiavi*, Torino, Einaudi, 1966, p. 25). Evidentemente la maieutica non era nelle corde di Jefferson e degli schiavisti del suo tempo.

[63] Alla posizione di Aristotele, così come a quella degli stoici, si opporrà in seguito Plotino, secondo il quale tutti gli esseri viventi, e non solo quelli dotati di ragione, possono conseguire la felicità; cfr. *Enneadi*, I, 4 (trattato 46), per cui rimando a Plotino, *Sulla felicità*, testo greco a fronte, a cura di M. Bonazzi, Torino, Einaudi, 2016, pp. 3-27.

[64] Aristotele, *Metafisica*, XII, 7, 1072b 17-27 (mi servo della traduzione di C.A. Viano, *La metafisica*, Torino, UTET, 1974). Si tratta, dice Aristotele nella *Politica* (VII, 2, 1324a 15-17), di sapere qual è «la vita preferibile, quella che implica la partecipazione e il coinvolgimento nella politica cittadina oppure quella che predilige la condizione dello straniero, ed è sciolta da ogni vincolo di comunità politica [ossia il *bios xenikos* del filosofo, che, come uno straniero nella *polis*, si pone al di fuori o al disopra della vita politica]?».

[65] Aristotele, *Metafisica*, XII, 10, 1075a 20-23.

[66] Cfr. lo splendido saggio, apparso postumo, di M. Vegetti, *I fondamenti del sapere politico. Aristotele contro Platone?*, in «Teoria politica», n.s., annali VIII (2018), pp. 23-34. Si veda, in particolare, p. 25: «il discorso di Aristotele abbandona il campo delle soggettività storicamente condizionate che avevano fino ad allora sostenuto tesi antropologiche rivali e confutabili, per spostarsi decisamente sul piano oggettivo, storico e incontrovertibile, delle scienze naturali». Aristotele sarà poi costretto a fare i conti con Platone quando cercherà di conciliare il rapporto tra la figura del buon cittadino (*polites spoudaios*), che deve rispettare la costituzione in cui si trova a vivere, con quella dell'uomo moralmente buono (*aner agathos*), che mira invece a valori assoluti e invarianti; cfr. *Politica*, III, 4 1276b 16-18 e cfr. l'articolo di S. Gastaldi, *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, in «Elenchos», 16 (1995), pp. 253-290.

[67] É. Weil, *L'anthropologie d'Aristote*, in *Essais et conférences*. 1. Philosophie, Paris, Plon, 1970, p. 35.

[68] Si vedano, su questo punto, le considerazioni di G. Agamben, *L'uomo senz'opera*, in *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014, pp. 21-47, in particolare pp. 22-24, e cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 6, 1097b 34-1098 a 7: «È evidente che il semplice vivere è comune anche alle piante, e che quello che si cerca è qualcosa di specifico. Bisognerà dunque escludere anche la vita consistente nel nutrirsi e nel crescere; dopo di questa viene una vita fatta di sensazioni, ma è evidente che anch'essa è comune sia al cavallo che al bue e a tutti gli animali. Allora rimane solo un certo tipo di vita attiva [*kat'energheian*], propria della parte razionale. Di quest'ultima, una parte è razionale perché obbedisce alla ragione, un'altra è razionale perché la possiede e la riflette. Ma siccome anche quest'altra si dice in due modi, bisognerà porre che sia quella in atto, dato che essa sembra detta "razionale" in senso più appropriato». Le considerazioni di Agamben si inseriscono nella sua teoria dell'inoperosità, in quanto, in termini aristotelici, la potenza (*dynamis*) non si esaurisce nell'atto (*energheia*), ma si mantiene anche oltre (cfr. Aristotele, *Metafisica*, IX, 1050a 21, b2, e Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 48-55). In questo senso, l'«uso» (*chresis*) porterebbe a una forma di vita che va oltre l'economia e la politica, e oltre

la posizione di determinati fini, compreso quello che caratterizzerebbe l'uomo in quanto tale. Per una puntualizzazione sul tema in Aristotele, cfr. G. Reale, *Guida alla Metafisica di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 151.

[69] Agamben in *L'uomo senz'opera*, cit., p. 35.

[70] Cfr. R. Mayhew, *Aristotle on Property*, in «Review of Metaphysics», XLVI (1993), pp. 803-831.

[71] Cfr. M. Krieter-Spiro, *Sklaven, Köche und Hetären. Die Dienstpersonal bei Menander: Stellung, Rolle, Komik und Sprache*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1997. Sugli eunuchi, si veda P. Guyot, *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980. Sui banchieri del Pireo, ovviamente al servizio di un padrone, ma capaci talvolta di diventare cittadini, cfr. C. Mossé, *Les esclaves banquiers à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle. Une forme originale d'ascension sociale*, in *Esclavage et dépendances serviles*, cit., pp. 119-125. Sul fatto che in molte società, come anche in Grecia, esistessero schiavi messi a lavorare in botteghe artigiane o nelle miniere, si vedano S. Lauffer, *Die Bergwerksklaven von Laureion*, Stuttgart, Steiner, 1979, e G. Bodei Giglioni, *Introduzione a Senofonte, De vectigalibus*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, pp. CVII-CXXX. Sullo speciale corpo di polizia utilizzato in occasione delle riunioni politiche, cfr. P.A. Turci, *Arcieri sciti, esercito e democrazia nell'Atene del V secolo a.C.*, in «Vita e Pensiero», LXXVIII (gennaio-aprile 2004), pp. 3-18.

[72] Tale inversione di prospettiva dall'ordine cronologico all'ordine logico ha solo un carattere di metodo. Ciò che è ultimo logicamente spiega per Aristotele quel che precede nel tempo. Traducendo i suoi termini nel linguaggio hegeliano, l'*auto to pragma* (la *Sache selbst*, la «cosa stessa») spiega il *pros emas* (il *für uns*, il «per noi») o, in termini marxiani, l'anatomia dell'uomo spiega quella della scimmia. Per alcuni aspetti di questo problema, cfr. R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino, Einaudi, 2018, pp. 66-67, che si riferisce a M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975; trad. it. *Metafisica e metapolitica*.

*Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1990.

[73] Significativa l'affermazione di uno schiavo in una commedia di Menandro (fr. 581 Körte): «Il padrone è la mia polis».

[74] Cfr. J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruxelles, Complexe, 1988, pp. 28-33, e Agamben, *L'uomo senz'opera*, cit., p. 37 e cfr. p. 41: «L'ideale dell'uomo libero e attivo è di essere sempre e universalmente un "utente" [usager] e mai un produttore». Questo valeva per lo strato socialmente più alto dei liberi, ma, di fatto, i contadini, gli artigiani, i pescatori o tutti quelli che esercitavano qualche mestiere forse non producevano e «lavoravano»?

[75] A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776); trad. it. *Indagine sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Milano, Isedi, 1973, p. 19.

[76] A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, Indianapolis, IN, Liberty Classics, 1982, citato in D. Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 8.

## Capitolo terzo

# Il destino di tre continenti

La questione della schiavitù si presentò fin dall'inizio della scoperta del Nuovo Mondo. Cristoforo Colombo mandò, infatti, i primi indios in Spagna come schiavi, ma ritenne che, una volta abbandonate le loro società, sarebbero cambiati. Venivano poi venduti e utilizzati in tutta l'America per i lavori più duri. Marchiati a fuoco, anche molte volte di seguito in base ai frequenti cambi di proprietà, la maggior parte di loro moriva per la spossatezza, le malattie, la scarsità del cibo e i maltrattamenti. Diversamente dagli schiavi greci, e da quelli ateniesi in particolare, che erano considerati preziosi in quanto strumenti di lavoro da mantenere efficienti, la vita (e la salute) degli indios non sembrava interessare più di tanto ai conquistatori, che la sprecavano con indifferenza e prodigalità.

## La «servidumbre natural de los indios»

Compiendo un salto di millenni, mostrerò come la concezione aristotelica della servitù per natura abbia influito, seppure strumentalmente, sulle vicende di molti milioni di uomini<sup>[1]</sup>. E, questo, a dispetto della convinzione diffusa che la filosofia non abbia alcuna incidenza sulle vicende del mondo. La contrapposizione tra Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés

de Sepúlveda – seguace, a suo modo, di Aristotele – ha, come vedremo presto, condizionato la storia di tre continenti: Europa, Africa e America. Ancora negli Stati Uniti dell'Ottocento, l'aristotelismo ha, del resto, offerto una dubbia legittimazione culturale alle posizioni di coloro che si battevano contro l'abolizione della schiavitù.

La discussione teorica sulla *servidumbre natural de los indios* coincide con epoche storiche in cui l'orizzonte geografico e intellettuale si amplia, spesso improvvisamente, per effetto di quelle che siamo soliti chiamare fasi di intensa globalizzazione. Così come la posizione di Aristotele si era precisata in occasione della conquista dell'Impero persiano da parte di Alessandro e della conseguente crisi della *polis*, allo stesso modo, quella di Sepúlveda e Las Casas si articola durante la *Conquista* e la triangolare «tratta atlantica» tra America, Europa e Africa<sup>[2]</sup>.

La questione della schiavitù si presentò fin dall'inizio della scoperta del Nuovo Mondo. Cristoforo Colombo mandò, infatti, i primi indios in Spagna come schiavi, ma ritenne che, una volta abbandonate le loro società, sarebbero cambiati. Pur stabilendo l'equivalenza tra schiavi e oro al fine di procurare ai coloni, con la loro vendita, ciò di cui avevano bisogno, le sue convinzioni sono chiaramente espresse in una lettera alla regina Isabella: «Il pagamento di queste cose potrebbe essere fatto in schiavi, tratti da questi cannibali, un popolo assai selvaggio e adatto allo scopo, robusto e di ottima intelligenza. Crediamo che costoro, avendo rinunciato a quella disumanità,



saranno migliori di altri schiavi. E perderanno subito la loro disumanità quando saranno fuori dalla loro terra natale»<sup>[3]</sup>.

Già nel 1493 Isabella, quasi presagendo la deriva che avrebbe assunto il possesso di quelle terre lontane, aveva intimato a Colombo di trattare «amorosamente» gli indiani e aveva insistito nuovamente su questo punto dieci anni dopo. Nel secondo viaggio dell'*Almirante de la Mar Océana*, in seguito alla distruzione del fortino di Santo Domingo e all'uccisione degli spagnoli di guarnigione, le cose cambiarono e il trattamento degli indios divenne molto meno amoroso e molto più crudele. Quando poi diversi schiavi neri, la cui importazione era stata autorizzata dal governatore Ovando, cominciarono a fuggire verso l'interno dell'isola e a sobillare gli indios, invitandoli a ribellarsi, la reazione fu di chiedere alla Corte di non mandarne più e, per un certo periodo, Ovando fu accontentato (mutò ben presto idea e si può dire che dal 1510 iniziò con lui la vera tratta, grazie alla prima «licenza» che autorizzava l'arrivo dapprima di 50, poi di 200 schiavi africani).

Dopo la morte di Isabella, nel novembre del 1504, la situazione si deteriorò ulteriormente. Sebbene i 300 nativi portati da Colombo in Europa fossero stati rispediti nei Caraibi e rilasciati nelle loro rispettive isole, proprio nello stesso anno, con una *real cédula*, gli indios cominciarono a essere, di fatto e sistematicamente, ridotti in schiavitù. Nel 1509 Diego Colón, figlio di Cristoforo, cominciò ad applicare su larga scala il metodo delle *encomiendas*, concedendo 100 indios



a ogni ufficiale, 80 a ogni cavaliere sposato, 60 a ogni scudiero sposato e 30 a ogni lavoratore sposato (si arrivò in seguito a *encomenderos* che ne avevano 300 o addirittura 1.100, come il segretario particolare del re Ferdinando). Nate per analogia con le commende, che attribuivano una certa rendita ecclesiastica anche a individui che non pronunciavano i voti, le *encomiendas* furono in realtà già sporadicamente introdotte nel 1503, per quanto in misura ridotta, dopo un periodo di iniziale esitazione sul modo di comportarsi con gli amerindiani<sup>[4]</sup>. Solo i gesuiti, più tardi e nelle loro «riduzioni» in Paraguay, abolirono la sottomissione degli indios all'*encomendero* e li difesero (all'occasione armandoli) dai coloni spagnoli che partivano da Asunción e dai *bandeirantes*, i razziatori brasiliani di schiavi, che avevano la loro base a São Paulo<sup>[5]</sup>.

Una istituzione parallela alle *encomiendas* era, a partire dal 1518, quella dell'*asiento de negros*, un contratto di appalto di diritto pubblico, mediante il quale si concedeva il monopolio della licenza di tratta a privati, in cambio del pagamento di un tributo alla Corona. Un ulteriore introito derivante dal traffico di schiavi fu rappresentato dalla tassa regia di 2 ducati per ogni schiavo che veniva spedito in una determinata colonia. Peraltro, i guadagni di ogni spedizione erano oculatamente amministrati da un controllore finanziario (*contador*), che prelevava la quinta parte del bottino per il re (*el quinto del rey*). L'affare più consistente per la monarchia spagnola si ebbe, a questo proposito, nel 1592, a un secolo esatto dalla scoperta dell'America, quando un certo Gómes Reynal pagò quasi un

milione di ducati per l'importazione in nove anni di 38.250 schiavi da consegnare al ritmo di 4.250 l'anno, di cui almeno 3.500 dovevano arrivare vivi (anche da un simile documento si evince l'alta percentuale dei morti durante le traversate)<sup>[6]</sup>.

## Crudeltà dell'altro mondo

Nelle *encomiendas* gli indios venivano distribuiti ai padroni individualmente come schiavi per servire in qualità di domestici, di lavoratori dei campi o per essere affittati o venduti nell'ambito di prestazioni fuori dai confini della casa e della proprietà. Alcuni erano inseriti in aziende agricole di vasta estensione, altri mandati nelle miniere, dove – per la loro costituzione fisica, la fatica, la brutalità del trattamento o la natura disagiata e insalubre dei luoghi – morivano e si ammalavano in massa. Sebbene, per leggi sistematicamente disattese, spettasse loro un salario e un trattamento umano, la condotta dei coloni era generalmente l'esatto contrario e gli indios venivano generalmente asserviti e trasferiti lontano dalle loro terre:

Li incatenavano l'uno all'altro perché non potessero fuggire sottraendosi ai carichi di tre *arrobes* [circa 75 chili] che mettevano loro in spalla. Accadeva il più delle volte, in queste incessanti carovane, che di quattromila indiani non ne tornassero più di sei o sette, vivi, alle loro case: e le strade ne rimanevan cosparse di cadaveri. Quando qualcuno stremato e con le gambe spezzate dai grandi carichi scivolava a terra malato di fame, di fatica o di estenuazione, per non darsi la pena di levarlo dalla catena gli tagliavano la testa al di sopra del collare: il capo cadeva da un lato, il corpo dall'altro<sup>[7]</sup>.

Marchiati a fuoco, anche molte volte di seguito in base ai frequenti cambi di proprietà, la maggior parte di loro moriva per la spossatezza, le malattie, la scarsità del cibo e i maltrattamenti. Diversamente dagli schiavi greci, e da quelli ateniesi in particolare, che erano considerati preziosi in quanto strumenti di lavoro da mantenere efficienti, la vita (e la salute) degli indios non sembrava interessare più di tanto ai conquistatori, che la sprecavano con indifferenza e prodigalità.

L'abbondanza di schiavi africani direttamente importati dai portoghesi nella penisola iberica fin dalla metà del Quattrocento e, in seguito, la massiccia schiavizzazione degli indios e dei neri nell'America spagnola contribuirono a far abbassare il loro prezzo (che equivaleva, da ultimo, a quello di tre buoi o di 300 giorni di lavoro di un giornaliero), fino a renderlo accessibile a molti, anche se, in genere, appartenenti agli strati più privilegiati della società<sup>[8]</sup>.

A diminuirne drasticamente il numero non furono però solo le guerre, ma, come è noto, anche le malattie. Se al momento della scoperta di Colombo gli indios erano 30-40 milioni, di cui circa 13,5 nell'America centrale (Las Casas diceva che sia le isole dei Caraibi, sia la Terraferma erano popolate come «un alveare»), agli inizi del Seicento erano diventati meno di 10 milioni, per circa due terzi concentrati in Mesoamerica e nelle Ande<sup>[9]</sup>. Bastarono pochi decenni per avviarne la rapida e drastica diminuzione. Per quanto le cifre siano variabili, si calcola che, nel giro di sessant'anni, lo sfruttamento

intensivo, la mancanza di cibo, le epidemie di morbillo o di vaiolo abbiano ridotto di quasi un terzo la popolazione amerindiana.

Nel suo romanzo *L'an 2440* Louis-Sébastien Mercier – lo scrittore che ha trasformato l'utopia geografica in «ucronia», spostando le società perfette da isole irraggiungibili, che servivano solo da pietra di paragone per giudicare un presente sostanzialmente imm modificabile, a un futuro storicamente raggiungibile – aveva immaginato un «nuovo Spartaco» e un «singolare monumento» davanti al quale le nazioni avrebbero dovuto chiedere «perdono all'umanità» per il loro crudele comportamento. Tra queste figurava la Spagna («più colpevole ancora delle sue sorelle»), gemente «per aver coperto il nuovo continente di trentacinque milioni di cadaveri, di aver perseguitato i poveri resti di mille nazioni nel profondo delle foreste e nelle caverne, di avere abituato gli animali, meno feroci di loro, a bere sangue umano»<sup>[10]</sup>.

Tre episodi di estrema crudeltà sono riportati da Las Casas. Il primo e il secondo sono meno noti del terzo. Egli racconta che gli spagnoli, mentre uccidevano uno dopo l'altro degli indios («incatenati, come se fossero branchi di porci»), si scambiavano le seguenti parole: «Prestami un quarto di uno di questi, ché ho da dar da mangiare ai miei cani; quando ne ammazzo uno io, te lo rendo»<sup>[11]</sup>. Altre volte, dice, «facevano scommesse su chi sarebbe riuscito a fendere un uomo in due con una sola sciabolata, a tagliargli la testa d'un colpo di picca oppure a sviscerarlo» (OC, 10, p. 36 = BR, p. 35). L'apparente

gratuità di questi comportamenti si spiega con il disprezzo nei confronti di coloro cui veniva negata una pari umanità.

Nel terzo esempio, diventato memorabile, Las Casas narra come il re cacicco Hatuey, arrivato a Cuba per sfuggire la schiavitù a Hispaniola, legato al palo prima di essere bruciato al rogo, «solo perché fuggiva da gente tanto iniqua e crudele, e si difendeva da chi voleva ammazzarlo e angariarlo a morte con tutta la sua discendenza», quando un frate francescano cercò di consolarlo e di convertirlo parlandogli del paradiso, chiese se in cielo andassero anche i cristiani e, alla risposta positiva del frate, disse che «voleva andare piuttosto all'inferno che ritrovarsi con loro e vedere ancora gente tanto trista e crudele»<sup>[12]</sup>.

Per inciso, i francescani riformati o i frati minori, arrivati inizialmente in tre nel 1523 e in dodici nel 1524 non rappresentavano solo l'ordine monastico più attivo nelle conversioni degli indios (era capitato che in un solo giorno ne avessero battezzati 14.000<sup>[13]</sup>, perché bastava che di loro si avesse un *conoscimiento de alma*, non potendosi raggiungere un *conoscimiento de la cabeza*)<sup>[14]</sup>, ma quello che più si incaricava della loro protezione e istruzione. In qualche caso, non si trattava solo di insegnamenti religiosi, come accadde quando il vescovo Juan de Zumárraga, chiamato «il protettore degli indiani», istituì nel 1536 il collegio-scuola per i figli dei cacicchi a Tlatelolco, presso la capitale azteca nel luogo dove già esisteva in epoca pre-ispanica uno dei più importanti *calmecacs*, ossia una istituzione educativa per le élite<sup>[15]</sup>. Tale

scelta contrastava con la diffusa convinzione che i costumi degli indios fossero refrattari a qualsiasi cambiamento in meglio (gli insegnanti erano invece meravigliati dell'attitudine dei loro allievi nell'apprendere il latino, anche perché era opinione diffusa che avessero una testa tanto dura che Oviedo, pur essendo amico di Las Casas, era giunto a dire che, quando gli spagnoli combattevano contro di loro, dovevano stare attenti «a non colpirli sul cranio, perché le loro spade sarebbero andate in pezzi»<sup>[16]</sup>. L'esperimento di Zumárraga trovò una tale resistenza da parte delle autorità e degli spagnoli residenti (i quali non capivano perché si dovesse insegnare il latino agli indios e permettere loro di diventare preti o frati) che, alla fine, la scuola fu chiusa<sup>[17]</sup>.

## **Governare con le grida**

Nel 1508 gli indios di Portorico eseguirono un esperimento per vedere se gli spagnoli fossero veramente immortali e se i loro cadaveri si decomponessero come gli altri: li immersero nell'acqua. Una volta affogati e putrefatti, provarono che, almeno su questo piano, i bianchi assomigliavano a tutti gli altri uomini<sup>[18]</sup>. Gli indios smisero perciò di temere i poteri straordinari di questi esseri tanto diversi, giunti da lontano con navi, armi mai viste (i cannoni furono inizialmente considerati «mostri dagli occhi di fuoco») e sconosciuti animali, i cavalli (a Tlaxcala gli abitanti ne uccisero due, di nuovo per rendersi conto se fossero o no immortali, anche perché avevano fino ad allora creduto che cavallo e cavaliere costituissero un unico corpo).

Sebbene il Nuovo Mondo attraesse i capitali dei grandi banchieri Fugger, che utilizzarono i primi metodi di sfruttamento sistematico dei lavoratori e delle risorse, gestendo per un certo periodo le miniere d'argento di Potosí<sup>[19]</sup>, la maggior parte di coloro che, a ondate successive, si recavano nel Nuovo Mondo era affascinata dal desiderio di veloci guadagni e dalla prospettiva dello sfruttamento intensivo di mano d'opera gratuita. Si trattava letteralmente di avventurieri (di individui che andavano *ad ventura*, verso un futuro ignoto), intenzionati per lo più ad accumulare una piccola fortuna per poi rientrare in patria. Se, come spesso accadeva, il ritorno diventava un irraggiungibile miraggio, in questi spagnoli sradicati, *desterrados*, sorgeva quella nostalgia di una patria lontana (reale o immaginaria) che ha segnato la sensibilità collettiva degli abitanti di molti paesi dell'America Latina. Tale atteggiamento viene efficacemente espresso in questi versi dell'epoca:

Si muero en tierras ajenas,  
lejos de donde nací,  
¿quién habrá dolor de mí?  
¿Quién me terná [sic] compasión  
donde no soy conocido  
¡Oh triste amador perdido  
cautivo sin redención!  
Extraño de mi nación,  
lejos de donde nací  
¿quién habrá dolor de mí?<sup>[20]</sup>

[«Se muoio in terre straniere / lontano da dove nacqui / chi  
proverà dolore per me? / Chi avrà compassione / dove non



sono conosciuto? / O triste amante perduto / prigioniero senza  
redenzione! / Estraneo alla mia nazione / lontano dal luogo  
dove nacqui / chi proverà dolore per me?»]

Quando la schiavitù divenne un potenziale e veloce moltiplicatore di ricchezza, ai tradizionali vincoli di dipendenza personale si aggiunsero quelli legati a più vasti interessi economici e politici. Tali interessi riguardavano sia la Corona, tesa a un aumento dei profitti provenienti dalle colonie e all'espansione di un impero di dimensioni planetarie, sia la Chiesa, spinta dal desiderio di evangelizzare quei selvaggi per raggiungere la massima propagazione della fede nell'undicesima ora annunciata dall'*Apocalisse*, che avrebbe dovuto precedere l'avvento dell'Anticristo. Ma come trattare gli indios mantenendo i vincoli imposti dalla religione cristiana che si voleva diffondere e dalle regole di giustizia codificate nel «diritto delle genti» cui la monarchia ispanica, almeno a parole, non intendeva sottrarsi?<sup>[21]</sup> A quali condizioni era legittimo ridurre in schiavitù un essere umano, soprattutto dal momento in cui diventava formalmente un suddito del re di Spagna e imperatore del Sacro Romano Impero?

La dinamica della colonizzazione sfuggiva spesso di mano alla lontana Corona, anche perché, pensando ai guadagni che ne traeva, non si preoccupava troppo di appurare la verità su quanto succedeva nel Nuovo Mondo attraverso l'asservimento e le violenze dapprima contro i suoi abitanti, subito dopo contro gli africani importati. Una delle cause di ulteriore corruzione – come nel caso delle «grida» manzoniane nello



spagnolo Ducato di Milano del Seicento – fu, appunto, lo iato tra le leggi che venivano promulgate e la loro scarsa messa in pratica. Oltre al minore rispetto per le istituzioni e all’abitudine di ottenere con il denaro e le raccomandazioni ciò che era dovuto, tale discrasia accresceva il carattere sempre più arbitrario del potere (anche perché, come diceva Giovanni Giolitti, le leggi ai nemici si applicano, agli amici si interpretano). Sul piano finanziario, la risposta più frequente all’inefficacia delle grida consisteva nell’imporre tasse sempre più pesanti, ciò che costringeva gli indios, per poterle pagare, a vendere agli usurai non solo le terre, ma anche i figli.

## Una malattia del cuore

Il caso più macroscopico di violenza collettiva in vista dell’acquisizione di ricchezza e potere è quello che si riassume nella conquista del Messico e nella cattura e uccisione di Montezuma, eventi che fanno parte di una lunga serie di atti illegali compiuti da Cortés e dai suoi soldati. Dinanzi a Carlo V, queste azioni sono giustificate *a posteriori* grazie a ricostruzioni di comodo dell’accaduto:

Solo l’invenzione della devoluzione dell’impero e la prospettiva del fatto compiuto possono dare qualche speranza a un pugno di golpisti che si sono ribellati all’autorità del governatore di Cuba. La storia del ritorno di Quetzalcóatl rende plausibile la devoluzione (di solito gli imperi non si regalano, al massimo si comprano, Carlo V ne sa qualcosa), la devoluzione rende giuridicamente legittima la Conquista<sup>[22]</sup>.

Nella seconda lettera che Cortés spedì a Carlo V, egli, infatti, raccontò come Montezuma avesse accolto lui e i suoi soldati come se fossero stati mandati dagli epigoni di un «signore» che aveva guidato i suoi antenati nella zona in cui ora si trovavano:

E sempre abbiamo saputo che i suoi discendenti dovevano venire a soggiogare questa terra e far di noi dei loro vassalli. E dato che voi venite dalla parte da cui nasce il Sole e considerando le cose che dite del grande sovrano che vi inviò qui crediamo e abbiamo per certo che egli sia il nostro antico signore, e soprattutto perché dite che da molto tempo egli ha notizia di noi. E perciò state certo che vi obbediremo e vi considereremo signore in luogo di questo gran sovrano che dite<sup>[23]</sup>.

Eppure, che si attendesse l'arrivo di stranieri provenienti da oriente che avrebbero sottomesso gli aztechi non era soltanto una invenzione degli spagnoli. Poco prima del loro arrivo, gli stregoni di Texcoco lo avevano predetto a Montezuma, che era sensibile ai riti di divinazione: «La predizione provocò un contrasto tra Montezuma e Nezahualpilli, re di Texcoco, e quest'ultimo, sicuro dei propri indovini, sfidò il re del Messico al rituale gioco della palla scommettendo il proprio regno contro tre tacchini. Montezuma vinse le prime tre partite, ma perse una sull'altra le altre tre»<sup>[24]</sup>.

Le fonti azteche rimaste hanno accettato questa versione di un signore a lungo atteso in un anno di *Ce-Acatl*, posto cioè alla fine di ogni ciclo di 52 anni – identificato con il dio Quetzalcóatl, di cui gli spagnoli sono considerati gli eredi –,

che ritorna a prendere possesso dei suoi domini. Pertanto, constatata la coincidenza di vedute tra i vincitori e i vinti, la storiografia ha accolto questa versione degli eventi, non tenendo conto del fatto che l'élite dei sacerdoti e la nobiltà azteca, emarginate da Montezuma con le sue riforme, l'avevano convalidata (aggiungo: forse) solo per attribuire a Montezuma la colpa della sconfitta, nel senso che gli spagnoli sarebbero giunti come punizione voluta dal dio<sup>[25]</sup>.

Nel diffondere la credenza che i suoi nemici fossero vili, incapaci, pur essendo così numerosi, di opporsi a pochi spagnoli, Cortés non fece cenno a Carlo V né dei mezzi usati per sottometterli, né dei moventi delle sue azioni. Per i primi si pensi alle tremende minacce con cui li piegò attraverso il *requerimiento* (l'intimazione a dichiararsi sudditi del re di Spagna pena l'essere trattati come nemici in una guerra giusta)<sup>[26]</sup>:

vi prenderemo le vostre mogli e figli e ne faremo degli schiavi e come tali li venderemo e ne disporremo come vorranno le loro Altezze, e vi prenderemo i vostri beni e vi faremo tutto il male e i danni che potremo, come a vassalli che non obbediscono e non vogliono riconoscere il loro signore, e gli resistono e lo contraddicono; e dichiariamo che le morti e le perdite che da questo deriveranno sono colpa vostra e non delle loro Altezze o nostre, né dei cavalieri che verranno con noi<sup>[27]</sup>.

Per i secondi, si ricordino le sue parole: «Io e i miei compagni soffriamo di una malattia del cuore che può essere curata solo dall'oro»<sup>[28]</sup>. In maniera analoga, quando un

religioso chiese a Pizarro di porre fine alla spoliazione dei nativi e di preoccuparsi invece della loro evangelizzazione, la risposta fu: «Non sono venuto qui a questo scopo. Sono venuto per portare via il loro oro»<sup>[29]</sup>.

L'*auri sacra fames* non è nella storia una novità. Nuove sono la *magnitudo* in cui si manifesta e la subordinazione a essa di tutti i valori politici e religiosi ufficialmente professati. Tale fame di oro, simbolo del guadagno rapido a spese del violento assoggettamento e sfruttamento dei nativi, che favoriva il rifiuto del lavoro da parte degli *hidalgos*, già osservato da Cristoforo Colombo, assieme alla loro insolenza<sup>[30]</sup> (elementi che, sommati, avevano trasformato gli eserciti spagnoli in bande di predatori e spinto i coloni a una economia di rapina), è alla base della corruzione e del malgoverno instaurato dagli spagnoli nel Nuovo Mondo. Dei suoi effetti deleteri si possono rinvenire le tracce anche oggi nella forma di una specie di irredimibile peccato originale o di destino cui sembra quasi impossibile sottrarsi. Si potrebbe addirittura azzardare l'ipotesi che le continue rivoluzioni o cambiamenti di regime che caratterizzano gli Stati latino-americani abbiano tra le motivazioni (vere o presunte) quella di voler abolire la corruzione dei governi precedenti.

Essendo in una situazione militarmente sfavorevole, Cortés nel suo primo incontro con il sovrano azteco non gli lesse il *requerimiento*. Il problema della comunicazione tra queste due culture era cruciale e non solo nel caso del *requerimiento*, cosa che avrebbe potuto fare nella lingua degli aztechi, il *nahuatl*,

grazie ai suoi interpreti. Gli indios, pur essendo, in effetti, per numero immensamente superiori ai *conquistadores*, non erano però in grado di comprenderne adeguatamente i comportamenti e le intenzioni e, pertanto, di comunicare efficacemente con loro<sup>[31]</sup>. Cortés, al contrario, aveva l'inestimabile vantaggio di disporre di un'abile interprete dall'azteco al maya (pensava poi il francescano Jerónimo de Aguilar a ritradurre tutto quanto in spagnolo). Si trattava di una donna, rimasta orfana, adottata da un *cacique* esiliato, venduta schiava e diventata poi l'amante di Cortés. Veniva chiamata *La Malinche* o *Doña Marina*, deformazione di *Malintzin*, dove *tzin* è un suffisso reverenziale.

Lo shock del riconoscimento reciproco delle relative civiltà fu forte anche per gli spagnoli, i quali, per usare l'espressione dello storico romano Publio Anneo Floro riferita agli schiavi, videro negli indios «quasi una seconda specie di uomini»<sup>[32]</sup>. Del resto, la «scoperta» dell'America fu da loro vissuta come un evento eccezionale. Sono rimaste famose le parole che Francisco López de Gómara scrisse nella *Historia general de las Indias* del 1553: «Dalla conquista del mondo, se si fa eccezione per l'Incarnazione e la morte di colui che lo creò, l'evento più importante della storia è la scoperta delle Indie».

## Tra Chiesa e Impero

Su come trattare gli indios e sulla liceità di condurre una «guerra giusta» contro di loro – mettendo a contrasto, da un lato, lo *ius gentium* e la tradizione cristiana e, dall'altro,

l'Aristotele della schiavitù per natura – si aprì il grande confronto filosofico, teologico e politico che durò nel Cinquecento spagnolo per circa sei decenni, con alterni scontri e compromessi tra la Chiesa cattolica e l'Impero e che ebbe per posta quelli che verranno più tardi chiamati i diritti umani<sup>[33]</sup>.

L'erasmiano papa Paolo III nella bolla *Veritas ipsa* e in quella dello stesso giorno (il 2 giugno, IV Nonas Junii) del 1537 *Sublimis Deus* sostenne, infatti, che Satana è il padre della schiavitù<sup>[34]</sup> e che gli indios «sono veri uomini», condannando pertanto «il comportamento di coloro che trattano gli Indiani come se fossero bestie selvagge e animali bruti», dopo aver già minacciato, nel *Pastorale officium* del maggio dello stesso anno, la scomunica per chi avesse trasformato gli indios in schiavi. Sebbene avesse abolito la schiavitù nel 1530, per poi ripensarci nel 1534, Carlo V non accettò le posizioni del papa e, cosa inaudita, lo costrinse nel 1538 a cambiare pubblicamente opinione. Il papa obbedì mediante la pubblicazione del breve *Non indecens videtur*<sup>[35]</sup>.

Le oscillazioni della Chiesa e della politica nell'approvare o disapprovare la *servidumbre natural* degli indios trovarono, tuttavia, un limite intrinseco nel fatto che «negare agli indiani l'anima razionale e la capacità di convertirsi – ciò che verrà fatto anche da alcuni prelati – avrebbe messo a repentaglio la giustificazione della conquista sulla base del mandato di evangelizzazione, e ciò è evitato dai principali teorici del dibattito sulla conquista»<sup>[36]</sup>.

La guerra contro gli indios è giusta? Può un Impero cristiano condurla senza allontanarsi dai Vangeli? Il primo a teorizzare, in termini filosofici, il diritto degli europei a comportarsi verso gli indios come nemici in una guerra giusta fu, a Parigi, il teologo scozzese John Major, sulla base del fatto che *populus ille bestialiter vivit* ed è nella natura delle cose che il superiore comandi l'inferiore e l'essere pienamente razionale e civilizzato domini chi è solo limitatamente partecipe della ragione e della civiltà<sup>[37]</sup>.

I soldati e i coloni, pur digiuni di teologia e di filosofia, non avevano bisogno di sentirselo dire. Nella loro mentalità, per ottenere una più facile sottomissione degli indios e per giustificare le atrocità commesse nei loro confronti occorreva screditarli disumanizzandoli, chiamarli *perros* o *perros cochinos* (cani da porcaio, offesa analoga al tedesco *Schweinhunde*), cannibali, sodomiti, vili, animali incapaci di vivere in una comunità politica<sup>[38]</sup>. Per inciso, non era questa l'opinione di Cortés, che non faceva degli abitanti delle Americhe un solo e indistinto blocco. Pur definendo gli aztechi «barbari», sosteneva, infatti, che essi «vivono più politicamente e ragionevolmente di tutte le altre genti che fino a oggi si sono viste da queste parti»<sup>[39]</sup>.

## **Dinanzi al nuovo e all'inatteso**

Per comprendere e inquadrare questo travagliato e complesso periodo è necessario evitare il duplice errore di pensare, da un lato, che tutte le discussioni svolte a proposito

della schiavitù costituiscono puro fumo ideologico per nascondere le crudeltà dell'oppressione e, dall'altro, che esse possano essere oggi agevolmente intese attraverso le attuali categorie e i principi morali dominanti. Ci troviamo, con le ovvie differenze, in una situazione analoga a quella degli spagnoli, i quali – con concetti e valori inadeguati, perché sorti in circostanze radicalmente differenti – dovevano interpretare l'inatteso e lo straordinario di «questo nostro tempo così nuovo e così diverso da ogni altro», come lo definiva Las Casas, da un punto di vista decentrato rispetto a quello cui erano abituati.

L'eredità culturale attraverso cui giudicarono gli eventi quanti intervennero sulla liceità del dominio sui nativi, sulla guerra giusta o sulla *servidumbre natural* è, infatti, legata alla rielaborazione teorica di tre tradizioni di pensiero, presenti in misura diversa nella Spagna del tempo, a prescindere dalla loro origine più o meno antica: il cristianesimo, specie quello tomista (nel suo legame con il diritto naturale, il diritto canonico e le affermazioni di san Paolo), il diritto romano nella forma dello *ius gentium* e, soprattutto, l'aristotelismo (sullo sfondo resta il problema di trovare uno statuto giuridico sul piano, appunto, dello *ius gentium* a una idea che appare intrisa di valori morali).

Un breve confronto – a tappe forzate per coprire un lungo percorso di vicende storiche e di idee, note in parte e in maniera generica, ma che vale la pena ricordare e focalizzare – può essere utile per misurare le differenze tra situazioni del



tutto diverse, come sono quelle, rispettivamente, legate alla servitù medievale e alla scoperta di popolazioni ignote che pongono problemi inediti di evangelizzazione e colonizzazione.

Sul piano teologico, la schiavitù è considerata a lungo dai cristiani una condizione di cui occorre prendere realisticamente atto (era, del resto, per tutti impensabile una società senza schiavi, che costituivano la base necessaria, ovvia e, nello stesso tempo, quasi invisibile per il funzionamento della maggior parte delle società antiche). Secondo san Paolo lo schiavo, con reverenza e paura, deve obbedire al padrone «come controparte di Dio»<sup>[40]</sup>. Ma, d'altro lato, egli non può negare l'eguaglianza e la libertà di tutti gli uomini davanti al Creatore, che li ha fatti a sua immagine e somiglianza: «Tutti voi, infatti, siete figli di Dio per la fede in Gesù Cristo, poiché quanti siete battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3, 26-28 e cfr. 1 Cor 12, 13). Paolo chiedeva, tuttavia, agli schiavi di restare nella loro condizione. Del resto, «i Padri della Chiesa esortavano gli schiavi ad obbedire anche ai padroni più crudeli e nel 362 d.C. il Concilio di Gangra scomunicò “chiunque, adducendo il pretesto dell'amore divino, avesse insegnato ad uno schiavo il disprezzo per il suo padrone o il rifiuto a prestare servizio”»<sup>[41]</sup>.

Rifacendosi alle *Lettere a Lucilio*, anche sulla base della leggendaria corrispondenza fra san Paolo e Seneca<sup>[42]</sup>, si esigeva, al massimo, un trattamento più umano nei confronti degli schiavi. Gli schiavi, argomentava il filosofo,

sono uomini, anzitutto: vivono con te, sono tuoi umili amici, o meglio sono i tuoi compagni di schiavitù, se pensi che la fortuna ha lo stesso potere su di essi e su di noi [...] Pensa che colui che tu chiami schiavo è della tua stessa natura, gode dello stesso cielo e, come te, respira, vive, muore. Come puoi vedere lui libero, così lui può vedere te schiavo. Al tempo della disfatta di Varo [contro i Germani di Arminio nel 9 d.C.] la fortuna abbassò molti uomini di nobile origine che, attraverso la carriera delle armi, aspiravano alla dignità di senatori; e ridusse chi nella condizione di pastore, chi in quella di guardiano. E ora disprezza pure l'uomo che si trova in uno stato di miseria in cui anche tu, mentre lo disprezzi, puoi cadere<sup>[43]</sup>.

Per Tommaso (non si dimentichi che alcuni dei maggiori protagonisti del dibattito spagnolo sull'asservimento o la libertà degli indios erano domenicani: Montesinos, Vitoria, Las Casas) lo schiavo è uno strumento che comanda altri strumenti inanimati sia nell'ambito della *praxis* che in quello della *techne*. È, in termini aristotelici, un essere che, da un lato, possiede un corpo dotato di un principio interno di movimento, ma, dall'altro, viene messo in moto dal padrone. L'azione dello schiavo è quindi in un certo senso l'azione del padrone, ma lo schiavo è comunque libero di obbedire.

Tommaso cerca di trovare un punto di equilibrio tra l'esistenza di fatto della schiavitù e la teoria cristiana

dell'uguaglianza degli uomini dinanzi a Dio. Per questo dice che solo il corpo è schiavo, ma non l'anima<sup>[44]</sup>, e che «schiavo per natura è colui che è per natura adatto a obbedire a un altro, perché non è in grado di guidare se stesso attraverso la propria ragione, in base alla quale un uomo è padrone di se stesso, bensì soltanto attraverso la ragione di un altro»<sup>[45]</sup>. La schiavitù, anche per lui, come per Agostino, originata dal peccato<sup>[46]</sup>, deve essere accettata, al pari della vecchiaia e della morte, in ossequio a un'autorità più alta, quella divina<sup>[47]</sup>. Del resto, Tommaso pensava e operava in una cultura in cui la schiavitù non solo era indiscussa, ma tra gli schiavi stessi (e i servi) era accettata come garanzia di protezione, almeno nella prima fase del medioevo<sup>[48]</sup>.

Storicamente nel feudalesimo il passaggio dalla schiavitù al servaggio consisteva nella dipendenza personale da un signore spesso esterno all'*oikos*, che, in cambio della protezione, esigeva tributi e *corvées*, ossia un lavoro agricolo coatto ma temporaneo e non continuativo. La permuta di fedeltà con tutela non escludeva ovviamente il sopruso e la violenza e i servi, sebbene non fossero – come comunemente si crede – «attaccati alla gleba», avevano però ben poca libertà di movimento. La famosa affermazione che «l'aria delle città rende liberi» segna notoriamente la progressiva scomparsa di questo genere di servitù, grazie al sorgere dei comuni e all'espansione del commercio e della manifattura (la stessa promessa valeva anche per chiunque giungesse sul suolo della Francia o dell'Inghilterra e si ponesse sotto la protezione del re).

Attorno all'XI secolo, nella prima fase dell'abbandono di una economia prevalentemente agricola e curtense, sorge la parola *slavus*, di chiara origine etnica. Essa deriva dalla prevalenza di slavi catturati o comprati da genovesi e veneziani, che se ne rifornivano sia sulle coste adriatiche della Dalmazia o a Corfù, sia nei mercati di Tana e di Caffa, sul Mar Nero, per poi rivenderli a Cipro o a Venezia (Martino V, papa tra il 1417 e il 1431, scomunicò i mercanti genovesi perché compravano e vendevano schiavi cristiani)<sup>[49]</sup>.

In Italia l'abolizione della schiavitù fu progressiva, anche se non scomparve del tutto. Cominciò con notevole anticipo a Venezia nel 960 e poi proseguì in altre città: a Padova nel 1235, seguita da Firenze nel 1286, che la ristabilì nel 1363, «dopo la calamità della “morìa”». Infatti, «la peste bubbonica del 1348 e l'ulteriore decimazione della classe lavoratrice, dovuta a numerosi anni di carestia, costrinsero la città ad emettere un decreto che permetteva l'importazione di schiavi stranieri di ambo i sessi purché non fossero cristiani»<sup>[50]</sup>.

Se nel 1447 Francesco Sforza fece vendere come schiavi 10.000 piacentini e la stessa sorte era già toccata ai sardi ribelli che, dopo la conquista catalana di gran parte dell'isola, avvenuta nel 1326, vennero spediti dapprima a Minorca e da lì in tutte le zone della Corona d'Aragona<sup>[51]</sup>, almeno in una parte del Vecchio Continente questa istituzione si andò, tuttavia, indebolendo: «Alla fine del Medioevo, prima dunque dell'avvio della schiavitù atlantica, nell'Europa mediterranea esistevano schiavi neri, tartari, russi, greci, turchi, balcanici e

nordafricani. Era però scomparso l'utilizzo del lavoro schiavile su ampia scala, giacché gli schiavi, in generale, costituivano una minoranza della mano d'opera»<sup>[52]</sup>.

Sul terreno giuridico e filosofico si utilizzò meno, anche nel caso della *Conquista*, il diritto romano, che nega espressamente la schiavitù per natura e ne afferma, anzi, il carattere eminentemente storico e fattuale. In esso la schiavitù – che non fa distinzioni di carattere biologico tra padroni e schiavi – è una disgrazia, analoga alla povertà, che tocca ai prigionieri di guerra, a coloro che vengono catturati dai pirati, ai delinquenti che si macchiano di colpe gravi, a quanti (per un certo periodo) sono carichi di debiti o nascono da genitori in stato di servitù.

## **Conquista militare e conquista spirituale**

La *Conquista* si svolse nel periodo di massima fioritura del Rinascimento europeo e in un clima segnato dal pacifismo erasmiano (in questo caso, sia dalla dichiarata inconciliabilità tra cristianesimo e guerra, Vangelo e violenza<sup>[53]</sup>, sia da elementi utopici, che si trasmisero presto alla cultura spagnola)<sup>[54]</sup>. Secondo tale prospettiva, la conversione degli infedeli doveva avvenire con la persuasione e, anche nel caso di guerra contro di loro, bisognava trattarli come prigionieri e non come schiavi, senza privarli, quindi, dei loro averi. Nelle speranze dei pensatori più sensibili a queste idee, come Francisco de Vitoria, nacque allora, per la prima volta, il grandioso progetto di educare alla civiltà interi popoli (con il

nascosto codicillo di dominarli per istruirli, ma anche con l'intenzione di includerli poi nella grande famiglia dell'umanità, di far prevalere la parola articolata a scapito della violenza e il graduale conseguimento della libertà concessa dalla fede a danno della sottomissione perpetua).

Si attraversava un'epoca in cui cresceva la consapevolezza di vivere in un mondo in espansione, spesso identificato con un allargamento dell'*orbis christianus*, segnato dalla «conquista spirituale» di innumerevoli anime a Dio e dal trionfo della «vera religione». Questo accadeva nella medesima fase storica in cui i turchi minacciavano l'Europa centro-meridionale e il protestantesimo disgregava, in quella settentrionale, l'unità della Chiesa d'Occidente. Si avvertiva perciò, da parte di molti, un clima letteralmente apocalittico: «Con la predicazione del vangelo agli americani l'intera umanità ne sarebbe stata edotta e la fine dei tempi sarebbe stata matura. Sembrava di assistere ad una rottura dello stallo in cui si erano bloccati i tempi della storia del mondo. La *plenitudo temporis* si saldava con la *plenitudo gentium*»<sup>[55]</sup>. La conquista spirituale dovette, tuttavia, misurarsi, ad armi impari, con la conquista militare.

Lo strumento teorico più efficace e usato per dominare i nativi si fondava sulla dimostrazione che la guerra contro di loro era giusta, in modo da poter poi applicare nei loro confronti la teoria aristotelica (o, meglio, una sua particolare interpretazione) della *servidumbre natural*. Questa è la strategia di Juan Ginés de Sepúlveda nel *Democrates primus* (il cui titolo

completo è *De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus, qui inscribitur Democrates*), pubblicato a Roma nel 1535, che denuncia come eresia la pretesa di credere che un cristiano non possa essere un buon soldato<sup>[56]</sup>. Il filosofo spagnolo aveva, peraltro, già pubblicato nel 1523 il *Gonsalvus, seu de appetenda gloria* (OC, 7), in cui non considerava questo desiderio in contrasto con l'umiltà cristiana, giudicandolo, anzi, lodevole se indirizzato alla difesa e alla propagazione del cristianesimo romano. Anche attraverso quest'opera egli

interviene e prende partito, spingendo la cultura cattolica a schierarsi verso la conquista del mondo e della storia, dove tutto l'umano sia cristianizzato e dove, caduta ogni tensione tra i piani dell'esistenza come ogni intensa attesa di futuro e di redenzione, si compia la riconciliazione tra la giustizia e la realtà, la natura e la grazia, tra l'umano e il divino<sup>[57]</sup>.

In queste due opere (e in altre) il bersaglio principale, sebbene non espressamente citato, è Erasmo, che, nella versione ampliata degli *Adagia*, apparsa a Basilea nel 1513, aveva trasformato in un saggio piuttosto ampio, rispetto all'edizione veneziana di Aldo Manuzio del 1508, il detto di *Vegezio Dulce bellum inexpertis* (*Chi ama la guerra non l'ha vista in faccia*). Si tratta di un vero e proprio manifesto pacifista, scaturito, in termini soggettivi, dalla diretta osservazione del comportamento di papi e principi cristiani, come Giulio II ed Enrico VIII, che combattevano, o si preparavano a combattere, contro altri cristiani.

Erasmo si lamenta del fatto che nessuno si scandalizzi più dinanzi alla guerra e che chi la critica sia guardato con



sospetto:

Al giorno d'oggi la guerra è un fenomeno così largamente recepito, che chi la mette in discussione passa per stravagante e suscita meraviglia; la guerra è circondata da tanta considerazione, che chi la condanna passa per irreligioso, sfiora l'eresia, come se non si trattasse dell'iniziativa più scellerata e al tempo stesso più calamitosa che ci sia<sup>[58]</sup>.

Dimenticando i precetti di Gesù, sono soprattutto i cristiani a gloriarsi della violenza e a praticarla senza remore: Cristo

viene coinvolto in un'impresa demoniaca. Eserciti nemici si scontrano portando l'uno e l'altro l'insegna della croce [...] Quel segno celeste, simbolo del vincolo perfetto e ineffabile che congiunge i cristiani, diventa punto di partenza in una corsa allo sterminio reciproco: e di una tale nefandezza facciamo Cristo spettatore e promotore. Se il regno di Satana esiste, non può essere altro che la guerra. Perché allora coinvolgervi Cristo? Meglio starebbe in un postribolo<sup>[59]</sup>.

Per Erasmo la colpa di questo atteggiamento è da attribuirsi alle massicce infiltrazioni della cultura pagana nel cristianesimo, rappresentate soprattutto da Aristotele e dal diritto romano:

Alla fine si è arrivati al punto di recepire l'intero sistema di Aristotele nel cuore della teologia: e lo abbiamo recepito così bene, che la sua autorità è diventata più intangibile di quella di Cristo, o poco manca [...] Giacché chiosare il Vangelo è permesso; mentre invece chi ha l'ardire di esprimere timidamente il suo dissenso dagli oracoli di Aristotele viene subito buttato fuori a fischi [...] E noi vogliamo accozzare il suo sistema con gli insegnamenti di Cristo: tanto varrebbe



mescolare l'acqua col fuoco. Abbiamo recepito anche alcuni elementi di diritto imperiale romano per l'insegna di giustizia che esso inalbera; e per farli andar meglio d'accordo con la dottrina del Vangelo secondo i principî del diritto romano. Ma il diritto romano permette di «respingere la forza con la forza» [*vim vi repellere*] [...], celebra come cosa egregia la guerra – purché giusta –. E quale sarebbe la guerra giusta? Ecco la definizione: giusta è «quella guerra che viene indetta da un principe sovrano», anche se il principe sovrano è un bambino o un idiota<sup>[60]</sup>.

La posizione di Sepúlveda, che nel 1526 aveva scritto contro Lutero *Della fatalità e del libero arbitrio*, è anche in questo caso diametralmente opposta a quella di Erasmo, il quale rifiutava la guerra contro i turchi, a meno che non ci si dovesse difendere da loro eventuali attacchi. Da qui la velata polemica, nella *Cohortatio ad Carolum V* (1529), contro il pacifismo erasmiano, accomunato a quello di Lutero, di Alfonso de Valdés e di Juan Luís Vives. La convinzione, diffusa in Spagna, che Lutero fosse pacifista – basata su una frase delle sue *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* del 1518: *Proeliari adversus Turcos est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos* – è, peraltro, contraddetta dal suo atteggiamento successivo<sup>[61]</sup>. Va ricordato, per inciso, come Lutero, durante la guerra dei contadini del 1525, da lui fortemente condannata, si opponesse all'affermazione dei servi svevi che «Cristo era morto per liberarli», dicendo che, se accettata, la loro pretesa avrebbe trasformato il concetto di libertà cristiana in qualcosa di *ganz fleischlich*, di «puramente carnale»<sup>[62]</sup>.

## L'onore del soldato cristiano

Le idee di Sepúlveda appaiono in parte basate su una implicita accettazione della tesi di Machiavelli, secondo cui gli Stati non si governano con i *Pater Noster*<sup>[63]</sup>. Ancor prima della pubblicazione di alcune opere del pensatore politico italiano (del *Principe*, dei *Discorsi* e delle *Storie fiorentine* nel 1532), Sepúlveda può aver avuto notizia delle sue idee attraverso i manoscritti che circolavano tra Firenze e Roma, ma dopo quella data è probabile che possa averle lette direttamente in funzione del *Democrates primus* e del *Democrates alter*. Egli condivideva, comunque, il suo rifiuto di un cristianesimo incapace di recuperare le antiche virtù militari della *gloria* e della *fortitudo*<sup>[64]</sup> e riteneva che tale forma di religiosità «femminea» potesse valere sul piano privato, ma fosse inadeguata al livello pubblico. La negazione dell'idea di guerra giusta e delle virtù militari non avrebbe, infatti, fiaccato soltanto l'Italia, ma indebolito l'intera cristianità in un periodo in cui la minaccia turca e protestante avevano raggiunto una massima intensità e in cui in America si aprivano ampi spazi alla colonizzazione e alla conquista. Come è noto, per Machiavelli, «quella guerra è giusta, che è necessaria» (*Istorie fiorentine*, II, 10).

La teoria di Machiavelli cui Sepúlveda sembra riferirsi, è concentrata in questo passo:

La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi, che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra [romana] lo poneva nella grandezza dello animo,

nella forza del corpo, ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te forza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini, per andarne in Paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle. E benché paia che si sia effeminato il mondo, e disarmato il Cielo, nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù (*Discorsi*, II, 2).

Da queste affermazioni si evince, fra l'altro, la necessità di non scambiare l'umanesimo italiano con l'irenismo<sup>[65]</sup>, specie per quanto riguarda il periodo in cui nell'Europa del Cinquecento si sta affermando la dottrina della sovranità degli Stati e del loro rinnovato diritto di proclamare la guerra.

Prima di trasferirsi alla corte di Carlo V come *historiador* ufficiale, Sepúlveda aveva vissuto per circa vent'anni in Italia e ne aveva assimilato la cultura. Proprio con l'intento di creare un cattolicesimo eroico, all'attacco – specie dopo la spedizione dell'imperatore contro Tunisi nel 1535 e la lotta contro la pirateria dei barbareschi<sup>[66]</sup> –, egli giustificava la «guerra giusta» anche contro gli infedeli e i «barbari» americani. La polemica contro il pacifismo è condotta in maniera esplicita nel *Democrates alter* e indirizzata contro il luterano Leopoldo, l'avversario, nel dialogo, del protagonista *Democrate*<sup>[67]</sup>.

La compatibilità tra cristianesimo e guerra si estendeva a quella tra cristianesimo e onore. Nel clima della Spagna del tempo questo sentimento di rispettabilità che dipende dall'opinione altrui rappresentava un valore assoluto, tanto che l'ethos militare riuscì a penetrare perfino nella dottrina di Francisco de Vitoria, secondo cui, quando si riceve uno schiaffo, è lecito uccidere per salvare l'onore<sup>[68]</sup>. Anche per i *conquistadores* – in maggioranza rappresentanti del *brazo popular*, ossia personaggi relativamente oscuri, soldati e marinai «nati poveri» e guidati da qualche *hidalgo* o *caballero* – era importante non solo l'oro, ma, in un *crescendo*, l'autostima, la gloria, il bisogno di essere riconosciuti e, ai livelli più alti della gerarchia, nobilitati<sup>[69]</sup>.

I soldati spagnoli, che in piccolo numero avevano velocemente conquistato il Nuovo Mondo, erano per Sepúlveda, almeno al livello degli ufficiali, dei gentiluomini caratterizzati dall'onore e dalla magnanimità<sup>[70]</sup>, virtù che in quell'epoca stavano cambiando natura. L'avvento delle armi da fuoco costituì, infatti, una delle principali cause della degenerazione di queste attitudini etiche, che dai nobili cavalieri del medioevo e della primissima età moderna erano in parte gradualmente filtrate nei militari di rango intermedio, non senza essere spesso accompagnate dall'arroganza dell'animo aristocratico, «indomito e avverso a ogni sottomissione»<sup>[71]</sup>.

Il decadimento o la distorsione di questi modelli si manifestarono nel propagarsi dell'abitudine di offendere

gratuitamente civili o commilitoni e, più in generale, nell'aggressività fine a sé stessa<sup>[72]</sup>. La tendenza a cercare il pericolo, ad attaccar briga, a provocare il duello per i più futili motivi derivava forse dalla volontà di dimostrare, con tale atto di sfida, che il coraggio individuale – sminuito e offeso dalle armi che colpiscono a distanza e a caso – poteva essere recuperato e testimoniato nel mettere in gioco la propria vita in scontri individuali a distanza ravvicinata con la spada, il fioretto o la pistola.

Tutto ciò a dispetto dell'«accasermamento della violenza»<sup>[73]</sup>, dovuto proprio all'introduzione delle armi da fuoco e alla conseguente vittoria dell'astuzia sulla forza fisica e sul coraggio individuale, che induceva le grandi macchine politico-militari moderne a non lasciare più spazio alle iniziative dei singoli e ai cavalieri erranti<sup>[74]</sup>. Si reagisce allora, da un lato, cercando attivamente di comprovare il proprio valore nei duelli, e, dall'altro, rimpiangendo la cavalleria antica e individuando nelle armi da fuoco (con il Cervantes del *Don Chisciotte* o con l'Ariosto dell'*Orlando furioso*) l'invenzione del demonio:

Come trovasti, o scelerata e brutta  
invenzion, mai loco in uman core?  
Per te la militar gloria è distrutta,  
per te il mestier de l'arme è senza onore,  
per te il valore e la virtù ridutta,  
che spesso par del buono il rio migliore,  
non più la gagliardia, non più l'ardire  
per te può in campo al paragon venire  
(*Orlando furioso*, XI, 26)<sup>[75]</sup>.

Dal diffondersi delle armi da fuoco derivò la superiorità della fanteria spagnola, non solo sulla propria cavalleria, ma anche su tutti gli altri eserciti europei del Cinquecento. Il suo nerbo era, appunto, costituito da popolani che avevano ereditato le forti tradizioni militari accumulate nel plurisecolare corso della *Reconquista*<sup>[76]</sup>. Della loro disciplina e del fatto che i loro archibugi avessero capovolto l'arte della guerra, offre testimonianza Paolo Giovio quando descrive la battaglia della Bicocca del 1522:

Gli archibugeri messi innanzi all'ordine dalle picche tenevano tutta la fronte per lunghezza, a' quali il Pescara, con sì nuovo e accorto così come poi felice istituto, comandò [...] ai primi ordini che, quando avessero scaricato gli archibugi, subito s'abbassassero in ginocchioni, e di nuovo gli caricassero, acciocché il secondo ordine avesse subito comodità di scaricare senza pericolo di quei che gli erano innanzi.

In questa occasione, sotto il comando di Fernando Francesco d'Avalos, marchese di Pescara, vennero ammazzati dagli spagnoli 3.000 mercenari svizzeri:

scaricata subito una tempesta d'archibugiate e fattasi così terribile uccisione, in un momento di tempo furono afflitti e oppressi, che non pure le squadre ma le compagnie intiere in un empito ruinarono a terra [...] perocché le ragioni della guerra pareva che fossero poste sulle funi accese degli archibugi<sup>[77]</sup>.

## Bambini per natura

La prima condanna ufficiale del trattamento disumano degli indios giustificato da teorie e ideologie imperniata sull'idea di *servidumbre natural* venne espressa dal domenicano Antonio de Montesinos il 4 dicembre 1511 dal pulpito della Chiesa di San Domenico di Hispaniola (l'isola che attualmente è divisa tra Haiti e Repubblica Dominicana), in cui accusava i conquistatori che conducevano una ingiusta guerra, sterminandoli brutalmente e rendendoli schiavi:

Io sono la voce di Cristo, che predica nel deserto di quest'isola [...] E questa voce vi dice che siete in peccato mortale e in esso vivete e morite per la crudeltà e la tirannia che usate contro questa gente innocente [...] Come potete tenerli così oppressi e fiaccati, senza nutrirli e curarli nelle loro malattie, sì che per le eccessive fatiche vi muoiono tra le mani, o per meglio dire li uccidete, onde cavarne oro da accumulare un giorno dopo l'altro? [...] Tenete per certo che a cagione del modo in cui vivete non potrete salvarvi più di quanto possano fare i mori e i turchi che ignorano o rifiutano la fede di Gesù Cristo<sup>[78]</sup>.

Il sermone, ascoltato da Bartolomé de Las Casas, fece infuriare Diego Colón e le autorità presenti, formate in gran parte da *encomenderos*, che, infatti, riuscirono a far espellere Montesinos dall'isola con un decreto reale e il beneplacito del Superiore dei domenicani.

La monarchia spagnola era «apostolica», aveva ricevuto dalla Santa Sede il compito di evangelizzare le Americhe, accettando con ciò, per delega, una missione religiosa. Eppure, contro l'illegittimità della conquista spagnola e il mandato



pontificio mirante a evangelizzare gli abitanti del Nuovo Mondo si era battuto, malgrado l'ostilità di Carlo V, il teologo Francisco de Vitoria, che negò sia il diritto del papa Alessandro VI di attribuire alla Spagna le terre americane grazie alla bolla del 1493 (perché il papa ha solo potere spirituale e non temporale), sia quello dell'imperatore di essere *dominus mundi*<sup>[79]</sup>.

Nelle sue famose due lezioni *Sulle Indie* del 1539, di cui Carlo V in persona impedì la circolazione, si dice, infatti: «Se gli Indiani permettono agli Spagnoli di predicare liberamente e senza impedimenti il Vangelo, che accettino o no la fede cristiana, non è lecito far loro guerra per evangelizzarli o occupare le loro terre». Vitoria, in sostanza, non voleva che il Vangelo fosse predicato *armis et bombardis*, «con la bocca rotonda del cannone», sia perché il cristianesimo non si può imporre con la forza, sia perché la giustizia non fonda le sue teorie sulla Bibbia o sul potere universale dei papi, ma sul diritto naturale per cui tutti gli individui e tutti i popoli fanno parte del genere umano e devono perciò basarsi su rapporti reciproci di amicizia e di fraternità<sup>[80]</sup>, sia, infine, perché gli abitanti dell'America sono *veri domini* delle loro terre e della loro vita. Nel proclamare lo *ius migrandi* per i colonizzatori (che oggi pone il problema inverso del diritto degli ex colonizzati a spostarsi nei paesi d'origine dei colonizzatori), resta sullo sfondo l'ingenuità politica o forse, meglio, l'incapacità di Vitoria – e della maggior parte dei suoi contemporanei – di pensare all'invasione di un territorio al solo scopo di predicare il vangelo.



Anche se talvolta il giudizio oscilla, Vitoria considera gli indios *parum mente validi*, persone che *parum distant ab amentibus*. In quanto *inepti, hebetes*, sostanzialmente in possesso dell'intelligenza dei bambini, necessitano della tutela degli spagnoli, seppur nel ruolo di genitori e non di padroni<sup>[81]</sup>. Vitoria riconosceva però che essi

non sono [completamente] dementi (*amentes*), ma possiedono giudizio secondo il loro modo proprio. Ciò è chiaro, poiché conservano un ordine nelle cose, hanno città, conducono vita matrimoniale, possiedono magistrati, principi, leggi, artigiani, mercati. Tutte queste cose richiedono l'uso della ragione [...] Di conseguenza, benché paiano carenti nell'uso della ragione, e tanto rozzi, penso che in massima parte ciò venga dalla loro carente e ritardata formazione, poiché anche tra i nostri si vedono molte persone rustiche, che poco si differenziano dai bruti animali.

Del resto, aggiunge, Aristotele non vuol dire che

se vi è qualcuno di poco intelligente per natura, sia lecito impossessarsi dei suoi beni, ridurlo in schiavitù e venderlo. Vuole dire solamente che per natura vi è in essi una necessità che li fa adatti ad essere diretti e governati da altri, e che è un bene per essi essere sottomessi come lo sono i figli ai padri prima dell'età adulta e la moglie al marito<sup>[82]</sup>.

In questo senso Vitoria propone un modello alternativo a quello aristotelico degli schiavi per natura, vale a dire quello dei «bambini per natura», rendendo quindi possibile storicamente una loro evoluzione verso la «maturità»<sup>[83]</sup>.

Seguendo san Tommaso, Vitoria sostiene che – nel caso in cui gli indios impedissero il transito, la residenza e il commercio degli spagnoli, la pacifica predicazione del Vangelo o praticassero, come di fatto accadeva, il cannibalismo o i sacrifici umani – allora, violando i diritti naturali, essi diventerebbero oggetto di guerra giusta e di schiavitù. In quest'ultima eventualità, l'*iniuria* richiede l'intervento spagnolo (questo è, appunto, il caso dei crimini contro natura, quali i sacrifici umani e l'antropofagia)<sup>[84]</sup>.

## «Responsibility to protect»

Solo con Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) vengono ampiamente rielaborate le motivazioni della «guerra giusta» contro gli indios e della loro riduzione a schiavi per natura.

Sepúlveda aveva studiato a Bologna con Pietro Pomponazzi (*praeceptor meus*), era stato allievo del famoso Collegio San Clemente di Bologna, grazie a una borsa fattagli avere dal cardinal Cisneros, e aveva goduto dell'amicizia del principe di Carpi Alberto III Pio (e, per suo tramite, del cardinale Giovanni de' Medici, futuro papa Clemente VII)<sup>[85]</sup>. Fu in seguito canonico di Cordova, cappellano e storiografo di Carlo V – su cui pubblicò un *De rebus gestis Caroli V* – e precettore del futuro Filippo II. Grande ed erudito umanista e perfetto conoscitore delle lingue classiche, pubblicò a Parigi nel 1548 la traduzione latina della *Politica* di Aristotele<sup>[86]</sup>, che è alla base delle sue argomentazioni nel *Democrates alter [o secundus] sive de iustis belli causis apud Indos*, scritto attorno al 1544-1545. Pur essendo

stato composto su suggerimento di Hernán Cortés e di Garcia Jofre de Loaísa, lo scopritore delle Isole Marshall e della prima spedizione nelle Isole delle Spezie, le future Filippine<sup>[87]</sup>, il testo era circolato a lungo manoscritto a causa della condanna decretatagli dai dotti di Salamanca<sup>[88]</sup>. L'ultima opera importante di Sepúlveda sugli stessi argomenti, uscita postuma, fu il *De rebus Hispanorum gestis ad Novum orbem Mexicumque*.

La guerra contro gli indios si adatta per lui perfettamente alla definizione di *bellum iustum*. In primo luogo, a causa della *rudeza de sus ingenios*, del carattere «torpido» dell'intelligenza di questi *homunculi*, che permette loro di capire gli ordini, ma non di autogovernarsi (in essi «a stento potresti trovare vestigia di umanità. Ché non solo non hanno alcuna dottrina, ma nemmeno fanno uso della scrittura, né la conoscono, che non hanno alcuna memoria della storia passata, al di fuori di quella tenue ed oscura di cose di poco conto consegnata a certe pitture, non hanno leggi scritte ma certi istituti e costumi barbari»; DS, p. 55)<sup>[89]</sup>. In secondo luogo, a causa dell'«idolatria e dei peccati contro natura» di sodomia e di incesto che li contraddistinguono. In terzo luogo perché la sottomissione politica favorisce la conversione religiosa. In quarto e ultimo luogo perché praticano i sacrifici umani rituali e il cannibalismo:

Non pochi, si nutrivano di carni umane e conducevano con tanta ferocia le guerre, che quasi continuamente combattevano fra di loro (non pensare che costoro prima dell'avvento dei Cristiani avessero vissuto in ozio e nella

saturnia pace dei poeti), e che la vittoria sembrava loro nulla se non avessero saziato la propria prodigiosa fame con la carne dei nemici (DS, p. 55).

Furono, soprattutto, i sacrifici umani e il cannibalismo, ampiamente diffusi tra aztechi e maya, a colpire profondamente gli spagnoli (anche per la comprensibile paura di restarne vittime). Lo testimoniano le prime relazioni di Cortés e di altri cronisti a lui contemporanei<sup>[90]</sup>, che per il solo Messico calcolavano in 20.000 ogni anno le vittime di queste pratiche (il dato venne accolto anche da Sepúlveda; cfr. DS, p. 93). Il loro torace veniva aperto con un coltello di quarzo o di ossidiana e il cuore offerto agli dèi mentre ancora batteva. I corpi poi erano spinti a calci dai gradini delle piramidi fino alla base, dove, in una rituale «cucina del sacrificio», i macellai tagliavano loro gambe e braccia da mangiare con il peperoncino, lasciando agli animali il resto dei corpi<sup>[91]</sup>.

Così Bernal Díaz del Castillo, che aveva accompagnato Cortés nella conquista dell'Impero azteco, rappresenta quel che accadeva nella capitale Tenochtitlán (l'attuale Città del Messico) e nelle zone limitrofe:

a Messico e negli altri paesi che si trovano sul lago, sacrificavano ogni anno più di duemila persone, fra adulti e bambini; e credo che in altre province le cose andassero peggio. E oltre ai sacrifici avevano altri sistemi di tortura; mi limiterò a dirvi quelli di cui ho avuto notizia. Avevano per costume, per esempio, di farsi dei gran tagli in fronte, di mozzarsi le orecchie, la lingua e le labbra, di straziarsi il petto, le braccia, le gambe e anche il sesso. [...] In quanto poi a mangiar carne umana era per loro come per noi andare a

comprare carne di bue nelle macellerie; e in tutti i paesi c'erano quelle grandi gabbie che ho già ricordato, dove tenevano a ingrassare *indios* e *indias* e ragazze; e quando erano ben grassi se li mangiavano. Non vi dico poi delle continue guerre che si combattevano tra vari paesi; se appena riuscivano a far dei prigionieri, li sacrificavano e se li mangiavano<sup>[92]</sup>.

Così racconta Sepúlveda stesso, che non era mai stato nelle Americhe e aveva attinto le sue informazioni o direttamente da Cortés o da libri come quello di Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*<sup>[93]</sup>. Così riassume le informazioni raccolte: gli *indios* «ritenevano di sacrificare vittime umane svellendo i cuori dai petti lacerati degli uomini e, offertili su nefande are, credevano di placare gli dèi offrendo sacrifici secondo i riti, mentre essi stessi si nutrivano delle carni degli uomini uccisi. Questi delitti, poiché superano ogni umana malvagità, i filosofi li rubricano tra le infamie immani e feroci» (DS, p. 59).

Per questo – argomentava – è giusto e umano muovere una guerra, che è *pia Deoque gratissima*, in difesa degli innocenti, contro quelle popolazioni che praticano simili nefandezze, in modo da far prevalere la civiltà sulla barbarie *ut a Christianis humanitatem discant*. Si tratta, infatti, di uomini che, con il loro «vergognosissimo genere di idolatria», si comportano «come se mai avessero ammirato il cielo, sempre a terra proni secondo l'abitudine dei porci» (*ibidem*)<sup>[94]</sup>.

Ci troviamo qui di fronte alla prima formulazione non soltanto delle moderne guerre coloniali per esportare la

«civiltà», ma anche delle contemporanee «guerre umanitarie» e degli interventi armati per esportare la democrazia e la libertà (in questo senso l'America spagnola rappresenta una sorta di laboratorio per tutta la successiva espansione coloniale europea). Le guerre, talvolta spinte fino allo sterminio delle popolazioni dei paesi invasi, si muovono e si giustificano anche ora, con una ipocrisia politica elevata alla massima potenza, in nome di un universalismo filantropico di origine occidentale che si presenta come valido per tutto il genere umano e della conseguente *responsibility to protect*<sup>[95]</sup>. Dietro di esso resta sempre, nascosta, l'idea che la civiltà sia un distacco progressivo dall'animalità che dà diritto ai popoli che se ne sono maggiormente allontanati di sottomettere gli altri. Si potrebbe dire, riprendendo una espressione di Gregorio Magno, *Corruptio optimi pessima*, ossia che princìpi di nobile umanità hanno subito una torsione tanto ipocrita da trasformarli nel loro opposto.

Nel considerare più da vicino il tema della guerra giusta, si notano differenze importanti tra le posizioni di Sepúlveda e quelle, che vedremo meglio in seguito, di Las Casas<sup>[96]</sup>. Entrambi si basano su questo concetto, ma lo declinano diversamente. Mentre il primo è, infatti, più legato alla tradizione agostiniana e medievale, ossia ai motivi per cui si dichiara giusta una guerra da parte di chi ha l'autorità riconosciuta per farlo (e quindi insiste sullo *ius ad bellum*), il secondo è più interessato a un aspetto del tutto moderno, che resta sostanzialmente subordinato in Sepúlveda, vale a dire allo *ius in bello*, alle norme che regolano l'uso della violenza in

guerra e il trattamento «umano» dei nemici vinti (Las Casas giustifica la guerra solo nel caso in cui sia assolutamente necessaria).

Ora, è vero che il diritto moderno è basato anche sullo *ius in bello*, ma esso ha prodotto una nuova versione dello *ius ad bellum* relativa al diritto soggettivo e assoluto degli Stati di muovere guerra nei confronti di un nemico altrettanto giusto<sup>[97]</sup>. Lo *ius in bello* moderno è valso, tuttavia, per le guerre combattute tra paesi «civilizzati» e non si è applicato in altri casi<sup>[98]</sup>, in cui è lecito annientare chi viene dichiarato nemico. Ormai le guerre non si fanno più in nome di Dio, ma in nome della civiltà o dell'umanità che le rendono giuste. Con il declino del diritto naturale è la civiltà a stabilire le gerarchie tra i popoli e a orientare il diritto internazionale, anche e soprattutto attraverso il richiamo a valori umanitari.

Nello *ius ad bellum* moderno non sempre il nemico è però dichiarato «ugualmente giusto». Anzi esso è considerato spesso, specie nei grandi totalitarismi del Novecento, come un essere ignobile. Tra gli altri, Carl Schmitt e Martin Heidegger – assolutizzando la figura del nemico attraverso l'inasprimento di una logica che presuppone una negazione da negare, un nemico e un male assoluti da combattere senza quartiere – non solo hanno aggirato la questione dello *ius in bello*, ma sono passati, implicitamente o esplicitamente, al suo annientamento, privandolo radicalmente della propria umanità e riducendolo a nemico assoluto. Per usare una tipica espressione del nazionalsocialismo hanno, di fatto e per un



certo periodo, approvato la degradazione dell'uomo a *Untermensch*, a essere indegno di esistere<sup>[99]</sup>.

Da simili premesse consegue, per Sepúlveda, che, nel condurre una guerra giusta tesa a salvare migliaia di vite innocenti, il cristianesimo è, a maggior ragione, compatibile con le virtù militari della *fortitudo* e della *magnanimitas*; che la *Conquista* è una punizione degli indios, analoga a quella di Sodoma e Gomorra; che quel che conta non è la salvaguardia dei loro corpi, ma la salute delle loro anime; che gli amerindiani sono schiavi per natura, destinati a obbedire a chi è loro superiore, alla maniera in cui il corpo deve obbedire all'anima e che sono meritevoli di essere cacciati come belve se si rifiutano di servire<sup>[100]</sup>. Per questo, sebbene i conquistatori siano stati talvolta feroci e iniqui (come Sepúlveda non manca di riconoscere), la guerra rimane giusta ed è utile tanto ai vincitori, quanto ai vinti: «se qualcosa di rapace, di crudele, di infame è stato commesso da uomini pessimi e ingiusti, come sento essere spesso accaduto, questo non rende peggiore la causa del principe e dei buoni, a meno che gli atti turpi fossero perpetrati con la loro negligenza o col loro permesso» (*DS*, p. 45). Quelli che oggi si usano eufemisticamente chiamare «danni collaterali», la morte degli innocenti, sono inevitabili in ogni guerra e Sepúlveda, come fa spesso, si appoggia per difenderli all'autorità di Agostino: «Che cos'è che in guerra costituisce motivo di colpa? È forse il fatto che in guerra muoiono alcuni, i quali pure un giorno dovranno morire, affinché altri siano sottomessi e vivano in



pace? Condannare questo è proprio dei pavidì, non delle anime pie!»<sup>[101]</sup>.

## Selvaggi in città

Sepúlveda non può negare le grandiose architetture degli aztechi e la stupefacente struttura urbanistica di Tenochtitlán, ma riporta la civiltà degli indios a un livello animale: «Seppur alcuni di essi dimostrino un certo ingegno per alcune opere d'artificio, non è questa prova di prudenza umana, posto che vediamo le bestie, e le api, e i ragni fare certe opere che nessuna industriosità umana può completamente imitare» (DS, p. 57). Ciò non significa, tuttavia, che manchi in loro l'umanità: «Infatti, l'avere case, un qualche criterio di vita in comune e commerci, ai quali induce la necessità naturale, che argomento è se non che quelli non sono orsi o scimmie e che non sono completamente privi di ragione?» (DS, pp. 57-59).

Eppure, convinto, al pari della maggioranza dei suoi compatrioti, della superiorità degli spagnoli – che sovrastano gli indios per ingegno, prudenza, abilità e forza d'animo – è anche lui pregiudizialmente cieco alla loro civiltà. Lo mostra un episodio indicativo: nel 1538 si festeggiava a Città del Messico la pace nella lontana Europa tra Carlo V e Francesco I<sup>[102]</sup> e, come racconta il cronista Bernal Díaz del Castillo, in questa occasione – nella piazza dove sorgeva il Templo Mayor e dove si stava innalzando al suo fianco la cattedrale, ossia nell'attuale Zócalo – venne allestito uno strano spettacolo.

Furono portati migliaia di alberi, per simulare una selva, immediatamente popolata da villosi selvaggi<sup>[103]</sup>:

La gran piazza di Città del Messico era stata trasformata in bosco, con tanta varietà di alberi e così naturali, che pareva che ivi fossero nati e cresciuti. Nel mezzo ce n'erano di vecchissimi, altri erano coperti d'erbe e di muschio; e dentro il bosco correivano cervi, conigli, lepri, volpi e persino due leoncini e quattro tigrotti [...] Ai due lati del bosco si vedevano due macchioni d'alberi più fitti e dietro ciascuno di essi stava uno squadrone di indios selvaggi con picche, archi e frecce: a un segnale convenuto si aperse il recinto dentro il quale si trovavano le fiere e gli indios si slanciarono al loro inseguimento nel bosco; non solo ammazzarono le tigri e i leoni, ma poi combatterono anche fra di loro con tanto accanimento che pareva proprio una vera battaglia; poi ritornarono ciascuno al suo posto<sup>[104]</sup>.

Questo ambiente avrebbe forse dovuto rappresentare il nuovo regno istituito appena quindici anni prima. Colpisce e meraviglia una doppia incongruità: che nella metropoli circondata, secondo la stessa testimonianza di Cortés, da 40 torri alte come la Giralda di Siviglia (vale a dire oltre 100 metri) nel centro di un impressionante tessuto urbano monumentale, che somigliava a Venezia a causa dei canali ma aveva un'estensione e una popolazione tre volte più grandi<sup>[105]</sup> (corrispondente a circa 150.000/200.000 persone, superiore quindi alla maggior parte delle città europee di allora), si riducessero gli indios a selvaggi. Fa specie, soprattutto, che uomini dal corpo glabro e liscio venissero raffigurati ricoperti di pelo<sup>[106]</sup>. Come era possibile che la realtà fosse alterata sino

al punto di negare l'evidenza percettiva? Perché, tanto nel primo quanto nel secondo caso, si proiettavano su una nuova esperienza dell'alterità schemi vecchi e pregiudizi rivelatori, non solo attribuendo il monopolio della civiltà urbana ai conquistatori, ma rappresentando i presunti selvaggi secondo il modello, iconograficamente ricostruibile, dell'anacoreta peloso – sant'Onofrio, che si faceva crescere la barba e i capelli nel deserto – o delle «fiere creature, robuste e villose faunescamente salaci» che ricorrono nei manoscritti medievali, negli arazzi, nei capitelli o nelle brocche di Franconia?<sup>[107]</sup> La cecità nei confronti di altre culture è, in primo luogo, evidentemente mossa dal desiderio e dalla volontà di abbassare gli indigeni a un livello di primitività che rasenta la vita animale e, nello stesso tempo, di esorcizzare la paura nei loro confronti. In secondo luogo, tale vittoria della proiezione mentale sulla percezione da interpretare fa parte del più ampio tentativo di inserire le vicende dei popoli conquistati entro i parametri della storiografia europea, catturandone le memorie, in modo da inserirle in un passato che, in questo caso, è funzionale alla mentalità e alle tecniche narrative tese a collocare ogni storia locale nella storia del mondo<sup>[108]</sup>.

Nell'inatteso incontro tra civiltà diverse e sconosciute la reciproca meraviglia, che implica una vaga intuizione dell'alterità dell'altro, coesiste negli spagnoli con l'assoluta convinzione della loro superiorità in ragione della verità della fede cristiana e del fatto di possedere la scrittura e la tecnica<sup>[109]</sup>. Da qui discende la presunzione di ritenere che vi

siano per gli indios evidenti vantaggi nel sottomettersi al progetto civilizzatore cristiano, anche perché gli spagnoli hanno introdotto non solo i cavalli, i buoi, i maiali, l'asino e altri animali domestici che gli abitanti del Nuovo Mondo ignoravano, ma soprattutto il ferro, il cui uso era sconosciuto in America e che assicurava loro vantaggi più dell'oro e dell'argento, dato che non coniarono moneta<sup>[110]</sup>. Non ci si ricorda, altrettanto spesso, di dire che dall'America gli spagnoli hanno portato in Europa il mais, le patate, i fagioli, i peperoni, i pomodori, il tabacco, la gomma o i tacchini e che, comunque, non hanno capito che il valore da attribuire alle cose è soggetto a codici culturali e che per questo i nativi scambiavano oro e preziosi con vetri colorati, cappelli e oggetti metallici di poco prezzo e apparivano quindi loro privi di avidità.

Per Sepúlveda è comunque giusto muovere guerra e imporre la schiavitù a chi pratica «culti satanici», come i sacrifici umani, e non accetta il dominio politico e la fede di civiltà superiori<sup>[111]</sup>. Vi è, infatti, una superiorità naturale di ciò che è perfetto: «il diritto di natura [...], sebbene vario, è tuttavia scaturito, come insegnano i sapienti, dal principio e istituto naturale per cui le cose perfette comandano ed esercitano il dominio sulle imperfette, le forti sulle deboli, le migliori per virtù su quelle che non lo sono» (DS, p. 33). È la viltà (*cobardía*) che ha spinto numerosi eserciti aztechi ad arrendersi a limitati contingenti di valorosi e «perfetti» spagnoli, «con la morte di pochi» di loro<sup>[112]</sup>. Di conseguenza, bisogna capire come «con buon diritto gli Spagnoli comandano

ai barbari dell'Orbe Nuovo e delle isole adiacenti, i quali per prudenza, ingegno, virtù ed umanità, sono tanto grandemente superati dagli Spagnoli, quanto i fanciulli dagli adulti, le donne dagli uomini, i crudeli e feroci dai mitissimi, coloro che sono straordinariamente intemperanti dai continenti e temperanti» (DS, pp. 51-53). Solo se si piegheranno ai vincitori, con il tempo gli indios potrebbero differire «tanto da se stessi e dalla loro precedente condizione, quanto gli umani dai barbari, i ciechi dai vedenti, i miti dagli immani, i pii dagli empì, in una parola gli uomini dalle bestie» (DS, pp. 59-61).

Diversamente da Aristotele, Sepúlveda non ritiene, infatti, che il rapporto di *servidumbre natural* nei confronti degli indios debba durare per sempre nelle forme iniziali della *Conquista*: con il tempo e l'evangelizzazione questi uomini potranno diventare migliori e più umani. Infatti, sebbene per lui gli abitanti del Nuovo Mondo siano «barbari» e «appena uomini», nel *Democrates alter* non vi è nei loro confronti soltanto il rapporto di signoria e servitù, ma quello, pur sempre aristotelico, di un'autorità domestica ed educatrice, come quella esercitata dall'adulto nei confronti del bambino e dall'uomo nei confronti della donna.

In una lettera a Francesco de Argote (nella *Corrispondenza* pubblicata a Salamanca nel 1557) scrive, infatti:

È certo – come dubitarne? – che non è in nessuna maniera legittimo spogliare dei loro beni, ridurre in schiavitù i barbari del Nuovo Mondo che chiamiamo Indiani [...] È menzogna e calunnia attribuirmi questa teoria così strana che sono lungi dal fare mia. Io non affermo che i barbari devono essere ridotti

in schiavitù, ma solo che devono essere sottomessi alla nostra autorità. Non affermo che devono essere privati dei loro beni, ma soltanto che noi dobbiamo sottometterli, senza commettere nei loro confronti alcun atto d'ingiustizia. Non affermo che noi dobbiamo abusare della nostra sovranità bensì che questa deve essere nobile, cortese e utile a tutti. Nella tua lettera mi dici che consideri giusto che il più forte e potente imponga la sua autorità ai più deboli. Suppongo che tu lo dica con questa restrizione: [...] a condizione che il motivo di fare la guerra e dunque di imporre la sua autorità sia giusto<sup>[113]</sup>.

## L'Apostolo delle Indie

Il principale avversario e diretto oppositore di Sepúlveda nella famosa disputa a Valladolid<sup>[114]</sup>, voluta dall'imperatore Carlo V, fu notoriamente Fray Bartolomé de Las Casas (1484-1566), che discendeva probabilmente da una famiglia di ebrei recentemente convertiti<sup>[115]</sup>, era figlio di un *encomendero* che aveva partecipato al secondo viaggio di Cristoforo Colombo<sup>[116]</sup> e si era poi insediato a Cuba.

Bartolomé arrivò a Hispaniola, l'isola che attualmente comprende sia la Repubblica Dominicana che Haiti, nel 1502, venne ordinato sacerdote a Roma nel 1507 e celebrò forse la prima messa, in assoluto, nel Nuovo Mondo. Era stato abituato fin dall'infanzia a possedere schiavi e aveva un servo indio, cui era affezionato. Nel 1513, aveva personalmente assistito a Cuba, nella località di Caonao, allo sterminio di circa 2.000 pacifici indios a opera dei soldati al comando di Pánfilo de Narváez. Tutto ebbe inizio quando, dopo aver visto in una

pozza d'acqua delle pietre atte a molare, cominciarono ad affilare le spade. All'improvviso, senza alcuna ragione, uno di essi ammazzò un nativo con un sol colpo. Subito dopo, colti da una improvvisa e irrefrenabile frenesia omicida, tutti gli altri cominciarono a sterminare gli abitanti dell'intero villaggio<sup>[117]</sup>. Lo stesso Las Casas accolse tra le sue braccia un indio, sventrato e morente, che cercava di fuggire con i propri visceri in mano (cfr. BR, pp. 47-48). È questo uno dei tantissimi casi di «disimpegno morale», per cui si compiono atti di estrema crudeltà senza avvertire alcuna colpa, perdita di autostima o di rispetto per sé stessi<sup>[118]</sup>. A un certo punto, a Caonao, i soldati spagnoli – consapevoli dell'immunità assicurata alle loro azioni, che anche l'onore militare spagnolo condanna, se condotte contro gli inermi – lasciano che si rompano gli argini morali, religiosi e politici e che il divieto di uccidere, a lungo represso dalla «civiltà», si sfoghi in un'orgia di violenza. Al di là del codice della *honra*, il contrasto tra il messaggio cristiano e il comportamento dei soldati e dei coloni spagnoli non poteva essere più stridente.

Il futuro «Apostolo delle Indie», descrivendo innumerevoli stragi di questo genere, trova il crudele trattamento dei nativi del tutto contrario allo spirito cristiano professato dai soldati e dai coloni: «All'opposto dell'insegnamento di Gesù ci si comporta come se si favorissero i disegni del diavolo; vengono trucidate moltitudini che potrebbero essere attratte facilmente alla Chiesa, condannandole alla morte prematura e alla dannazione eterna» (*De unico vocationis modo*, in OC, 2, pp. 452-454). Egli è quindi contrario a quella tradizione di

origine agostiniana che giustifica la conversione forzata degli indios sulla base della parabola evangelica dello sposo che, vedendo l'assenza di invitati al banchetto nuziale, manda i suoi servi per strada a costringere gli ignari passanti a partecipare alla festa: *compelle eos intrare* (Lc, 14, 16-24). Agostino aveva addirittura rafforzato il precetto paolino di obbedire alle autorità terrene (tranne i casi in cui la fede lo vieti), giacché la natura degli uomini è corrotta e il loro orientamento verso il bene assai scarso. La forza è perciò necessaria laddove l'amore non ha forza. Per Las Casas la forza di cui si parla nel Vangelo è invece solo spirituale: è il *gladium verbi divini* che opera attraverso la persuasione ed è il frutto di una evangelizzazione *blanda et mansueta* (OC, 9, p. 506)<sup>[119]</sup>: non si devono costringere gli altri al bene, ma, semmai, persuaderli.

Nel 1514, quando un frate domenicano gli negò l'assoluzione perché non aveva liberato i suoi servi, Las Casas cambiò atteggiamento nei confronti della schiavitù. Per non entrare in contraddizione con le sue nuove convinzioni, decise allora di consegnare i propri schiavi al governatore e di entrare nell'ordine domenicano. Ciò, tuttavia, non gli impedì, da vescovo di Chiapas, di proporre l'introduzione di due dozzine nella sua diocesi per metterli a disposizione dei coloni e dei religiosi spagnoli.

Da quest'anno 1514, e per tutto il resto della sua vita, «volando da un emisfero all'altro» (come dice Raynal, che lodava il suo essere stato «più uomo che prete»), egli tuttavia



cercò di promuovere i diritti e il benessere degli indios in America e in Spagna. Non solo si andò convincendo sempre più che «tutto quello che gli spagnoli possiedono nelle Indie, o quello che ne hanno ricavato è rapina», ma riconobbe anche come paritaria la loro cultura e i loro diritti sostenendo che essi sono barbari per noi e noi per loro; la loro guerra di difesa contro gli spagnoli invasori e crudeli è giusta e, pertanto, è altrettanto giusto ridurre in schiavitù i colonizzatori che agiscono ingiustamente; la loro religione è, infine, degna di rispetto e perfino i sacrifici umani si spiegano attraverso la considerazione che alla divinità si offre il meglio. Per lui, la teoria della schiavitù naturale, propugnata da Sepúlveda, può riferirsi solo a pochi esseri «mostruosi», dato che Dio non può permettere che riguardi intere popolazioni in una notevole parte del mondo<sup>[120]</sup>.

Las Casas avrebbe potuto utilizzare, attribuendolo a intrinseci difetti di comunicazione, il racconto di William H. Prescott sul discorso con cui Cortés tentò di convertire Montezuma attraverso Doña Marina. Nel suo classico e monumentale volume *La conquista del Messico*, lo storico americano osservava, infatti, che, quando Cortés, per dimostrare a Montezuma il carattere diabolico degli idoli, mise a confronto «i sacrifici cruenti che imponevano» con «il puro e semplice rito della Messa», il sovrano azteco «avrà pensato che non era più mostruoso nutrirsi della carne del prossimo che di quella del creatore in persona»<sup>[121]</sup>.

Sebbene sembri che fino al 1544 egli avesse posseduto degli schiavi<sup>[122]</sup>, nel 1542 con le sue idee Las Casas contribuì, comunque, decisamente alla promulgazione delle *Nuevas Leyes*, che proibivano la schiavitù e promettevano la scomparsa delle *encomiendas* alla morte dei proprietari (anche questa volta, appena tre anni dopo, Carlo V, preoccupato della ribellione del Perù, abolì però quest'ultima norma). Tornato in America nel 1545, l'anno dopo rientrò definitivamente in Europa.

Nel breve trattato *Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores* egli giunge a minacciare di scomunica quanti non mettano in libertà i loro schiavi indiani e non restituiscano loro i beni depredati, giacché «tutte le cose fatte in queste Indie [...] lo sono state contro tutto il diritto naturale, e anche contro il diritto divino; e, pertanto, è tutto ingiusto, iniquo, tirannico e degno di tutto il fuoco dell'inferno» (OC, 10, p. 375)<sup>[123]</sup>. Arriva perfino a sostenere che, essendo gli indios coloro che subiscono ingiustizia (*iniuria*), tutte le loro guerre di difesa contro gli spagnoli sono giuste.

## **Aristotele all'inferno**

Il 16 aprile del 1550 Carlo V sospese tutte le operazioni di conquista nel Nuovo Mondo in attesa delle decisioni del Consiglio, perché in futuro esse fossero condotte «secondo giustizia e con sicura coscienza». Egli indisse quindi una giunta per stabilire quale dovesse essere il comportamento

degli spagnoli nei confronti degli indios. Non era mai successo (e non succederà mai più) che un capo di Stato tra i più potenti del mondo prendesse una simile decisione.

La riunione venne convocata nella sala del Collegio di San Gregorio a Valladolid e divisa in due sessioni, una nel 1550 e l'altra nel 1551. La controversia ebbe come protagonisti Sepúlveda e Las Casas, aspri combattenti e formidabili avvocati della propria causa, pronti a esasperare le posizioni dell'avversario. Stravolgendo talvolta le posizioni di Sepúlveda, Las Casas, che parlò per ben cinque giorni – si era presentato come *Procurator de los Indios*, avendo ricevuto mandato di difenderli da molti cacicchi, e non era quindi tenuto ad aggravarne la posizione<sup>[124]</sup> – sostenne che non bisogna seguire le dottrine di Aristotele, se non nella misura in cui corrispondono ai contenuti della fede cristiana; che il Filosofo è un pagano che sta *ardiendo en los infiernos*<sup>[125]</sup>; che la guerra è peggiore della sodomia, dei sacrifici umani e del cannibalismo che intende estirpare<sup>[126]</sup> (del resto, aggiunge, i sacrifici umani erano stati praticati dai popoli antichi, compresi gli ebrei); che gli indios hanno istituzioni politiche e capacità di autogoverno e che sono anzi simili ai greci e ai latini per la loro sapienza civile.

L'umanità primitiva, nella sua condizione naturale, viene descritta da Las Casas come tutta uguale:

Ci fu un tempo in cui gli uomini in ogni occasione vivevano nei monti o nei campi vagando come bestie e si mantenevano, come gli animali, mangiando ciò che trovavano nelle selve,

non si governavano mediante la ragione, ma tutto si basava sulla forza fisica; non vi era alcuna conoscenza di Dio, né alcun esercizio della religione, né se ne vedeva la ragione; nessuno si occupava di nozze legittime, né alcuno conosceva i propri figli, né i figli sapevano chi fossero i padri; si ignorava l'utilità dell'eguaglianza del diritto e della giustizia<sup>[127]</sup>.

La civiltà è, dunque, una conquista storica che popoli e individui conseguono in vario grado nel tempo. Allo stesso modo, sebbene la ragione sia insita in potenza in ogni membro della specie, come lo è nel bambino rispetto all'adulto, anch'essa, nella sua forma maggiormente dispiegata, è un risultato storico. Ne consegue che, per quanto gli amerindiani siano apparsi a molti sotto la veste del «buon selvaggio» o di abitanti di uno stato di natura caratterizzato dall'insicurezza e dalla morte (come in Hobbes), per Las Casas essi erano invece un popolo che aveva superato diversi gradini della civiltà e che, per alcuni aspetti, era superiore agli spagnoli, come mostrano gli aztechi, i maya e gli inca.

Nel sostenere che cannibalismo e sodomia debbano essere giudicati nel contesto delle leggi degli abitanti del Nuovo Mondo, Las Casas minò le basi del diritto naturale «che si pretende fondato empiricamente sull'osservazione e la collazione», dato che contribuisce alla «caduta dell'idea millenaria del *consensus gentium*»<sup>[128]</sup>. Se, infatti, si ritiene che le consuetudini e le leggi possano variare e che ciascun popolo abbia diritto ad avere le sue; se l'etnocentrismo viene dichiarato un criterio universale; se, con Montaigne, si sostiene che «ognuno chiama barbarie ciò che non è nei suoi

usi»<sup>[129]</sup> o, con Pascal, che la natura non sia altro che «una prima abitudine»<sup>[130]</sup>, allora sia il diritto naturale, sia «l'uomo naturale» cadono e perdono il loro fondamento. Al loro posto, rischia di affermarsi lo scetticismo (cosa che spingerà in seguito a una riforma del diritto naturale stesso tra Seicento e Settecento).

Las Casas non è, tuttavia, un relativista vero e proprio, come ha affermato Todorov. È vero, infatti, che, per difendere gli indiani, arriva ad accettare nella loro cultura i sacrifici umani e l'antropofagia, ma la sua dottrina si basa pur sempre sui principi cristiani e sull'identità tra diritto naturale e cristianesimo: «mettendo radicalmente in questione la propria cultura e la propria fede e assumendo così una posizione relativistica e scettica, Las Casas non è Montaigne, ma un missionario che crede fermamente che la religione cattolica sia l'unica vera religione, alla quale, “per diritto naturale”, tutti devono aderire»<sup>[131]</sup>. Per usare una osservazione di Lévi-Strauss in *Tristi tropici*, esistono due atteggiamenti opposti nei confronti di civiltà altre: da un lato, uno di «antropofagia» culturale che si manifesta nella volontà di assimilazione o di annientamento delle culture dei dominati rispetto a quelle dei dominatori e, dall'altro, uno di «antropoemia» (un «vomitare», un espellere dal corpo sociale gli individui ritenuti pericolosi, escludendoli dal contatto con il resto dell'umanità). Las Casas non avrebbe accettato nessuno di questi due atteggiamenti.

C'era però nella difesa degli indios da parte di Las Casas, nel suo dipingerli quali mansueti e «delicati come figli di principi»<sup>[132]</sup>, diversi da feroci barbari provvisti di prestanza fisica, che possono essere soggiogati e costretti a lavorare<sup>[133]</sup>, un iniziale veleno, involontario ma fatale. La buona intenzione di salvarli dalla macchia di essere «schiavi per natura» in un primo tempo lo portò a indirizzare questa terribile accusa ai figli di un altro continente. La *servidumbre natural* non spettava, infatti, agli eleganti e bronzei abitanti dell'America, ma ai rozzi e neri figli dell'Africa (definiti nell'*Apologia* «mostri per natura» e da molti coloni, nel linguaggio del tempo, *mala raza*). Tutto ciò, a causa delle condizioni climatiche, in quanto chi abita vicino all'equatore o ai poli è schiavo, mentre gli indios abitano in regioni temperate e lontane dai poli, «le più felici del mondo» (in queste affermazioni è facile riscontrare la traccia delle già ricordate e diffuse concezioni ippocratiche riprese da Aristotele nella *Politica*).

A lungo in Las Casas il trattamento riservato agli africani non è stato certo a loro favore. In una lettera al Consiglio delle Indie del 20 gennaio 1531 arrivò sino a raccomandare l'invio «in ciascuna delle isole [delle Antille] da cinque a seicento Negri, o quanti sembrano attualmente servirne»<sup>[134]</sup>. I neri avevano il vantaggio di non essere così fragili nel corpo e così esposti alle malattie importate dagli europei come gli indios: potevano quindi lavorare con maggiore efficacia nelle *encomiendas* e nelle miniere. Essi, in effetti, non solo resistevano molto più degli amerindiani alle fatiche (tanto che

divenne proverbiale il detto «un negro vale quattro indios»), ma anche alle malattie importate dai bianchi. Las Casas, che considerava gli indios «las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complexión, y que menos pueden sufrir trabajos, y que más mueren de cualquier enfermedad», arrivò a sostenere di non aver mai visto un negro morto di malattia<sup>[135]</sup>.

Eppure, questa resistenza dei neri al duro lavoro e alle infermità è, per certi aspetti, pretestuosa, in quanto, con l'espansione economica delle colonie, il bisogno di mano d'opera supplementare non poteva essere soddisfatto se non in Africa, dove la resistenza a procurarsela era minore, mentre era diventato più difficile fornirsi di schiavi indios, ormai numericamente diminuiti e, per di più, maggiormente protetti dalla politica (in quanto sudditi della monarchia spagnola), o di slavi e abitanti del Medio Oriente o dell'Asia centrale a causa della presenza dell'Impero ottomano<sup>[136]</sup>.

La resistenza alle fatiche e alle malattie dei neri africani, una volta trasportati in America, era stata provata dalla durissima traversata dell'Istmo di Panama da parte di Vasco Nuñez de Balboa nel 1513. La loro schiavitù venne, poi, giustificata dalla loro identificazione con i discendenti di Cam, maledetti nella Bibbia da Noè a partire dal figlio di Cam, Canaan, il quale è destinato a diventare schiavo dei suoi fratelli Sem e Jafet (cfr. Gen 9, 24-27).

In tali circostanze, non meraviglia più di tanto che già Carlo V, nel 1517, in veste di cristianissimo re di Spagna, ne



permettesse l'invio nelle colonie in numero di 4.000<sup>[137]</sup>. Ancora nella seconda metà del Settecento, la tesi poligenetista, ossia che l'umanità non deriva da un unico ceppo, fu portata a sostegno della schiavitù dei neri. Ad esempio, nel 1774 Edward Long, nella sua *History of Jamaica*, sostenne che l'africano non appartiene alla specie umana, ma a una razza diversa, a mezza strada tra l'uomo e l'orangutan. Da questa premessa, come aveva già argomentato in *Candid reflections* del 1772, deduce in maniera abbastanza incongrua che, per la loro costituzione, gli schiavi africani sono più adatti degli europei a lavorare nelle piantagioni di canna da zucchero, dimodoché, nell'utilizzarli a questo scopo, non si fa loro alcun torto<sup>[138]</sup>. Il lavoro degli africani, peraltro apprezzato nelle miniere d'oro, era ritenuto indispensabile nelle piantagioni del «re zucchero» e, più tardi, in quelle di caffè.

Anche se poi – a partire soprattutto dal 1552 – Las Casas si pentì di queste affermazioni contro i figli dell'Africa<sup>[139]</sup>, esse restarono legate alla «leggenda nera» creata dagli autori protestanti e, specialmente, dall'opera di Cornelius De Pauw, una narrazione che ha marchiato per secoli la fama della Spagna cattolica<sup>[140]</sup>. Retrospettivamente, Las Casas scrive di sé stesso:

Questo consiglio che si desse licenza di portare schiavi neri su questa terra, non rendendosi conto che i portoghesi li riducevano ingiustamente in schiavitù, fu dato in un primo momento dal chierico Casas; il quale, dopo essersene reso conto, non lo avrebbe più dato per tutto l'oro del mondo



perché da allora in poi sempre ritenne fatti schiavi ingiustamente e tirannicamente: vale per loro la stessa ragione che per gli indiani<sup>[141]</sup>.

Gli indios, però, continuavano a godere delle sue preferenze. Essi, sostiene, non conoscono «le sedizioni e i tumulti» e, rappresentando «il culmine della creazione», non sono inferiori ai greci e ai romani. Inoltre – come farà poi Rousseau nell'affermare che ci sono schiavi per natura in quanto all'inizio ci sono stati schiavi contro natura<sup>[142]</sup> –, rovesciando nel loro caso l'idea che la schiavitù esista per natura, Las Casas dimostra che essa è il risultato dell'oppressione:

Anche gli animi degli uomini più saggi e più generosi degenerano e diventano pusillanimi, timorosi e pavidì, se vengono sottoposti a una dura servitù quotidiana, sono oppressi, afflitti, terrorizzati, tormentati e sempre maltrattati in forme e maniere diverse, così gravemente che si dimenticano di essere uomini [*se olviden de ser hombres*<sup>[143]</sup>], non potendo elevare il loro pensiero ad altro se non alla vita infelice, dolorosa e amara che vivono (OC, 4, p. 1287).

Quest'opera di redenzione degli indios e, più in generale, di rivendicazione della dignità dei diritti umani degli oppressi, sia in termini politici che religiosi, ha agito a lungo e continua ancora oggi: ad esempio, il pensiero di Bartolomé de Las Casas è stato decisivo per la Teologia della liberazione, che ha svolto un ruolo importante nelle vicende non solo religiose dell'America Latina<sup>[144]</sup>.

Las Casas si fece seppellire nella sala del Collegio di San Gregorio, in cui si era svolto il dibattito con Sepúlveda (un

dibattito che costituisce il vero certificato di nascita delle moderne teorie sui diritti umani). In questa stessa sala, con involontario simbolismo, erano scolpiti due selvaggi con barba lunga e vesti corte, simili a quelli cui, nel 1538, gli indios avrebbero dovuto conformarsi.

## Avorio nero

Il primo utilizzo in massa di schiavi africani era stato introdotto dai portoghesi nei decenni successivi alla metà del Quattrocento. Quando, a partire dal 1441, i loro marinai si avventurarono lungo le coste dell’Africa occidentale a sud dell’attuale Marocco, scoprirono con sorpresa, nel 1445, la foce del fiume Senegal e videro una terra boschiva e abitata. Fu così sfatata la convinzione che il mondo abitato finisse con il Sahara: nell’Africa subsahariana si trovavano immense foreste, acqua e uomini in quantità<sup>[145]</sup>.

Già nel 1486 era stata fondata a Lisbona la *Casa dos Escravos* per amministrarne l’ingente traffico e contabilizzare le tasse dovute alla Corona per la loro «compera e vendita». L’acquisto di schiavi africani era coinciso, fin dal 1471, con la scoperta delle miniere d’oro di Oro de la Mina (poi Elmina, nella, *pour cause*, chiamata Costa d’Oro, l’attuale Ghana), che fu poco tempo dopo difesa, grazie alla spedizione di Diogo de Azambuja, dall’imponente fortezza di São Jorge da Mina, attorno alla quale sorse una florida città<sup>[146]</sup>. Da qui e dall’isola di Arguin, presso la costa occidentale dell’attuale

Mauritania (oltre che in decine di porti che si spingevano fino all'Angola), partivano schiavi, oro e zanne di elefante.

Il commercio di «avorio nero», di schiavi, fu rafforzato quando caddero le speranze di trovare ancora molto oro nelle altre coste appena esplorate dell'Africa occidentale, cui si giungeva sfruttando nella navigazione gli alisei e la corrente calda di Guinea, che va da occidente a oriente (anche se il viaggio di ritorno da capo Bojador era reso difficile dalla corrente delle Canarie e dai venti che soffiano quasi sempre da nord). Queste difficoltà avevano fatto per molto tempo di questo capo un punto critico, in quanto «la corrente costante che impediva agli europei di far ritorno nel Mediterraneo, per gli africani comportava l'impossibilità stessa di partire»<sup>[147]</sup>. La navigazione atlantica offrirà presto ai *conquistadores* spagnoli difficoltà analoghe nell'utilizzo dei venti e delle correnti marine, che determineranno le rotte e le tappe dei loro convogli<sup>[148]</sup>.

Rispetto all'uccisione dei nemici e all'assoggettamento dei vinti, che costituiscono pratiche connaturate alla logica di ogni invasione e di ogni guerra, lo sterminio degli indios e la tratta atlantica rappresentano invece fenomeni del tutto nuovi per qualità e magnitudine.

In termini geografici, sono immediatamente implicate le sorti di quasi la metà del globo, con il trasferimento forzato di milioni di uomini e la loro morte frequente, non solo nei viaggi, ma anche nei luoghi in cui si cercò di trapiantarli:

Nella tratta atlantica la mortalità media, il 15% circa, calcolata per tutti i paesi coinvolti nel periodo 1550-1865, nasconde realtà assai variegata, in cui casi di bassa mortalità si alternano a vere e proprie stragi: la percentuale oscilla, infatti, tra il 20-25% nella fase iniziale del commercio e il 10% di fine Settecento (in seguito al miglioramento dell'alimentazione e dell'igiene), seguita da un nuovo peggioramento negli ultimi trent'anni dell'Ottocento, quando, durante il periodo della tratta clandestina, sparirono forme di controllo pubblico<sup>[149]</sup>.

Si ritiene che gli schiavi neri trasportati nelle Americhe oscillino tra i 12 e i 17 milioni di individui e che fino al 1760 circa due terzi di quanti arrivavano nelle Americhe fossero costituiti da africani<sup>[150]</sup> (in maggioranza maschi, per la ritrosia dei mercanti locali a vendere le donne agli europei)<sup>[151]</sup>.

Oltre che dai negrieri di professione, la tratta degli schiavi venne più tardi finanziata, specie in Inghilterra, anche da individui provenienti da diversi strati della popolazione, spesso tra i più modesti, i quali, tranne che in rari casi, non provavano alcun rimorso. Perfino Locke, come ho accennato nell'Introduzione, era convinto che fosse giusta la schiavitù dei neri, poiché «c'è tra alcuni uomini ed altri una distanza maggiore che tra alcuni uomini e le bestie»<sup>[152]</sup>. Egli favorì, inoltre, la legalizzazione della schiavitù dei neri, asserendo che «ogni uomo libero della Carolina deve godere di potere e di autorità assoluti sui propri schiavi negri, quale che sia la loro opinione e religione»<sup>[153]</sup>.

In questa fase storica il lavoro coatto degli schiavi era economicamente conveniente sia nel campo minerario, specie per l'oro e l'argento, sia in quello agricolo, in particolare per le piantagioni di canna da zucchero. La quantità di oro ottenuto dagli spagnoli nella parte settentrionale e centrale del Nuovo Mondo fu inferiore alle loro attese (anche se già a Colombo furono portate pepite giganti e lui stesso fece aprire miniere<sup>[154]</sup>); maggiore fu la quantità ottenuta in Perù grazie però ai tesori sottratti agli inca), furono invece ingenti i ricavi derivanti dalle più redditizie miniere d'argento. Ricchissime erano sia quella di Zacatecas, in Messico, sfruttata sistematicamente a cominciare dal 1546, sia, soprattutto, quella di Potosí, nell'attuale Bolivia, che iniziò a essere produttiva dal 1541, ma che entrò in attività a pieno ritmo nel 1591. Non meno importanti sono altre, come quella di Huancavelica, a circa 300 chilometri da Lima, dove si estraeva anche il mercurio, utilizzato per ricavare argento secondo le nuove tecniche minerarie importate, dapprima in Messico, da operai specializzati tedeschi.

Diversa era, appunto, la situazione in Perù, dove, in effetti, l'oro esisteva in maggiore quantità. Quando, infatti, Pizarro catturò (e poi uccise) Atahualpa, per la sua liberazione quest'ultimo promise di dare tanto oro quanto ne poteva contenere una stanza fin dove arrivava il suo braccio alzato e altrettanta quantità di argento quanto potevano contenerne due stanze uguali alla prima. Una volta arrivata la smisurata quantità di metalli preziosi, Pizarro li fece fondere. A lui

toccarono 2.350 marcos d'argento e 57.220 pesos d'oro; agli altri cavalieri 362 marcos d'argento e 8.880 pesos d'oro; a ciascun soldato 135 marcos d'argento e 3.330 pesos d'oro (cifre che nessuno avrebbe potuto nemmeno sognare di possedere).

Le miniere del Cerro de Potosí, situate a oltre 4.000 metri d'altezza, furono scoperte casualmente da un gruppo di spagnoli e di indios, che, accendendo un fuoco per la notte, videro il mattino dopo affiorare nel terreno vene d'argento fuso. Esse avevano certo il vantaggio di non allagarsi facilmente, ma anche due gravi svantaggi: quello della scarsità di ossigeno, dovuta all'altezza, che rendeva ancora più difficile un lavoro di per sé faticoso, e quello della differenza di temperatura tra le gallerie calde e umide della montagna e la temperatura esterna per lo più attorno o sotto lo zero, che causava malattie polmonari e morte. Mentre in Messico il personale delle miniere era costituito – oltre che da schiavi di proprietà degli *encomenderos* – da molti bianchi o indios liberi, a Potosí, grazie al modello inca della *mita*, ci si approvvigionava di indios costretti a trasferirvisi. In questo modo la *Ciudad Real de Potosí*, che sorse attorno alle miniere, raggiunse una popolazione di 160.000 abitanti, diventando l'insediamento più grande del Nuovo Mondo<sup>[155]</sup>.

## Dolci schiavitù

Per quanto riguarda la sfera agricola, sebbene lo zucchero fosse già noto in Occidente fin da quando gli arabi avevano

cominciato a produrlo in Sicilia, le prime piantagioni a livello industriale sarebbero state istituite nell'isola portoghese di Madera<sup>[156]</sup> (dove nel 1452 venne impiantato il primo mulino ad acqua per la lavorazione della canna) e, subito dopo, nelle Canarie spagnole, dove nel Quattrocento gli abitanti erano stati ridotti in schiavitù. Furono i genovesi, che le avevano viste in funzione in quelle isole atlantiche, a farle conoscere nel Nuovo Mondo. Lo stesso Cristoforo Colombo, che già nel 1478, «aveva portato a Genova un carico di zucchero da Madera, dove la madre della sua prima moglie possedeva una piantagione di canna [...], nel 1493, portò la canna da zucchero a Hispaniola dove la pianta crebbe rigogliosa»<sup>[157]</sup>.

Carlo V fece poi arrivare in quell'isola i tecnici zuccherieri e le costose attrezzature per lavorare la canna (i mulini a vento e ad acqua dalle Canarie, cui talvolta si affiancarono le macine a trazione animale) e da lì la coltura si diffuse nei Caraibi e nel continente americano, finché il Brasile, alla metà del Cinquecento, superò le colonie spagnole e venne caratterizzato nella sua storia da queste piantagioni. Nel Nordeste erano, infatti, particolarmente adatti il clima, l'abbondanza di fiumi, ma, soprattutto, il terreno su cui venivano piantate. Bruciando la foresta e la boscaglia, si otteneva un humus naturale che non necessitava di irrigazione:

una terra detta *maçapé*, nera, compatta, assai vischiosa, che, strofinata tra le dita, lascia una sensazione di untuosità e, sfatta e precipitata nell'acqua, forma in superficie uno strato d'olio vegetale natante, del quale è satura, dato che i vegetali



vi si corrompono di continuo, massime le foglie dei grandi alberi che nei secoli andati hanno creato vere montagne che poi, col tempo e le piogge, si sono disintegrate<sup>[158]</sup>.

Le piantagioni brasiliane hanno consentito quella fusione di «tre sangui, in altre terre così nemici: il bianco, l'indio e il negro»<sup>[159]</sup>. Senza eliminare la durezza del lavoro coatto e la differenza tra il padrone che girava in groppa al cavallo e lo schiavo che faticava nelle piantagioni, nasceva una nuova forma di umanità, con un'aristocrazia raffinata e colta e neri e indios maggiormente integrati nella comunità. Anche i rapporti all'interno della struttura patriarcale della società brasiliana vennero modificati da questo incontro tra figli di tre continenti diversi<sup>[160]</sup>.

Il lavoro nella produzione dello zucchero, in quanto estrazione del saccarosio dalla canna, richiedeva un alto numero di addetti, per lo più schiavi<sup>[161]</sup>. Ed era anch'esso segnato dalla durezza e dalla disciplina, da un'amara condizione che contrastava con la dolcezza del prodotto di cui godevano i coloni e gli europei. Come ebbe a osservare ironicamente Montesquieu, «lo zucchero sarebbe troppo caro se non si facesse coltivare dagli schiavi la pianta che lo produce»<sup>[162]</sup>. Nella lavorazione dello zucchero era, infatti, ed è tuttora, necessario (sebbene con mezzi più moderni) un ciclo continuo, che passa dalla raccolta, dalla sfogliatura e dal trasporto della canna matura alla sua macerazione, dalla spremitura del succo attraverso rulli meccanici allo zucchero solido e, quando era il caso, alla raffinazione finale. Per quanto riguarda le colonie inglesi, la raffinazione si faceva spesso



nella madre patria per favorire il trasporto marittimo, dato che lo zucchero raffinato pesava il 60% in meno di quello grezzo. Si trattava di una produzione e di un commercio molto lucrativi, tanto che perfino Adam Smith, sostenitore della tesi secondo cui il lavoro libero era meno caro di quello schiavistico, dovette ammettere che, nel caso delle piantagioni di canna da zucchero, questa regola non valeva. Del resto, la schiavitù, che ha radici in Europa, venne nelle Americhe profondamente trasformata per effetto delle piantagioni, che vi trovarono lo spazio e il clima favorevole e dove la mano d'opera schiavile organizzata era la norma<sup>[163]</sup>.

Un duro colpo all'industria zuccheriera da canna venne però dato nel 1802 dallo zucchero di barbabietola – inventato dai due chimici francesi Barruel e Isnard e introdotto su impulso di Bonaparte primo console –, che diverrà subito importante quando il blocco continentale inglese impedirà l'arrivo dello zucchero di canna e porterà nel 1848 alla liberazione degli schiavi nelle piantagioni di canna da zucchero delle colonie francesi.

---

[1] Sul peso della presenza di Aristotele nel dibattito sulla *servidumbre natural* degli indios, cfr. L. Hanke, *Aristotle and the American Indians*, London, Hollis & Carter, 1959; Id., *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1949; M. Bataillon, *Las Casas face à la pensée d'Aristote sur l'esclavage*, in *Platon et Aristote à la Renaissance. Actes du XVI Colloque International de Tours*, organisé par le Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (1973), Paris, Vrin, 1976, pp. 403-420; G.L. Huxley, *Aristotle, Las Casas and the American Indians*, in «Proceedings of the Royal Irish Academy», LXXX (1980), n. 4, pp. 57-68; B.

Tierney, *Aristotle and the American Indians Again. Two Critical Discussions*, in «Cristianesimo nella Storia», XII (1991), pp. 295-322. È interessante osservare che nel medioevo spagnolo e portoghese le dottrine di Aristotele non vennero mai utilizzate per giustificare la schiavitù; cfr. C. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale. I. Péninsule Ibérique-France*, Bruges, De Tempel, 1955, p. 130. Più in generale, si vedano L. Höffner, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter*, Trier, Paulinus, 1947, e C. del Arenal, *La teoría de la servidumbre natural en el pensamiento español de los siglos XVI y XVII*, in «Historiografía e Bibliografía Americanista», XIX-XX (1975-1976), pp. 67-124.

[2] Sulla disputa tra Sepúlveda e Las Casas si veda più avanti, pp. 143 ss. e sulla tratta atlantica cfr. pp. 155-157.

[3] Nella sterminata letteratura su Cristoforo Colombo – per comprendere la sua mentalità di conquistatore e di cristiano, di *portador de hambre monetaria* e buon conoscitore della Bibbia, di schiavista e di aspirante al paradiso – meritano di essere letti, per la ricchezza e la precisione delle loro informazioni, sia i 13 volumi del *Repertorium Colombianum*, in particolare il XIII (Turnhout, Brepols, 2004), sia alcuni volumi della serie *Cuadernos colombinos*, come ad esempio il IX, quello di E. Jos, *El plan y la génesis del descubrimiento colombino*, Valladolid, Publicaciones de la casa-museo de Colón y Seminario americanista de la Universidad de Valladolid, 1979-1980, e l'XI di A. Milhou, *Colon y su mentalidad mesianica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Publicaciones de la casa-museo de Colón y Seminario americanista de la Universidad de Valladolid, 1983 (in quest'ultimo libro, p. 116, si cita, ad esempio, un episodio del 1494 in cui gli abitanti di Guanahani, battezzata San Salvador, vengono da lui fatti schiavi perché nell'isola non si è trovato l'oro).

[4] Cfr. L.B. Simpson, *The Encomienda in New Spain. Forced Native Labor in the Spanish Colonies, 1492-1550* (1929), Berkeley, University of California Press, 1982.

[5] Cfr. G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, Bibliopolis, 1983, pp. 22-23, 27.

[6] Ben prima della tratta atlantica, sia indios che neri erano stati spediti per mare da una parte all'altra dei domini spagnoli in America.

[7] B. de Las Casas, *Obras completas*, a cura di P. Castañeda Delgado per la Fundación «Instituto Bartolomé de Las Casas» de los Dominicos de Andalucía, Madrid, Alianza Editorial, 1989-1999, 14 voll. (in seguito OC, seguito dal numero del volume), vol. 10 *Tratados de 1552*; trad. it. *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Milano, Mondadori, 1992 (in seguito BR), pp. 57 e 59. Quest'opera, dedicata al futuro Filippo II, venne composta nel 1542 e pubblicata, senza licenza dei superiori, dieci anni dopo, nel 1552.

[8] Cfr. Cottias, Stella e Vincent, *Introduction a Esclavage et dépendances serviles*, cit., p. 19. Già nel 1502 i primi neri importati a Hispaniola provenivano dalla penisola iberica e dal Nord Africa, ma non ancora direttamente dall'Africa subsahariana (dal 1501 l'arrivo nelle Americhe era invece formalmente interdetto agli ebrei, ai *conversos* e ai *moriscos*, per paura che diffondessero le loro fedi religiose nel Nuovo Mondo; cfr. W.G. Clarence-Smith e D. Eltis, *White servitude*, in *The Cambridge World History of Slavery*. 3. AD 1420-AD 1804, a cura di D. Eltis e S.L. Engerman, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 134). I neri arriveranno numerosi più tardi da quella «cornucopia» inesauribile di schiavi che era considerata l'Africa (J. Walvin, *Questioning Slavery*, London, Routledge, 1996, p. 19); cfr. C. Asenjo Sedano, *Sociedad y esclavitud en el Reino de Granada S. XVI. Las tierras de Guadix y Baza*, Granada, Ilustre Collegio Notaril de Granada, 1997; J.L. Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca, Ed. de la Universidad de Salamanca, 1989.

[9] Cfr. M. Livi Bacci, *Conquista. La distruzione degli Indios di America*, Bologna, Il Mulino, 2005. Tra le vittime della Conquista nelle Americhe da parte di tutte le potenze europee sono da annoverare i circa 50 milioni di africani della tratta atlantica, la più grande migrazione forzata della storia; cfr. Davidson, *Madre Nera*, cit.

[10] L.-S. Mercier, *L'an Deux Mille Quatre Cent Quarante. Rêve s'il en fut jamais*, Londres, s.e., 1771 (ora online in Gallica: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6571684d>), p. 144; e cfr. M. Duchet,

*Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*, Paris, François Maspero, 1971, p. 194.

[11] B. de Las Casas, OC, 10, p. 36 = BR, p. 35, e cfr. L. Baccelli, *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 241. Le crudeltà degli spagnoli vennero illustrate nelle incisioni di Theodor de Bry (1528-1598), che ebbero ampia diffusione in Europa e rappresentarono una sorta di testimonianza parallela a quella di Las Casas.

[12] B. de Las Casas, OC, 10, p. 42 = BR, p. 47. Se Hatuey – che aveva dichiarato l'oro il dio dei cristiani – si fosse convertito, sarebbe morto garrotato prima dell'accensione della pira. Per uno sguardo d'insieme sui mali causati dalla conquista delle Indie, cfr. G. Chaliand, *Miroirs d'un désastre. Cronique de la conquête espagnole de l'Amérique*, Paris, Plon, 1990.

[13] Si veda la testimonianza del francescano Pedro de Gante nella lettera del 27 giugno 1529, in J. García Icazbalceta, *Representaciones religiosas en México en el siglo XVI*, in Id., *Opusculos varios*, México, DF, Imprenta de V. Agüeros, 1900, vol. II, pp. 307-368 (anche online: [obras-de-d-j-garcía-icazbalceta-tomo-ii-opusculos-varios-vol-ii\(1\).pdf](#)) e, per un accenno, S.C. Neill, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth, Penguin, 1977, p. 169. Tra i dodici francescani arrivati nel 1524 vi era un personaggio che diventerà famoso, Fray Toribio de Benavente, detto Motolinía, difensore degli indios ma anche della Conquista quale necessaria premessa all'evangelizzazione; cfr. *Fray Toribio de Benavente «Motolinía». Historia de los Indios de la Nueva España*, a cura di M. Serna Arnaiz e B. Castany Prado, Madrid, Real Academia Española, 2014. Pur vedendo la storia con occhi da frate medievale quale *historia salutis*, specie nella prospettiva millenaristica di Gioacchino da Fiore, egli era stato capace di condurre una indagine approfondita sulla cultura e le conoscenze degli indios; cfr. S. Gruzinski, *La machine à remonter le temps. Quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*, Paris, Fayard, 2017; trad. it. *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo*, Milano, Cortina, 2018, pp. 34-46. Da ricordare che, fin dai tempi delle missioni di San Francesco presso il sultano d'Egitto, il suo ordine era quello più abituato a missioni in terre

lontane (basti pensare a Giovanni da Pian del Carpine, uno dei primi seguaci di Francesco, da lui inviato in Sassonia e da papa Innocenzo IV presso il khan dei mongoli).

[14] Cfr., per queste espressioni, R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, DF, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 150.

[15] Cfr. Hanke, *Aristotle and the American Indians*, cit., p. 20. Hanke aveva già in precedenza focalizzato la sua attenzione su questa figura: si veda il suo articolo *The Contribution of Bishop Zumárraga to Mexican Culture*, in «The Americas», 5 (1949), pp. 275-282. Malgrado Montesinos e Las Casas stesso, i domenicani (*Domini canes*), diversamente dai francescani, avevano fama di far poco per gli indios e di favorire piuttosto gli spagnoli, tanto che il vivere in mezzo ai conquistatori, si diceva, finì per trasformarli in *perros mudos, sin voz para ladrar, publicar y defender la verdad*.

[16] A. Gerbi, *La disputa del Nuovo mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1955, p. 78. Si veda anche, come inquadramento, S. Zavala, *Filosofía en la Conquista*, México, DF, Fondo de Cultura Económica, 1947.

[17] Cfr. Ricard, *La conquista espiritual de México*, cit., pp. 305, 335.

[18] Claude Lévi-Strauss ha istituito un parallelismo tra i teologi e i giuristi spagnoli che si chiedevano se gli indios avessero un'anima e l'atteggiamento dei nativi portoricani: «mentre loro deliberavano sulla questione se gli indigeni fossero uomini o bestie, questi ultimi si chiedevano se i bianchi fossero uomini o dèi» (*Diogène couché*, in «Les Temps Modernes», 10 (marzo 1955), n. 110; trad. it. *Diogene coricato*, in R. Caillois e C. Lévi-Strauss, *Diogene coricato. Una polemica su civiltà e barbarie*, a cura di M. Porro, Milano, Medusa, 2004, p. 94).

[19] Su Potosí si veda più avanti, p. 159.

[20] Da una lettera del 20 marzo 1530 di Alonso Enríques a Cristóbal Mejía da Santa Olalla, posta come esergo al libro di Cortés López, *La esclavitud negra*, cit.

[21] Si veda L. Hanke, *More Heat and Some Light on the Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, in «The Hispanic American Review», XLIV (1964), n. 3, pp. 293-340. Un testo importante per comprendere le vicende della Conquista resta pur sempre l'*Histoire de deux Indes* (o, in forma più estesa, l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes*), 6 voll. Amsterdam, s.e., 1770, di Guillaume-Thomas Raynal, che contiene però anche contributi di Diderot e altri autori. La terza edizione del 1780, l'anno seguente fu condannata da Luigi XVI e dal Parlamento di Parigi a essere bruciata dal boia. Questo libro, oggetto della denuncia dei vari governi europei, era una netta e appassionata condanna della tratta degli schiavi (con l'argomento che, se l'uomo deve essere costretto all'abbrutimento, allora si abbandonino le colonie). Del primo e del secondo tomo di quest'opera (che svolge un ruolo fondamentale nella Conquista spagnola) esiste una pregevole edizione critica del Centre International d'Études du XVIII<sup>e</sup> siècle, con note a cura di A. Strungnell, G. Goggi e K. Ohji, Ferney-Voltaire, 2010 e 2018). Da notare che nella terza edizione Raynal attenuò sia le sue critiche al comportamento disumano degli spagnoli durante la Conquista, sia le sue lodi a Las Casas, perché la Francia del tempo si era alleata con il riformista Carlo III di Borbone (cfr. *ibidem*, t. II, *Présentation du livre VI*, pp. 15-16). Su quest'opera si veda anche L. Villari, *La schiavitù dei moderni. Illuminismo e colonialismo. Raynal e Diderot*, Roma, Ed. Associate Editrice Internazionale, 1996 e *Autour de l'abbé Raynal. Genèse et enjeux politiques de l'«Histoire de deux Indes»*, a cura di A. Alimento e G. Goggi, Ferney-Voltaire, Centre International d'Études du XVIII<sup>e</sup> siècle, 2018.

[22] A. Aimi, *La «vera» visione dei vinti. La conquista del Messico nelle fonti azteche*, Roma, Bulzoni, 2002, p. 168.

[23] H. Cortés, *Cartas de Relación de H. Cortés sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España*, in *Historiadores primitivos de Indias*, in *Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid, Atlas, 1846-1880, vol. 22, pp. 25-26 (cfr. Aimi, *La «vera» visione dei vinti*, cit., pp. 26-27). E si vedano le penetranti osservazioni di J.M. White, *Cortés and the Downfall of the Aztec Empire. A Study in a Conflict of Cultures*, New York, St. Martin's Press, 1971.



[24] Cfr. N. Wachtel, *La vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971; trad. it. *La visione dei vinti. Gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Torino, Einaudi, 1977, p. 20, e G. Vaillant, *The Aztecs of Mexico. Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation*, Garden City, NY, Doubleday & Company, 1950, p. 231.

[25] Aimi, *La «vera» visione dei vinti*, cit., pp. 146-147. Il diffondersi rapido delle credenze è, del resto, analogo a quello delle epidemie, come hanno dimostrato H. Mercier e D. Sperber in *The Enigma of Reason*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2017.

[26] Il *requerimiento* era l'ingiunzione (già stabilita nel regno di Don Ferdinando e di sua figlia Donna Giovanna, «domatori di genti barbare») con cui si ordinava agli indios – in latino o in spagnolo! – di sottomettersi. Su questa finzione giuridica, condannata da Francisco de Vitoria e irrisa come un'assurdità da Montaigne, cfr. P. Faudree, *How To Say Things with Wars. Performativity and Discursive Rupture in the Requerimiento of the Spanish Conquest*, in «Journal of Linguistic Anthropology», 22 (2013), n. 3, pp. 182-200; Ead., *Reading the Requerimiento Performatively. Speech Acts and the Conquest of the New World*, in «Colonial Latin American Review», 24/4 (2015), pp. 456-478, e M. Bataillon, *Montaigne et les conquérants de l'or*, in «Studi francesi», 3 (1959), pp. 360-366; R. Hernández Martín, *La lezione sugli Indios di Francisco de Vitoria*, Milano, Jaca Book, 1999, p. 34, e P. Seed, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World 1492-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 61-63 (l'autore sottolinea le origini bibliche e islamiche, oltre che papali, di tale cerimonia).

[27] Cfr. D. Abulafia, *The Discovery of Mankind. Atlantic Encounters in the Age of Columbus*, New Haven, CT, Yale University Press, 2009; trad. it. *La scoperta dell'umanità. Incontri atlantici nell'età di Colombo*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 352.

[28] Cfr. S. Greenblatt, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World* (Oxford, Clarendon, 1991), Chicago, IL, The University of Chicago Press, 2017, p. X. Il comportamento dei conquistadores è così descritto da una fonte azteca: «Come scimmie, portavano l'oro a piene mani, poi li si vedeva sedere e fremere di piacere» (citato da M. León-Portilla, *Visión de los*

vencidos. *Relaciones indigenas de la Conquista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959; trad. franc. *Le Crépuscule des Aztèques*, Paris, Casterman, 1965, p. 97).

[29] Citato da Neill, *A History of Christian Missions*, cit., p. 170. Anche Cristoforo Colombo, addirittura il giorno dopo il suo arrivo nel Nuovo Mondo (il 13 ottobre 1492), riferendosi ai suoi abitanti, rivela che il primo pensiero era stato: «Facevo attenzione e cercavo di comprendere se avessero dell'oro». Il 23 dicembre dello stesso anno si rivolgeva a Dio nelle sue preghiere con queste parole: «Nostro Signore nella sua bontà mi faccia trovare quest'oro». Egli non era, però, mosso da personale cupidigia, ma dal desiderio di gloria, dalla volontà di compiacere i sovrani e addirittura dal sogno di riconquistare il Santo Sepolcro di Gerusalemme convincendo Fernando e Isabella ad usare a tale scopo le ricchezze derivanti dalla sua scoperta; cfr. T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, Paris, Seuil, 1982; trad. it. *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 8-15 e, soprattutto, C. Delaney, *Columbus and the Quest for Jerusalem*, New York-London-Toronto-Sydney-New Delhi, Free Press, 2011, pp. 94 ss., 197, 206-207 e *passim*.

[30] C. Colombo, *Lettera Rarissima*, 7 luglio 1503, in J.B. Thacher, *Christopher Columbus. His Life, His Work, His Remains*, 3 voll., New York, G.P. Putnam's Sons, 1903-1904, vol. 2, p. 695.

[31] Questa tendenza degli aztechi e dei maya a «perdere il controllo della comunicazione» (non solo nei rapporti con gli spagnoli, ma anche con le loro divinità, tanto da credere che «la parola degli dèi è divenuta inintelligibile, oppure gli dèi sono ammutoliti») sarà loro fatale; cfr. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 75.

[32] Floro, *Bellorum omnium annorum DCC (o Epitomae de Tito Livio)*, 2, 8, 1: *Quasi secundum hominum genus*.

[33] Sui precedenti greci e romani di queste espressioni, cfr. M. Bettini, *Homo sum. Essere «umani» nel mondo antico*, Torino, Einaudi, 2019, pp. 26 ss.



[34] La prima bolla riguarda il problema della schiavitù degli indios, mentre la seconda quello della loro attitudine a essere cristiani. Su questi temi si veda R. Stark, *For the Glory of God. How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003, p. 331. Anche in seguito, la Chiesa cattolica intervenne varie volte contro la schiavitù (pur avendo per lungo tempo i papi e i monasteri posseduto degli schiavi), ad esempio con le bolle *Comissum* del 1639 di Urbano VIII, *Immensa pastorum* del 1741 di Benedetto XIV, *In supremo* del 1839 di Gregorio XVI e *In plurimis* del 1888 di Leone XIII. Sull'atteggiamento delle Chiese nei confronti della schiavitù nel Nuovo Mondo, cfr. A. Quenum, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, 1993. Eppure, autorevoli teologi e giuristi cristiani, come Luís de Molina e Francisco de Vitoria, avevano, rispettivamente, ritenuto lecito rendere schiavi i figli dei ribelli o quelli dei saraceni (l'alternativa sarebbe stata ucciderli, in quanto avrebbero potuto seguire l'orma dei padri); cfr. L. de Molina, *De iustitia et jure*, tomus I, Coloniae Agrippinae, Mylius, 1614, tractatus II, disputatio XIII, n. 6, e F. de Vitoria, *Relectio posterior de Indis, sive de iure belli Hispanorum in barbaros*, in *Relectiones teológicas del maestro Fray Francisco de Vitoria*, a cura di L.G.A. Getino, 3 voll., Madrid, La Rrafa, 1933-1935, vol. II, p. 421.

[35] Cfr. L. Hanke, *Pope Paul III and the American Indians*, in «Harvard Theological Review», 30 (1937), p. 77.

[36] Cfr. Baccelli, *Bartolomé de Las Casas*, cit., p. 96.

[37] Cfr. J. Mayor, che continua: «Citra ultramque aequatorem et sub polis vivunt homines ferini [...] Quare primus eos occupans iuste eis imperat, quia natura sunt servi, ut patet primo Politicorum» (cfr. V.D. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*, 2 voll., Madrid, Escuela de estudios hispano-americano de la Universidad de Sevilla, 1944, vol. I, p. 382).

[38] Cfr. Höffner, *Christentum und Menschenwürde*, cit., p. 176: «Bestie parlanti» venivano definiti i nativi delle Antille. Malgrado questa

terminologia, è difficile credere che fossero effettivamente considerati non umani. Nel contesto dell'obbligo di lavorare nelle miniere, nell'agricoltura e alla dipendenza di famiglie e singoli, le Leggi di Burgos stabilirono nel 1512 il divieto di rivolgersi agli indios chiamandoli «cani»; cfr. B. de Las Casas, *Sobre la documentación real por el buen tractamiento de los Indios*, in OC, 5, p. 1779, e L. Byrd Simpson, *The Laws of Burgos, 1512-1513. Royal Ordinances for the Good Government and Treatment of the Indians*, San Francisco, J. Howell, 1960.

[39] Per Cortés, si vedano le *Cartas de Relación de H. Cortéz sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España*, in *Historiadores primitivos de Indias*, in *Biblioteca de Autores Españoles*, cit., vol. 1, p. 10.

[40] Cfr. Paolo, Ef, 6, 5, dove però si aggiunge (6, 9): «Anche voi, padroni, comportatevi allo stesso modo verso di loro, mettendo da parte le minacce, sapendo che per loro come per voi c'è un solo Signore nel cielo, e che non v'è preferenza di persone presso di lui». Per un inquadramento, cfr. *Paolo a Filemone o della schiavitù*, a cura di M. Sordi, Milano, Jaca Book, 1987 (nel cap. 16 della lettera Paolo esortava Filemone a riprendersi lo schiavo Onesimo, che aveva convertito al cristianesimo, e a trattarlo come un fratello); e D.B. Martin, *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven, CT, Yale University Press, 1990. Per un confronto ellittico si veda G. Borrelli, *Schiavitù e liberazione in Paolo o nella dialettica marxista*, Genova, Lanterna, 1978.

[41] R.W. Carlyle e A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Edinburgh-London, William Blackwood, 1927, pp. 120-121.

[42] La leggenda dello scambio epistolare tra Seneca e San Paolo – un falso del IV secolo – risponde al bisogno di fondere la sapienza e la cultura stoico-pagana con i nuovi modelli di santità, basati non più sul martirio ma sull'ascesi e la cura sui (cfr. A. Momigliano, *Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca*, 1950, in *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955, pp. 13-32).

[43] Seneca, *Lettere a Lucilio*, V, 47, 1-2, 10; trad. it. (con testo latino a fronte) a cura di G. Monti, Milano, BUR, 2016, pp. 287, 291.

[44] Cfr. Tommaso, *Somma teologica*, II-II q. 104 a. 6 ad 1. Per un inquadramento di questi aspetti, cfr. J. Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998. Sugli schiavi nel pensiero medievale influenzato da Aristotele, si vedano G. Fioravanti, *Servi, rustici e barbari. Interpretazioni medioevali della «Politica» aristotelica*, in «Annali della Scuola Normale Superiore», serie III, XI (1981), pp. 399-429; Id., *La politica aristotelica nel Medioevo. Linee per una ricezione*, in «Rivista di storia della filosofia», I (1997), pp. 17-29; Th.W. Köhler, *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 719-752 (più in generale, sul dibattito medievale relativo alla schiavitù, *ibidem*, pp. 710-833) e L.J. Elders, *Aristote et Thomas d'Aquin*, Paris, Presses Universitaires de l'IPC-Recherches, 2018.

[45] Tommaso, *Commento alla Politica di Aristotele*, I, 3.

[46] Cfr. Tommaso, *Somma teologica*, q. I, a XCVI, c 4a.

[47] Cfr. *ibidem*, III, suppl. q. 52, art. 1.

[48] «In una società instabile come quella dei regni barbarici, nell'ambito di Stati in cui la protezione, teoricamente esercitata dal potere centrale, appariva, in pratica, così lontana e quasi derisoria, l'indipendenza assoluta rischiava di essere, per lo più, ben altro che un vantaggio: in quei tempi l'uomo (soprattutto l'uomo del popolo) aveva meno ripugnanza ad accettare un capo di quanto temesse di trovarsi senza un difensore» (M. Bloch, *Comment et pourquoi finit l'esclavage antique*, in *Mélanges historiques*, Paris, Société d'Édition et de Vente des Publications de l'Éducation Nationale, 1963; trad. it. *Come e perché finì la schiavitù antica*, in *La servitù nella società medioevale*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. 110).

[49] Sul quando e come si passa dal termine *servus* a *sclavus*, cfr. C. Verlinden, *L'origine de «sclavus»-esclave*, in «Archivium latinitatis medii

aevi», XVII (1943), pp. 97-128: «Sembra che i termini *esclave* e *slave* siano presto diventati intercambiabili con *servus*» (p. 81 n.). Il termine germanico *Knecht* («servo», ma inizialmente seguace armato, da cui l'inglese *knight*, «cavaliere») assume nel tempo un significato peggiorativo in tedesco e migliorativo in inglese. Si veda anche H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1906-1928, rist. 2 voll., Berlin, Duncker & Humblot, 1958-1961, s.v. *Knecht*. Il termine *sclavus*, già peraltro in uso, compare ufficialmente nei documenti notarili veneziani e genovesi del XII secolo. Al *servus* medievale era lecito lavorare in proprio, ma doveva comunque versare al padrone una quota dei suoi prodotti: «Lo schiavo poteva però esser stabilito per suo conto: in tal caso il padrone, mentre gli lasciava l'onere di mantenersi, prelevava, sotto forme diverse, una parte del suo tempo e dei prodotti della sua attività» (Bloch, *Come e perché finì la schiavitù antica*, cit., p. 89). Si vedano anche *ibidem*, alle pp. 265-305, le delucidazioni sul significato della «servitù della gleba» e alle pp. 119-120 quelle sull'elenco delle differenze tra lo schiavo antico e il servo medievale (quest'ultimo godeva del pieno diritto di proprietà; i suoi obblighi rispetto al padrone erano dettati dalla consuetudine; la forza lavoro non apparteneva, in linea di principio, ad alcun padrone; le *corvées* specificamente servili costituivano una eccezione). Sulla fase di transizione dalla schiavitù nel mondo antico alla schiavitù e alla servitù del medioevo cfr. P.A. Milani, *La schiavitù nel pensiero politico. Dai Greci al basso Medioevo*, Milano, Giuffrè, 1972; Id., *La schiavitù dall'Europa medioevale al Nuovo Mondo*, Pavia, Logos, 1988.

[50] Cfr. I. Origo, *The Domestic Enemy. The Eastern Slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, in «*Speculum*», XXXIX (1964), pp. 341-366, citato da D.B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Cultures*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1966; trad. it. *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale*, Torino, SEI, 1971, p. 11.

[51] Cfr. J.M. Madurell Marimon, *Vendes d'esclaus sards de guerra a Barcelona*, in VI Congreso de Historia de la Corona d'Aragón (Cerdeña 1957), Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1959, pp. 285-289.

[52] P. Delpiano, *La schiavitù in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 9.

[53] Per un inquadramento di questa vicenda, cfr. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de America*, cit.; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bari, Laterza, 1972; L. Hanke, *All Mankind is One. A Study of the Disputation between Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1974; J.A. Fernández-Santamaria, *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale. Dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1977 (che si sofferma, nelle pp. 286-306, sui rapporti tra le teorie aristoteliche sulla schiavitù e quelle di Sepúlveda); L. Gil, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Alhambra, 1981; M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, nuova ed. Genève, Droz, 1991; V. Castellano, *Il problema del rinascimento spagnolo. Erasmismo, Alumbrandismo e correnti filosofico-spirituali del XVI secolo*, in AA.VV, *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Bari, Levante Ed., 1995, pp. 215-254; *Erasmus en España. La recepción del humanismo en el primer Renacimiento español*, a cura di P. Martínez Burgos, Madrid, Universidad de Salamanca-Seacex, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003.

[54] Tommaso Moro, per quanto ammettesse la schiavitù nella sua *Utopia*, si era ispirato al modello offertogli dagli indiani americani, privi di avidità e contenti di ciò che passava loro la natura, cfr. F. López-Estrada, *Tomás Moro y España*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1980, e M.V. López-Cordón, *Dall'utopia indiana alla maledizione dell'oro. L'America nel pensiero spagnolo del XVI e XVII secolo*, in *Scoperta e conquista di un Mondo nuovo*, a cura di F. Cantù, Roma, Viella, 2007, p. 247.

[55] Cfr. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay*, cit., p. 48. Il millenarismo nelle colonie spagnole del Nuovo Mondo poteva avere anche degli aspetti inquietanti per il potere, come nel caso del domenicano Fray Francisco de la Cruz, bruciato a Lima dall'Inquisizione il 13 aprile 1578; cfr. L. de Vivanco

Roca-Rey, *Un profeta criollo. Francisco de la Cruz y la Declaración del Apocalipsi*, in «Persona y Sociedad», 20 (agosto 2006), n. 2, pp. 25-40 e, più in generale, D. Bigalli, *Millenarismo e America. Nascita del Nuovo Mondo o fine dell'Antico?*, Milano, Cortina, 2000.

[56] Cfr. H. Méchoulan, *L'anti-humanisme de Juan Ginés de Sepúlveda. Étude critique du «Democrates Primus»*, Paris-La Haye, Mouton, 1974, pp. 19, 53 ss. Si veda anche C. Schäfer, *Juan Ginés de Sepúlveda und die politische Aristotelesrezeption im Zeitalter der Conquista*, in «Vivarium», 40 (2002), n. 2, pp. 242-271.

[57] D. Taranto, *Introduzione a Juan Ginés de Sepúlveda, Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, con testo originale a fronte e con un saggio di D. Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009 (in seguito DS), pp. XIII-XIV. Su Sepúlveda si veda più avanti, pp. 119 ss.

[58] Erasmo da Rotterdam, *Erasmi Roterodami Germaniae decoris Adagiorum chiliades tres ac centuriae fere totidem*, Basileae, In aedibus Ioannis Frobenii Hammelburgensis, 1513; trad. it. *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, Torino, Einaudi, 1980, p. 199. Per un inquadramento, cfr. E. Pasini, *Le giustificazioni della guerra in Erasmo*, in *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, a cura di E.A. Baldini e M. Firpo, 2012, pp. 81-92, e G. Gagliano, *Pace e guerra giusta nella riflessione di Erasmo da Rotterdam*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2016.

[59] *Ibidem*, p. 223.

[60] *Ibidem*, pp. 241-243. La condanna dei cristiani che hanno accolto Aristotele nella loro filosofia o hanno giustificato la guerra coinvolge anche Tommaso e Bernardo: «E perché poi una pagina di Bernardo o un capitolo di Tommaso d'Aquino dovrebbero farmi più effetto del precetto di Cristo, il quale ci ha proibito in generale di resistere al male, cioè di resistere nel modo in cui resistono i più?» (*ibidem*, p. 259).

[61] Cfr. A. Redondo, *Luther et l'Espagne de 1520 à 1536*, in «Mélanges de la Casa de Velázquez», 1965, n. 1, pp. 109-165, ora anche in rete:



Méchoulan, *L'anti-humanisme de Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., pp. 34 ss.

[62] Cfr. M. Luther, *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben*, in *D. Martin Luthers Werke*, Weimar, Hermann Bohlau, 1908, vol. XVIII, pp. 326-327.

[63] Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Cohortatio ad Carolum V imperatorem invictissimum, ut facta cum christianis pace, bellum suscipiat in Turcos*, in *Obras completas*, Pozoblanco, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1995-2010 (= OC, vol. 7).

[64] Sul riferimento a Machiavelli si veda A. Prosperi, *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma*, in «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea», XXI-XXX (1977-1978), pp. 499-529; Id., *I cristiani e la guerra. Una controversia fra '500 e '700*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 30 (1994), pp. 57-83.

[65] Cfr. F. Verrier, *Les armes de Minerve. L'humanisme militaire dans l'Italie du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997; R. Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999; V. Lavenia, *Se la guerra tra cristiani è più feroce. Il «Democrates primus» nel dibattito cinquecentesco tra fede e armi*, in *Guerra giusta e schiavitù naturale. Juan Ginés de Sepúlveda e il dibattito sulla Conquista*, a cura di M. Geuna, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2014, pp. 1 ss. Si veda, per un inquadramento, il classico libro di P. Pieri, *Il Rinascimento e la crisi militare italiana*, Torino, Einaudi, 1952 e, per gli sviluppi successivi, P. Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

[66] Per secoli, sia i regni barbareschi di Algeri e Tunisi, sia le flotte cristiane (il cui equipaggio, nel caso dei rematori, era formato da schiavi) catturavano navi e compivano incursioni in territori nemici per procurarsi schiavi e rivenderli o farli riscattare. Queste pratiche culminarono nel 1798 con l'imprigionamento di 900 persone a Carloforte – cfr. S. Bono et al.,

Carloforte tra Settecento e Ottocento. Cinque anni di schiavitù per i carolini: dalla cattura alla liberazione (1798-1803), Cagliari, AM&D, 2006 –, ma continuarono fino ai primi decenni dell'Ottocento, sostanzialmente fino alla conquista francese dell'Algeria nel 1830. Uno dei tanti episodi relativi all'incursione barbaresca del 1630 nell'isola di San Pietro ha ispirato il romanzo di Salgari *Le pantere di Algeri*, pubblicato a Genova nel 1903; cfr. A. Bisanti, «Le pantere d'Algeri». Carlo di Sant'Elo e Amina fra sogno e realtà, in Emilio Salgari. *Tra sogno e realtà*, a cura di C. D'Angelo, Macerata, Simple, 2011, pp. 133-176. Sul tema si vedano R.C. Davis, *Christian Slaves. Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 3-26 (quasi un milione di persone schiavizzate: dalla Francia all'Italia, dalla Spagna all'Islanda tra 1500 e 1800). Su quanti cambiavano religione, cfr. B. Bennassar e L. Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats*, Paris, Perrin, 1989; trad. it. *I cristiani di Allah*, Milano, Rizzoli, 1991; L. Scaraffia, *I rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1993, e M. Barrio Gozalo, *Esclavos y cautivos. Conflicto entre la cristiandad y el Islam en el siglo XVIII*, Valladolid, Junta de Castilla y Leon, 2006. Ricco e solidamente strutturato è il volume di S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologna, Il Mulino, 2016 (in particolare p. 75, sul fatto che dal Rinascimento al periodo napoleonico la schiavitù in Europa ha riguardato 6-7 milioni di schiavi). Tra i tanti mediatori che riscattavano gli schiavi della «Costa dei Berberi» vi era l'Ordine della Mercede (il nome è indicativo) su cui cfr. A. Rubino, *L'ordine di Santa Maria della Mercede*, Roma, Biblioteca Mercedaria, 1997, e S. Defraia, «Redemptionum ordinis de Mercede opera omnia». Riflessioni e percorsi, in *Relazioni religiose nel Mediterraneo. Schiavi, redentori, mediatori (secc. XVI-XIX)*, a cura di S. Cabibbo e M. Lupi, Roma, Viella, 2012, pp. 37-64.

[67] Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Democrates alter, sive de iustis belli causis apud Indos* (1545), ed. spagnola *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios* (OC, vol. 3); trad. it. *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, cit. (DS). Si veda anche l'introduzione di C. Schäfer alla traduzione tedesca: Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates secundus. Zweiter Demokrat*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2018.



[68] F. de Vitoria, *Relectio posterior de Indis, sive de iure belli Hispanorum in barbaros*, cit., vol. II, p. 395, e cfr. R. Hernández Martín, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria. Antología*, Salamanca, San Esteban, 1984.

[69] Cfr. J. Lafaye, *Les conquistadores*, Paris, Seuil, 1973, pp. 39-41. Saranno nobilitati in pochissimi e lo stesso Cortés, nominato Marqués del Valle, sarà alla fine processato per essersi reso sospetto alla Corona.

[70] L'ideale aristotelico della magnanimità si era in particolare diffuso nella cultura spagnola, a partire da Bologna, grazie all'insegnamento di Pomponazzi e a quello degli allievi del Collegio di San Clemente (o Albornoz), da cui per secoli è uscita l'aristocrazia intellettuale e politica dei Bononios. Sulla preistoria del concetto di magnanimità e le sue vicende è da vedere R.A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951.

[71] R. Puddu, *Il soldato gentiluomo*, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 9. Si veda anche A. Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1979; trad. it. *Potere, onore, élites nella Spagna del secolo d'oro*, Bologna, Il Mulino, 1984.

[72] Cfr. J. de Urrea, *Dialogo de la verdadera honra militar, que tracta como se ha de conformar la honra con la conciencia*, Venecia, 1566. Utilizzo la traduzione italiana, quasi coeva, di Alfonso Ulloa: *Geronimo de Urrea, Dialogo del vero honore militare, nel quale si definiscono tutte le querele che possono occorrere fra l'uno e l'altr'huomo*, Venetia, [appo gli heredi di Alfonso Sessa], MDLXIX, prefazione *Ai professori dell'arte militare don Geronimo di Urrea*, pp. B-B1. Secondo l'autore, il cui aristotelismo è intriso di spirito erasmiano, bisogna rispondere con prudenza e magnanimità alle offese dei temerari; cfr. *ibidem*, p. 45.

[73] Cfr. N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. II. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*, Bern-München, Francke, 1969, p. 325; trad. it. *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione, II*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 311.

[74] Questo è vero anche se, tra Cinquecento e Seicento, «furono adottate delle soluzioni di carattere tattico che soddisfecero l'esigenza di coniugare la potenza di tiro delle armi da fuoco con il combattimento corpo a corpo [...]. Il più importante riguardò il passaggio dalle massicce formazioni dei quadrati svizzeri e dei tercios spagnoli a uno schieramento basato su unità più piccole, di una decina di righe di profondità, che formavano uno spiegamento su due o tre linee» (L. Pezzolo, *Una rivoluzione militare europea?*, in *Guerre ed eserciti nell'età moderna*, a cura di P. Bianchi e P. Del Negro, Bologna, Il Mulino, 2018, p. 19).

[75] Su questo aspetto si veda M. Valleriani, *The War in Ariosto's «Orlando furioso»*. A *Snapshot of the Passage from Medieval to Early Modern Technology*, in *War in Words. Transformations of War from Antiquity to Clausewitz*, a cura di M. Formisano e H. Böhme, Berlin, de Gruyter, 2011, pp. 375-390. Ovviamente ad Ariosto non erano ignote le tradizioni dell'artiglieria estense, vanto della dinastia, specializzata nella costruzione di colubrine pesanti (cfr. F. Locatelli, *La fabbrica estense delle artiglierie. Da Leonello ad Alfonso II d'Este*, Bologna, Cappelli, 1985), ma sapeva bene che la polemica contro le armi moderne nel quadro del rimpianto per la scomparsa dei valori cavallereschi non avrebbe di certo offeso i suoi signori, del tutto capaci di distinguere tra la sfera militare e quella letteraria.

[76] Per un inquadramento, cfr. *Las milicias del rey de España. Sociedad, política e identidad en las monarquías ibéricas*, a cura di R. Ibáñez e J. Javier, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2009.

[77] P. Giovio, *Le vite del Gran Capitano e del Marchese di Pescara*, volgarizzate da L. Domenichi, Bari, Laterza, 1931, pp. 290-291 e 392, citato da Puddu, *Il soldato gentiluomo*, cit., p. 19. Per Giovio il fante aveva un vantaggio sul cavaliere: «A dimostrazione della validità dell'assunto machiavelliano che l'uomo vale più del cavallo e che il fante è più manovriero del cavaliere, dovendo controllare soltanto i propri impulsi e non anche quelli, imprevedibili, d'una bestia ombrosa, si scinde il binomio uomo-cavallo, l'aristocratico e sempre più anacronistico centauro medioevale» (*ibidem*, pp. 29-30).

[78] Il testo del discorso di Montesinos è riprodotto anche in un efficace video: <https://www.youtube.com/watch?v=eRpRe2Q7AXo&feature=related>. La mortalità a causa di malattie, cui gli indios non erano stati esposti in precedenza, era così alta che dal marzo al dicembre 1520 sembra aver provocato in Messico circa otto milioni di vittime; cfr. H. Thomas, *Cortés, Montezuma and the Fall of Old Mexico*, New York, Simon & Schuster, 1993, pp. 443-446.

[79] Su quest'ultimo punto, cfr. R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 58-63.

[80] A Vitoria è per questo dedicato un busto nella sala dell'ONU a New York. Sulle argomentazioni usate in difesa o contro la schiavitù, cfr. J.M. García Añoveros, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los Indios americanos y a los negros africanos* (Corpus Hispanorum de pace), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

[81] Cfr. F. de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, edizione critica bilingue (latino e spagnolo) a cura di L. Perena e J.M. Perez Prendes, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967; trad. it. *Relectio de Indis. La questione degli Indios* (1539), Milano, Ed. Biblioteca Francescana, 2014, pp. 213-246. In Spagna le autorità politiche consultavano le università per un gran numero di questioni. Per questo il sommario dopo la chiusura di un corso (*relectio*) poteva essere usato per diffondere le idee – in questo caso relative alla schiavitù – al di fuori delle aule universitarie; cfr. B. Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain. A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez and Molina*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 6. Su Vitoria si vedano anche *Vitoria: Political Writings*, a cura di A. Pagden e J. Lawrance, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; C. Baciero, *Libertad natural y esclavitud natural en la escuela de Salamanca*, in *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*. Atti del Congresso Internazionale tenuto alla Pontificia Università S. Tommaso (Angelicum), Roma, 4-6 marzo 1985, Milano, Massimo Ed., 1988, pp. 181-189, e J.S. Davidson, *The Rights of Indigenous Peoples in Early*

*International Law*, in «The Canterbury Law Review», 5 (1994), pp. 391-423. Cfr. Hernández Martín, *La lezione sugli Indios di Francisco de Vitoria*, cit., e L. Milazzo, *Cecità morale e schiavitù naturale nel discorso giuridico della Conquista*, in «Ragion pratica», 34 (dicembre 2010), n. 2, pp. 345-360. A Vitoria sembra rivolgersi Sepúlveda quando ne confuta le tesi, parlando *ut quidam juniores theologi falso putaverunt*. Sul pensiero teologico e giuridico di Vitoria in rapporto alla Conquista e alla guerra giusta, cfr. anche L. Baccelli, *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 16-25, e M. Geuna, *Francisco de Vitoria e la teoria della guerra giusta*, in *Dalla concordia dei greci al bellum iustum dei moderni*, Milano, San Marino University Press/Angeli, 2013, pp. 143-174. Per una breve sintesi della questione, cfr. A. Trampus, *Il problema della guerra giusta*, in *Guerre ed eserciti nell'età moderna*, cit., pp. 269-290.

[82] F. de Vitoria, *La lezione sugli Indios*, in Hernández Martín, *La lezione sugli Indios di Francisco de Vitoria*, cit., pp. 59, 60. Del resto, un simile paradosso non sarà mostrato chiaramente da Cervantes, circa tre quarti di secolo dopo, quando presenta il servo Sancho Panza in possesso, a modo suo, di *logos* e di *bouleutikon*, mentre il proprio padrone, Don Chisciotte, è un pazzo la cui volontà è subordinata all'immaginazione?

[83] A. Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origin of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; trad. it. *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino, Einaudi, 1989, p. 125.

[84] Cfr. F. de Vitoria, *Relectio de temperantia*, questio V, in *Obras de Francisco de Vitoria, Relecciones teológicas*, a cura di T. Urdanoz, Madrid, BAC, 1960, pp. 1004-1069, e Id., *De Indiis*, I, 2, 21; trad. it. *Relectio De indiis. La questione degli Indios*, Bari, Levante, 1996, p. 67, e A.A. Cassi, *Dallo ius ad bellum allo ius in bello*, in *Guerra giusta e schiavitù naturale*, cit., pp. 203-204; Id., *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del «bellum iustum»*, in *Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico*, a cura di A. Calore, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 101 ss. In questo senso, è stato detto, Vitoria, se

non è uno schiavista, è un colonialista; cfr. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 182.

[85] Sepúlveda entrò nella corte di Clemente VII e fu testimone del sacco di Roma del 1527, quando trovò rifugio dai lanzichenecchi di Carlo V in Castel Sant'Angelo. L'episodio non mancò di farlo riflettere sul rapporto tra impero e papato.

[86] Su Sepúlveda traduttore della *Politica* di Aristotele, dedicata *Ad Philippum Hispaniarum principem* (*Aristotelis de Republica libri VIII*, interprete et enarratore Johanne Genesio Sepulveda Cordubensi, Parisiis, Apud Vascosanum, 1548), si vedano O.H. Green, *A Note on Spanish Humanism. Sepúlveda and His Translation of Aristotles «Politics»*, in «Hispanic Review», VIII (1940), pp. 339-342; J. Lens, *Sepúlveda y la historiografía clásica I. Aristóteles y Posidonio sobre el «esclavo por naturaleza» en el «Democrates alter»*, in *Actas del Congreso Internacional sobre el V centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda celebradas en Pozoblanco, del 13 al 16 de febrero de 1991*, Córdoba, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1993, pp. 71-81, e A. Coroleu, *Le glosse di Juan Ginés de Sepúlveda alla traduzione latina di Aristotele*, in «Giornale critico della filosofia italiana», VI serie, XIV (LXXIII [LXXV]), gennaio-aprile 1994, pp. 16-32. La traduzione della *Politica* avvenne dopo quella in latino di molte opere naturalistiche dello Stagirita (i *Parva naturalia*, i *Meteorologica*, il *De incessu animalium*, il *De motu animalium*, il *De ortu animalium*, il *De mundo*).

[87] Ciò non impedì che, per sollecitazione dei teologi di Salamanca e di Alcalá de Henares, al libro fosse impedita la pubblicazione e che, anzi, ne fosse ordinata la distruzione, anche in forma manoscritta, da una *cédula* reale.

[88] La condanna avvenne nell'ambito della scuola salmantina cui lo scritto fu sottoposto, sebbene anche il fratello di Francisco de Vitoria, Diego, lo avesse difeso. Sepúlveda esporrà le sue ragioni nell'*Apologia pro libro de iustis belli causis* del 1550, di cui esiste una traduzione italiana in W. Ghia, *Tra Italia, Spagna e Nuovo Mondo. Il pensiero politico di Juan Ginés de Sepúlveda con in appendice una sezione antologica di testi tradotti da Fiorenza Angela Preziosi*, Napoli-Roma, Ed. Scientifiche Italiane, 2008, pp. 91-123.

[89] Ciò è assolutamente falso, come dimostra la testimonianza di Antonio de Herrera, *historiador* ufficiale di Filippo II, nella sua *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*: «Le nazioni della Nuova Spagna conservano il ricordo del loro passato: nello Yucatán e nell'Honduras, c'erano libri con fogli e rilegatura cui gli indios affidavano lo svolgersi dei loro annali e le loro nozioni in materia di flora, di fauna e di altre realtà naturali. Nella provincia di Messico, avevano le loro biblioteche, le loro storie e i loro calendari» (cit. da León-Portilla, *Visión de los vencidos*, cit., pp. 8-9; si veda l'edizione online: <https://archive.org/details/generaldehechosd01herr/page/n3>). Sul modo degli amerindiani di scrivere la storia sui loro libri-immagini, quasi tutti distrutti e opera dei *tlacuilos* (pittori-disegnatori-scribi), e sugli storici meticci, come Juan Bautista Pomar, cfr. Gruzinski, *La macchina del tempo*, cit., pp. 65-97, 241-252.

[90] Cfr. H. Cortés, *Cartas de relación de la conquista de México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 30, e F. López de Gómara, *Historia general de las Indias*, Barcelona, Editorial Iberia, 1966, vol. II, pp. 416-428.

[91] Cfr. Y. González Torres, *El Sacrificio humano entre los mexicas*, México, Instituto nacional de antropología e historia, México, DF, Fondo de Cultura Económica, 1985; M. Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 2005; N. Capdevila, *Il sacrificio umano nel dibattito sulla conquista dell'America*, in *Guerra giusta e schiavitù naturale*, cit., pp. 249-250. Sulla posizione di Las Casas – e di Domingo de Soto – si veda invece G. Carman, *Human Sacrifice and Natural Law in Las Casas' Apologia*, in «Colonial Latin American Review», 25 (2016), n. 3, pp. 278-299.

[92] B. Díaz del Castillo, *La Verdadera Historia de la Conquista de la Nueva España* (1632), 3 voll., a cura di M.Á. Porrúa, México-Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, edizione facsimile del codice autografo, 1568; trad. it. parz. *La conquista del Messico*, Milano, Longanesi, 1959, pp. 391, 392. Episodi analoghi sono narrati nell'edizione originale, capitoli XCI e CLVII. Gli aztechi rispondevano che non era meno crudele bruciare vivi o torturare i loro nemici, come facevano gli spagnoli.



[93] Cfr. Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias* (1535), Madrid, Imprenta de la Real Académiã de la Historia, 1851 (ne è stata tradotta una sintesi da G.B. Ramusio: *Sommario della naturale e generale istoria dell'Indie occidentali*, in *Navigazioni e viaggi*, Torino, Einaudi, 1985).

[94] Per questo aspetto cfr. più avanti, pp. 208-209.

[95] Si veda J.M. Headley, *The Europeanization of the World. On the Origins of Human Rights and Democracy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008; M. Geuna, *Ripensare Sepúlveda e la tradizione della guerra giusta*, introd. a *Guerra giusta e schiavitù naturale*, cit., pp. XV-XVII; Cassi, *Dallo ius ad bellum allo ius in bello*, cit., pp. 202-211; Baccelli, *Bartolomé de Las Casas*, cit., p. 147, e A.J. Bellamy, *Just Wars. From Cicero to Iraq*, Cambridge, Polity Press, 2006. Sulla «eredità di Valladolid», ossia sulla ripresa di teorie analoghe a quelle di Sepúlveda nel giustificare gli interventi umanitari, cfr. L. Scuccimarra, *A new Valladolid. Leggere Sepúlveda nell'epoca globale*, in *Guerra giusta e schiavitù naturale*, cit., pp. 269-294. Si può in margine osservare che i greci e i romani, tutte le volte che avevano invaso i loro territori, non si erano mai preoccupati di salvare i barbari da sé stessi. Semmai, con Alessandro, con la tarda Repubblica romana – ma soprattutto con l'Impero, da Claudio a Caracalla – essi avevano cercato di includere i vinti dando loro la cittadinanza dei vincitori.

[96] Per un inquadramento di queste dispute, cfr. C. Nadeau e J. Saada, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, theories et critiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

[97] Cfr. S. Pietropaoli, *Las Casas e Sepúlveda. Due modelli del diritto internazionale moderno*, in *Guerra giusta e schiavitù naturale*, cit., p. 160: «Il nemico non era più automaticamente un “nemico ingiusto” (come era invece il nemico della “guerra giusta” medioevale), ma era uno *justus hostis*, un nemico che aveva il medesimo statuto morale e giuridico del suo avversario e che poteva anche “avere ragione”». L'idea del nemico ugualmente giusto viene esplicitata da Carl Schmitt: cfr. *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker &

Humblot, 1962; trad. it. *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Milano, Adelphi, 2004, p. 119. Si vedano anche H. Pietschmann, *Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner*, in *Humanismus und Neue Welt*, a cura di W. Reinhard, Weinheim, Acta Humaniora, 1987, pp. 143-166; F. Castilla Urbano, *Juan Ginés de Sepúlveda. Entorno a una idea de civilización*, in «Revista de Indias», 52 (1992), pp. 329-348, e J. Fernández-Santamaria, *Juan Ginés de Sepúlveda on the Nature of the American Indians*, in «The Americas», 31 (1975), pp. 434-451.

[98] Cfr. Pietropaoli, *Las Casas e Sepúlveda*, cit., p. 166: «se tra Stati civilizzati la guerra era limitabile, tra Stati civilizzati e popoli non civilizzati nessuna regola doveva essere rispettata. In questo senso, anche nel diritto internazionale moderno possiamo trovare una manifestazione logica della “guerra giusta”. La civilizzazione – e dunque la colonizzazione – è una *justa causa*, che giustifica qualsiasi causa di guerra contro il non civile».

[99] Cfr. Esposito, *Politica e negazione*, cit., pp. 3-12, 33-43.

[100] Cfr., in particolare, Sepúlveda, *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, cit., nonché Id., *Democrates Primero o Dialogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1963; Id., *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1987; J. Lens, *Sepúlveda y la historiografía clásica. I. Aristóteles y Posidonio sobre el «esclavo por naturaleza» en el «Democrates alter»*, in *Actas del Congreso Internacional sobre el V centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., pp. 71-81. Sul pensiero di Sepúlveda, cfr. T. Andrés Marcos, *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates Alter*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947; A. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda. A través de su epistolario y nuevos documentos*, 2 voll., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949, 1973; Méchoulan, *L’anti-humanisme de Juan Ginés de Sepúlveda*, cit.; F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos, 2013; *Guerra giusta e schiavitù naturale*, cit.; J.



Belda Plans, *Juan Ginés de Sepúlveda. Estudio crítico*, Madrid, Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos, 2016 ([http://www.larramendi.es/en/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?path=1023251](http://www.larramendi.es/en/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1023251)).

[101] Cfr. Agostino, *Contro Fausto*, 22, 74 (PL, 42, col. 447). In guerra gli aztechi morivano in gran quantità perché, al pari degli ateniesi di età classica, combattevano quasi sempre battaglie campali e frontali, in quanto ritenevano che non si potesse macchiare la vittoria o falsificare il giudizio degli dèi con agguati diurni o notturni.

[102] Si tratta dello stesso re di Francia che, rivendicando il diritto del suo paese alle terre americane, nel 1541, nell'imminenza del terzo viaggio di Cartier verso il Canada, disse al rappresentante spagnolo che «avrebbe desiderato grandemente vedere il testamento di Adamo per sapere come egli ha suddiviso il mondo»; cfr. la lettera del cardinale di Toledo a Carlo V del 27 gennaio 1541, in N.P. Biggar, *A Collection of Documents Relating to Jacques Cartier and the Sieur de Roberval*, Ottawa, Public Archives of Canada, 1930, e Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo*, cit., p. 28.

[103] R. Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, DF, UNAM/Era, 1992, pp. 7 ss., che forse non tiene in debito conto il fatto che la festa fu organizzata da «un cavaliere romano di nome Luigi di Leone, che si diceva discendente di famiglia patrizia» (Díaz del Castillo, *La conquista del Messico*, cit., p. 379), il che, tuttavia, mostra solo l'innata presunzione di superiorità che gli europei in genere – e non solo gli spagnoli – condividevano nei confronti di nuove civiltà. Per l'immagine del selvaggio che si aveva nel medioevo, cfr. R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1952; e, per il Nuovo Mondo, J.Z. Vázquez, *La imagen del indio en el español del siglo XVI*, México, DF, Universidad Veracruzana, 1991; U. Bitterli, *Los «salvajes» y los «civilizados». El encuentro de Europa y Ultramar*, México, DF, Fondo de Cultura Económica, 1998.

[104] Díaz del Castillo, *La conquista del Messico*, cit., p. 379. Queste rappresentazioni, che inserivano la storia locale nella cultura degli spagnoli, è dimostrata anche da Motolinía che, a uso degli indios, fece

mettere in scena un grandioso spettacolo su *La Conquista de Jerusalém*, «con un allestimento vasto quanto quattro campi di calcio, decine di migliaia di figuranti, scenografie di cartapesta per rappresentare la Città Santa e i suoi dintorni. Il montaggio colpisce per i suoi innumerevoli anacronismi: è l'imperatore Carlo V a portare in Medio Oriente una crociata che non ha mai guidato. Al suo fianco vi sono Hernán Cortés e il viceré Antonio de Mendoza, e a interpretare le due più importanti figure della Nuova Spagna sono attori indigeni» (Gruzinski, *La macchina del tempo*, cit., p. 85).

[105] Lo stesso Cortés aveva avuto modo, su invito di Motecuhzoma (Montezuma), di contemplare dall'alto l'immensa città, così descritta da Díaz del Castillo: «quella grande e maledetta piramide era tanto alta che dominava tutto il territorio circostante con le tre grandi strade che conducevano a Messico [...] Vedevamo anche il corso d'acqua dolce che veniva da Chapultepec e riforniva d'acqua tutta la città, i ponti sulle strade che potevano impedire l'accesso alla capitale, e il grande lago, pieno di canoe che trasportavano merci da una riva all'altra; e tutt'in giro per quanto poteva abbracciare lo sguardo biancheggiavano case, torri, santuari, fortezze; uno spettacolo meraviglioso; più sotto rivedevamo la grande piazza e le moltitudini di venditori e di compratori; il brusio delle voci si udiva a una lega di distanza; c'erano fra noi soldati ch'erano stati in varie parti del mondo, a Costantinopoli, in tutta Italia e a Roma, ma tutti dicevano che una piazza così, con tanto movimento e così piena di gente non l'avevano vista mai» (Díaz del Castillo, *La conquista del Messico*, cit., pp. 202-203). In questa piazza, «da una parte c'erano mercanti d'oro, d'argento, di pietre preziose, di piume e di stoffe, e dall'altra mercanti di schiavi, che ci pareva d'essere dove i portoghesi vendono i negri della Guinea; e i poveri indiani erano tutti legati con collari e lunghi bastoni, perché nessuno fuggisse» (*ibidem*, p. 168). Anche Las Casas, che aveva visitato la città, si mostrò ammirato non solo per i monumenti, le strade o la laguna, ma anche per la raffinata cura della vegetazione, che descrive secondo i classici tratti del *locus amoenus*: «Vi erano dentro e fuori di Messico [Tenochtitlán] altre cose dilettevoli, con orti e giardini di tutti i fiori che in quel regno si possono trovare, e non sono pochi quelli che ci sono: e con essi facevano intrecci, figure e immagini con meravigliosa abilità e arte,

come se su una tavola liscia le avessero dipinte col pennello. E molte altre cose dilettevoli aveva con i suoi giardini e orti e boschi pieni di cervi e conigli e lepri e altri animali, chiusi con ruscelli e fontane e laghetti ammirevoli che non si possono lodare abbastanza» (B. de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, in OC, 6-7; trad. it. parz. *La leggenda nera. Storia proibita degli spagnoli nel Nuovo mondo*, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 77).

[106] L'essere glabri («*sans barbe et sans poil*») verrà considerato, anche più tardi, da Voltaire e da Raynal, un elemento di inferiorità dell'indio, un segno di debolezza, di mancanza di virilità e di coraggio, dell'essere cioè come fanciulli; cfr. Gerbi, *La disputa del Nuovo mondo*, cit., pp. 50-51, 54-55, 84. Tuttavia, essendo impensabile un selvaggio senza peli, bisognava far loro indossare delle pellicce durante questo spettacolo.

[107] *Ibidem*, pp. 82-83 e E. Bloch, *Ein alter Krug*, in *Geist der Utopie. Erste Fassung* (1918), in *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1962-1977, vol. 16; *Geist der Utopie. Zweite Fassung* (1923), in *Gesamtausgabe*, vol. 3; trad. it. *Spirito dell'utopia*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. 13.

[108] Cfr., per un inquadramento della questione, Gruzinski, *La macchina del tempo*, cit., pp. 5-11 e *passim*.

[109] Cfr. Greenblatt, *Marvelous Possessions*, cit., pp. 25, 52 ss.

[110] Cfr. A. Pagden, *Dispossessing the Barbarian. The Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians*, in *Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, a cura di A. Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 92.

[111] Sugli aspetti relativi all'incontro tra diverse civiltà, cfr. Todorov, *La conquista dell'America*, cit.; Bitterli, *Los «salvajes» y los «civilizados»*, cit.; Pagden, *The Fall of Natural Man*, cit.; C. Forti, *La «guerra giusta» nel Nuovo Mondo. Ricezione italiana del dibattito spagnolo*, in *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi e W. Reinhard, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 259-261; M. Mahn-Lot, *Bartolomé de Las Casas et les droits des Indiens*, Paris, Payot, 1982; trad. it. *Bartolomé de Las Casas e i diritti degli indiani*, Milano, Jaca Book, 1998<sup>2</sup>; Hernández Martín,

*Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, cit. Per una visione d'assieme del periodo, cfr. F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949 (II ed. rivista 1966); trad. it. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1986. Cfr. A. Pagden, *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500-c. 1800*, New Haven, CT-London, Yale University Press, 1995; trad. it. *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia 1500-1800*, Bologna, Il Mulino, 2005; L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2006; A.A. Cassi, *Ultramar. L'invenzione del Nuovo Mondo*, Roma-Bari, Laterza, 2007. Notevoli le precisazioni emerse dalla polemica tra Caillois e Lévi-Strauss sulla superiorità di una civiltà sulle altre o, almeno, per alcuni aspetti, sulla loro pari dignità; cfr. *Diogene coricato*, cit., pp. 45-105.

[112] Cfr. F. Castañeda Salamanca, *El problema de la cobardía del indio en Sepúlveda*, in Id., *El indio, entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Universidad de los Andes, Departamento de Filosofía en coedición Alfaomega colombiana, 2002, pp. 81-107. La codardia, la timidezza e la straordinaria paurosità degli indios erano apparse subito evidenti a Cristoforo Colombo e considerate elementi favorevoli per una loro facile sconfitta (si veda il *Giornale di bordo* del 12 novembre 1492 e la *Lettera a Santángel* del febbraio-marzo 1493; cfr. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 48). Dovrà in seguito ricredersi.

[113] Io. Genesisius Sepulveda Francisco Argoti S.P.D, in Io. Genesisius Sepulveda, [...] *Epistularum libri septem*, Edidit Juan J. Valverde Abril, Monachii et Lipsiae, in Aedibus K.G. Saur, MMII, pp. 214-215.

[114] Cfr. B. de Las Casas e J.G. de Sepúlveda, *Aquí se contiene una disputa o controversía entre el Obispo don Fray Bartholomé de las Casas ou Casaus y el doctor Ginés de Sepúlveda*, Sevilla, Apud Sebastianum Trujillo, 1552; trad. it. in *La controversia sugli Indios*, a cura di S. Di Liso, Bari, Ed. di Pagina, 2007 (Sepúlveda rispose con il libello *Proposiciones temerarias, escandalosas y heréticas que notó el doctor Sepúlveda en el libro que Fray Bartolomé de Las Casas [...] hizo imprimir sin licencia en Sevilla, año de 1552*); R.E. Quirk, *Some Notes on*

a *Controversial Controversy. Juan Ginés de Sepúlveda and Natural Servitude*, in «Hispanic American Historical Review», XXXIV (1954), pp. 357-364; J. Dumont, *La vrai controverse de Valladolid. Premier débat des droits de l'homme*, Paris, Dalloz, 1995; E. Andujar, *Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda. Moral Theology versus Political Philosophy*, in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, a cura di K. White, Washington, DC, Catholic University of America, 1997, pp. 69-97; G. Tosi, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573). «Veri domini» o «servi a natura»*, Bologna, Ed. Studio Domenicano, 2003 e A. Pérez-Amador Adam, *De legitimatione imperii Indiae Occidentalis. La vindicación de la Empresa Americana en el discurso juridico y teológico de las letras de los Siglos de Oro en España y los virreinos americanos*, Madrid-Frankfurt a.M.-Orlando, FL, Iberoamericana-Vervuert, 2011 (pp. 133-181 sulla disputa di Valladolid). Per un inquadramento del dibattito sui diritti naturali (più tardi chiamati anche «umani»), cfr. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law: 1150-1625*, Atlanta, Scholar Press, 1997; trad. it. *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, Il Mulino, 2002. In una lettera del 1<sup>o</sup> ottobre 1551 a Martín de Oliva, «Doctor en ambos Derechos, Inquisidor Apostólico», Sepúlveda si lamenta delle «maquinaciones» che Las Casas, «este astuto y abil charlatán», ha messo in opera contro di lui per modificare la composizione del collegio giudicante di Valladolid e per influenzare la discussione; cfr. *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda (Selección)*, prima traduzione in castigliano del testo originale latino, introd., note e indici a cura di A. Losada, Madrid, Ediciones de Cultura Hispanica, 1966, Carta 41 (69), p. 152.

[115] Cfr. A. Gojman, *Bartolomé de las Casas, l'influence de son origine juive convertie dans sa vie et dans son oeuvre*, in «Symposium» *Fray Bartolomé de Las Casas*, México, DF, Universidad Autónoma de México, 1985, pp. 55 e 59. Per una biografia aggiornata di Las Casas si veda L. Clayton, *Bartolomé de Las Casas. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; per altri aspetti della sua opera, Baccelli, *Bartolomé de Las Casas*, cit., pp. 240-241.

[116] Cfr. *Las Casas on Columbus. Background and the Second and Fourth Voyages*, a cura di N. Griffin, introd. di A. Pagden, Turnhout, Belgium,

Brepols, 1999, in particolare pp. 251-485.

[117] Sull'episodio di Caonao, cfr. M. Mahn-Lot, *Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens*, Paris, Payot, 1982; trad. it. *Bartolomeo de Las Casas e i diritti degli indiani*, Milano, Jaca Book, 1985, pp. 30-31. Da una simile frenesia sembrano essere stati colti i soldati americani il 16 marzo 1968 nella strage di My Lai, che vide lo sterminio di quasi l'intera popolazione di un villaggio vietnamita; cfr. S.M. Hersch, *My Lai 4. A Report on the Massacre and Its Aftermath*, New York, Random House, 1970; trad. it. *My Lai Vietnam*, Segrate, Piemme, 2005.

[118] Si veda, per la spiegazione del fenomeno, il bel libro di A. Bandura, *Moral Disengagement. How People Do Harm and Live with Themselves*, London, Worth Publishers, 2016; trad. it. *Disimpegno morale. Come facciamo del male continuando a vivere bene*, Trento, Erickson, 2017, in particolare pp. 15-128.

[119] Malgrado non esista ancora uno studio approfondito sull'incidenza delle idee di Agostino sulla colonizzazione spagnola, portoghese e francese del Nuovo Mondo (essendo per lo più l'attenzione focalizzata sulla storia della colonizzazione, sulla disputa tra Sepúlveda e Las Casas, sulle missioni gesuitiche o sugli effetti dell'oppressione degli indigeni), i problemi dell'evangelizzazione forzata e della schiavitù delle popolazioni da convertire si dovrebbero iniscrivere anche all'interno della discussa nozione di «agostinismo politico», su cui cfr. H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1934, e H. de Lubac, *Augustinisme politique?*, in *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, pp. 255-308. Meno studiato, rispetto agli altri ordini religiosi, è il pur importante impatto degli agostiniani con le loro straordinarie chiese-convento di Actopan (Hidalgo), Acolman (México, DF) o di Yuriria (Guanajuato).

[120] Cfr. B. de Las Casas, *Apologia*, in OC, 9, p. 92 e J. Capizzi, *The Children of God. Natural Slavery in the Thought of Aquinas and Victoria*, in «Theological Studies», 63 (2002), pp. 31-62.



[121] Cfr. W.H. Prescott, *History of the Conquest of Mexico*, New York, Harper & Brothers, 1843; trad. it. *Storia della conquista del Messico*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1970, vol. I, p. 355.

[122] Cfr. Hanke, *Aristotle and the American Indians*, cit., p. 9. Sull'interpretazione della schiavitù per natura di origine aristotelica in Las Casas, cfr. M. Gillner, *Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents*, Stuttgart, Kohlhammer, 1997.

[123] «La corte nel 1548 emise una *cédula* che imponeva il ritiro del trattato; alcune copie rimaste in circolazione furono bruciate nella Plaza Mayor di Città del Messico nel novembre. E tuttavia Las Casas avrebbe pubblicato il trattato nel 1552» (Bacelli, *Bartolomé de Las Casas*, cit., p. 203).

[124] Cfr. G. Tosi, *Universalità del diritto naturale e guerra giusta*, in *Guerra giusta e schiavitù naturale. Juan Ginés de Sepúlveda e il dibattito sulla Conquista*, cit., p. 237.

[125] B. de Las Casas, *Discurso pronunciado antes el emperador Carlos V, en respuesta a don Fray de Quevedo*, in *Obras escogidas de Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Atlas, 1953, p. 227 b. In questa diffidenza nei confronti di Aristotele si può forse sentire l'eco delle parole di Erasmo.

[126] Per un inquadramento storico e antropologico della questione, cfr. W. Arens, *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*, New York, Oxford University Press, 1979.

[127] B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, in OC, 5, 1995, vol. I, p. 159.

[128] Cfr. Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, cit., pp. 24-25, e cfr. *ibidem*, pp. 26, 31, 51, 61.

[129] M. de Montaigne, *Essais*, I, XXXI; trad. it. *Saggi* (con testo critico francese a fronte), a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano, Bompiani, 2012, p. 373.

[130] Cfr. B. Pascal, *Pensées*, in *Oeuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Paris, Gallimard, 1954; trad. it. di P. Serini, *Pensieri*, Torino, Einaudi, 1962, p.

116 n. 245 (= 93 Brunschvicg).

[131] Tosi, *Universalità del diritto naturale e guerra giusta*, cit., pp. 243-244. Egli ha tuttavia in gran parte scardinato l'intenzione degli spagnoli (e dei conquistatori in genere) di inserire le vicende dei vinti nel loro schema storiografico, in quanto li considera, per molti aspetti, superiori agli spagnoli e dotati quindi di una storia che non può rientrare in quella storia universale che gli europei andavano costruendo a loro immagine e somiglianza (Gruzinski, *La macchina del tempo*, cit., pp. 215-228).

[132] Essi «sono di costituzione tanto gracile, debole, delicata, che sopportano difficilmente i lavori faticosi e facilmente muoiono di qualsiasi malattia: persino quelli di condizione contadina sono di salute più delicata dei figli di principi e signori allevati in mezzo agli agi e alle comodità della vita» (BR, pp. 29-30). Las Casas si pente del suo appoggio attivo alla schiavitù dei neri tra il 1552 e il 1559, quando scrive la sua *Storia delle Indie*, che sarà pubblicata solo nel 1875. A Valladolid egli è, tuttavia, diretto sostenitore della loro schiavitù. Nel cap. XXIX della sua *Storia apologetica* (1550) i neri vengono ancora presentati come «brutti» di testa e di capelli, aggiungendo che «le loro anime seguono le cattive qualità dei loro corpi: intelletto ristretto, costumi selvaggi, bestiali e crudeli» (cfr. Dumont, *La vraie controverse de Valladolid*, cit., pp. 144-145). Si vedano anche M. Bataillon e A. Saint-Lu, *Las Casas et la défense des Indiens*, Paris, Julliard, 1971; Mahn-Lot, *Bartolomé de las Casas et le droit des Indiens*, cit.; I. Pérez Fernández, O.P., *Fray Bartolomé de Las Casas, O.P. De defensor de los indios a defensor de los negros. Su intervención en los orígenes de la deportación de esclavos negros a America y su denuncia de la previa esclavización en África*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995 (secondo l'autore, Las Casas difende i neri dalla schiavitù già nel 1547; cfr., in particolare, pp. 126 ss.); Castañeda Salamanca, *El Indio, entre el bárbaro y el cristiano*, cit. Di José Acosta, che rappresenta una delle principali fonti per la conoscenza della Conquista, si veda la *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, Casa de Iuán de León, 1590), México, DF, Fondo de Cultura Económica, 1979.

[133] Cfr. B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, in OC, 5, vol. II, pp. 437 ss.



[134] Dumont, *La vraie controverse de Valladolid*, cit., p. 145. Sul contributo dei neri africani allo sviluppo delle Americhe, cfr. J. Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; trad. it. *L'Africa e gli africani nella formazione del mondo atlantico, 1400-1800*, Bologna, Il Mulino, 2010 (si veda, in particolare, il racconto della resistenza, delle ribellioni e delle fughe degli schiavi neri nelle colonie americane, pp. 371-412).

[135] Cfr. Las Casas, *Historia de las Indias*, cit., lib. III, cap. 129, p. 2325. Trasportati nelle zone calde dell'America, «certo hallaron los negros como los narajos, su tierra, la cual es más natural que su Guinea [per Guinea si intende l'Africa occidentale subsahariana]» (*ibidem*). In questa fase delle sue convinzioni, Las Casas accetta la teoria aristotelica, ripresa ed estremizzata da Sepúlveda, secondo cui gli schiavi per natura sono robusti (e quindi i neri vanno bene). Una delle ragioni addotte per la debolezza fisica degli indios sarebbe dovuta al loro ignorare il latte – non conoscevano animali lattiferi prima dell'arrivo degli spagnoli – e al conseguente lungo periodo di allattamento materno che indeboliva le donne; cfr. P. Chaunu, *Séville et l'Amérique XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Flammarion, 1977, p. 83.

[136] Cfr. Testart, *L'institution de l'esclavage*, cit., pp. 25, 327.

[137] Cfr. G.-Th. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, lib. VIII, par. XXII (nella citata edizione del 2018, t. 2, p. 292). Il cortigiano fiammingo che aveva ottenuto nel 1518 da Carlo V questo privilegio lo vendette poi ai genovesi per 25.000 ducati.

[138] Cfr. P. Kitson, «Candid Reflections». *The Idea of Race in the Debate over the Slave Trade and Slavery in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Century*, in *Discourses of Slavery and Abolition. Britain and its Colonies, 1760-1838*, a cura di C. Brycchan, M. Ellis e S. Salih, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2004, p. 11.

[139] Cfr. R.L. Brady, *The Role of Las Casas in the Emergency of Negro Slavery in the New World*, in «Revista de Historia de America», 61/62 (1996), pp. 43-55.

[140] C. De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, 2 voll., Berlin, Decker, 1768-1769. Cfr., in particolare, il lib. VIII, cap. XXII.

[141] B. de Las Casas, OC, 5, p. 2191, citato in Baccelli, *Bartolomé de Las Casas*, cit., p. 119.

[142] Cfr. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, I, II: «Aristotele aveva ragione, ma prendeva l'effetto per una causa. Ogni uomo nato in schiavitù nasce per la schiavitù; nulla di più certo. Gli schiavi perdono tutte le loro catene, persino il desiderio di liberarsene; essi amano la loro servitù come i compagni di Ulisse amavano il loro abbruttimento. Se vi sono dunque degli schiavi per natura, è perché vi sono stati degli schiavi contro natura. La forza ha fatto i primi schiavi, la loro viltà li ha perpetuati». Nella ideale società di Clarens, descritta nella *Nouvelle Héloïse*, Rousseau presenta, tuttavia, dei rapporti tali che alla «moderazione» di chi comanda corrisponde lo «zelo» di chi ubbidisce.

[143] M.R. Mate, «Estos, ¿no son hombres?» *La pregunta en tiempos de peligro*, in «Cuadernos de filosofía latinoamericana», 33 (2012), n. 107, p. 34.

[144] Cfr. G. Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Lima, CEO, 1992; trad. it. *Alla ricerca dei poveri di Gesù Cristo. Il pensiero di Bartolomé de Las Casas*, Brescia, Queriniana, 1995.

[145] Cfr. *De Prima Inventione Guineae. De la Première Découverte de la Guinée, Etc.*, testo latino con introd., note e trad. franc. a cura di T. Monod, R. Mauny e G. Duval (con mappe), Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1959. I portoghesi giunsero più tardi fino alla penisola di Capo Verde (il punto più occidentale dell'Africa, che ospita oggi Dakar).

[146] Cfr. J.C. de Graft-Johnson, *African Glory. The Story of Vanished Negro Civilizations*, London, Watts & Co., 1954; trad. it. *Le civiltà scomparse*

dell’Africa, Milano, Feltrinelli, 1960, pp. 156-164.

[147] Cfr. Thornton, *L’Africa e gli africani nella formazione del mondo atlantico*, cit., pp. 28, 29 (che sottolinea il fatto che, dopo le prime razzie dei portoghesi e degli europei, il traffico degli schiavi fosse volontario da parte dei potentati africani, che spesso ne dettavano le regole; cfr. *ibidem*, p. 17 e *passim*). Sul primo monopolio portoghese di schiavi africani, cfr. Davidson, *Madre Nera*, cit., pp. 53-60.

[148] Sulle traversate atlantiche, correnti, venti, percorsi, velocità, tappe, tipi di navi (comprese quelle negriere), merci trasportate, ecc. si vedano le preziose tavole elaborate da Chaunu, *Séville et l’Amérique XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 224-351.

[149] Delpiano, *La schiavitù in età moderna*, cit., pp. 34-35. Sul fenomeno, tra i tanti contributi, si veda D.B. Davis, *Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World*, New York, Oxford University Press, 2006.

[150] Cfr. *Terms of Labor. Slavery, Serfdom, and Free Labor*, a cura di S.L. Engerman, Stanford, CA, Stanford University Press, pp. 2-3.

[151] Per una visione d’insieme sulla schiavitù in Africa dal XV al XX secolo cfr. P.E. Lovejoy, *Transformations in Slavery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Sul trattamento delle donne in questa fase storica si vedano D.P. Mannix e M. Cowley, *Black Cargoes. A History of the Atlantic Slave Trade, 1518-1865*, New York, Viking, 1962; trad. it. *Carico nero. Una storia del commercio degli schiavi in Atlantico*, Milano, Longanesi, 1962; J.-M. Deveau, *Femmes esclaves. D’hier à aujourd’hui*, Paris, Éditions France-Empire, 1998, pp. 107-178, e M. Rediler, *The Slave Ship. A Human History*, Harmondsworth, Penguin, 2008.

[152] J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, a cura di P.H. Niddith, Oxford, Oxford University Press, 1975; trad. it. *Saggio sull’intelletto umano*, Torino, UTET, 1971, pp. 804-805. Per Locke la schiavitù non è altro che la continuazione dello stato di guerra; cfr. *Second Treatise*, cap. 4, par. 24; trad. it. in J. Locke, *Trattato sul governo*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 68: «Questa è la condizione di schiavitù perfetta, che altro non è se non uno

stato di guerra continuata tra un vincitore legittimo e un prigioniero». Molto più brutale sarà la definizione del nero quale «pigro bove bipede» data da Th. Carlyle in *The Nigger Question* (1849), in *English and Other Critical Essays*, London, Everyman's Edition, 1925, citato da E. Williams, *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944; trad. it. *Capitalismo e schiavitù*, Bari, Laterza, 1971, p. 270.

[153] J. Locke, *Fundamental Constitution of Carolina* (1669), in *Political Writings*, London-New York, Penguin Books, 1993, p. 196 (ne esiste una traduzione italiana in F. Manti, *Locke e il costituzionalismo*, che contiene in appendice la *Costituzione della Carolina antica*, Toscanella di Dozza, Name, 2004); per il dibattito che si era istituito, dopo l'iniziale divieto di utilizzare schiavi, cfr. R.B. Flanders, *Plantation Slavery in Georgia*, Chapel Hill, North Carolina Press, 1933, pp. 15 ss.

[154] Cfr. *Historia della vita e dei fatti dell'ammiraglio don Cristoforo Colombo*, cap. LI, in *The History of the Life and Deeds of the Admiral Don Christopher Columbus. Attributed to His Son Fernando Colón*, a cura di I. Caraci Luzzana, trad. di G. Symcox e B. Sullivan, *Repertorium Colombianum*, cit., vol. XIII, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 316-317. È noto che gli spagnoli avevano continuato a cercare, specie nell'attuale Venezuela, e nell'Amazzonia, la mitica regione dell'El Dorado. Su questa vicenda, resa popolare dal noto film di Werner Herzog, *Aguirre, furore di Dio* (1972), si veda il libro di P. Simon, *Historial de la expedición de Pedro de Ursúa al Marañon y de las aventuras de Lope de Aguirre*, Lima, Sanmartí y Cía, 1942 (trad. ingl. *The Expedition of Pedro de Ursua and Lope de Aguirre in Search of El Dorado and Omagua in 1560-1*, New York, Burt Franklin, 1971).

[155] Cfr. Chaunu, *Séville et l'Amérique XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 149-154, 203-210. Sulla ricchezza basata sul lavoro coatto delle miniere e sull'economia spagnola cfr. AA.VV., *El oro y la plata de las Indias en la época de los Austrias*, Madrid, Fundación Ico, 1999 (bel libro di 797 pagine e numerose illustrazioni). Su Potosí, in particolare, cfr. P. Querejazu, *Potosí. Un campamento minero en torno a un cerro de plata*, *ibidem*, pp. 165-167. Per una visione d'insieme si veda C. Cipolla, *Conquistadores, pirati, mercatanti. La*

*saga dell'argento spagnolo*, Bologna, Il Mulino, 1996. Della produzione mondiale di argento tra il 1500 e il 1800, l'80% proveniva dall'America spagnola, ma buona parte del tesoro americano si perdeva durante il viaggio a causa di naufragi e pirati (delle 490 navi che nei primi dodici anni della *Conquista* attraversarono l'Atlantico ne giunsero in Spagna solo 270). Le isole dei Caraibi, come ormai sanno anche i giovani lettori di romanzi di avventura, erano il luogo prediletto dai pirati. Vi sono almeno due ragioni. La prima, perché in quella latitudine, a causa del grande traffico di navi spagnole, francesi, olandesi e inglesi, «i pirati sono sicuri di trovare prede, vettovaglie, vestiti e scorte di bordo, e talvolta denaro, passando da qui grandi somme dirette all'Inghilterra (i proventi dell'Asiento [il monopolio dell'importazione di schiavi africani in America, che dal 1713 fu assegnato all'Inghilterra] e del commercio privato di schiavi delle Indie Occidentali Spagnole), e per farla breve, in un modo o nell'altro, tutte le ricchezze di Potosí». La seconda «è l'incomodo e la difficoltà degli inseguimenti da parte delle navi da guerra, dacché le tante piccole insenature, lagune e calette, in queste isole e atolli solitari offrono ai pirati una protezione naturale» (*A General History of the Robberies and Murders of the Most Notorious Pirates [...] by Captain Charles Johnson*, London, Printed for Ch. Rivinton [...], 1714; trad. it. *Capitano Johnson, Storia generale dei pirati*, Roma, Cavallo di Ferro Ed., 2006, pp. 18-19).

[156] Nell'isola, colonizzata solo a partire dal 1425, secondo la testimonianza del navigatore veneziano Alvise da Mosto (1429 o 1432-1483) alla lavorazione della canna da zucchero erano già addetti degli schiavi; cfr. A. Da Mosto, *Mondo Nuovo*, edizione moderna con titolo non dell'autore a cura di T. Gasparini-Leporace, *Le navigazioni atlantiche del veneziano Alvise Da Mosto*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1966, p. 17. Da Mosto aveva del resto acquistato cento schiavi alla foce del Senegal pagandoli con cavalli. Si veda anche S. Greenfield, *Madeira and the Beginning of New World Sugar Cane Civilization and Plantation Slavery. A Study in Institution Building*, in «Annals of the New York Academy of Sciences», 292 (1977), pp. 536-552. Prima delle piantagioni di canna da zucchero si andava in queste isole per ricavare una preziosa resina chiamata «sangue di drago» dalla corteccia (o dalle essudazioni dei rami incisi) di un albero

chiamato, appunto, «drago». Si usava soprattutto per laccare il legno e per tingere; cfr. W.D. Philips, jr., *Slavery in the Atlantic Islands and the Early Modern Spanish Atlantic World*, in *The Cambridge World History of Slavery*, cit., vol. 3, p. 325.

[157] Cfr. A.W. Crosby, *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*, West Port, CT, Greenwood, 1972; trad. it. *Lo scambio colombiano. Conseguenze biologiche e culturali del 1492*, Torino, Einaudi, 1992, p. 56, e H. Thomas, *Rivers of Gold. The Rise of the Spanish Empire*, London, Weidenfeld & Nicholson, 2003; trad. it. *I fiumi dell'oro. Ascesa dell'impero spagnolo*, Milano, Mondadori, 2006, p. 321. Lo stesso Cortés fece costruire due mulini ad acqua nel 1520 a Veracruz per la lavorazione dello zucchero.

[158] G. Freyre, *Nordeste*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1961; trad. it. *Nordeste. L'uomo e gli elementi*, Milano, Rizzoli, 1970, p. 27.

[159] *Ibidem*, p. 28.

[160] Cfr. G. Freyre, *Casa Grande & Senzala* (1933), Rio de Janeiro, Editora Record, 1998; trad. it. *Padroni e schiavi*, Torino, Einaudi, 1965.

[161] Cfr. S.W. Mintz, *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, New York, Viking-Penguin, 1985; trad. it. *Storia dello zucchero. Tra politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1990. Ancora notevole la pionieristica opera, nata come una dissertazione di dottorato, di E.D. Ellis, *An Introduction to the History of Sugar as a Commodity*, Philadelphia, PA, John C. Winston Co., 1905 (il testo si trova anche in formato elettronico: [https://archive.org/stream/introductiontohi00ellirich/introductiontohi00ellirich\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/introductiontohi00ellirich/introductiontohi00ellirich_djvu.txt)). Per un inquadramento, si veda il volume di P.D. Curtin, *The Rise and Fall of the Plantation Complex. Essays in Atlantic History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

[162] Montesquieu, *Esprit des lois*, cit., XV, 5, vol. 2, p. 494; trad. it. cit., p. 1403. Su Montesquieu si veda, in particolare – oltre al vecchio ma fondamentale saggio di P. Jameson, *Montesquieu et l'esclavage*, in *Étude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette et Cie, 1911 – anche Davis, *Il problema della schiavitù nella cultura*



occidentale, cit., pp. 444-446, 452-459, il quale precisa: «In qualità di presidente del Parlamento di Bordeaux, Montesquieu non solo trascorrevva molto del suo tempo nel porto in cui avveniva il commercio degli schiavi, ma era anche intimo amico di Jean Melon, l'economista che, nel 1734, difese la schiavitù in base ai principi dell'utilità e del benessere pubblico» (*ibidem*, p. 454).

[163] Cfr. R. Blackburn, *The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern, 1492-1800*, London, Verso, 1997, pp. 3 e 81 n. Sullo zucchero, pp. 129-160.

# **Parte seconda. Libertà, animalità, dignità**



## Capitolo quarto

# Libertà o morte!

Nel 1801 Toussaint L'Ouverture proclamò la costituzione di Saint-Domingue come Stato indipendente (mantenendo il lavoro obbligatorio per gli ex schiavi diventati piccoli proprietari, ma mirando, in prospettiva, a un lavoro salariato nelle piantagioni). Si trattava della costituzione più democratica del suo tempo, che estendeva i diritti umani a tutti i cittadini senza distinzione di razza o di ceto sociale. Nel 1802, nel tentativo di imporre nuovamente il *Code noir* di Luigi XIV (1685), che regolava la schiavitù anche nelle forme più atroci e stabiliva che lo schiavo non poteva avere delle proprietà che non fossero del padrone, Napoleone – dopo aver spedito a Haiti il generale Leclerc, primo marito di sua sorella Paolina, al comando di 24.000 uomini – fece arrestare con l'inganno L'Ouverture, che morì l'anno dopo in un carcere francese. Come reazione, ed è questa la seconda fase, che inizia nel 1804, il nuovo comandante militare, Jean-Jacques Dessalines (figlio di un ex capo tribù africano, che aveva imparato a parlare perfettamente il francese e il latino), adottando il motto *Libertà o morte!*, si ribellò e decretò l'indipendenza dalla Francia. Nel 1805 fece poi sterminare l'intera popolazione bianca, si proclamò imperatore, con il nome di Jacques I, e fondò uno Stato di soli cittadini neri, il primo, appunto, creato da ex schiavi e il primo a guadagnare l'indipendenza nell'America Latina.

## A che servono le spade

Il motto *Libertà o morte!* non solo ha animato il mondo classico (si pensi al significato complessivo che assume nella *Vita di Bruto* di Plutarco<sup>[1]</sup> o al passo dell'oratore Licurgo in *Contro Leocrate*, 81: «Non preferirò mai la vita alla libertà»)<sup>[2]</sup>, ma anche quello moderno. La sua diffusione al di fuori delle cerchie culturali più ristrette comincia però solo nel Settecento e culmina nella Rivoluzione francese, trasmettendosi poi a Haiti, dove si trasforma nel vessillo stesso del primo Stato moderno retto da ex schiavi.

L'espressione *Liberty or Death* figura, infatti, per la prima volta nella tragedia *Caton* di Joseph Addison (1712), che esalta la resistenza dei romani alla tirannide di Cesare<sup>[3]</sup>. Si trova successivamente in altri autori inglesi ed è usata dagli insorti americani, secondo la formula di Patrick Henry, *Give me liberty, or give me death*. Esiste, inoltre, una canzone del 1780, *Death or liberty*, di Jacques-Pierre Brissot, il futuro girondino<sup>[4]</sup>. Louis Abel Beffroy de Reigny (detto Cousin Jacques) scrive, infine, nell'anno II (1791) una *pièce* teatrale che rappresenta dodici città greche che si riuniscono al Pireo per combattere il «nemico comune». Sull'insegna che accompagna la falange ateniese, la prima a comparire, si legge: «Lacédémone, la Liberté ou la mort!» (un richiamo alle guerre persiane combattute assieme dalle due *poleis*)<sup>[5]</sup>.

La frase diventa popolare durante la Rivoluzione francese, nel periodo del Terrore, quando la Repubblica si sente minacciata dai nemici interni ed esterni<sup>[6]</sup>. I molteplici esempi

classici di quanti non hanno voluto vivere in schiavitù sono ben presenti durante questi anni. Si ricorda sia quanto dice Seneca («Chi ha imparato a morire, ha disimparato a servire: è al di sopra e, in ogni caso, al di fuori di ogni umana potenza. Che sono per lui carcere, guardiani, catenacci?») [7], sia il modo in cui suo nipote Lucano esalta e pratica il suicidio quale via di fuga dalla schiavitù: «Le spade sono fatte perché nessuno sia schiavo (*ne quisquam serviat, enses*)» [8], verso che fu inciso sulle lame della Guardia Nazionale.

Il grande storico Edgar Quinet ha spiegato il *pathos* per questo slogan con un atteggiamento contraddittorio dei rivoluzionari, divisi tra l'esaltazione della libertà e la voluttà di morte, una lacerazione che diventa tanto più dolorosa, quanto più cresce la sensazione dell'imminente fallimento dei loro ideali: «Tutto il popolo ha gridato con milioni di voci: "Essere liberi o morire!". Perché uomini che hanno saputo così ammirevolmente morire non hanno potuto essere liberi?» [9]. Nell'eroismo rivoluzionario Quinet vede «piuttosto il viso di una sconfitta mascherata dall'apparente furore», che non la convinzione di andare incontro a una vittoria annunciata. I giacobini, infatti, «non sperando più nella vittoria, si immolano al genio della morte». La conseguenza è che, dopo aver sperato di rovesciare una millenaria schiavitù, ritorna lo spirito di sottomissione, radicato negli animi da una tradizione di durata immemorabile [10].

## Alle foci del Tigri

Se per Aristotele non poteva esistere uno Stato (*polis*) di schiavi, la sua affermazione viene contraddetta non solo dalla rivolta di Haiti nei primi anni dell'Ottocento, di cui dirò subito, ma almeno da un altro importante, ma meno conosciuto, episodio che si svolse nel Califfato abbaside nel IX secolo. In esso migliaia di schiavi neri importati dall'Africa occidentale, detti Zanj, venivano utilizzati per rendere fertili le terre attorno alla foce del Tigri, dopo l'immissione delle acque dell'Eufrate. Questa zona, abbandonata da secoli e coperta da depositi di sale e da vari detriti, era piena di fitti canneti, dove in precedenza si erano rifugiati briganti e fuggitivi. Avendo ritenuto conveniente bonificare grandi appezzamenti di terreno, proprio lì, non lontano dalla città di Bassora, i proprietari terrieri locali necessitavano di una massiccia presenza di schiavi, che avevano, appunto, fatto venire dall'Africa. Sottoposti a una dura disciplina e a un gravoso sforzo fisico, essi si ribellarono nel settembre dell'869 e, insediatisi tra lagune e canneti, sconfissero a più riprese, con imprevedibili imboscate, gli eserciti inviati dal governo centrale (i cui soldati neri spesso disertavano, unendosi agli insorti). Dopo aver conquistato Bassora e mantenuto a lungo il potere, furono, alla fine, sconfitti nell'883 dalle truppe di Baghdad, che – avendo prima disboscato i canneti usando il fuoco greco – entrarono con le navi nella foce del Tigri e uccisero il grosso dei ribelli. Terminò così la più grande sollevazione di schiavi dai tempi di Spartaco, quella in cui i

vincitori, ed è la prima volta, iniziarono a considerare gli schiavi neri la più infima specie per natura<sup>[11]</sup>.

## Il primo Stato di schiavi

A differenza dei territori occupati dagli Zanj – quando il suo imperatore, il generale nero Jean-Jacques Dessalines fu assassinato a Port-au-Prince –, Haiti ebbe per due anni (1804-1806) la struttura di un moderno Stato organizzato di stampo europeo. Il nome *Haiti*, che era quello di un regno caraibico precolombiano, venne dato dal nuovo governo alla parte occidentale dell'isola di Hispaniola, quella stessa che i francesi avevano occupato nel 1630 chiamandola Saint-Domingue.

Mentre oggi Haiti è una delle nazioni più povere del mondo, nel Settecento era la colonia europea più ricca, il «giardino dei Caraibi», il centro della produzione e della lavorazione della canna da zucchero e Port-au-Prince, la sua capitale, era chiamata «La Parigi dei tropici». Per mezzo milione di africani, ivi trapiantati con la forza, essa rappresentava, invece, il luogo di una crudele schiavitù: «a Santo Domingo il forestiero veniva svegliato da uno schiocco di frusta, dalle urla soffocate e dai pesanti lamenti dei negri, che vedevano il sole levarsi soltanto per maledirlo, poiché veniva a rinnovare i loro dolori e le loro pene»<sup>[12]</sup>.

L'isola si pose al centro dell'attenzione mondiale quando gli schiavi neri si ribellarono in tredici lunghi anni di lotte, separati da due eventi: la fine della schiavitù e la liberazione

della colonia<sup>[13]</sup>. Dapprima legata alle sorti della Rivoluzione francese, la rivolta se ne staccò in seguito, assumendo una radicalità sconosciuta.

Gli storici si sono divisi sull'interpretazione dell'accaduto, chiedendosi se si fosse trattato di una rivoluzione di «giacobini neri»<sup>[14]</sup> o se essa avesse acquisito un suo peculiare carattere, connesso a progetti e a pratiche locali su cui avevano influito il culto *vodu* e la presenza dei *maroons*, degli schiavi fuggitivi che, in numero di 10.000, si erano organizzati autonomamente in villaggi, come nel cosiddetto Regno di Platons<sup>[15]</sup>.

Tutto ebbe inizio nel 1791, quando, per paura che gli ideali rivoluzionari conducessero alla liberazione degli schiavi (se ne importavano in questa parte dell'isola 40.000 all'anno), i piantatori francesi offrirono l'isola agli inglesi. Questi non riuscirono, tuttavia, a conquistarla: non solo, infatti, persero quasi 100.000 uomini tra morti, feriti e prigionieri, ma dilapidarono anche enormi quantità di risorse finanziarie.

Di fronte a tale situazione, tra il 22 e il 23 agosto 1791 un ex schiavo, il generale Toussaint L'Ouverture (o Louverture), guidò un esercito vittorioso di neri nelle battaglie che respinsero gli invasori inglesi. L'Assemblea nazionale francese fu allora indotta a dichiarare l'uguaglianza tra bianchi e neri e una delegazione inviata da Parigi a Saint-Domingue proclamò l'emancipazione degli schiavi locali (il 29 agosto 1793, con un *Decreto di libertà generale*, presentato come «il vangelo della Francia»)<sup>[16]</sup> e, il 4 febbraio 1794, di propria iniziativa,

l'abolizione della schiavitù in quanto tale, ciò che costituì un decisivo passo avanti nella «invenzione dell'umanità»<sup>[17]</sup>. In questo caso, si affermò il principio secondo cui «tutti gli uomini, senza distinzione di colore, domiciliati nelle colonie, sono cittadini francesi e godranno di tutti i diritti previsti dalla costituzione». L'abolizione dall'alto della schiavitù pose, d'ufficio, gli insorti sotto la protezione della Repubblica francese, garante dell'amicizia esclusiva tra neri di Saint-Domingue e bianchi della Francia.

## Eguaglianza e dignità

Nel 1801 Toussaint L'Ouverture proclamò la costituzione di Saint-Domingue come Stato indipendente (mantenendo il lavoro obbligatorio per gli ex schiavi diventati piccoli proprietari, ma mirando, in prospettiva, a un lavoro salariato nelle piantagioni)<sup>[18]</sup>. Si trattava della costituzione più democratica del suo tempo, che estendeva i diritti umani a tutti i cittadini senza distinzione di razza o di ceto sociale: «la questione non risiedeva quindi solo nell'eguaglianza politica, ma anche nell'eguaglianza di dignità umana e quindi nell'eguaglianza sociale»<sup>[19]</sup>. Toussaint L'Ouverture andava così molto al di là dei risultati ottenuti nel 1794 e interveniva sul piano economico nella consapevolezza che la ricchezza della colonia era dovuta al lavoro dei neri (la sua fu anche la prima costituzione del mondo a cancellare la schiavitù razziale).

Nel 1802, nel tentativo di imporre nuovamente il *Code noir* di Luigi XIV (1685), che regolava la schiavitù anche nelle forme più atroci e stabiliva che lo schiavo non poteva avere delle proprietà che non fossero del padrone, Napoleone – dopo aver spedito a Haiti il generale Leclerc, primo marito di sua sorella Paolina, al comando di 24.000 uomini – fece arrestare con l'inganno L'Ouverture, che morì l'anno dopo in un carcere francese.

Come reazione, ed è questa la seconda fase, che inizia nel 1804, il nuovo comandante militare, Jean-Jacques Dessalines (figlio di un ex capo tribù africano, che aveva imparato a parlare perfettamente il francese e il latino), adottando il motto *Libertà o morte!*, si ribellò e decretò l'indipendenza dalla Francia. Nel 1805 fece poi sterminare l'intera popolazione bianca, si proclamò imperatore, con il nome di Jacques I, e fondò uno Stato di soli cittadini neri, il primo, appunto, creato da ex schiavi<sup>[20]</sup> e il primo a guadagnare l'indipendenza nell'America Latina.

L'esperienza haitiana – che ebbe in Europa una grande risonanza, specie sul piano di un'opinione pubblica colta, orientata da giornali e riviste – impaurì i detentori di schiavi dei Caraibi e del Sud degli Stati Uniti fin dalla proclamazione della carta costituzionale di Toussaint L'Ouverture: «La vittoriosa rivolta degli schiavi di Santo Domingo fu una pietra miliare nella storia della schiavitù nel Nuovo Mondo, e dopo il 1804, quando venne fondata la repubblica indipendente di Haiti, ogni proprietario bianco di schiavi, dalla Giamaica a



Cuba o nel Texas, cominciò a vivere nel terrore di un altro Toussaint Louverture»<sup>[21]</sup>.

## L'ombra di Haiti?

Si sono individuate tracce delle vicende haitiane nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, scritta nello stesso anno 1806, che vede l'assassinio di Dessalines e la fine del suo impero. Eppure, un riferimento indiretto a esse si trova soltanto a partire da alcune notazioni manoscritte degli anni Venti<sup>[22]</sup>:

Spesso nelle Indie Occidentali [*Westindien*: ho corretto una svista della traduzione italiana] i negri si sono ribellati; sulle isole ancor oggi si legge ogni anno e più volte nel corso dell'anno di congiure, ma esse divengono puri sacrifici in vista della situazione generale. Tuttavia essi possono morire come liberi; la situazione del singolo [è] condizionata dall'universale. Le congiure stesse [sono] una prova di una disposizione d'animo puramente parziale. Altrettanto non si può parlare della colpa di questo o di quello, poiché essi sono padroni<sup>[23]</sup>.

Alle teorie di Hegel in relazione alla rivoluzione di Haiti è stato dedicato un ampio studio, che, pur non mancando di alcuni interessanti contributi, contiene gravi fraintendimenti<sup>[24]</sup>. Vi si sostiene che, nel momento di comporre la *Fenomenologia*, Hegel era ben consapevole del fatto che gli schiavi haitiani avevano accettato la morte per ottenere la libertà. Nella presunta (ma, vedremo in seguito<sup>[25]</sup>, inesistente) «dialettica servo-padrone», la loro ribellione

avrebbe dovuto indurlo a capovolgere la situazione iniziale in cui lo schiavo è, appunto, colui che preferisce conservare la propria vita in servitù piuttosto che perderla nella lotta per il riconoscimento, mentre il padrone è libero proprio in quanto l'ha rischiata. Egli avrebbe, di conseguenza, taciuto tale rovesciamento e troncato *ex abrupto* il relativo capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, in IV A, sia per motivi di orientamento politico (era un ammiratore di Napoleone, che aveva combattuto l'indipendenza di Haiti), sia per la ragione, che non sembra molto pertinente, di suoi presunti legami con la massoneria. È, tuttavia, impossibile dimostrare l'autocensura da parte del filosofo, visto che il taglio dell'opera va in direzione completamente differente – verso quella che sarà chiamata «società civile», cui mi riferirò presto – e visto che al tema delle rivoluzioni nei Caraibi si farà cenno solo nelle lezioni di Heidelberg e di Berlino.

Il contributo più prezioso del libro sta, da un lato, nel mostrare il peso che gli avvenimenti di Haiti ebbero nella costruzione dell'identità dell'Europa e delle sue classi subalterne, e, dall'altro, nel fornire uno schema per la ripresa dell'idea, a lungo abbandonata, di una storia universale filosoficamente interpretata. Poiché la schiavitù moderna delle colonie è basata sullo stesso principio e sugli stessi meccanismi economici della «schiavitù salariata» europea, cosa distingue – si chiede l'autrice – lo schiavo che lavora nelle piantagioni di zucchero, di caffè o di tabacco dai lavoratori «liberi», che si consumano, con bassi salari, nelle miniere di carbone inglesi o nelle saline del Continente? La

risposta è: solo l'essere riusciti a far credere che in Europa non esista la schiavitù, ma soltanto la volontaria sottomissione a un lavoro duro e mal retribuito che si può anche rifiutare, ossia la libertà come scelta di non morire di fame.

La coltivata separazione tra schiavi salariati e schiavi coloniali ha così impedito di pensare a una storia comune dell'umanità. Non ha, infatti, permesso di vedere la «porosità» che accomuna gli esseri umani dietro i cliché della razza o della distinzione in zone geografiche, una porosità che si presenta embrionalmente già nel «proletariato atlantico»: marinai, pirati, schiavi, soldati, capaci, nei Caraibi, di auto-organizzarsi in comunità multietniche (metà dei marinai della flotta di Sua Maestà Britannica non erano inglesi e gran parte dell'esercito mandato da Napoleone ad Haiti era costituito sia da polacchi, i «negri d'Europa», che da tedeschi).

Del resto, la moderna fabbrica (*factory*) è un'invenzione coloniale. Designava in portoghese (*feitoria*) l'emporio, testa di ponte per il commercio transoceanico sulle coste dell'Africa e dell'Asia. Gli inglesi adottarono questo termine e perfino Manchester, nel 1815, non era tanto una città di fabbriche nel senso nostro (che stavano per lo più nei dintorni), ma un mercato all'ingrosso, un luogo di scambi e di distribuzione, non di produzione. Queste fabbriche, che William Blake aveva visto all'inizio della prima rivoluzione industriale come *dark Satanic mills*, hanno però, di fatto, plasmato il nostro mondo<sup>[26]</sup>.

---

[1] Si veda in particolare Plutarco, *Vita di Bruto*, 29, in *Vite parallele*, a cura di C. Carena, 2 voll., Torino, Einaudi, 1958, vol. II, p. 66: «Ormai vicino al pericolo, [Cicerone] scrive ad Attico che la propria situazione è giunta al massimo grado di fortuna che poteva conseguire: perché o vincerà, e allora libererà il popolo romano dalla tirannide, o morirà, e allora si sottrarrà alla schiavitù».

[2] Rispetto al modello che oppone la vita alla libertà la cultura tedesca degli ultimi decenni del Settecento si appoggia invece a Licurgo, legislatore di Sparta, per sostenere, in alternativa indolore alla Rivoluzione francese, l'importanza della formazione del cittadino. Sulla *Bildung* cfr. A. Lemke, *Das Drama der Gesetzgebung. Lykurg bei Rousseau, Schiller und Hölderlin*, in *Hölderlin. Literatur und Politik*, a cura di V. Lawitschka, Tübingen, Hölderlinturm, 2012, pp. 97-121 e, per un inquadramento della questione, W.H. Bruford, *The German Tradition of Self-Cultivation. «Bildung» from Humboldt to Thomas Mann*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975. Su Licurgo, cfr. C. Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989, pp. 87-131 e, per un altro aspetto della politica a lui attribuita, Plutarco, *Vita di Licurgo*, XIII, 1, in *Le vite di Licurgo e Numa*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli (con testo greco a fronte), Milano, Fondazione Valla, 1995, p. 49: «Egli pensava che le norme più efficaci e più importanti per la prosperità e la virtù di uno Stato, se vengono instillate come primi elementi nei costumi e nelle abitudini dei cittadini, permangono immobili e salde: allora esse hanno, come vincolo più forte di qualsiasi costrizione, quella convinzione di vita che forma nei giovani l'educazione, la quale compie per ciascuno di essi l'opera del legislatore».

[3] L'opera venne tradotta in francese nel 1738, presso l'editore Neaulme di Utrecht.

[4] Cfr. J.-P. Brissot de Warville, *Testament politique d'Angleterre*, Philadelphia, s.e., 1780, p. 27.

[5] L.A. Beffroy de Reigny, *Toute la Grèce, ou ce que peut la liberté, tableau patriotique, en un acte. Représenté, pour la première fois, à Paris, sur le Théâtre de l'Opéra National, le 16 nivôse. Dedié à la Nation et aux armées françaises* e cfr. su queste vicende M. Biard, *La liberté ou la mort. Mourir en député 1792-1795*, Paris, Tallandier, 2015, p. 9.

[6] Più in generale si vedano M. Vovelle, *La Révolution et la mort*, in *La Révolution et la mort*, a cura di E. Liris e J.-M. Bizière, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991, pp. 21-29; S. Wahnich, *La liberté ou la mort*, Paris, La Fabrique Éditions, 2003; N. Alzas, *La liberté ou la mort. L'effort de guerre dans l'Hérault pendant la révolution française, 1789-1799*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2006; Biard, *La liberté ou la mort*, cit. (l'autore mostra come, tra il 1792 e il 1795, ben 86 membri della Convenzione nazionale morirono di morte non naturale).

[7] Seneca, *Lettere a Lucilio*, III, 26, 10, cit., p. 203.

[8] Lucano, *Farsaglia*, IV, v. 19.

[9] E. Quinet, *La Révolution (1865)*, Paris, Belin, 1987, p. 6.

[10] M. Revault d'Allonnes, *D'une mort à l'autre. Précipices de la Révolution*, Paris, Seuil, 1989, pp. 196, 185. Di un altro parere, in quanto mostra in termini positivi la mobilitazione e l'estremo e consapevole coinvolgimento dei cittadini nella lotta per far vivere la Rivoluzione contro i suoi nemici interni ed esterni, è Wahnich, *La liberté ou la mort*, cit. Su questo duplice atteggiamento (verso l'eroismo e verso la morte) si veda la raccolta di testi *La liberté ou la mort, réfléchissez et choisissez. 1789. Citations recueillies et présentées par D. Roche*, Paris, Tchou Éditeur, 1969.

[11] Cfr. D.B. Davis, *Slavery and Human Progress*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 5-8 e, in particolare, A. Popovic, *The Revolt of African Slaves in Iraq*, New York, Markus Wiener, 1999.

[12] Si vedano il classico studio di C.L.R. James, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the Rise of Capitalism*, London, Secker & Warburg, 1938; trad. it. *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, Roma,

DeriveApprodi, 2006, p. 30, e A. Bagues, *Prassi e pensiero politico radicale nero. La rivoluzione haitiana «Legba» e il pensiero politico di Toussaint L'Ouverture*, in «Filosofia politica», XXXI (2017), n. 3, pp. 399 ss.; per un inquadramento storico, M. Santoro, *Il tempo dei padroni. Gerarchia, schiavitù, potere nell'antropologia di Antico Regime (Haiti 1685-1805)*, Milano, Angeli, 1998.

[13] Cfr. L. Dubois, *Avengers of the New World. The History of the Haitian Revolution*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, e D.P. Geggus, *The World of the Haitian Revolution*, Bloomington, Indiana University Press, 2009.

[14] James, *The Black Jacobins*, cit.

[15] Cfr. Bagues, *Prassi e pensiero politico radicale nero*, cit., pp. 393-412 e, per la colonia di maroons, M. Becker, *What Kind of Free is This? The Maroons of Platons and the Political Thought of the Haitian Revolution*, Dissertation, Brown University, 2013.

[16] Cfr. *Slave Revolution in the Caribbean, 1789-1804. A Brief History with Documents*, a cura di L. Dubois e G. Garrigus, Boston, Bedford/St. Martin, 2006, p. 121.

[17] Cfr. S. Stuurman, *The Invention of Humanity. Equality and Cultural Difference in World History*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2017.

[18] Si veda A. Césaire, *Toussaint Louverture et la fin des colonies*, Paris, Présence Africaine, 1961 (Aimé Césaire, poeta e politico martinicano, è stato, assieme a Léopold Sédar Senghor, il maggior esponente della teoria della *négritude*, che fu alla base dei movimenti post-coloniali di identità africana); P. Pluchon, *Toussaint Louverture. Un révolutionnaire noir d'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1989; M.S. Bell, *Master of the Crossroads*, New York, Pantheon Books, 2000, e C. Fordick e C. Hogsbjerg, *Toussaint L'Ouverture. A Black Jacobin in the Age of Revolutions*, London, Pluto, 2017.

[19] Cfr. Bagues, *Prassi e pensiero politico radicale nero*, cit., p. 407.

[20] L. Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004; Id., *Slave Revolution in the Caribbean*, cit.; J.D. Popkin, *You are All Free. The Haitian Revolution and the Abolition of Slavery*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. L'uccisione di tutti i bianchi provocò in Europa violente reazioni, testimoniate, ad esempio, dal romanzo anonimo *Dessalines, Tyran der Schwarzen und Mörder der Weißen auf St. Domingo. Ein Gemälde aus der Gallerie politischer Ungeheuer* (Erfurt, 1805, reprint nella collana *Forgotten Books* della Duke University, 2018). Il testo venne presentato nella sezione *Romane*, dalla «Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek», CI (1805); cfr. C. Maurer, *Il tema della razza in Hegel e la sua influenza sul rapporto Herrschaft-Knechtschaft*, in «Physis», n.s., L (2015), nn. 1-2, p. 321. Già prima dell'avvento al potere di Dessalines, nelle notti di festa gli schiavi neri alternavano le loro danze con canti come questo: «Giuriamo di distruggere i bianchi e tutto ciò che posseggono; moriremo piuttosto che infrangere questo voto» (S. Dello Strologo, *Storia della schiavitù dagli antichi Egizi a oggi*, Milano, De Vecchi, 1973, p. 269).

[21] Williams, *Capitalismo e schiavitù*, cit., p. 278.

[22] Cfr. più avanti, pp. 181-182 e note.

[23] *Hegels eigenhändige Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie (§ 57)*, in G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952, pp. 336-337; trad. it. *Note autografe di Hegel alla Filosofia del diritto*, in *Lineamenti di filosofia del diritto. Aggiunte compilate da Eduard Gans. Note autografe di Hegel*, Bari, Laterza, 1965, pp. 449, 450. Hegel, il quale apprezzava più i neri d'Africa che gli indios, ritiene che – a differenza di questi ultimi – i primi, trasportati con la violenza in America, siano però riusciti a creare uno Stato indipendente, quello di Haiti (che vede, tuttavia, costruito *nach christlichen Prinzipien*, ossia in base a modelli europei; cfr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 393 Zusatz). Nella comprensione delle rivoluzioni di Haiti, cui Hegel sicuramente allude in questa citazione, un ruolo determinante ebbe, a suo tempo, «Minerva», la rivista del tedesco Archenholz, letta, oltre



che da La Fayette, da Goethe, da Schiller e da altri rappresentanti dell'intelligenza tedesca. Cfr. J.W. von Archenholz, *Historische Nachrichten von den letzten Unruhen in Saint Domingo. Aus verschiedenen Quellen gezogen*, in «Minerva», I (1792), pp. 296-319; Id., *Zur neuesten Geschichte von St. Domingo*, in «Minerva», IV (1804), pp. 340-341 (critico nei confronti della violenza e dello Stato dei neri). Si veda anche la sua prefazione a F.J. Dubroca, *Geschichte der Neger-Empörung auf St. Domingo unter der Anführung von Toussaint Louverture und Jean Jacques Dessalines*, in «Minerva», V (1805), pp. 434-464. Hegel, assiduo lettore di questa rivista (oltre che, in seguito, di molti giornali e riviste inglesi e francesi), aveva conosciuto personalmente uno dei suoi principali collaboratori, Konrad Engelbert Oelsner.

[24] Cfr. S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh, PA, University of Pittsburgh Press, 2009, che approfondisce ampiamente, connettendoli al problema della storia universale, i temi trattati nell'articolo pubblicato nel 2000 e tradotto in italiano con il titolo *Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804* (comparso nel volume di saggi *Spettri di Haiti. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano*, a cura di R. Cagliero e F. Ronzon, Verona, ombre corte, 2002). Si vedano anche gli articoli di P.-F. Tavarès, *Hegel et Haiti ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue*, in «Chemins Critiques», 2 (maggio 1992), n. 3, pp. 113-131 (che precede di diciassette anni il libro della Buck-Morss) e di Maurer, *Il tema della razza in Hegel*, cit., p. 315.

[25] Cfr. più avanti, pp. 175-185.

[26] Per un'avvincente storia dei loro sviluppi, cfr. J.B. Freeman, *Behemoth. A History of the Factory and the Making of the Modern World*, New York, W.W. Norton & Company, 2018. Nella sua prefazione a *Milton, a Poem*, vv. 7-8, Blake si ispirò probabilmente agli Albion Flour Mills, dove giorno e notte si macinava rumorosamente grano con mulini a vapore, una fabbrica che si trovava lungo la sua strada per Londra: «And was Jerusalem builded here, / Among these dark Satanic Mills?».



## Capitolo quinto

# Storicità della schiavitù

Con una semplificazione idealtipica, la relazione tra individui, di cui l'uno è destinato a diventare padrone e l'altro schiavo, è da Hegel concepita come un duello, per suggestioni probabilmente derivanti dall'*Iliade* (ciò che, peraltro, non corrisponde esattamente alla realtà storica del periodo in cui il poema fu composto e, tanto meno, a quella delle epoche successive, giacché nelle guerre premoderne non ci si impossessava personalmente del nemico risparmiato, che era invece oggetto della spartizione collettiva del bottino). Hegel, dunque, non scopre (e non vuole scoprire) nulla. Ridisegna un tracciato relativamente omogeneo che, nella tradizione filosofica e giuridica dell'Occidente, rielabora costantemente le idee espresse da Aristotele. Cambia però radicalmente la prospettiva, ponendo quale posta in gioco la conquista dell'autocoscienza secondo un processo di reciproco riconoscimento, che conduce, da parte del servo, a non dipendere più dalla coscienza del padrone in cui si riflette e, da parte del signore, a non ricevere più la propria identità grazie al suo rispecchiarsi nella coscienza del servo.

## Esiste una «dialettica servo-padrone»?

Si è soliti considerare Hegel, alla maniera di Kojève, come lo scopritore della cosiddetta «dialettica schiavo-padrone»,

saldando con ciò diversi anelli dell'argomentazione in una catena di errori. Infatti: a) non c'è alcuna «dialettica» schiavo-padrone (il termine «dialettica», nel contesto del capitolo IV della *Fenomenologia dello spirito*, in cui la questione viene trattata, è usato una volta sola e con diverso significato); b) non c'è schiavo, ma *Knecht*, servo; c) quest'ultimo è inserito in una relazione astratta, interna alla figura, *Gestalt*, dell'autocoscienza (*Herrschaft/Knechtschaft*), che è solo una tappa dello sviluppo complessivo delle altre figure; d) Hegel ripete, innovandola e inserendola nella sequenza delle sue figure, una tradizione consolidata, un modello plurimillenario che – a partire dal primo libro della *Politica* di Aristotele e, per alcuni aspetti, perfino dalla figura biblica del «servo dell'Eterno» del deutero-Isaia<sup>[1]</sup> – giunge sino alla fine del Settecento.

Egli ripercorre, da par suo, in una sorta di drammaturgia concettuale, una lunga storia. Passa, cioè, implicitamente in rassegna i già ricordati legami naturali di coppia secondo Aristotele (uomo/donna; genitori/figli; padrone/schiavo) per giungere al sorgere della libertà moderna, quale alternativa immediata alla dipendenza delle persone dal volere altrui. In altre parole, la relazione *Herrschaft-Knechtschaft* costituisce il punto focale su cui convergono raggi che giungono da più fonti luminose esterne. Hegel ha, quindi, rielaborato temi già trattati da Aristotele e Tommaso, Sepúlveda e Grozio, Hobbes e Leibniz, Wolff e Thomasius<sup>[2]</sup>, Rousseau e Fichte. Strappandole dal loro specifico contesto, egli situa però le singole categorie entro una nuova costellazione di senso.

Con una semplificazione idealtipica, la relazione tra individui, di cui l'uno è destinato a diventare padrone e l'altro schiavo, è da Hegel concepita come un duello, per suggestioni probabilmente derivanti dall'*Iliade* (ciò che, peraltro, non corrisponde esattamente alla realtà storica del periodo in cui il poema fu composto e, tanto meno, a quella delle epoche successive, giacché nelle guerre premoderne non ci si impossessava personalmente del nemico risparmiato, che era invece oggetto della spartizione collettiva del bottino)<sup>[3]</sup>.

Hegel, dunque, non scopre (e non vuole scoprire) nulla. Ridisegna un tracciato relativamente omogeneo che, nella tradizione filosofica e giuridica dell'Occidente, rielabora costantemente le idee espresse da Aristotele. Cambia però radicalmente la prospettiva, ponendo quale posta in gioco la conquista dell'autocoscienza secondo un processo di reciproco riconoscimento, che conduce, da parte del servo, a non dipendere più dalla coscienza del padrone in cui si riflette e, da parte del signore, a non ricevere più la propria identità grazie al suo rispecchiarsi nella coscienza del servo.

Sebbene Hegel condivida la diffidenza di Goethe nei confronti del precetto delfico «Conosci te stesso!», che porterebbe allo sprofondare «verticale» del singolo nel vuoto della pura soggettività<sup>[4]</sup>, egli si riferisce in questo caso al riconoscimento «orizzontale» degli altri e all'esser da loro reciprocamente riconosciuti, un atto che apre la strada all'attribuzione di «valore infinito» a ogni persona, anche la più modesta: «La religiosità, la moralità di un ristretto tipo di

vita – quella di un pastore, di un contadino –, nella sua concentrata interiorità, nel suo restringersi a pochi e affatto semplici rapporti di vita, ha un valore infinito»<sup>[5]</sup>.

Hegel ritraduce nella propria terminologia il *pactum subjectionis*, che Hobbes riteneva necessario alla nascita dello Stato a integrazione del *pactum unionis* dei precedenti fautori del diritto naturale. Inserisce perciò nella sua esposizione quello che Hobbes chiamava «dominio dispotico» (*dispotical dominion*), ossia «il dominio del padrone sul suo servo. Tale dominio è acquisito dal vincitore allor quando il vinto, per evitare al presente il colpo della morte, pattuisce o con parole espresse o con altri sufficienti segni della volontà, che finché gli saranno concesse la vita o la libertà del suo corpo, il vincitore ne avrà l'uso a suo piacimento»<sup>[6]</sup>.

## Di chi si parla

Nel capitolo IV della *Fenomenologia (Selbstbewußtsein)*, e in particolare nella sezione IV A (*Herrschaft und Knechtschaft*), la questione del sorgere dell'autocoscienza risulta priva di qualsiasi immediata caratterizzazione storica e antropologica e appare, semmai, più simile a una parabola. Non vi si fa alcun riferimento né al processo effettivo di passaggio dall'animalità all'umanità, né ad alcuna schiavitù in senso greco o antico in genere. Questo perché l'esposizione riguarda tutti i rapporti di subordinazione in cui l'individuo non ha ancora acquisito la consapevolezza della propria autonomia, dell'essere centrato su sé stesso e capace di pensarsi e

sentirsi libero. Rispetto alle successive figure dello «spirito»<sup>[7]</sup>, l'argomentazione rimane, ripeto, puramente «astratta». Ciò non esclude che Hegel abbia in mente situazioni storiche e posizioni teoriche le quali – appunto perché appartengono a condizioni che si sono storicamente dissolte – hanno lasciato tracce nella formazione dell'autocoscienza<sup>[8]</sup>. Egli non pensa, tuttavia, in maniera esclusiva a stadi specifici e puntuali: alla schiavitù antica, come ritiene Kojève, al dispotismo orientale o al *valet* in senso settecentesco<sup>[9]</sup>. La relazione *Herrschaft und Knechtschaft* non ha carattere psicologico o storico: è, in primo luogo, un nesso di «signoria-servitù» e, in secondo luogo (e solo in funzione evocativa), un rapporto concreto padrone-servo, declinabile secondo vari contesti, che includono la schiavitù antica e moderna, la servitù della gleba medievale, il rapporto tra Robinson Crusoe e Venerdì<sup>[10]</sup> o la figura del cameriere settecentesco di Rousseau o di Beaumarchais.

È vero che l'unica servitù nota direttamente a Hegel nell'Europa del suo tempo (a prescindere da quella, socialmente ambigua, che egli stesso può avere sperimentato nel ruolo di precettore nelle case dei ricchi, di dipendente considerato poco più di un domestico, ma intimamente convinto di essere non solo uguale ma anche superiore a essi)<sup>[11]</sup> è quella del servitore, libero salariato alle dipendenze di un padrone. Si tratta di una condizione tipica, abbondantemente descritta dalla commedia, dall'opera buffa e dal romanzo del Settecento, dall'*Histoire de Gil Blas de Santillane* di Lesage a *L'île des esclaves* di Marivaux, dalla *Serva padrona* di Pergolesi alle commedie di Goldoni, da *Le mariage de Figaro* di Beaumarchais

a *Jacques le fataliste et son maître* di Diderot. Non solo in queste opere letterarie o nelle loro versioni musicali, come *Le nozze di Figaro* di Mozart o *Il barbiere di Siviglia* di Rossini, il servo è più intelligente o più furbo del padrone (ritorna la figura plautina del *servus callidus*)<sup>[12]</sup>, ma la sua dipendenza personale dal padrone è solo *pro tempore*: quando quest'ultimo non soddisfa, lo si cambia (così, ad esempio, si comporta Gil Blas). Tale libertà di movimento conviene, tuttavia, anche al padrone, giacché – lo aveva, tra gli altri, osservato John Millar –, «non è vantaggioso mantenere degli schiavi quando si possono occupare dei domestici salariati che costano molto meno»<sup>[13]</sup>.

## «Timor Domini»

La «scena primitiva» che stabilisce la cadenza dell'insieme è, nel rapporto di *Herrschaft und Knechtschaft*, una riformulazione dell'uscita dallo stato di natura in quanto superamento della vita animale e dei suoi appetiti, e del successivo formarsi di gerarchie sociali grazie al sorgere degli Stati. Chi ha messo in gioco la propria vita ottiene il riconoscimento come signore; chi, al contrario, ha preferito conservarla a spese della propria libertà è invece il servo.

Non è, per Hegel, indifferente che tale stadio sia stato attraversato o meno (come, invece, è per il Freud di *Totem e tabù* il fatto che l'uccisione del padre primitivo abbia avuto effettivamente luogo nella realtà o solo nella sfera del desiderio). L'impressione di ubiquità e di astrattezza che tale relazione assume o la sua frequente imputazione a

determinate epoche o aree geografiche sono dovute al fatto che tale stadio di servitù è stato effettivamente percorso da tutti i popoli nella *Bildung* individuale e collettiva, ma che soltanto alcuni di essi – gli europei moderni e, in particolare «i popoli germanici» – sono riusciti a raggiungere una condizione in cui «tutti sono liberi».

Si sa, e lo conferma Rosenkranz<sup>[14]</sup>, che Hegel conosceva l'*Histoire des deux Indes* di Raynal, apparsa come terza edizione nel 1780, dagli anni di Tubinga. Non risulta, tuttavia, che nella *Fenomenologia* avesse prestato sufficiente attenzione alle fatali conseguenze della *Conquista*, sebbene più tardi, storicizzando le sue categorie nel passaggio dalla schiavitù alla libertà, abbia parlato delle rivolte dei neri in America e, in particolare, nelle Antille, sostenendo, ancora una volta, che la libertà la si deve meritare con la lotta:

L'uomo deve formare se stesso. Egli è storico, cioè appartiene al tempo [in quanto uomo puramente naturale], alla storia prima della libertà [...] La schiavitù è qualcosa di storico – cioè essa cade, appartiene, *ad uno stadio anteriore al diritto*, è relativa. Tutta questa situazione non deve esserci, non è una situazione del diritto assoluto; ma all'interno di una data situazione, essa è necessariamente giustificata (*rechtlich*) [...] Il torto è così *in sé* e *per sé*, cioè è la propria universale autocoscienza: di non voler essere né uno schiavo, né un padrone: nessuno schiavo, quindi nessun signore. Ma ciò non può essere colpa di questo o di quell'individuo, non può parlarsi di questi o di quelli, che sono schiavi, bensì di tutti, del tutto<sup>[15]</sup>.

La paura del Signore terreno (che corrisponde, su un altro piano, all'espressione biblica, più volte citata da Hegel, *Timor Domini initium sapientiae*) è soltanto l'inizio della libertà e dell'autocoscienza umana, un percorso che finora non tutti i popoli hanno seguito sino in fondo e che ogni singolo deve necessariamente attraversare per divenire padrone di sé stesso. Il passaggio attraverso lo stadio della servitù e della paura è, di conseguenza, necessario:

Quella sottomissione del servo costituisce l'inizio della vera libertà. Il tremare della singolarità del volere – il sentimento della nullità della volontà propria, l'abitudine all'obbedienza – è il momento necessario della formazione [*Bildung*] di ogni uomo. Senza aver provato questa disciplina che spezza la volontà propria [*Eigenwillen*, caparbietà] nessuno diventa libero, razionale e in grado di comandare. Per diventare libero – per conseguire la capacità – tutti i popoli sono perciò dovuti passare attraverso la più rigida disciplina della sottomissione a un signore [...] La servitù e la tirannia sono un gradino necessario nella storia dei popoli e quindi qualcosa di *relativamente giustificato*. A coloro che rimangono schiavi non tocca un'ingiustizia assoluta, perché chi non ha il coraggio di rischiare la vita per il conseguimento della libertà merita di essere schiavo; – e, se un popolo, al contrario, non sogna semplicemente di voler essere libero, nessun potere umano potrà tenerlo nella servitù del mero doloroso esser-governato<sup>[16]</sup>.

## Verso il riconoscimento reciproco

Se diamo appena uno sguardo allo svolgimento della *Fenomenologia*, seguendone la scansione in capitoli, vedremo



che il compito di Hegel si esaurisce nel mostrare la transizione dalla «Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza» (signoria e servitù) alla libertà formale dell'autocoscienza stessa (nelle figure dello «stoicismo», dello «scetticismo» e della «coscienza infelice»). Portato a compimento questo incarico, mostrata *in nuce* l'autocoscienza libera, il percorso della *Fenomenologia* si interrompe o – è piuttosto da credere – si fa sotterraneo, facendo ricomparire poi alla superficie alcuni temi, con più alto esponente, nelle parti sulla «Coscienza nobile» e sul «Terrore», dove ritorna la «paura della morte» («signoria assoluta», padrone invisibile ma sempre presente di tutti gli uomini)<sup>[17]</sup>.

Dando uno sguardo veloce alle figure successive, vediamo che nello stoicismo il *sensus sui* del servo si universalizza nel lavoro interiorizzato del pensiero puro. La paura della morte che il padrone poteva infliggergli si trasforma nel filosofo stoico in libertà astratta nell'affrontare la morte (per questo egli è «libero sul trono o in catene» o, nelle parole di Seneca, *Sull'ira*, III, 15, 4: «ogni vena del nostro corpo può essere la via che conduce alla libertà»). La rigida disciplina formativa che lo schiavo aveva imposto a sé stesso, interiorizzando il padrone ma cominciando a staccarsi da esso, si manifesta nello stoico quale *hegemonikon*, *logos* universale e impersonale cui obbedire<sup>[18]</sup>. Lo scetticismo, a sua volta, costituisce l'esperienza della libertà del pensiero come negatività, consapevolezza della «inesenzialità di ciò che ha importanza nel comportamento del dominare e del servire»<sup>[19]</sup>. In questa prospettiva, la relazione signoria-servitù non è altro che uno

snodo del lungo percorso che, attraverso la progressiva dissoluzione delle «catene», porterà allo spirito *absolutus*, slegato da ogni condizionamento che impedisca l'adesione alla nuova epoca e pronto a lanciarsi verso il futuro<sup>[20]</sup>: «Viviamo in un'epoca importante, in cui lo spirito ha fatto un balzo, è uscito fuori dalla sua figura precedente e ne acquista una nuova. L'intera massa delle rappresentazioni, dei concetti che abbiamo avuto fino ad ora, le catene del mondo, si sono dissolte e sprofondano come un'immagine di sogno»<sup>[21]</sup>.

Il rapporto signoria-servitù non sfocia, dunque, nel capovolgimento delle gerarchie per cui il padrone diventa servo, come pensa Kojève, ma in quella che Hegel chiamerà in seguito «società civile», in cui ciascuno è padrone e servo nello stesso tempo, in quanto, pur essendo giuridicamente e politicamente libero, dipende, per la soddisfazione dei propri bisogni, dal lavoro suo e degli altri. Ciò gli permette di condividere il «patrimonio generale», comune, e di diventare libero solo in quanto non è più soggetto, personalmente, al volere altrui<sup>[22]</sup>, ma, appunto, soltanto ai propri bisogni, che collegano la sua individualità a quella di tutti:

In questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni, l'*egoismo soggettivo* si converte nel *contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri* – nella mediazione dell'individuo, per mezzo dell'universale, in quanto movimento dialettico; così che, poiché ciascuno acquista, produce e gode per sé, appunto perciò, produce e acquista per il godimento degli altri. Questa necessità, che si trova nella complicazione universale della dipendenza di tutti, è ormai per ciascuno il *patrimonio generale, permanente* (v. §

170), che per lui contiene la possibilità di partecipare ad essa, per mezzo della propria educazione e attitudine, per essere garantito nella propria sussistenza; – così come questo acquisto, mediato dal proprio lavoro, mantiene e accresce il patrimonio generale<sup>[23]</sup>.

Come metteranno in luce alcuni interpreti nostri contemporanei, l'autonomia e la libertà non significano autarchia, autosufficienza, ma anche dipendenza (non solo materiale) dall'altro, dalla sua cooperazione e dal suo riconoscimento<sup>[24]</sup>. Ci si può inoltre chiedere se l'autonomia raggiunta dall'individuo democratico non si sia indebolita, perché non resiste al declino della democrazia e perché sono diminuite le energie che la conservavano e la motivavano.

## **Lo schiavo cripto-proletario**

Il risultato del rapporto signoria-servitù consiste per Hegel nel mostrare la dissoluzione dei rapporti naturali di dipendenza come erano stati concepiti da Aristotele e dai giusnaturalisti, nel sostenere che quel che sembra appartenere alla natura non è altro che la cristallizzazione storica, ossia provvisoria, di rapporti sociali e politici di dominio e della loro interiorizzazione nell'autocoscienza (o, semplificando, della rappresentazione che l'individuo ha di sé stesso in quanto libero o dipendente da un altro).

Appare così nettamente ridimensionata la geniale, ma inattendibile, interpretazione di Kojève (da cui dipendono molte altre), che ha individuato, dietro la figura dello

«schiavo», quella del proletario che si emancipa attraverso il lavoro, e, dietro quella del padrone, il capitalista. In realtà, Hegel intende qui, invece, abbozzare la preistoria dell'autocoscienza moderna, che appare in Fichte quale punto di partenza logico, vale a dire come principio primo della *Dottrina della scienza*, «Io = Io».

La teoria di Kojève ha, però, il suo punto di forza nell'analisi del processo che conduce in Hegel dal sentire animale al sorgere dell'autocoscienza umana. Per generare quest'ultima, sostiene, occorre che il desiderio dell'uomo si trasformi in desiderio di un desiderio, che l'altro riconosca chi incontra come titolare di un desiderio mediato, riflesso in sé. Per sentirsi esistere ciascuno deve perciò riaffermare continuamente sé stesso, negare l'immediatezza della propria natura, mettere in gioco la sua vita allo scopo di costringere l'altro a riconoscerlo: deve impadronirsi del suo desiderio e piegarlo al proprio, rielaborandolo. Solo così dimostra la propria forza di negazione dell'istinto, la propria libertà: «Il Desiderio di Riconoscimento che provoca la Lotta è il desiderio d'un desiderio, ossia di qualcosa che non esiste realmente (il Desiderio essendo la “presenza manifesta dell'assenza” d'una realtà): voler farsi “riconoscere” significa voler farsi accettare come un “valore” positivo, ossia precisamente farsi “desiderare”»<sup>[25]</sup>.

Il poter dire «io» di sé stessi presuppone un rapporto di conflitto e di integrazione con altre «autocoscienze», altri esseri capaci di riferirsi a sé attraverso l'altro, di sdoppiarsi al

proprio interno rispecchiandosi, dapprima, in un «io» diverso dal proprio. La relazione diretta con l'oggettività non è, infatti, sufficiente a far nascere l'autocoscienza, poiché «l'uomo si “perde” nell'oggetto conosciuto»<sup>[26]</sup> e la «coscienza sensibile» è assorbita dall'oggetto conosciuto e quasi risucchiata in esso<sup>[27]</sup>. È esclusivamente il «desiderio» a restituire il soggetto a sé stesso, proiettandolo sempre verso l'alterità, ma riconducendolo, nello stesso tempo, sempre a sé stesso (prima del conseguimento dell'autocoscienza e unicamente in questa fase, l'essenza dell'uomo è spinozianamente, *cupiditas*, desiderio, in Hegel *Begierde*). Il desiderio di riconoscimento, indirizzandosi verso un altro desiderio, ingaggia tra gli uomini una lotta mortale. È, infatti, attraverso il «rischio della vita» (*Wagen des Lebens*) che il «signore» o «padrone» conosce sé stesso nel ri/conoscimento tributatogli dall'altro, che gli si sottomette<sup>[28]</sup>.

## La lotta cruenta e il duro lavoro

Sotto il segno di Hobbes, Kojève considera questa lotta mortale per il riconoscimento come indirizzata alla conquista di «puro prestigio», ossia come del tutto priva di ragioni biologiche o strettamente economiche. La posta in gioco non è più fondamentalmente rappresentata dai beni con cui soddisfare l'istinto di conservazione, bensì dall'autostima, che si misura in funzione dell'intensità e dell'estensione del riconoscimento altrui.

Nella separazione tra produzione e consumo, il servo lavora, mentre il padrone consuma (ossia gode). Con il loro desiderio, tuttavia, entrambi distruggono la dimensione naturale di sé stessi e degli oggetti prodotti o consumati. Il servo si riscatta perché attraverso l'«angoscia» è ora – heideggerianamente – costretto a pregustare l'amarezza della morte che in precedenza aveva voluto evitare. Di fronte alla soddisfatta consistenza dell'identità del signore, il suo mondo si disgrega e si vanifica: «Nulla di fisso in lui. Egli è pronto a mutare: anzi, nel suo stesso essere, è cangiamento, trascendenza, trasformazione, “educazione”; è divenire storico sin dalla sua origine, nella sua essenza, nella sua stessa esistenza [...] Il lavoro, liberando il Servo dalla Natura, lo libera anche da lui stesso, dalla sua natura di Servo; lo libera dal Signore»<sup>[29]</sup>.

Lo schiavo esce così dall'*oikos* ed entra nella storia, mentre il signore non sarà mai soddisfatto del suo ruolo: «Il Signore non è l'uomo vero, ne è solo una tappa. È anzi un'*impasse*: egli non sarà mai “soddisfatto” (*befriedigt*) dal riconoscimento, giacché solo i Servi lo riconoscono. Sarà il Servo a diventare l'uomo storico, l'uomo vero»<sup>[30]</sup>.

La «signoria nascente dal lavoro» caratterizza la moderna età della tecnica, protesi artificiale preposta al dominio della natura. Dopo aver mostrato la sua viltà nella sottomissione a un padrone, il moderno schiavo salariato kojéviano assume tratti decisamente eroici: conosce il sangue e la lotta (di classe, che è anch'essa, in grande, una lotta per il riconoscimento). Annulla in tal modo il potere di un padrone

diventato ottuso – a causa dell’inerzia, del puro godimento, non mediato dal lavoro e dall’angoscia – ed è destinato a sostituirsi a esso.

I due motori della storia in precedenza separati – la lotta cruenta e il duro lavoro –, riunendosi in un solo personaggio, indicano come ormai la storia e l’avvenire non spettino più al «Signore guerriero», ma al «Servo lavoratore». Si conclude in tal modo il ciclo di lotte per il riconoscimento e, con esso, la «storia» stessa, come l’abbiamo finora conosciuta, ossia quale conflitto dialettico, globale e generalizzato, di violenta subordinazione e di riscossa, di separazione tra lavoro e godimento. Nello stesso tempo, cadono potenzialmente tutte le essenziali differenze tra gli uomini.

## **La ri-animalizzazione dell’uomo**

Passando dalla preistoria della lotta per il riconoscimento, comune a tutte le civiltà umane, all’età contemporanea, Kojève ha più tardi sostenuto che lo slancio verso la libertà e la battaglia contro la natura si sono progressivamente affievoliti e tendono a scomparire. Ha perciò introdotto sia l’idea di avvento dello «Stato universale e omogeneo»<sup>[31]</sup>, sia la famosa e famigerata (per effetto della volgarizzazione fattane da Francis Fukuyama)<sup>[32]</sup> teoria della «fine della storia», una fase, in cui siamo già entrati, dove svaniscono, nello stesso tempo, sia l’individuo libero, protagonista delle «guerre e delle rivoluzioni sanguinose» (erede del «padrone»), sia l’operaio che ha plasmato la realtà attraverso il lavoro



(erede del «servo»). Tale esito coincide però anche con la fine della libertà, frutto di una lotta mortale, e con la fine dell'emancipazione, frutto del lavoro. Il risultato finale è l'«americanizzazione» del mondo<sup>[33]</sup> (uno sbocco temuto, per altre ragioni, anche da Rilke e da Heidegger)<sup>[34]</sup>.

Con essa la lotta di classe è finita, perché il capitalismo di matrice fordista – quello allora dominante, che ridistribuisce la ricchezza – ha vinto la sua battaglia contro il comunismo sovietico (il quale non è «donante», ma prendente, poiché incamera monopolisticamente la ricchezza e ridistribuisce a suo piacimento lavoro, cariche e beni). Il consumismo americano è materialismo realizzato, giacché il capitalismo assicura ormai la soddisfazione dei bisogni. In questo senso, Ford è, per Kojève, «il solo marxista “ortodosso” del XX secolo»<sup>[35]</sup>.

Da qui discende la diagnosi del prevalere del consumismo in Occidente, che si estenderà anche ai paesi del Terzo mondo grazie all'esportazione del capitalismo donante (non si dimentichi che Kojève è stato a lungo un funzionario e un duro negoziatore del governo francese nel comitato internazionale sul piano Marshall, nell'OCSE e nella Comunità Europea).

Per l'ultimo Kojève degli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento si sta assistendo a un progressivo imborghesimento del mondo. Con il consumismo, che assicura la soddisfazione dei bisogni, si attenua la spinta del desiderio a trascendere il presente e diminuisce lo slancio



verso il futuro. Sintomatica è la battuta che si riporta di Kojève: «la fine della storia non è una catastrofe; meglio un americano ricco che un russo povero». L'autenticità di questa frase è indirettamente confermata da quanto lo stesso Kojève ha scritto in una nota alla *Introduction à la lecture de Hegel*:

La scomparsa dell'Uomo alla fine della Storia non è dunque una catastrofe cosmica: il mondo naturale resta quello che è da tutta l'eternità. E non è nemmeno una catastrofe biologica: l'uomo resta in vita come animale che è in *accordo* con la natura o con l'Essere dato. Ciò che scompare è l'Uomo propriamente detto, cioè l'Azione negatrice del dato e l'Errore, o in generale il Soggetto *opposto* all'Oggetto. Infatti la fine del Tempo umano o della Storia, cioè l'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto o dell'Individuo libero e storico, significa molto semplicemente la cessazione dell'Azione nel senso forte del termine. Il che praticamente vuol dire: la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni cruento<sup>[36]</sup>.

La conquista materiale del consumismo implica la ri-animalizzazione dell'uomo, lo sfumarsi dei confini tra uomo e animale, la fine della sua evoluzione dialettica per opposizioni e contraddizioni. Scompare, ripeto, lo slancio verso la libertà e con esso la lotta contro la natura che lo caratterizzava. Le masse si sono ormai convertite al consumismo e anche la guerra fredda, prevede con lungimiranza Kojève, sarà vinta dall'Occidente con mezzi economici e non militari.

Mentre tutto lo sforzo di Hegel mirava a mostrare come il servaggio fosse inizialmente necessario per il passaggio alla piena umanità, in quanto fase transitoria destinata a capovolgersi, per poi scomparire definitivamente, in Kojève,

non senza l'eco del pensiero di Tocqueville<sup>[37]</sup>, la libertà si capovolge, invece, nell'accettazione di una nuova animalità soddisfatta, di una umanità che ha cessato di lottare e, al pari degli altri esseri viventi, si contenta della sopravvivenza e della soddisfazione dei bisogni.

Oggi il problema della ri-animalizzazione si ripropone in termini diversi. In una situazione storica in cui sono diventate precarie quelle conquiste della civiltà che hanno portato all'autonomia e all'eguaglianza degli individui nelle democrazie occidentali, sta forse iniziando un percorso di «decivilizzazione» e, con essa, la scoperta che l'autonomia e la razionalità dell'individuo di stampo kantiano e illuministico rischiano di spegnersi in favore della soddisfazione di bisogni materiali e psichici di carattere meno universale e più locale? Stiamo assistendo al bisogno di molti di ridefinire sé stessi attraverso la centralità del proprio io, che non riesce a integrarsi con quello degli altri, i quali manifestano la medesima esigenza? La forza del logos e della volontà è ancora in grado di resistere efficacemente, da un lato, alle pulsioni e alle lusinghe dell'animalità e, dall'altro, al loro trasferimento, sotto forma di algoritmi, in dispositivi dotati di Intelligenza Artificiale e di capacità di decisioni autonome?<sup>[38]</sup> In fasi storiche in cui cresce l'insicurezza del futuro diventa forse maggiormente plausibile la rassegnata diagnosi di Freud, condivisa da Norbert Elias, secondo cui il nostro intelletto è «qualcosa di debole e di dipendente, al tempo stesso gingillo e strumento dei nostri impulsi e delle nostre emozioni»?<sup>[39]</sup>

## La storia non è finita

Lo Stato potrà continuare a esistere, ma non soddisferà gli uomini. In esso «la massa sarà incolta, perché l'uomo avrà perso ogni motivazione per agire (fine delle lotte e del lavoro) e per pensare (a causa della “soddisfazione” materiale procurata dal consumismo)». Evaporerà anche la filosofia come sapere separato dal mondo, razionalità utopica e inapplicabile, ma sparirà, insieme, anche la politica tirannica, quella che ottiene il riconoscimento da una minoranza (nell'antichità) o da una maggioranza (nell'età moderna, attraverso i plebisciti dei regimi totalitari del Novecento). Si giungerà presto a una conciliazione storica, che culminerà nel reciproco riconoscimento fra tutti gli individui. Pensiero e azione saranno destinati a unirsi nella «saggezza», poiché il saggio può agire solo quando il mondo non oppone più resistenza al pensiero.

All'ideale del filosofo contemplatore dell'Essere immobile ed eterno, Kojève contrappone quindi quello del filosofo che deve entrare nella storia, nel divenire, nella prassi (egli pensa certamente alla famosa undicesima delle *Tesi su Feuerbach* di Marx: «I filosofi hanno finora solo interpretato il mondo, ma si tratta di cambiarlo»). Si può, tuttavia, cambiare il mondo alla cieca, senza una teoria adeguata? Si può evitare la critica di Adorno agli studenti francofortesi degli anni della contestazione, di propugnare un *Aktivismus* simile a quello di insetti che trascinano penosamente e senza meta dei fucelli?

È chiaro che la prassi senza teoria è cieca e la teoria senza prassi è impotente.

Per questo Kojève è costretto a spostare al futuro la conciliazione tra teoria e prassi grazie all'idea di «saggezza», non ben articolata, ma connessa alla nozione hegeliana di «sapere assoluto», ossia di «saggezza o verità discorsiva, che risulta dalla “comprensione” o dalla “spiegazione” della storia integrale (o integrata nel e attraverso il sapere stesso), mediante un “discorso coerente” (Logos)»<sup>[40]</sup>. Nel sapere assoluto la storia coincide con l'eternità (cioè con la totalità del tempo umano). Finché non si è giunti a questo stadio, il filosofo non è ancora un saggio. Può, dunque, e deve, partecipare alla politica, influire sulla prassi. In effetti è proprio quello che hanno fatto Platone con Dionisio il Vecchio di Siracusa e con Dione, Simonide con Ierone (nello *Ierone* di Senofonte, commentato da Leo Strauss), Seneca con Nerone ed è quello che Machiavelli ha tentato di fare con Lorenzo di Piero de' Medici mediante la dedica del *Principe* (pare che, invece di leggere il volume che gli venne consegnato, questi abbia preferito andare a caccia con i suoi cani). Il filosofo che fa entrare nel mondo le sue idee, consigliando il principe, è per Kojève un mediatore che avvicina le idee alla realtà storica<sup>[41]</sup>. I politici possono certo ascoltare, ma non seguire tali utopie o astrazioni. Le idee generali non hanno, infatti, la forza di imporsi sulla realtà, mentre la prassi contingente del politico, opportunamente priva di visione e tentata dalla forza, risulta, al contrario, efficace.

A differenza del tiranno antico, che basava il suo potere su una minoranza, riconosciuta da pochi e imposta a molti e motivata dalla lotta aristocratica per la gloria (dato che il riconoscimento non ha valore se viene da gente da poco), le tirannidi novecentesche sono di massa e basate sulla conquista della natura attraverso la scienza e la tecnologia. Per ottenere un riconoscimento sempre più ampio (poiché ne ha un desiderio illimitato)<sup>[42]</sup>, il moderno tiranno non esita ad affrancare i lavoratori, a emancipare le donne, a ridurre l'autorità delle famiglie sui figli rendendoli maggiorenni il più rapidamente possibile, a diminuire il numero dei criminali e degli «squilibrati» di tutti i generi e a elevare al massimo il livello «culturale» di tutte le classi sociali.

Al fondo resta pur sempre il terrore, la minaccia di morte violenta. Il tiranno (e l'uomo politico in genere) «non sarà pienamente soddisfatto se non quando sarà alla testa di uno Stato non solo *universale*, ma anche politicamente e socialmente *omogeneo* (tenendo conto delle differenze psicologiche irriducibili)»<sup>[43]</sup>.

Ripensando a queste tesi di Kojève e Fukuyama, è in parte vero che nel mondo, dopo la guerra fredda, specie in molti Stati dell'Occidente, è difficile trovare chi accetti di rischiare la propria vita per essere libero. La libertà è stata a lungo considerata, non come uscita dal kantiano stato di minorità, ma da quello di animalità, dal mero istinto di autoconservazione mediante la sfida alla morte. Tale

concezione è alla base di un modello eroico, corrusco, sacrificale e sostanzialmente aristocratico di umanità.

Guardando dall'esterno le tesi di Kojève e di Fukuyama, ci si può chiedere come si sia passati, nelle democrazie contemporanee, a una forma di libertà mite<sup>[44]</sup>, non più prerogativa di chi è pronto a rischiare la propria vita, a esibire il coraggio e a privilegiare il conflitto. Come, in altre parole, si è giunti a una autonomia garantita da un sistema di diritti e doveri che si sforza di instillare nei cittadini l'ethos della libertà, dell'eguaglianza, e della responsabilità? Finiti i «tempi di ferro e di fuoco», l'eroismo è stato davvero lasciato solo ai militari di professione? Il rischio della morte e la sua accettazione non sono forse tornati, in forma perversa, con il terrorismo, così come si assiste in varie zone del mondo a una molteplicità sparsa di guerre sanguinose?

Le previsioni di Kojève e Fukuyama non si sono avverate e la storia non è certo finita: ne sta solo cominciando un'altra.

---

[1] Cfr. Is 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13; 53, 12; e F. De Michelis Pintacuda, *Figure del servo. Tra deutero-Isaia e la «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, in *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, a cura di B. Bocchini Camaiani e A. Scattigno, Macerata, Quodlibet, 1998, pp. 89-102, in particolare pp. 93-102.

[2] Di questa vasta letteratura si vedano, oltre a Tommaso e a Sepúlveda (su cui sopra, pp. 112-113, 130 ss.), H. Grotius, *De jure belli ac pacis*, lib. II, cap. V, §§ 26 ss.; lib. II, cap. VI; lib. III, cap. III; T. Hobbes, *Leviathan*; trad. it. *Leviatano*, Torino, UTET, 1965, vol. I, pp. 237-248; Id., *De cive*; trad. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, in Id., *Opere politiche*, Torino, UTET, 1959, pp. 192-198 e

204-205; G.W. Leibniz, *Die natürlichen Gesellschaften* (circa 1678, pubblicato per la prima volta nel 1849), ora in Id., *Textes inédits*, a cura di G. Grua, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, vol. II, pp. 600-603 (che Hegel ovviamente non poteva conoscere, ma su queste pagine si veda, comunque, quanto ha scritto H.H. Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1968); S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, Amstelodami, Apud Jacobum de Zetter Williston, 1688, lib. VI, cap. III, 4-5 (dove si sostiene che la schiavitù fu istituita «per libero consenso delle parti, con un contratto di *facio ut des*», al che Voltaire – alla voce *Esclaves/Schiavi*, in *Dizionario filosofico/Dictionnaire philosophique*, a cura di D. Felice e R. Campi, testo francese a fronte, Milano, Bompiani, 2013, p. 1447 – osserva causticamente: «Crederò a Pufendorf solo quando mi avrà mostrato il primo contratto»); Ch. Wolff, *Oeconomica methodo scientifica pertractata, pars reliqua*, Halae Magdeburgicae, MDCCLV, sectio III (*De societate herili et dominica*), pp. 578-743 (rist. in Id., *Gesammelte Werke*, Hildesheim-New York, Olms, 1972, vol. 28, pp. 407-579).

[3] È, tuttavia, significativo osservare come Clausewitz, che era stato allievo di Hegel all'Università di Berlino, paragonasse la guerra a «un duello su vasta scala»; cfr. K. von Clausewitz, *Vom Kriege* (1832); trad. it. *Della guerra*, Milano, Mondadori, 1999, p. 19.

[4] Cfr. J.W. Goethe, *Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort*, in *Zur Morphologie*, ora in *Werke. Weimarer Ausgabe*, a cura e su ordine della granduchessa Sophie von Sachsen, Weimar, Böhlau, 1887-1919, sezione 2, vol. 11, p. 59; trad. it. *Notevole incoraggiamento per una parola intelligente*, in *Teoria della natura*, Torino, Boringhieri, 1958, p. 115: «Ora confesso che il grande compito, che sembra tanto importante, espresso dalla massima “conosci te stesso”, mi ha sempre ispirato qualche sospetto, quasi fosse un'astuzia di preti segretamente alleati, che volevano confondere l'uomo presentandogli esigenze irraggiungibili e distogliendolo dall'attività verso il mondo esterno, inducendolo a una malintesa contemplazione del mondo interno. L'uomo conosce se stesso soltanto in quanto conosce il



mondo, di cui si rende conto soltanto in se stesso, proprio come nel mondo prende coscienza di sé».

[5] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1919-1920; trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1966-1967, vol. I, p. 102.

[6] T. Hobbes, *Leviatano*, II, XX e cfr. Id., *De cive*, VIII, IX, 9. Sul *pactum subjectionis*, che costituisce sul piano politico il parallelo del rapporto signoria-servitù, cfr. W. Näf, *Herrschaftsverträge und Lehre vom Herrschaftsvertrag*, a cura di A. Voigt, Berlin-Neuwied, Luchterhand, 1963.

[7] Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in collaborazione con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Meiner, 1968 ss., vol. 9, cap. VI; trad. it. (condotta sull'ed. *Phänomenologie des Geistes*, a cura di G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1921 e 1928): *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1963, vol. II, pp. 1-196. Sull'immediata preistoria del tema dell'autocoscienza e del riconoscimento nella *Fenomenologia*, cfr. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskripte zur Realphilosophie. 1805/06*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 8, pp. 218 ss.; trad. it. *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, in *Filosofia dello spirito jenese*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 102 ss. Per una ricostruzione storica e teorica del problema, si vedano L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg-München, Karl Alber, 1979; G. Varnier, *Ragione, negatività, autocoscienza. La genesi della dialettica hegeliana a Jena tra teoria della conoscenza e razionalità assoluta*, Napoli, Guida, 1990 e K. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992; trad. it. *La lotta per il riconoscimento*, Milano, il Saggiatore, 2002.

[8] Per un inquadramento di questo punto rinvio a R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno* (1987), Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 333-346.



[9] Sull'ipotesi del valletto, cfr. ad esempio, G. Jarczyk e P.-J. Labarrière, *Maître/valet, cinquante ans après Kojève*, in «La pensée», 262 (marzo-aprile 1988), pp. 89-98 e, ancora di Jarczyk e Labarrière, *Les Premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1992.

[10] Cfr. P. Giulietti, *A Reading of Hegel's Master/Slave Relationship. Robinson Crusoe and Friday*, in «The Owl of Minerva», 25 (autunno 1992), n. 1, pp. 48-60.

[11] Si veda l'episodio capitato a Rousseau, che per breve tempo aveva servito come valletto presso una famiglia nobile torinese, come è descritto da J. Starobinski, *Il pranzo di Torino*, in «Strumenti critici», IV (1970), pp. 243-287.

[12] Sul servo astuto e intrigante già nella commedia greca, cfr. P.W. Harsh, *The Intriguing Slave in Greek Comedy*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 86 (1955), pp. 135-142. Come Hegel stesso osserverà più tardi, il teatro del suo tempo non fa altro che riflettere i nuovi rapporti sociali: «I personaggi [...] che intessono e portano avanti questi intrighi e che nella commedia romana erano gli schiavi, sono di solito in quella moderna i servi e le cameriere che non hanno alcun rispetto dei fini dei loro padroni, ma al contrario li promuovono o li fanno fallire a seconda del loro vantaggio, offrendo soltanto lo spettacolo ridicolo che in verità i padroni sono servi e i servi sono padroni».

[13] Cfr. J. Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks or, An Inquiry into the Circumstances which give Rise to Influence and Authority in the Different Members of Society*, London, J. Murray, 1779, cap. VI, parte II (si veda online: <http://galenet.galegroup.com/servlet/ECCO?c=1&stp=Author&ste=11&af=BN&ae=T113007&tiPG=1&dd=0&dc=flc&docNum=CW104271711&vrsn=1.0&srchtp=a&d4=0.33&n=10&SU=0LRL+OR+0LRI&locID=nla>). Per la libertà di cambiare padrone, cfr. anche T.R. Edmonds, *Practical, Moral, and Political Economy*, London, E. Wilson, 1828, pp. 56-57: «Un lavoratore libero ha in generale la libertà di cambiare padrone: è questa la

libertà che distingue un lavoratore libero e uno schiavo, così come un marinaio della marina mercantile inglese si distingue da un marinaio della marina da guerra [...] La condizione del lavoratore libero è superiore a quella dello schiavo perché egli si crede libero; anche se sbaglia, quest'impressione non è di scarsa influenza sul carattere di un popolo».

[14] Cfr. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin, Duncker & Humblot, 1844; trad. it. *Vita di Hegel*, introd., trad., note e apparati di R. Bodei, Milano, Bompiani, 2012, p. 199, e P.-F. Tavarès, *Hegel philosophe anti-esclavagiste, ou Le jeune Hegel, lecteur de l'Abbé Raynal* (lezione tenuta al Collège de France nel gennaio 1996, ora online: <http://pftavares.fr/wp-content/uploads/2013/05/Le-Jeune-Hegel-et-labb%C3%A9-Raynal.pdf>).

[15] *Hegels eigenhändige Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie* (§ 57), cit., pp. 336-337; trad. it. cit., pp. 449, 450. Per un migliore inquadramento di questo passo, ne ripeto un altro, che ho già citato: «Spesso nelle Indie Occidentali i negri si sono ribellati; sulle isole ancor oggi si legge ogni anno e più volte nel corso dell'anno di congiure, ma esse divengono puri sacrifici in vista della situazione generale. Tuttavia essi possono morire come liberi; la situazione del singolo [è] condizionata dall'universale. Le congiure stesse [sono] una prova di una disposizione d'animo puramente parziale. Altrettanto non si può parlare della colpa di questo o di quello, poiché essi sono padroni». Hegel esprime considerazioni analoghe nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, p. 253: «La schiavitù è ingiustizia in sé e per sé, perché l'essenza dell'uomo è la libertà: ma per giungere a questa esso deve prima acquistare la maturità necessaria. La graduale eliminazione della schiavitù è perciò cosa più opportuna e giusta che l'improvvisa abolizione di essa».

[16] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 435 Zusatz. È questa una concezione diffusa sin dall'antichità; si veda ad esempio Seneca, trad. it. *Lettere a Lucilio*, I, 4, 8, cit., p. 71: «quisquis vitam suam contempsit tuae dominus est» («chiunque è disposto a mettere a rischio la sua vita è padrone della tua»). Non è, quindi, unicamente la viltà a

impedire agli uomini di essere liberi. Oltre all'ovvio tornaconto secondario di non dover portare il peso di ardue decisioni, a far oscillare gli individui tra paura e speranza, sono anche la mancanza di sicurezza e il bisogno di protezione. Non si possono obbligare a lungo gli individui, per mezzo dell'ideologia e della violenza, a essere politicamente liberi.

[17] Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, cap. VI, III, pp. 124-135.

[18] Per gli stoici, l'*hegemonikon*, che ha sede generalmente nel cuore o nello pneuma intorno al cuore, è il centro di comando dell'anima, preposto a dominare le passioni e i desideri.

[19] Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, cap. IV A, p. 170.

[20] Per il chiarimento di questo aspetto, cfr. R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2014<sup>2</sup>, pp. 210-224 e *passim*.

[21] G.W.F. Hegel, Parte finale del corso di filosofia speculativa all'università di Jena del 18 settembre 1806, cit. in Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 513.

[22] La società civile, non avendo frontiere per quanto riguarda il «sistema dei bisogni», anticipa, per alcuni aspetti, l'idea di globalizzazione, ma in una prospettiva rovesciata rispetto a Hegel: ora non è lo Stato a dominare la società civile, ma, al contrario, è tendenzialmente la società civile, per l'aspetto economico, a dominare lo Stato.

[23] Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 199, p. 177.

[24] Per la dialettica del riconoscimento in Hegel e per la sua teorizzazione, direttamente o indirettamente attraverso Hegel, cfr. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit., e Honneth, *Kampf um Anerkennung*, cit. Per una concezione del riconoscimento che diventa anche rispetto, in cui la dipendenza non confligge con l'autonomia e non provoca necessariamente vergogna, cfr. R. Sennett, *Respect in a World of Inequality*, New York-London, Norton & Company, 2003; trad. it. *Rispetto. La*

*dignità umana in un mondo di diseguali*, a cura di G. Turnaturi, Bologna, Il Mulino, 2004.

[25] A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, Einaudi, 1991, p. 101 (con la mia introduzione *Il desiderio e la lotta*, pp. VII-XXIX, cui rinvio per un più ampio inquadramento e da cui traggio alcuni spunti). Si tratta della traduzione italiana parziale di A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études*, Paris, Gallimard, 1947; trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996 (alle pp. 656-717 si trova l'Appendice II, *L'idea della morte nella filosofia di Hegel*). Il fastidioso uso delle maiuscole nel parlare dei principali concetti è nel testo di Kojève.

[26] Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, cit., p. 3.

[27] Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, cap. I, pp. 81-140.

[28] René Girard ha spiegato questa teoria del desiderio del desiderio, quello che chiama «desiderio mimetico», attraverso un esperimento illuminante che mostra come non si desideri semplicemente qualcosa, ma quel qualcosa che desidera l'altro: «Mettete un certo numero di giocattoli, tutti identici, in una stanza vuota, insieme a un uguale numero di bambini: ci sono molte probabilità che la distribuzione non avvenga senza litigi» (*Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1976, p. 27; trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983, p. 24). A proposito delle tesi di Kojève, si veda, per una diversa angolatura, questa osservazione di Roberto Esposito in *Politica e negazione*, cit., pp. 47, 48, 50: «Ponendo all'origine dell'antropogenesi il conflitto hegeliano del Signore col Servo, Kojève inquadra l'intera storia umana nel segno del negativo. La relazione tra gli uomini coincide con lo scontro mortale per il dominio, così come l'uomo assume le fattezze ostili del nemico [...] La possibilità di essere uccisi è solo un effetto non voluto del tentativo di uccidere chi resiste al proprio dominio [...] Ciascuno dei due lotta, prima che per la vita, per conservare il monopolio del politico, precipitando l'altro al suo esterno. La vittoria, da parte di ognuno di essi, consiste nel sottrarre intensità politica all'avversario, spoliticizzandolo».

[29] Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, cit., pp. 24-25. Due libri – *La Notion de l'autorité*, composto nel 1941 a Marsiglia, e *l'Esquisse d'une phénoménologie du droit*, del 1943 – inquadrano bene, attraverso le nozioni di autorità e riconoscimento, *l'Introduction à la lecture de Hegel*; cfr. A. Kojève, *La Notion de l'autorité*, a cura di F. Terré, Paris, Gallimard, 2004 (dove si distinguono quattro tipi di autorità, di cui una, legata al nome di Hegel, è proprio quella che deriva dall'aver rischiato la propria vita, diventando padrone dello schiavo, il quale, a sua volta, ha preferito servire piuttosto che perderla) e Id., *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1943), Paris, Gallimard, 1981. Sul pensiero di Kojève, il suo hegelismo e la storia delle interpretazioni di Hegel in Francia, cfr. R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica della cultura francese del Novecento*, Bari, De Donato, 1974, pp. 113 ss.; M.S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1988; R. Dati, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, Napoli, La Città del Sole, 1998; M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano, Jaca Book, 1999; G. Barberis, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Napoli, Liguori, 2003; M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008; Id., *Kojève mon ami*, Torino, Aragno, 2008; M. Palma, *Politica e diritto in Kojève. Esilio sulla via maestra*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2012.

[30] Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 68.

[31] Per Kojève si è raggiunto virtualmente (in Occidente) lo «Stato universale», basato sull'uguaglianza di tutti i cittadini, che è anche «omogeneo» in quanto è scomparsa la divisione in classi sociali. Non si tratta, per lui, di un'utopia, ma di un processo in corso, inaugurato da Napoleone.

[32] Cfr. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992; trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1996.

[33] Cfr. D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Paris, Livre de poche, 2002.

[34] Cfr. la lettera di Rilke a Withold Hulewicz del 13 novembre 1925, in R.M. Rilke, *Briefe. 2. 1914 bis 1926*, Wiesbaden, Insel, 1950; trad. it. *Lettere da Muzot, 1921-1926*, Milano, Cederna, 1947, pp. 324-325. Per Heidegger, tra le varie affermazioni, si pensi solo alla critica del «gigantismo».

[35] Citato da Auffret, *Alexandre Kojève*, cit.

[36] Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 541 n. Poco dopo, nella stessa nota, alle pp. 542-543, aggiunge: «Ora, in parecchi viaggi comparativi compiuti (tra il 1948 e il 1958) negli Stati Uniti e nell'URSS mi sono formato l'opinione che, se gli americani fanno la figura di cino-sovietici arricchiti, è perché i Russi e i Cinesi non sono che Americani ancora poveri, anche se in via di rapido arricchimento. Sono stato indotto a concludere che l'*American way of life* era il genere di vita proprio del periodo post-storico, dal momento che l'attuale presenza degli Stati Uniti nel mondo prefigura il futuro "eterno ritorno" dell'umanità tutta intera. Così, il ritorno dell'Uomo all'animalità appariva non più come una possibilità ancora di là da venire, bensì come una certezza già presente». Parte dell'umanità, che ha rinunciato alla lotta, «i meno potenti che si rifiutano, per un motivo o per l'altro, di imparare dai più potenti e dai più ricchi quel tanto che basta a metterli in condizione di competere con loro», correrà il rischio di «trasformarsi in un popolo di Lotofagi?» (P. Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Berlin, Surhkamp, 2016; trad. it. *Che cosa è successo nel XX secolo?*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017, p. 232).

[37] In Tocqueville, infatti, i cittadini degli Stati Uniti sono sottoposti a un «dispotismo mite», perché il loro governo li vuole sottomessi a «un potere immenso e tutelare, che si incarica solo di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite. Assomiglierebbe all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre cerca di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia; è contento che i cittadini si svaghino, purché non pensino che a svagarsi. Lavora volentieri per la loro felicità, ma vuole esserne l'unico agente ed il solo arbitro; provvede alla loro sicurezza, prevede e garantisce i loro bisogni, facilita i loro piaceri,



guida i loro affari principali, dirige la loro industria, regola le loro successioni, spartisce le loro eredità; perché non dovrebbe levar loro totalmente il fastidio di pensare e la fatica di vivere?» (A. de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*, in *Oeuvres complètes*, sous la direction de J.-P. Meyer, Paris, Gallimard, 1951-, vol. I; trad. it. *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, 2 voll., Torino, UTET, 1968-1969, vol. II, pp. 593, 812-813).

[38] Per questi aspetti si veda più avanti, pp. 200, 203, 210-211, 325-326.

[39] Lettera di S. Freud a Frederik van Eeden del 28 dicembre 1914, citata da E. Jones, *Life and Work of Sigmund Freud*, New York, Basic Books, 1955, vol. 2; trad. it. *Vita e opere di S. Freud. II. Gli anni della maturità (1901-1919)*, Milano, il Saggiatore, 1962, p. 443. Per quanto riguarda N. Elias, si veda *Über den Prozeß der Zivilisation* (Basel, Verlag Haus zum Falken, 1939), 2 voll., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969; trad. it. *Il processo di civilizzazione*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1982-1983 e, sul concetto di «decivilizzazione», cfr. O. Nachtwey, *Entzivilisierung. Regressive Tendenzen in westlichen Gesellschaften*, in *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin, Suhrkamp, 2017; trad. it. *Decivilizzazione. Sulle tendenze regressive*, in *La grande regressione. Quindici intellettuali da tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo*, a cura di H. Geiselberger, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 163-172.

[40] A. Kojève, *Tyrannie et sagesse*, in L. Strauss, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954, p. 268.

[41] *Ibidem*, p. 278.

[42] *Ibidem*.

[43] *Ibidem*, pp. 232, 278.

[44] Parafraso qui le espressioni usate da G. Zagrebelsky in *Il diritto mite*, Torino, Einaudi, 1992, e in *Il «Crucifige!» e la democrazia*, Torino, Einaudi, 2007.

## Capitolo sesto

# Animalità e umanità

Si potrebbe pensare, al limite del pensiero utopico o messianico, nel senso di Walter Benjamin, che, al pari della schiavitù, che pure sembrava eterna ma è virtualmente scomparsa (o si è almeno drasticamente ridotta in termini quantitativi), anche la guerra potrebbe estinguersi. Tale speranza appare, tuttavia, debole in un mondo in cui i conflitti si disseminano in tanti separati focolai di crisi e in cui perfino la mutua dissuasione della guerra nucleare non appare più credibile. Certo, si potranno porre dei limiti alla condotta della guerra attraverso lo *ius in bello*, come il bando delle bombe a frammentazione o di quelle al fosforo bianco, ma chi osserva anche oggi quelle leggi? Il pensiero di Canetti rappresenta una straordinaria pietra di paragone per inquadrare il problema dell'animalità dell'uomo, perché studia l'umanità nel momento in cui non si è ancora autocelebrata come portatrice di civiltà e di *logos*, in cui la 'Menschheit' non è ancora diventata 'Humanität', valore per sé stessa. Nel cercare di cogliere gli uomini nel momento in cui sono più vicini all'animalità, Canetti – di cui occorre ricordare l'attenzione per i temi etnologici e antropologici, in particolare per le società primitive africane, centro-asiatiche o sudamericane – mostra attraverso quali tecniche il potere li mantenga, o li riporti, a livello del cane o del cavallo.



## «Logos» e «polemos»

È in corso una mutazione che trasformerà, assieme alla dinamica dei nostri desideri e dei nostri stili di vita, anche le nostre idee di *logos*, di *bouleutikon* (o di *voluntas*) così come le abbiamo ereditate sin dal mondo greco o latino, quando entrambe erano considerate, nella loro pienezza, prerogative di un ristretto numero di persone. La guerra aveva e ha, infatti, plasmato il modello di «vero uomo» (greco *aner*, latino *vir*), caratterizzato, soprattutto, dalla virtù del coraggio (*andreia*, *virtus*), ma anche da una costellazione di valori quali la gloria, l'amor di patria o il sacrificio, messi in rilievo rispetto a motivazioni meno nobili, quali la volontà di autoaffermazione, lo «spirito di conquista», il furore distruttivo, l'avidità di guadagno, l'invidia o il «sacro egoismo» rivendicato dagli Stati.

In tutti questi casi il *polemos* ha stabilito dalle origini uno stretto legame con un *logos* escludente, che istituisce una gerarchia tra chi è ritenuto degno di esserne in possesso e chi non lo è, tra chi deve comandare e chi soltanto obbedire. Se nella cultura greca la ragione nasce armata – un'Atena con elmo, corazza e lancia, che con i suoi grandi occhi sta a guardia del caos e con la sua intelligenza sconfigge la paura – a quali condizioni sarà possibile, oggi e nel nostro immediato futuro, spezzare, limitatamente all'aspetto discriminatorio, la lunga alleanza del *logos* con il *polemos*?

Una volta privato dell'appoggio di quest'ultimo, il *logos* potrà legittimare la propria autosufficienza e superare il

terrore di una ricaduta nell'amorfo, in un nuovo, ferino stato di natura? Si scinderà allora l'endiadi *logos-polemos*, legata a un eccesso di legittima difesa, alla paura degli umani di non essere in grado di dominare la propria animalità, il disordine incombente causato dalle inestirpabili pulsioni di autoconservazione, che li inducono istintivamente a rapportarsi in maniera aggressiva verso gli altri, intimando loro il *vade retro!* di una razionalità dispotica che, nella sua intrinseca conflittualità, finisce per assumere i caratteri freudiani del «disagio della civiltà», del malessere dovuto alla repressione degli istinti e dei desideri?

Se il *logos* (pensiero, ragione, discorso o parola articolata) ha potuto fondare e sviluppare quelle costruzioni artificiali che chiamiamo civiltà, non dovrebbe essere in grado di costituire un tribunale d'appello anche contro sé stesso, mettendo in dubbio le configurazioni storicamente assunte? Non dovrebbe praticare con maggior coraggio l'autosovversione, organizzando periodiche sortite verso l'esterno, modificando i propri confini, comprendendo ciò che gli si oppone? E farlo senza equiparare tutte le opinioni, senza perdere il proprio rigore, ma anzi aumentandolo, per far fronte alla sfida della potenziale ricchezza grezza contenuta nelle obiezioni ricevute, da accogliere certo, dopo una loro attenta cernita, con una dose di sano scetticismo alla Bertrand Russell? Non dovrebbe il *logos* – come dice Platone nelle *Leggi* – rappresentare, con la sua duttilità, quel «sacro filo d'oro» da cui gli uomini dovrebbero farsi guidare piuttosto che dai rigidi fili di ferro delle passioni? (I, 644D-645C)

Eppure, la mossa di tagliare il nesso tra *logos* e *polemos* non provoca l'indebolimento del *logos* stesso, nel senso che ne indebolisce il contatto con la realtà spingendolo verso l'utopia e il dover-essere?

Se però questo legame si mantiene, non ne deriva forse la sostanziale e perpetua esclusione di una parte dell'umanità, il fatto che l'esistenza di un Noi totalmente includente è destinata a restare un sogno, che l'avvento della giustizia non avrà mai luogo? Si potrebbe pensare, al limite del pensiero utopico o messianico, nel senso di Walter Benjamin, che, al pari della schiavitù, che pure sembrava eterna ma è virtualmente scomparsa (o si è almeno drasticamente ridotta in termini quantitativi), anche la guerra potrebbe estinguersi. Tale speranza appare, tuttavia, debole in un mondo in cui i conflitti si disseminano in tanti separati focolai di crisi e in cui perfino la mutua dissuasione della guerra nucleare non appare più credibile. Certo, si potranno porre dei limiti alla condotta della guerra attraverso lo *ius in bello*, come il bando delle bombe a frammentazione o di quelle al fosforo bianco, ma chi osserva anche oggi quelle leggi?

Che fare? Mantenere, attenuandolo, il nesso *logos-polemos*, non negarlo, avendo come idea regolativa e prospettiva asintotica una «filosofia affermativa», ma sapendo che non si giungerà mai a essa?<sup>[1]</sup> Oppure, più realisticamente, depotenziarlo creando degli anticorpi da mettere in circolo? Deve, in effetti, essere la civiltà – soprattutto l'educazione e una politica democratica espansiva, di cui si vedono poche

tracce – a imbrigliare il *polemos* e a mitigare la chiusura egoistica dei singoli e delle collettività.

Si scoprirà che, per certi versi, era nel giusto Nietzsche quando affermava che il fanatismo della ragione ha originariamente rappresentato una formazione reattiva alle angosce insostenibili e profonde dell'uomo greco, una specie di talismano per scacciare magicamente la tremenda e incombente minaccia insita nell'abbandonarsi agli istinti:

Se si sente la necessità di fare della *ragione* un tiranno, come fece Socrate, non deve essere piccolo il pericolo che qualche altra cosa si metta a tiranneggiare. A quel tempo si indovinò nella razionalità la *salvatrice*; né Socrate, né i suoi «malati» erano liberi di essere razionali – era *de rigueur*, era il loro rimedio *ultimo*. Il fanatismo con cui tutto il pensiero greco si getta sulla razionalità tradisce una condizione penosa; si era in pericolo, non c'era scelta: o andare in rovina o... essere *assurdamente razionali* [...]. Si deve essere saggi, perspicui, chiari ad ogni costo; ogni cedimento agli istinti, all'inconscio, porta *a fondo*...<sup>[2]</sup>.

Dato che tale esorcismo nei confronti del lato «animale» dell'uomo non è mai cessato, potrà la ragione abbandonare il suo carattere violentemente autocratico e diventare capace di dare ascolto a ciò che, per terrore, ha rimosso? Potrà il *logos* – o la filosofia, il cui metodo è o dovrebbe essere l'esatto opposto della violenza<sup>[3]</sup> – rinunciare definitivamente al suo lato tirannico?

## Irredimibile animalità dell'uomo?

Si può sostenere la presenza, persistente e incancellabile nell'uomo, della natura animale, nei suoi aspetti peggiori di irrazionalità e di cieca violenza, che la civiltà inutilmente si sforza di eliminare? Sono da condividere le posizioni di Sigmund Freud, Konrad Lorenz o Elias Canetti, secondo cui l'animalità è una condizione da cui è impossibile uscire completamente e da cui si è sempre tentati? Dice Freud:

L'uomo [...] si eresse a signore delle altre creature del mondo animale. Non contento di tale predominio, cominciò a porre un abisso tra loro e il proprio essere [...] L'uomo nulla di più è, e nulla di meglio, dell'animale [...] Le sue successive acquisizioni non consentono di cancellare le testimonianze di una parità che è data tanto nella sua struttura corporea, quanto nella sua disposizione fisica<sup>[4]</sup>.

Per essere superati, gli istinti di autoconservazione richiedono uno sforzo sovrumano, senza il quale sono pronti ad approfittare di ogni occasione per perseguire la loro soddisfazione? È poi vero quanto sostiene Lorenz, che nel petto dell'uomo tecnologico pulsa ancora un cuore paleolitico, nutrito di un'aggressività perfino gratuita?<sup>[5]</sup> Quanto valgono, poi, le considerazioni sia dei «continuisti», che trovano più affinità che differenze tra gli animali e l'uomo, sia quelle, certo espresse in maniera soft, di chi considera alcuni animali come lo specchio degli uomini?<sup>[6]</sup>

Se si accetta l'affermazione di Canetti che «l'ordine [vale a dire il comando] è più antico del linguaggio, altrimenti i cani

non potrebbero conoscerlo»<sup>[7]</sup>, non si giunge alla conclusione che anche nell'uomo scatta il riflesso condizionato della sottomissione a un arcaico «Noi», che precede il *logos* e che corrisponde all'istinto del gregge in cerca di un pastore, il quale, nella specie umana, assume la forma di un padrone, di un capo?

Il pensiero di Canetti rappresenta una straordinaria pietra di paragone per inquadrare il problema dell'animalità dell'uomo, perché studia l'umanità nel momento in cui non si è ancora autocelebrata come portatrice di civiltà e di *logos*, in cui la *Menschheit* non è ancora diventata *Humanität*, valore per sé stessa. Nel cercare di cogliere gli uomini nel momento in cui sono più vicini all'animalità, Canetti – di cui occorre ricordare l'attenzione per i temi etnologici e antropologici, in particolare per le società primitive africane, centro-asiatiche o sudamericane – mostra attraverso quali tecniche il potere li mantenga, o li riporti, a livello del cane o del cavallo. Di questo interesse sono testimonianza, ad esempio, le pagine sui mongoli, che imparano fin da bambini a cavalcare, trasmettendo la loro volontà all'animale attraverso leggeri movimenti (pressioni delle gambe sui fianchi, o delle redini sul morso) e giungono fino a credere che il dominio dell'uomo sul cavallo sia simile a quello dell'uomo sull'uomo<sup>[8]</sup>. L'efficacia del comando dipende dalla minaccia di morte che si è capaci di esercitare: il primo comando è «il ruggito del leone in caccia»<sup>[9]</sup>. Il legame tra chi comanda e chi è comandato si stabilisce quindi grazie alla propensione

dell'umanità (come accade, del resto, negli animali superiori) all'acquiescenza agli ordini, al mimetismo dell'obbedienza.

Canetti riformula a suo modo il problema già impostato da Étienne de la Boétie nel celebre *Discorso sulla servitù volontaria*, composto attorno al 1552<sup>[10]</sup>. Se l'arrendevolezza ai comandi altrui non è soltanto penosa; se, oltre al mistero doloroso, esiste anche il mistero gaudioso dell'obbedienza; se la servitù volontaria sembra spesso più conveniente della libertà, allora è da questa rinunciataria accettazione di un ordine che bisogna partire per comprenderla.

## **Ferite e cicatrici dell'obbedienza**

La novità e l'acume della posizione di Canetti consistono nel guardare alla politica 'diagonalmente', ossia nel non parlare di politica con linguaggio politico. Egli paragona, pertanto, gli ordini, sempre nel senso dei comandi, a spine che si conficcano nella carne di chi li riceve<sup>[11]</sup>. La crescita di ogni individuo umano passa inevitabilmente e sin dall'infanzia attraverso comandi che non si riducono alla violenza (necessaria o addizionale). Riconoscendo l'inutilità di ogni reazione, ciascuno è all'inizio coperto dai segni lasciati dalle spine dei comandi ricevuti. A distanza di decenni, essi restano come ferite aperte o come cicatrici e possono indurre o al conseguimento della libertà o alla rassegnazione. In entrambi i casi l'autonomia assoluta, frutto proibito del desiderio, è irraggiungibile. Eppure è proprio dalla

convinzione dell'invalidità della sofferenza che si può risorgere alla libertà.

Può «venire il momento in cui si è talmente colmi di spine da non riuscire più a pensare ad altro, a sentire altro. Per chi si trova in tale situazione, difendersi da nuovi ordini è una questione vitale. Egli cercherà di non udirli, per non doverli ricevere; se li dovrà udire non li capirà; se dovrà capirli vi sfuggirà in modo vistoso, facendo esattamente il contrario di ciò che gli viene ordinato»<sup>[12]</sup>. All'obbedienza passiva, autopunitiva, si contrappone ora la decisione di non accettare altre spine e di togliere quelle che ancora rimangono nella carne.

Si cresce e si diventa relativamente autonomi acquisendo la coscienza dei vincoli e, come gli stoici, avendo sempre davanti agli occhi la porta attraverso cui ciascuno s'inoltra nella via senza ritorno della sconfitta definitiva, la morte. Ciò non significa amare la morte, ma diventarne, al contrario, acerrimi nemici, perché la «guerra alla morte» rappresenta l'unica forma di ribellione totale consentita<sup>[13]</sup>. Una ribellione donchisciottesca, senza dubbio – il Cervantes del *Don Chisciotte* è uno dei grandi modelli di Canetti –, ma che rappresenta l'unica alternativa praticabile al chinare, riverenti, la testa dinanzi all'inevitabile. Di fronte alla morte ci si comporta in sostanza – al modo del Leopardi della *Ginestra* – come un «magnanimo animal» (uomo che, aristotelicamente, sa valutare in misura adeguata sé stesso, non elevandosi con orgoglio sopra il proprio destino, alla maniera del «secolo



superbo e sciocco», ma non accettando neppure supinamente, senza combattere, la disfatta finale).

## Al di là dell'istinto di autoconservazione

In contrasto con gli autori sopra citati (Freud, Lorenz o Canetti), si può accettare la teoria della *humaniqueness*, considerare cioè la nostra specie unica tra le varie che popolano la Terra<sup>[14]</sup> e sottolinearne in tal modo il netto distacco dal resto dei viventi?

Certo i «continuisti», appoggiandosi ai dati dell'evoluzione, mostrano con buoni argomenti l'esistenza di una plausibile linea di sviluppo tra le grandi scimmie e le varie specie umane (fino a circa quarantamila anni fa *homo sapiens* non era, infatti, solo: conviveva, in spazi geografici intersecantisi, con l'uomo di Neanderthal, con *homo florensis*, con quello di Denisova e altri che si continuano, di volta in volta, a scoprire). Da questo punto di vista, pur senza essere spiritualisti, non si possono negare le forti differenze che dividono *homo sapiens* dal resto dei viventi (senza comunque separarlo da essi).

Il fatto è che proviamo imbarazzo, anche teorico, sia nel riferirci all'animalità dell'uomo, sia nell'assegnargli qualità che ne stabiliscono la supremazia (a causa del possesso della ragione, del linguaggio articolato, del senso morale, della tecnica o perfino della capacità di vincere la paura attraverso la riflessione, che interrompe la risposta rapida dell'istinto in forma di fuga, immobilizzazione mimetica o attacco), sia nel

definirci per esclusione rispetto a quello che gli animali sono (perché forse non siamo ancora così intelligenti da capirne l'intelligenza)<sup>[15]</sup>. Tale disagio si avverte soprattutto da quando le scienze hanno mostrato come «le umanità» siano giunte tardi sulla scena della natura, precedute da tutte le altre specie.

Per quanto, contro ogni suprematismo degli umani, si sia cercato di diminuire o di cancellare la differenza tra l'uomo e gli altri animali, egli mantiene, tuttavia, la sua peculiarità, giacché è dotato non solo di un linguaggio capace di creare un mondo comune<sup>[16]</sup> e di una mente in grado di guardare in profondità nel passato e nel futuro<sup>[17]</sup>, ma anche di generare in molteplici modi gli ambienti culturali entro cui definire, con il *pathos* della distanza o la volontà di allontanamento dal resto dei viventi, una propria, specifica diversità<sup>[18]</sup>.

Certo, nella definizione di origine aristotelica dell'uomo come «animale razionale» (*zoon logon echon*), l'aggettivo «razionale» è asimmetrico rispetto al sostantivo «animale», perché si mettono insieme due elementi, la natura e la cultura, di diversa durata e consistenza, con il rischio di fare oscillare la comprensione della nostra specie tra due estremi: da un lato, di trascinare l'uomo, in maniera riduzionistica, verso la pura animalità e, dall'altro, di staccarlo risolutamente dalla scala del mondo animale.

Visti i frequenti equivoci sul concetto di «animale», specie in riferimento al mondo antico, è bene chiarire subito che animale (*zoon*) in senso greco non significa «bestia», «bensì

ogni “essere animato” (= vivente), escluse le piante, ma inclusi i demoni, gli dèi, le stelle, anzi l’universo come un più grande e più perfetto essere vivente stesso (cfr. Platone, *Timeo*, 30C; Cicerone, *La natura degli dèi*, II, 11-14)»<sup>[19]</sup>.

Se la sua particolarità – il possesso del *logos* e della volontà – non diventa strumento di discriminazione ‘chauvinistica’ e di oppressione non solo nei confronti degli altri animali, ma anche di coloro che, pur appartenendo biologicamente alla nostra specie, sono considerati meno che uomini, allora essa deve essere incrementata e difesa. In caso contrario, tutte le conquiste delle nostre civiltà sarebbero minacciate<sup>[20]</sup>.

La questione si può anche riformulare in questi termini: quanto è costato (e quanto ancora costa) a ogni individuo il faticoso conseguimento dell’autodominio per mezzo di una razionalità di tipo difensivo in grado di offrire una relativa compattezza alla sua identità, rendendola immune dal desiderio di dissolversi, di lasciarsi andare dinanzi alla durezza di questo compito? Pongono indirettamente il problema Horkheimer e Adorno, quando, nella *Dialettica dell’illuminismo*, ricordano che «l’umanità ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile, dell’uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia. Lo sforzo di tenere insieme l’io appartiene all’io in tutti i suoi stadi, e la tentazione di perderlo è sempre stata congiunta alla cieca decisione di conservarlo»?<sup>[21]</sup>

Ora che l'uomo come specie ha assunto un tale dominio sulla natura da trasformarsi in un animale nocivo nei suoi confronti e, in particolare, nei riguardi di tutti gli altri esseri viventi (animali e piante), abbiamo ancora bisogno di garantirgli l'incontrastato e assoluto dominio su tutti gli altri enti, non solo grazie al possesso del pensiero, della morale, ma perfino della postura eretta, che gli permette tradizionalmente di sollevare la vista verso il cielo stellato e di mettersi così in contatto con l'eterno, dimenticando la propria mortalità ed elevandosi così sopra tutti gli altri viventi?

## **Un pesce migliore di noi**

Chi riduce l'uomo al suo lato animale può avere polemicamente ragione contro posizioni spiritualistiche e antiscientifiche, che negano l'evoluzione, ma ha torto a dimenticare le modificazioni introdotte dalla civiltà, tese a superare il puro istinto di sopravvivenza<sup>[22]</sup>. Da più di duecentomila anni essa fa, infatti, esistere gli individui in ambienti artificiali, in base a un circolo virtuoso per cui la mente umana evolve a partire dal linguaggio, il quale crea, a sua volta, sempre nuovi strumenti che le permettono di essere più potente e versatile di altre specie e di pensare alla fine anche sé stessa<sup>[23]</sup>.

Eppure, nel tempo è subentrata quella che – parafrasando Vico – si potrebbe chiamare la boria della specie, che ha disprezzato non solo il mondo degli animali, ma talvolta la natura stessa. Qualche sospetto che questa altezzosa

supremazia non sia del tutto giustificata si può trovare, con tratti ironici, già nell'antichità e, con toni drammatici, in Pascal. Ad esempio, di fronte a quanti ritenevano (da Aristotele a Cicerone e a Ovidio)<sup>[24]</sup> che l'uomo, grazie alla sua posizione eretta, fosse l'essere più nobile di tutti in quanto capace di alzare lo sguardo verso il cielo, con pungente ironia già Galeno aveva obiettato che c'è un pesce (sarà chiamato da Linneo, nel 1758, *Uranoscopes scaber*) che dovrebbe avere nel cosmo una destinazione ancora più degna dell'uomo, giacché i suoi occhi sono costantemente, e non solo episodicamente, indirizzati verso l'alto<sup>[25]</sup>.

Inoltre, quando Pascal notoriamente afferma che «l'uomo è una canna, ma una canna che pensa», ci si dimentica di aggiungere sia una sua altra affermazione: «Ma cos'è questo pensiero? Com'è sciocco!», sia l'amara constatazione sull'uso che di questa facoltà fanno i nostri simili:

L'uomo è manifestamente nato a pensare; qui sta tutta la sua dignità e il suo pregio; e tutto il suo dovere sta nel pensare rettamente [...] Ora a che pensa la gente? Mai a questo; bensì a ballare, a suonare il liuto, a cantare, a far versi, a correre all'anello, ecc., a battersi, a farsi re, senza pensare a quel che significa esser re, ed essere uomo<sup>[26]</sup>.

A sua volta, contro la pretesa dell'uomo di essere superiore all'intera Natura, Spinoza ha fatto valere l'idea che egli non è «un impero in un impero»<sup>[27]</sup>, una parte che – a causa della sua limitatezza e dei condizionamenti di ogni genere che lo plasmano come «creta nelle mani del vasaio»<sup>[28]</sup> – può contrapporsi al tutto e dominarlo.

Non si tratta certamente di disprezzare la ragione o di respingere il rigore logico delle argomentazioni o la cogenza delle prove empiriche, soprattutto a livello scientifico, pena il restare avvolti nelle tenebre dell'insensatezza, dell'arbitrio e della violenza. Il punto su cui riflettere – specie in tempi come i nostri, in cui qualsiasi opinione accampa indiscutibili diritti sulla verità e si diffonde un'ignoranza aggressiva e contenta di sé – è l'uso che se ne compie sia per giustificare la ferrea sottomissione di sé stessi a un modello «dispotico» di personalità, sia l'asservimento di chi è ritenuto carente di *logos* e di volontà.

Contro un ottuso trionfalismo della ragione, è bene ricordare – come aveva fatto Freud – che «la ragione è un lumicino, ma maledetto chi lo spegne!», o ripetere le amare parole che il cancelliere di Svezia Axel Gustav Oxenstierna scriveva quale testamento spirituale a suo figlio in una lettera del 1648: «Nescis, mi fili, quantilla ratione mundus regatur» («non sai, figlio mio, quanto piccola sia la ragione che governa il mondo»)<sup>[29]</sup>. Ed è utile tener conto dell'ammonimento di Bertrand Russell, nei *Saggi scettici*, che ogni verità è provvisoria e che, più sono i punti di vista da prendere in considerazione, più il contributo alla sua formulazione è rilevante<sup>[30]</sup>.

## **Verso una ragione ospitale?**

Si scredita la ragione (intesa come variegata famiglia di strategie conoscitive) non solo quando la si trasforma in mezzo di esclusione, di umiliazione e di sfruttamento nei

confronti di coloro che non si conformano a determinati standard politici, religiosi o culturali prestabiliti, ma anche quando, per eccesso di legittima difesa dettato dalla paura – invece di vederla kantianamente come abbandono dello stato di minorità e sostegno, quindi, dell'autonomia delle persone – la si concepisce quale forza autosufficiente in perpetuo allarme per l'imminente arrivo dei barbari.

Se le energie che utilizziamo per tenere a bada la paura di ricadere nell'animalità dell'istinto di autoconservazione venissero sbloccate e se la paura diminuisse in funzione del maggior grado di sicurezza raggiunta, la libertà non ne uscirebbe maggiormente rafforzata? Analogamente alla cura psicoanalitica, una volta accettati i contenuti rimossi, gli importi di energia psichica investiti a scopo difensivo non potrebbero essere utilmente dirottati e indirizzati più fruttuosamente altrove?

Nella forma congetturale del «se... allora» dell'esperimento mentale (e non della profezia), ammettiamo che gli uomini non abbiano più bisogno di rischiare la propria vita per vincere la loro animalità, perché le macchine sarebbero potenzialmente in grado di soddisfare i loro bisogni di sussistenza. Rimarrebbero ancora le condizioni per obbligarli a combattersi per la conquista di risorse scarse? Esprimendoci con i versi di Dante, l'eventuale scomparsa dell'insicurezza e degli egoismi dall'«aiuola che ci fa tanto feroci» (*Par.* XXII, 151) cancellerebbe il «mestier di consorte

divieto» (*Purg.* XIV, 86-87), ossia l'obbligo di reciproca e violenta esclusione dal godimento di beni scarsi?

È evidente che in questo esperimento mentale l'obiettivo da raggiungere è asintotico: ci si avvicina a esso senza poterlo mai raggiungere. Con tale simulazione si riesce però a gettare luce, da un lato, sul perché persista nell'uomo l'«animalità» dell'istinto di autoconservazione (con la sua carica di ostilità, latente o dichiarata, nei confronti degli altri) e, dall'altro, sulle modalità con cui se ne potrebbe diminuire l'incidenza, aumentando la sicurezza degli individui e delle società mediante la progressiva soddisfazione dei bisogni elementari non solo fisici, ma anche di senso.

Del resto, Freud stesso ponendo nell'uomo il *Todestrieb*, la pulsione di morte – che ha qualche parentela con la «cieca volontà» di perdere il proprio io descritta da Adorno e Horkheimer<sup>[31]</sup> –, non ha forse mostrato che nell'uomo c'è qualcosa di superiore all'istinto animale di autoconservazione?<sup>[32]</sup>

Se si indebolisce il ruolo della ragione e delle conquiste della civiltà in generale, se, con Canetti o Lorenz, si assottiglia la linea divisoria tra l'uomo e gli altri animali, che ne sarà della *dignitas hominis*? Come si potrà impedire la regressione alla legge del più forte, alla violenza muta e, con essa, il possibile discredito sia delle sofferte conquiste della civiltà, sia degli sforzi che ciascuno compie per giungere, intellettualmente e moralmente, alla maggiore età?



Si potrebbe obiettare che non bisogna prendere sul serio il concetto di dignità e definirlo «inutile» e «stupido»<sup>[33]</sup>, mero frutto di argomentazioni retoriche a fondamento del grande mito della superiorità della nostra specie. Ma questa risposta elude i problemi e ignora il senso e la portata del concetto di «dignità», che si trova di fronte al dilemma della ineliminabilità o meno del *polemos* nel suo nesso – che potremmo anche definire dialettico – con il *logos*.

---

[1] Nel dissentire su questo punto, mi riferisco, in particolare, al bel libro di Esposito, *Politica e negazione*, cit.

[2] Cfr. F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, in *Kritische Gesamtausgabe, Werke*, cit., vol. VI/3; trad. it. *Il crepuscolo degli idoli*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VI/3, p. 67 (*Il problema Socrate*, sez. 10). Sull'assurdità dell'equazione socratica di ragione = virtù = felicità, che è «la più stravagante equazione che sia mai esistita e che ha contro di sé, in particolare, tutti gli istinti dei più antichi Elleni», cfr. *ibidem*, p. 64 (sez. 4) e S. Prideaux, *I am Dynamite! A Life of Friedrich Nietzsche*, New York, Tim Duggan Books, 2018; trad. it. *Io sono dinamite! Vita di Friedrich Nietzsche*, Torino, UTET, 2019, p. 458.

[3] Non sarà inutile ricordare la differenza tra il *logos* umano, nel senso greco, che implica anche la dimensione politica, la *ratio* latina e la «ragione» come noi la intendiamo, che hanno, soprattutto, carattere individuale; cfr. É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950; trad. it. *Logica della filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1997.

[4] S. Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, Frankfurt a.M., Fischer, 1969<sup>3</sup>, vol. XII; trad. it. *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, Torino, Boringhieri, 1976, vol. 8, pp. 660, 661.

[5] Cfr. K. Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien, G. Borotha-Schoeler, 1963; trad. it. *L'aggressività. Il cosiddetto male*,

Milano, Garzanti, 1974, e Id., *Der Abbau des Menschlichen*, München, Piper, 1983; trad. it. *Il declino dell'uomo*, Milano, Mondadori, 1986.

[6] Per questa posizione si veda, ad esempio, D.J. Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003; trad. it. *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, Milano, Sansoni, 2003.

[7] E. Canetti, *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen, 1960; trad. it. *Massa e potere*, Milano, Rizzoli, 1972, p. 331, che continua così la sua argomentazione: «L'addestramento degli animali si fonda proprio sul fatto che essi, pur ignorando il linguaggio, imparano a capire ciò che si richiede loro». Sarebbe interessante ripercorrere le tappe dell'addestramento di certi animali, in particolare dei cani, a capire i comandi degli umani; cfr. K. Lorenz, *So kam der Mensch auf den Hund*, Wien, G. Borotha-Schoeler, 1950; trad. it. *E l'uomo incontrò il cane*, Milano, Adelphi, 1973, e J. Kaminski, *Dogs (Canis familiaris) are Adapted to Receive Human Communication*, in *Neurobiology of «Umwelt». How Living Beings Perceive the World*, a cura di A. Berthoz e Y. Cristen, Berlin, Springer, 2009, pp. 103-107. L'esperienza di una più assidua frequentazione degli antichi con gli animali addomesticati (cani, cavalli, asini, muli, buoi) getterebbe maggior luce sulla percezione che essi avevano dello schiavo concepito, appunto, come una specie di anello di congiunzione tra l'animale, in grado solo di obbedire, e l'uomo in quanto essere pienamente razionale e autonomo.

[8] *Ibidem*, p. 349. Il nazionalsocialismo è per Canetti l'espressione moderna della regressione a un'animalità che ha abbandonato i freni inibitori della cultura precedente.

[9] *Ibidem*, p. 322. Canetti ha compreso che le masse non sono amorfe e che l'organizzazione esiste solo in funzione di un capo e di una scala gerarchica, come accade nell'esercito: «L'esercito è un assembramento di persone, che vengono tenute assieme tramite una determinata struttura di comando perché non diventino massa [...] Alle volte in determinati momenti, nel momento della fuga o di un attacco particolarmente violento, esso può diventare massa, ma l'esercito, in linea di principio, non

è affatto, secondo me, una massa»; E. Canetti, in Th.W. Adorno e E. Canetti, *Dialogo sulle masse, la paura, la morte* (1962), trascrizione di una conversazione radiofonica, in «MicroMega», 2 (1986), p. 208. La guerra, in sostanza, presuppone l'organizzazione sociale.

[10] É. de la Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976; trad. it. *Discorso sulla servitù volontaria*, Milano, Feltrinelli, 2016.

[11] Cfr. Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 353 ss.

[12] *Ibidem*, pp. 353-354.

[13] Cfr. E. Canetti, *Das Buch gegen den Tod*, München, Carl Hanser, 2014; trad. it. *Il libro contro la morte*, Milano, Adelphi, 2017.

[14] Cfr. M.D. Hauser, *The Possibility of Impossible Cultures*, in «Nature», 459 (2009), pp. 190-196, citato da F. Ferretti, recensione a Frans de Waal, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* (London, Granta, 2016), 2017, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XXXI (gennaio-aprile 2018), p. 161 (il libro di de Waal è tradotto in italiano: *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?*, Milano, Cortina, 2016). Sul dibattito tra «continuisti» e non, si veda anche T. Suddendorf, *The Gap. The Science of What Separates Us from Other Animals*, New York, Basic Books, 2013.

[15] Cfr. F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari, Laterza, 2013. Per uno sguardo storico sul dibattito relativo al rapporto uomo e animale e sulla possibilità di articolarlo meglio rispetto ai continuisti e ai discontinuisti, si veda anche G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh, PA, University of Pittsburgh Press, 2005. Per comprendere la paura negli esseri umani è utile il volume di L.A. Smith e J. Schulkin, *Extrem Fear, Shyness, and Social Phobia. Origins, Biological Mechanisms, and Clinical Outcomes*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999. Da tenere presente questa affermazione di Lloyd, in *Metodi e problemi della scienza greca*, cit., p. 732: «probabilmente uno dei pregi della concezione pagana greca degli uomini era che essa non si poneva neppure il problema di esseri umani non facenti parte della natura [...] Mentre altre culture e

religioni possono accentuare il divario tra uomini e animali a tal punto che “animali” non comprende più “uomini”, generalmente i Greci, prima dell’avvento del Cristianesimo, davano per scontata una co-appartenenza a un genere comune».

[16] Cfr. É. Bimbenet, *L’animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011, e Id., *Le complexe des trois singes. Essai sur l’animalité humaine*, Paris, Seuil, 2017. La tesi di Jacques Derrida nei suoi ultimi seminari sul rapporto tra l’uomo e la bestia (e la *bêtise*) esula dalla prospettiva di questo libro, ma vale la pena di andare a vedere come egli ha problematizzato in altro modo tale rapporto per quanto riguarda, rispettivamente, il lato politico nel trattare della formula aristotelica dell’uomo come animale politico, l’immagine del sovrano-lupo di Hobbes, la favola *Il lupo e l’agnello* di La Fontaine o il senso del *Robinson Crusoe* di Defoe; cfr. *Séminaire. La Bête et le Souverain*, vol. I (2001-2002), Paris, Galilée, 2008; vol. II (2002-2003), Paris, Galilée, 2010; trad. it. *La bestia e il sovrano*, 2 voll., Milano, Jaca Book, 2010.

[17] Vi è oggi accordo tra gli scienziati sulla capacità delle grandi scimmie di non limitarsi al presente.

[18] Si veda il volume di C. Calame e M. Kilani, *La fabrication de l’humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne, Payot, 1999. In una prospettiva «messianica», G. Agamben prospetta la conciliazione dell’uomo con la sua radice animale; cfr. *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

[19] H. Jonas, *Gnosticism and Modern Nihilism*, in «Social Research», 19 (1952), poi in *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen* (1963), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987<sup>2</sup>; trad. it. *Tra il nulla e l’eternità*, Ferrara, Gallio, 1992, p. 47, che, sulla stessa pagina, continua così la sua argomentazione: «l’inserimento in questa scala non significa un abbassamento dell’uomo – al contrario, poiché la nobiltà divina della totalità è di essere *animal rationale*, con questa denotazione l’uomo viene a essere affine all’ente supremo, e lo spauracchio dell’“animalità” con le sue connotazioni moderne viene ingannevolmente imputato alla definizione classica» (di questo testo esiste un’altra

traduzione in H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press, 1972; trad. it. *Lo gnosticismo*, Torino, SEI, 1991, pp. 335-355). Se, invece, si intende l'animalità come bestialità, è evidente che l'uomo viene posto troppo in basso; cfr. M. Heidegger, *Brief üben den «Humanismus»*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1947, ora in *Wegmarken*, vol. 9 della *Heidegger Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1975 ss.; trad. it. *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, p. 277.

[20] Si veda più avanti, pp. 213-222, a proposito della dignità o della tortura. Forse in questa classica definizione dell'uomo come animale razionale manca qualcosa: «Né l'*animalitas*, né la *rationalitas* bastano a costituire la *humanitas* dell'uomo. Ci vuole in più quella che egli [Kant] chiamava la *spiritualitas* o *personalitas*, concetto che egli derivava dall'altro pilastro della nostra tradizione, il cristianesimo» (F. Volpi, *Nichilismo della tecnica e responsabilità etico-politica*, in *L'uomo e le macchine*, a cura di M. Bresciani Califano, Firenze, Olschki, 2002, p. 120). Un concetto non facile da individuare e da definire.

[21] Th.W. Adorno e M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947 (ora anche in *Gesammelte Schriften*, vol. III, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997); trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1971, p. 42.

[22] Cfr. L. Maffei, *Elogio della parola*, Bologna, Il Mulino, 2018, p. 31: «Senza la comunicazione verbale la specie umana avrebbe continuato a sopravvivere come tutte le altre specie. La biologia è dominata da due leggi fondamentali alle quali non si può sfuggire e cioè la sopravvivenza dell'individuo (che è a dire la ricerca del cibo), e la sopravvivenza della specie (che è a dire il sesso)».

[23] Cfr. D.D. Dennett, *From Bacteria to Bach and Back. The Evolution of Minds*, New York-London, W.W. Norton, 2017, pp. 3-13, 33-52. Che la civiltà si sia sviluppata con la nascita del linguaggio, fornito implicitamente di grammatica e sintassi, attorno a cinquantamila-sessantamila anni fa, è un dato ormai sostanzialmente accettato dagli studiosi. Per una concisa riproposizione del tema e per l'ipotesi dello strutturarsi del linguaggio e

dei concetti in base all'unione di dati percettivi distanti nello spazio e nel tempo, cfr. G. Buccellati, *The Transcendental Revolution*, in *Festschrift für Antonio Loprieno*, Hamburg, Wiedmaier, 2015, pp. 47-54. Si veda anche, per più articolate considerazioni, il volume di D. Bickerton, *Adam's Tongue. How Humans Made Language, How Language Made Humans*, New York, Hill & Wang, 2009.

[24] Cfr. Aristotele, *Ricerche sugli animali*, 494a 27 ss., 493a 28-30 (la testa dell'uomo è «in alto in rapporto all'ordine dell'universo» e «soltanto l'uomo [...], quando è completamente sviluppato ha questa parte in alto in rapporto all'ordine dell'universo»); Id., *La respirazione*, 19, 477a, in relazione al maggior calore degli animali provvisti di sangue, il che stabilisce la loro superiorità sugli altri, e all'uomo, «il più eretto degli animali; egli, unico, porta la regione superiore in corrispondenza dell'alto dell'universo»; e Ovidio, *Metamorfosi*, I, vv. 84-86; trad. it. a cura di L. Koch, Milano, Mondadori/Fondazione Valla, 2005, vol. I, p. 15: «Se gli altri animali contemmano a testa bassa la terra, / la faccia dell'uomo l'ha alzata [la natura o Giove], gli ha imposto la vista del Cielo / perché levasse lo sguardo spingendolo fino alle stelle». Il tema, già presente in Cicerone (cfr. *La natura degli dei*, II, LVI, 140), verrà variamente ripreso ed enfatizzato da Seneca in poi. Era, del resto, opinione corrente che l'uomo, nel contemplare il firmamento, partecipasse dell'eternità e dell'ordine celeste, diventando in tal modo consapevole del suo farsi immortale, almeno per qualche istante; cfr. M. Vegetti, *Athanatizein. Strategie di immortalità nel pensiero greco*, in «aut aut», 304 (2001), ora in *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006, pp. 165-178.

[25] Per Galeno, cfr. *De usu partium*, III, 3 (in *Opera quae extant*, a cura di C.G. Kühn, Leipzig, Teubner, 1821-1823, voll. 3-4).

[26] B. Pascal, *Pensées*, in *Oeuvres complètes*, cit., p. 1156 n. 263 («Toute la dignité de l'homme est en la pensée. Mais qu'est-ce que cette pensée? Qu'elle est sottile!»), e p. 1146 n. 210; trad. it. *Pensieri*, a cura di P. Serini, Torino, Einaudi, 1962, p. 162 n. 379 e p. 78 n. 177.



[27] Si veda la *Prefazione all'Ethica more geometrico demonstrata*, in *Opera*, a cura di C. Gebhardt, *Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 4 voll., Heidelberg, Winter, s.d. (ma 1924; rist. 1972), vol. II; trad. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Firenze, Sansoni, 1963; *Tractatus politicus*, in *Opera*, vol. III; trad. it. *Trattato politico*, Torino, Einaudi, 1958, II, § 6.

[28] Cfr. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, in *Opera*, cit., vol. III; trad. it. *Trattato teologico-politico*, Torino, Einaudi, 1972, p. 388; *Trattato politico*, cit., II, § 22; *Epistulae*, in *Opera*, cit., vol. IV; trad. it. *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1951, n. LXXV, p. 295.

[29] Citato da L. von Bertalanffy, *General System Theory*, New York, George Brazillier, 1968; trad. franc. *Théorie générale des systèmes*, Paris, Dunod, 1973, p. 120.

[30] Cfr. B. Russell, *Sceptical Essays*, London, George Allen & Unwin, 1928; trad. it. *Saggi scettici*, Milano, Longanesi, 2011, p. 202: «Ogni uomo di scienza che abbia una concezione veramente scientifica avrà certamente bisogno di venire corretto col progredire delle scoperte: tuttavia è abbastanza vicino alla verità perché serva a moltissimi scopi pratici, anche se non a tutti. Nella scienza [...] l'atteggiamento degli uomini è sperimentale e sottoposto al dubbio».

[31] Cfr. sopra, pp. 206-207.

[32] Cfr. M. Recalcati, *Lo scandalo della pulsione di morte*, in «aut aut», 379 (settembre 2018), pp. 32-47.

[33] R. Macklin, *The Stupidity of Dignity*, in «New Republic», 28 maggio 2008, e Id., *Dignity is a Useless Concept*, in «British Medical Journal», 327 (dicembre 2013), pp. 1419-1420.

## Capitolo settimo

# Le vicissitudini della dignità

La dichiarazione solenne del valore della dignità non ha impedito una rilegittimazione della tortura. Era stata abolita da Federico II di Prussia, nel 1740, in questo incoraggiato da personaggi come Voltaire e Diderot, ma erano, però, stati gli illuministi italiani, come Pietro Verri a condannarla con forza. Oggi, invece, alcuni eminenti politici hanno deciso che, nei confronti dei terroristi, sono doverose le torture in grado di salvare decine, centinaia o migliaia di vite. Questo «strumento di raccolta d'informazioni che nega l'umanità stessa» sembrava definitivamente scomparso; oggi ci accorgiamo invece che non è così, che è «come se la democrazia avesse sempre bisogno d'un "richiamo" di vaccini che si pensava l'avessero definitivamente immunizzata contro vecchi mali». Per parafrasare Agostino, nel constatare questa tragedia si può rimanere sereni senza perdere la propria umanità?

## Perché ora?

Sebbene abbia una lunga storia, il *pathos* che circonda l'idea di dignità è abbastanza recente. Si è rafforzato dopo la fine della seconda guerra mondiale, come se si fosse voluta esorcizzare per il futuro la ripetizione degli orrori dei campi di



sterminio nazisti, mettendo gli uomini al riparo della sua egida. Il ruolo di questo valore si è poi accresciuto in funzione del più recente moltiplicarsi degli episodi di disumanità, venuti tardivamente alla luce o nuovamente perpetrati, e della parallela esigenza di maggiore diffusione dei diritti umani.

Dopo un accenno alla «dignità sociale» nella Costituzione della Repubblica di Weimar del 1919, dal punto di vista giuridico il legame tra dignità e diritti è stato esplicitamente proclamato dal Preambolo della *Carta delle Nazioni Unite* del 1945 e dall'articolo 1 della *Dichiarazione generale dei diritti umani delle Nazioni Unite* del 1948 ed è stato inserito in alcune costituzioni, come quella della Repubblica federale tedesca (di Bonn), del 1949, all'articolo 1, con le parole: «La dignità umana è intangibile (*unantastbar*)» o in quella della Repubblica italiana che all'articolo 3 recita: «tutti i cittadini hanno pari dignità sociale».

Si è così cercato di porre un freno al disumano – testimoniato, dopo la seconda guerra mondiale, dalle piramidi di teschi di Pol Pot o dagli stermini consumati in Africa nella guerra fratricida tra Tutsi e Hutu – attraverso il richiamo all'umano al suo più alto livello. Sempre più chiaramente la dignità funge oggi da corazza protettiva, etica e giuridica, per salvaguardare l'inviolabilità degli individui e la libertà dei popoli, sottraendoli all'oppressione e all'umiliazione (indirettamente essa appare un valore fondamentale su cui far poggiare la democrazia).

La dichiarazione solenne del valore della dignità non ha impedito una rilegittimazione della tortura. Era stata abolita da Federico II di Prussia, nel 1740, in questo incoraggiato da personaggi come Voltaire e Diderot, ma erano, però, stati gli illuministi italiani, come Pietro Verri (la cui opera *Osservazioni sulla tortura*, del 1769, viene più volte citata dal Manzoni nella *Storia della colonna infame*), a condannarla con forza: «si accolsero alle librerie legali i crudeli scrittori che insegnarono a sconnettere con industrioso spasimo le membra degli uomini vivi e a raffinarlo colla lentezza e colla aggiunta di più tormenti, onde rendere più desolante e acuta l'angoscia e l'esterminio»<sup>[1]</sup>.

Oggi, invece, alcuni eminenti politici hanno deciso che, nei confronti dei terroristi, sono doverose le torture in grado di salvare decine, centinaia o migliaia di vite. Questo «strumento di raccolta d'informazioni che nega l'umanità stessa» sembrava definitivamente scomparso; oggi ci accorgiamo invece che non è così, che è «come se la democrazia avesse sempre bisogno d'un "richiamo" di vaccini che si pensava l'avessero definitivamente immunizzata contro vecchi mali»<sup>[2]</sup>. Per parafrasare Agostino, nel constatare questa tragedia si può rimanere sereni senza perdere la propria umanità?

## «Il sentimento dell'umanità non mi ha ancora abbandonato»

Gettando un veloce sguardo al passato, nella sua evoluzione la dignità viene intesa dagli stoici quale attributo morale di qualsiasi uomo purché in grado di conservare la sua anima<sup>[3]</sup>. In seguito, designa l'espansione della sfera del sacro dalla divinità all'umanità (questo mediante il richiamo alla tradizione ebraico-cristiana, secondo cui l'uomo è stato creato a «immagine e somiglianza» di Dio)<sup>[4]</sup>. *Dignitas* in latino, oltre a designare una carica pubblica – come nella *Notitia Dignitatum* tardo-antica, che fornisce un elenco dei dignitari dell'Impero<sup>[5]</sup> –, indica in Cicerone determinate qualità morali, in particolare il possesso di un prestigio meritevole di onore, rispetto e riverenza<sup>[6]</sup>. La nozione di dignità, tuttavia, non designa ancora un attributo dell'essere umano in quanto tale, tranne, seppur vagamente, nel tardo inserimento della frase *Domine non sum dignus* della messa cattolica<sup>[7]</sup>.

Il suo concetto esce dalla sfera giuridico-sociale ed entra decisamente nel campo delle dispute filosofiche quando Hobbes, nel *Leviatano*, equipara «dignità» e «prezzo»:

Il valore o il pregio di un uomo consiste, come di tutte le altre cose, nel suo prezzo, cioè in ciò che si darebbe per acquistare l'uso del suo potere, e perciò non è cosa assoluta ma dipende dalla necessità o dall'opinione altrui. Un abile comandante di eserciti è cosa di gran prezzo durante la guerra o nell'imminenza di essa, ma non così in pace. Un giudice saggio e incorruttibile vale molto in tempo di pace, ma non altrettanto durante una guerra<sup>[8]</sup>.

La dignità non è, dunque, altro che il valore attribuito dall'autorità vigente a un individuo mediante specifici segni di distinzione: «Il valore pubblico di un uomo, che è quello conferitogli dallo Stato, è ciò che gli uomini chiamano comunemente dignità. E questo suo valore, a lui concesso dallo Stato, si manifesta attraverso le cariche del comando, del foro, dei pubblici impieghi, oppure mediante gli appellativi e i titoli introdotti per definire tale valore»<sup>[9]</sup>. Alla base del concetto moderno di dignità stanno, contro Hobbes e l'assolutismo, sia la separazione tra diritti dell'uomo in quanto tale (inalienabili) e «diritti del cittadino» (storicamente e socialmente determinati), sia l'esclusione del *pactum subjectionis* dal *pactum unionis* (o *pactum societatis*)<sup>[10]</sup>, per cui il patto che trasforma una moltitudine in un popolo non ha bisogno della subordinazione dei cittadini a un sovrano assoluto.

Opponendosi a Hobbes, Kant nega la intercambiabilità di dignità e prezzo e considera la prima irriducibile al secondo. Sebbene egli parli più volentieri di «dignità di un essere razionale» (ipotizzando che nell'universo, oltre agli esponenti della nostra specie, esistano altri enti dotati di ragione), l'uomo non può essere mai trattato da nessun altro uomo – e neppure da sé stesso – semplicemente come mezzo. Deve sempre, nello stesso tempo, essere trattato come fine.

Per Kant i singoli e l'intera umanità, nelle loro differenze e nella loro storia, non hanno alcun equivalente con cui possano essere scambiati, non sono fungibili ad altro: sono,

appunto, fini a sé stessi. Ciò non significa che gli uomini debbano rifiutarsi di servire altri uomini, di svolgere un lavoro utile alla società o di essere inseriti in legami di cooperazione o di subordinazione. Vuol soltanto dire che, pur rappresentando anche un valore d'uso, ciascuno ha un valore intrinseco, una propria dignità. Kant non incita quindi alla sdegnosa autosufficienza dell'Unico, come sarà teorizzata da Stirner, bensì al riconoscimento delle dinamiche sociali e del valore della comunità<sup>[11]</sup>.

Vi sono, tuttavia, dei limiti nella concezione kantiana della dignità e sono relativi, in primo luogo, alla santificazione della «legge morale in noi», cui va il rispetto (non conferito, quindi, agli uomini in quanto tali, ma solo in quanto veicoli della legge morale); in secondo luogo, al disconoscimento del ruolo della sofferenza, subita o inflitta; in terzo e ultimo luogo, all'indeterminatezza dei criteri attraverso cui si passa dalle massime alla concreta azione morale. Del filosofo di Königsberg non si può, comunque, fare a meno di ammirare la condotta, che si rivela anche in questo aneddoto:

Nove giorni prima della sua morte Kant, pur essendo molto anziano ed estremamente debole, rifiutava di sedersi prima che il suo ospite (il suo medico) si fosse seduto a sua volta. Quando venne infine convinto a farlo, disse: «*Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen*» («Il sentimento dell'umanità non mi ha ancora abbandonato»)<sup>[12]</sup>.

L'affermazione «tutti gli uomini sono umani» non costituisce una «banale tautologia», perché esistono moltissime compagini sociali «che trattano certi uomini come

se non possedessero queste caratteristiche e che non si danno pensiero delle pretese morali che ne derivano»<sup>[13]</sup>. Contro tali atteggiamenti occorre riaffermare il principio secondo cui: «la dignità appartiene a tutte le persone, sì che debbono essere considerate illegittime tutte le distinzioni che approdino a considerare alcune vite come non degne, o meno degne d'essere vissute, o che giungano alla negazione stessa della capacità giuridica, tipica delle legislazioni razziali, che hanno confinato milioni di esseri umani nella categoria delle “non persone”»<sup>[14]</sup>.

## Fragile dignità

Al di fuori di ogni filosofia di tipo giusnaturalistico classico è però difficile trovare un solido e credibile fondamento alla dignità, considerarla un elemento intrinseco, costitutivo e insostituibile della natura umana, al pari della vista o del pensiero (e questo vale anche per la fondazione dei diritti umani). Sono state soltanto le più evolute democrazie contemporanee ad assegnarle politicamente un ruolo centrale, anche per difendersi dalle critiche corrosive mosse nei secoli all'ideale di eguaglianza da parte di intelligenti detrattori. Sia sufficiente, tra i tanti, ricordarne uno, il letterato e filosofo ginevrino Henri-Frédérich Amiel, che, sotto l'impressione della Comune di Parigi (appena schiacciata nella *semaine sanglante* del 21-28 maggio precedente), il 12 giugno del 1871 scriveva queste parole nel suo sterminato *Journal intime*:

La democrazia, facendo dominare le masse, fa prevalere gli istinti, la natura, le passioni, ossia l'impulso cieco [...] la Democrazia arriverà all'assurdo rimettendo la decisione intorno alle cose più grandi ai più incapaci. Sarà la punizione del suo principio astratto dell'*Eguaglianza*, che dispensa l'ignorante dall'istruirsi, l'imbecille dal giudicarsi, il bambino dall'essere uomo e il cattivo soggetto dal correggersi. Il diritto pubblico fondato sull'*eguaglianza virtuale* andrà in pezzi a causa delle sue conseguenze. Esso non riconosce la disuguaglianza di valore, di merito, di esperienza, cioè la fatica individuale: culminerà nel trionfo della feccia e dell'appiattimento. L'adorazione delle apparenze si paga<sup>[15]</sup>.

In effetti, non si può ritenere che la dignità o i diritti umani siano iscritti nella natura umana, che ne costituiscano, addirittura, l'essenza e che perciò li si possa estrarre direttamente da essa (così come, per analogia, presuppone l'etimologia del termine *educazione*, da *e-duco*, *ex-duco*, «tiro fuori i contenuti e le forme latenti nell'animo di ciascuno»). E non si può neppure credere che basti evocare il motto di Pindaro, ripreso da Aristotele o da Nietzsche, «Diventa quel che sei!», per sostenere che tra le qualità implicite della «natura umana» ci siano la dignità e i diritti umani.

Eppure non ci si può nemmeno facilmente sbarazzare del diritto naturale e ritenerlo semplicemente attribuibile a una presunta essenza immutabile della natura umana. E se il diritto naturale avesse una storia, se si modificasse nel tempo perché legato all'idea di libertà come qualità umana di per sé non riducibile a sostanza immutabile? Se la legge positiva avesse bisogno, per cambiare, «di un concetto di uomo, non

come essere naturale, ma come essere che agisce liberamente in e sul mondo secondo regole che si dà da sé»?<sup>[16]</sup> Se fosse la ragione stessa a essere il criterio del diritto naturale, per cui «una legge è ingiusta e rivoltante se non tratta da esseri ragionevoli tutti gli esseri umani, a eccezione di quelli stessi che rifiutano l'universalità»?<sup>[17]</sup> Si eviterebbe così la deriva nichilistica del diritto<sup>[18]</sup>.

Nel proporre agli uomini la missione impossibile «Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro che è nei cieli» (Mt 5, 48), il cristianesimo ha implicitamente cancellato i limiti della perfettibilità umana, incrinando il concetto classico di natura umana statica. Ha assegnato a ogni individuo il compito infinito/indefinito di perfezionarsi, da perseguire con l'aiuto della grazia divina. In questo senso Pico della Mirandola ha potuto descrivere l'uomo come un «camaleonte», un essere incompiuto, la cui natura non conosce misure prefissate, ma è in grado di spingerlo sia a superare sé stesso avvicinandosi agli angeli, sia a precipitare tra le bestie.

Se, dunque, dignità e diritti umani non possono considerarsi elementi che fanno intrinsecamente parte della «natura umana» in senso fissista, se il loro carattere è storico e la loro conquista sempre a rischio, si deve concludere che, attribuendo loro un carattere unicamente convenzionale, procedurale, non naturale, come talvolta viene interpretato l'intero diritto, se ne recida la radice e la si lasci seccare, finendo per considerare, appunto, la dignità «inutile» e «stupida»? Pur riconoscendo che isolandola e proteggendola



con una corazza di umanesimo, non si elimina il *polemos* (la stessa esistenza di violazioni continue e macroscopiche sta lì drammaticamente a ricordarcelo), il legame tra dignità e ragione e tra diritti umani e ragione stanno a indicare un percorso che non è senza una stella polare, per quanto non facilmente visibile.

Sebbene dignità e diritti non abbiano un fondamento naturalistico e siano piuttosto il frutto maturo della storia che ha conquistato la libertà in alcune zone del mondo, in quanto rappresentano il risultato di lunghe lotte e di elaborazioni concettuali, essi vanno difesi proprio perché sono stati faticosamente conquistati per salvare tutti gli uomini dalla sopraffazione, dall'umiliazione o dallo sterminio (un destino che, sotto «il velo di ignoranza», potrebbe toccare a tutti)<sup>[19]</sup>. Dignità e diritti umani sono infondati, ma solo nel senso che non hanno basi in una natura imm modificabile, bensì, empiricamente, negli sviluppi delle diverse civiltà, con le loro improvvise accelerazioni e catastrofiche cadute e retrocessioni. Mantenere e accrescere il livello di civiltà è la principale diga contro il disumano.

Al pari della legge («ponte fragile, e tuttavia durevole, che si inarca sul ribollire della storia, sferzato ma non sommerso dalla piena delle passioni, [...] opera in tutto e per tutto umana»)<sup>[20]</sup>, è paradossalmente proprio il carattere vulnerabile della dignità e dei diritti umani, il loro essere continuamente minacciati, che dovrebbe indurci a produrre non solo gli anticorpi necessari a combattere chiunque

consideri gli altri meno che uomini, ma anche a mobilitare individui e istituzioni a loro favore.

Attraverso la volontà di far credere al suo carattere naturale, l'assolutizzazione della dignità e dei diritti umani rappresenta indubbiamente un meccanismo di difesa contro la loro negazione o banalizzazione. Essa si basa però su un presupposto falso: con una finzione filosofica e giuridica, ci si appella, infatti, a un suo preteso valore intrinseco, inconsistente da un punto di vista teorico, ma efficace da quello pratico degli effetti indotti.

Ora che questi valori non hanno più il potente sostegno della tradizione e non sono più promossi dalla fede nel progresso, ora che essi si sono «disancorati», come proteggerli? Tutte le etiche e le religioni, oscuramente consapevoli della propria relatività (visti gli incessanti mutamenti dei costumi nel tempo storico e nello spazio geografico), hanno, infatti, cercato di ancorarsi a qualcuno o a qualcosa in grado di garantirne la stabilità e la credibilità: a Dio o alla tradizione<sup>[21]</sup>. Queste strategie sembrano ora non funzionare più come nel passato: la fede in Dio ha perso, nell'Occidente cristiano, la sua compattezza (mentre, con simmetria rovesciata, la ha accresciuta in buona parte dell'Islam) e la tradizione, a sua volta, ha smarrito il suo vigore nel tenere vive credenze e abitudini irriflesse.

Pur riconoscendo la serietà dei dilemmi morali e la portata delle difficili scelte politiche in gioco, non si tratta di tutelare ideali astratti di natura religiosa o laica (la dignità e i diritti

umani non sono aureole che risplendono sul capo di ognuno o sul totem dell'umanità), ma di mostrare che essi rappresentano l'interesse di lungo periodo dei singoli e delle società. Nel proteggerli, si produrranno tensioni con chi chiede una maggiore sicurezza a scapito di una minore libertà, ma se il prezzo è kantianamente il contrario della dignità, la dignità, a sua volta, ha un prezzo adeguato al mantenimento di una civiltà capace di difendere individui e popoli da violenza, oppressione, manipolazione e infantilizzazione, riconoscendola come un bene prezioso che si vorrebbe inalienabile e indistruttibile, ma non lo è.

Gli uomini nascono liberi, eguali e dotati di dignità e di diritti intrinseci? Non nascono, diventano. Nel tempo il diritto

ha disegnato un suo modello di persona, che non era mai la semplice registrazione di una natura «umana», ma un gioco sapiente di pieni e di vuoti, di selezione di ciò che poteva trovare accoglienza nello spazio del diritto e quel che doveva restarne fuori, di ciò che poteva entrare in quello spazio con i suoi connotati «naturali» e quello che esigeva una metamorfosi resa possibile proprio dall'artificio giuridico<sup>[22]</sup>.

Il principio di dignità, ad esempio, implementa così, senza sovrapporsi a essi, i principi di libertà ed eguaglianza, che, isolati, rischierebbero di diventare astratte utopie e, nello stesso tempo, offre alla maschera della *persona* una consistenza indipendente dalla «natura»: «Non è certo un caso che il principio di dignità sia giunto alla ribalta del costituzionalismo nel momento in cui è apparso ineludibile il

rifiuto dell'imposizione esterna, della costruzione in ogni sua forma, del rispetto profondo dell'umano»<sup>[23]</sup>.

Il problema, filosoficamente e giuridicamente, si trasforma nella difficoltà di trovare un «ancoraggio» più credibile e argomentato per la difesa della comune umanità nei nostri tempi, caratterizzati da una paradossale morale provvisoria permanente, che attende di trovare una base maggiormente condivisa.

---

[1] P. Verri, *Osservazioni sulla tortura e singolarmente sugli effetti che produsse all'occasione delle unzioni malefiche alle quali si attribuì la pestilenza che devastò Milano l'anno 1630*, versione online nell'ambito del Progetto Manuzio, a cura di C. Paganelli e P. Alberti: [https://www.classicistranieri.com/liberliber/Verri,%20Pietro/osserv\\_p.pdf](https://www.classicistranieri.com/liberliber/Verri,%20Pietro/osserv_p.pdf), p. 36.

[2] S. Rodotà, *Trasformazioni del corpo*, in «Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica», XIV (2006), n. 1, pp. 112, 113. Sulla recente riabilitazione della tortura si veda anche D. Di Cesare, *Tortura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2016.

[3] Cfr. I. Origo, *Presentazione*, in Davis, *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale*, cit., p. 9.

[4] Il tramonto di Dio dall'orizzonte della nostra cultura (o di parte di essa), il fatto che, più che combattuto, egli venga ignorato, pone forse qualche problema anche nella giustificazione del concetto di dignità attraverso l'umanità in quanto tale: «Tolto di mezzo Dio, chi o che cosa lo [l'uomo] autorizza a pensare con Kant che ogni uomo debba essere trattato sempre come fine e mai soltanto come mezzo? Perché mai a

chiunque si dovrebbe riconoscere una dignità incondizionata e quindi un valore che trascende qualsiasi valore di scambio?» (S. Givone, *Quant'è vero Dio. Perché non possiamo fare a meno della religione*, Milano, Solferino, 2018, pp. 8-9, e cfr. pp. 29, 164-165).

[5] Cfr. G. Clemente, *La «Notitia Dignitatum»*, Cagliari, Ed. Fossataro, 1968, e B.M. Di Dario, *La «Notitia Dignitatum». Immagini e simboli del Tardo Impero Romano*, Padova, Ed. AR, 2006.

[6] Cfr. P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1970, pp. 234, 224.

[7] L'espressione *Domine non sum dignus* è stata introdotta nella liturgia della messa cattolica, non prima del 687, dal papa Sergio, il quale riprende la storia del centurione romano di Cafarnao, che dice a Gesù: *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum* (Lc 7, 6). Egli si rivolge, dunque, al Cristo equiparandolo a un dignitario romano, senza trovare in lui una dignità che riguarda ogni uomo in quanto tale (cfr. *ibidem*, 7, 8: «Anch'io infatti sono un uomo soggetto ad autorità e ho sotto di me dei soldati, e dico a questo: Va'! ed egli va; e a un altro: Vieni! Ed egli viene»).

[8] Hobbes, *Leviatano*, I, 10, cit., vol. I, p. 119.

[9] *Ibidem*, p. 120.

[10] Sul *pactum subjectionis*, cfr. Näf, *Herrschaftsverträge und Lehre vom Herrschaftsvertrag*, cit.

[11] Interessante questa osservazione di Stirner contro l'esaltazione dell'umanità (*Menschheit*) in contrasto con l'individuo: «Come stanno le cose con l'umanità, di cui dovremmo far nostra la causa? È forse la sua causa quella di un altro e serve l'umanità una causa superiore? No, l'umanità bada solo a sé, l'umanità vuole solo far progredire l'umanità, l'umanità è a se stessa la sua causa. Per svilupparsi, fa sfacchinare al suo servizio popoli e individui, e quando questi hanno fatto quello di cui l'umanità ha bisogno, vengono poi da essa, per tutta gratitudine, buttati nel letamaio della storia»; M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (1845);

trad. it., con testo tedesco a fronte, *L'Unico e la sua proprietà*, a cura di S. Giannetta, Milano, Bompiani, 2018, p. 57.

[12] M. Rosen, *Dignity. Its Story and Meaning*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2012; trad. it. *Dignità. Storia e significato*, Torino, Codice, 2013, p. 156. Sul concetto di dignità si vedano anche A. Kolnay, *Dignity*, in *Character and Self-Respect*, New York, Routledge, 1995, pp. 53-75; M. Dan-Cohen, *Defending Dignity*, in *Harmful Thoughts. Essays on Law, Self, and Morality*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002, pp. 150-171; G. Kateb, *Human Dignity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2011; D. von der Pfordten, *Sulla dignità umana in Kant*, in «La cultura», XLIX (agosto 2011), n. 2, pp. 209-225; J. Waldron, *Dignity, Rank and Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2012; E. Borgna, *La dignità ferita*, Milano, Feltrinelli, 2013; *Understanding Human Dignity*, a cura di C. McCrudden, Oxford, Oxford University Press, 2013.

[13] Cfr. B. Williams, *The Idea of Equality* (1962), in «Philosophy, Politics and Society», serie II, a cura di P. Laslett e W.G. Runciman, Oxford, Blackwell, 1962, pp. 110-131; trad. it. *L'idea di eguaglianza*, in *L'idea di eguaglianza*, a cura di I. Carter, Milano, Feltrinelli, 2011, pp. 25-26.

[14] S. Rodotà, *Antropologia dell'homo dignus*, in «civilistica.com», n. 1, pp. 1-13 (<http://civilistica.com/wp-content/uploads/2015/02/Rodot%C3%A0-civilistica.com-a.2.n.1.2013.pdf>), ora anche, con lievi varianti e con il titolo *La rivoluzione della dignità*, in Id., *Vivere la democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2018, p. 57 (edizione da cui cito). La citazione interna si riferisce a M.R. Marella, *Il fondamento sociale della dignità umana*, in «Rivista critica del diritto privato», 2007, pp. 67-103.

[15] H.F. Amiel, *Journal intime*, a cura di B. Gagnebien e P.M. Monnier, 12 voll., Lausanne, L'Age d'Homme, 1976-1994, vol. VIII (1988), maggio 1870-febbraio 1872, p. 808.

[16] É. Weil, *Le concept de droit naturel*, in Id., *Philosophie et réalité*, Paris, Beauchesne, 2003, vol. II, p. 119.

[17] *Ibidem*, p. 122.

[18] Si veda, ad esempio, N. Irti, *Nichilismo giuridico*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

[19] Il «velo di ignoranza», teorizzato da John Rawls, è quello che, grazie a un esperimento mentale, permetterebbe a un individuo, situato nella «posizione originaria» (in cui prescinde dalla propria condizione reale e prende in esame anche quella dei meno favoriti), di scegliere la società giusta (cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982).

[20] Bernaloff, *Sull'Iliade*, cit., p. 93.

[21] Cfr. Bodei, *Scomposizioni*, cit., pp. 403-404, al cui contesto rimando per una più articolata argomentazione.

[22] Rodotà, *Antropologia dell'homo dignus*, cit., pp. 39-40. Si vedano, a questo proposito, T. De Koninck, *De la dignité humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955; G. Resta, *La dignità*, in P. Zatti e S. Rodotà, *Trattato di biodiritto. Salute e sanità*, Milano, Giuffrè, 2010, vol. I, pp. 259 ss.; S. Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2010 (alcuni di questi saggi sono citati dallo stesso Rodotà).

[23] Rodotà, *Antropologia dell'homo dignus*, cit., p. 50. Sul nesso rispetto-dignità si veda anche Sennett, *Rispetto*, cit.

## **Parte terza. La civiltà delle macchine**



## Capitolo ottavo

# Dall'astuzia delle macchine alla meccanica razionale. Galilei e le macchine

La meccanica, sapere attorno alle macchine, nasce con questo marchio distintivo: essa è preposta alla costruzione di entità artificiali, di trappole tese alla natura per catturarne l'energia e volgerla in direzione dei vantaggi, dei piaceri e dei capricci degli uomini. Ma perché la macchina eredita i significati dell'astuzia e dell'inganno? Perché per lungo tempo non si riesce a spiegare il suo funzionamento. La meccanica riveste pertanto un carattere di eccezionalità, di emergenza, giacché mette la natura in contraddizione con sé stessa, sospendendone il corso spontaneo e capovolgendo- ne il comportamento ordinario. Sotto questo aspetto, essa è nell'antichità soprattutto produzione di oggetti mirabili ma, nello stesso tempo, inquietanti o raramente utili. Con Galileo ci si comincia a rendere conto che alla natura si comanda ubbidendole, che essa non può essere semplicemente beffata e che il compito principale della meccanica non è quello di provocare stupore. Per padroneggiare la natura bisogna servirla, piegarsi alle sue leggi e alle sue ingiunzioni, traendo profitto dalla loro conoscenza.

## L'astuzia delle macchine

Come si evolvono le macchine, le loro concezioni e la loro incidenza sulle società? Vale la pena di ripercorrere le tappe della lunga vicenda della meccanica e della successiva civiltà delle macchine, su cui oggi sostanzialmente si basa la nostra esistenza. Per cogliere il senso di questa storia, bisogna partire dal carattere innovativo delle proposte di Galileo nel campo della meccanica, misurandone la distanza rispetto a una lunga tradizione che parte dalla Grecia antica e rivela non poche sorprese.

In origine, infatti, il termine *mechane* significa soltanto «astuzia», «inganno», «artificio», «strumento» e, in questa accezione, compare già nell'*Iliade*<sup>[1]</sup>. Soltanto più tardi (accanto alle connotazioni «uso appropriato di uno strumento» e «macchina teatrale», da cui l'espressione *theos epi mechanes, deus ex machina*) viene a designare la macchina in genere, quella semplice – leva, carrucola, cuneo, piano inclinato, vite –, quella più complessa per l'edilizia (argano, gru), la macchina da guerra (catapulte e strumenti d'assedio) e l'automa (privo di funzioni utilitarie).

La meccanica, sapere attorno alle macchine, nasce dunque con questo marchio distintivo: essa è preposta alla costruzione di entità artificiali, di trappole tese alla natura per catturarne l'energia e volgerla in direzione dei vantaggi, dei piaceri e dei capricci degli uomini. Archita da Taranto (vissuto tra il 430-410 e il 360 a.C.), filosofo pitagorico, politico e studioso di musica, il primo secondo la tradizione a comporre

un trattato di meccanica<sup>[2]</sup>, è forse l'inventore della carrucola e della vite ma, sicuramente, di una colomba di legno capace, per un certo tempo, di volare e di sfidare così la tendenza dei gravi a cadere verso il basso (pare che si muovesse grazie all'aria compressa contenuta nel suo interno che fuoriusciva attraverso una valvola)<sup>[3]</sup>. Per inciso, Taranto può vantare due primati nel campo della meccanica. Oltre ad aver dato i natali ad Archita, la stessa parola «macchina» (usata in tutte le lingue occidentali moderne nelle sue varianti) deriva dal latino *machina*, che è a sua volta la traslitterazione del greco dorico di Taranto *machana*, termine che i romani adottarono dopo la conquista della città.

Ma perché la macchina eredita i significati dell'astuzia e dell'inganno? Perché per lungo tempo non si riesce a spiegare il suo funzionamento. Non si capisce, ad esempio, come una leva possa innalzare con minimo sforzo dei pesi enormi o come un cuneo riesca a spaccare delle pietre o dei giganteschi tronchi d'albero. Dello stupore dinanzi a simili fenomeni offrono testimonianza le *Quaestiones mechanicae*, attribuite per lungo tempo (e da alcuni studiosi anche oggi) ad Aristotele, ma forse opera di uno dei suoi successori alla direzione della Scuola, Stratone il Fisico.

In tale testo (su cui Galileo fece lezione a Padova nel 1597/1599)<sup>[4]</sup> è chiaramente affermato che «molte cose meravigliose, la cui causa è sconosciuta, avvengono secondo natura, mentre altre avvengono contro natura<sup>[5]</sup>, prodotte dalla *techne* a beneficio degli uomini»<sup>[6]</sup>. Quando la natura è

contraria alla nostra utilità, noi riusciamo a padroneggiarla mediante l'artificio (*mechane*). In tal modo la tecnica ci permette di vincere la natura in circostanze in cui saremmo invece vinti da essa. Di questo strano (*atopos*) genere, si aggiunge ancora nel trattato, «sono quelle cose in cui il meno ha potere sul più», come nel caso, appena ricordato, della leva che con piccolo sforzo permette di sollevare grandi pesi, o dello schiaccianoci e della tenaglia del dentista:

Perché i medici, se sfruttano anche il peso di una tenaglia, estraggono i denti con maggiore facilità che se si servono solo della mano? [...] In verità, la tenaglia è costituita da due leve contrapposte, con un solo fulcro nel punto di congiunzione della tenaglia; così, i medici usano questo strumento per togliere i denti, al fine di smuoverli più facilmente<sup>[Z]</sup>.

## Meraviglie contro natura

Le arti meccaniche, proprio in quanto appartengono al regno dell'astuzia e di ciò che è «contro natura», non fanno parte della fisica, che si occupa di ciò che avviene secondo natura. Del resto, per i greci, solo la matematica e l'astronomia sono, appunto, scienze in senso pieno e proprio, poiché si occupano di «quelle cose i cui principi non possono essere diversamente da quel che è». Esse godono quindi dei privilegi della necessità e della conoscenza *a priori*, giacché hanno validità indipendentemente dall'esperienza. Nel vasto dibattito sul rapporto tra *physis* (natura) e *nomos* (legge) la meccanica si pone risolutamente, sin dalle sue mitiche origini in Dedalo e Icaro, quale antinatura, mentre la medicina – così

appare, ad esempio, nel *De arte* e nel *De victu del Corpus Hippocraticum* – si presenta piuttosto come assecondamento e imitazione della natura. Nel *De victu*, in particolare, si mostra come il corpo umano segua inconsapevolmente la natura e come, di conseguenza, la medicina debba, al massimo, accelerare il corso che la natura stessa comunque prenderebbe<sup>[8]</sup>.

La mitologia antica ha creato una innumerevole quantità di esseri «fabbricati, non nati», dotati di una vita artificiale: basti ricordare Talos, il gigantesco automa, creato da Efesto per Zeus nella funzione di guardiano di Creta, Pandora, altro prodotto del divino fabbro, o la statua scolpita in avorio da Pigmalione (di cui egli si innamorò e che prese vita grazie ad Afrodite) o, ancora, i mirabili oggetti semoventi in precedenza ricordati in Omero e Aristotele<sup>[9]</sup>.

Talvolta, gli dèi si possono vendicare del turbamento dell'ordine naturale di cui sono garanti, punendo la *hybris* di chi si serve della *mechane*, dell'astuzia tecnica. Ed ecco che il calore del sole fa fondere sintomaticamente la cera delle ali artificiali di Icaro, giacché la costruzione di macchine (al pari di ogni accentuata alterazione dell'equilibrio tra uomo e natura) appare come un inganno teso alla divinità, simile al furto del fuoco compiuto dall'astuto Prometeo.

La meccanica appare perciò paragonabile a un procedimento sofisticato, con il quale l'argomento più debole è capace di sopraffarne uno più forte, di «prendere in giro» chi, in assenza di inganno, avrebbe dovuto vincere (nelle

*Quaestiones mechanicae* sono le virtù del cerchio, questo mirabile ente senza fine né principio, ma in cui ogni punto può valere come fine o come principio, a spiegare la potenza della leva e di tutte le macchine semplici nel loro operare una sorta di ritorsione). La natura viene ingannata con la sorpresa, cogliendo il momento opportuno, quel *Kairos*, raffigurato dai greci come un giovane dal lungo ciuffo ma con la testa calva di dietro (un'immagine parzialmente ripresa da Machiavelli: «Li sparsi mia capel davanti tengo: / con essi mi ricuopro il petto e 'l volto / perch'un non mi conosca quando io vengo») [\[10\]](#).

La meccanica riveste pertanto un carattere di eccezionalità, di emergenza, giacché mette la natura in contraddizione con sé stessa, sospendendone il corso spontaneo e capovolgendone il comportamento ordinario. Sotto questo aspetto, essa è nell'antichità soprattutto produzione di oggetti mirabili ma, nello stesso tempo, inquietanti (*thaumatourghia*) o raramente utili, come quelli fabbricati da Erone o da Ctesibio, quali, rispettivamente, gli automi termo-pneumatici<sup>[\[11\]](#)</sup> o la pompa aspirante e a pressione<sup>[\[12\]](#)</sup>. Di Ctesibio, che costruì la prima macchina capace di autocontrollo, un orologio ad acqua che manteneva costante il flusso, si racconta, ad esempio, che, figlio di un barbiere – per rendere meno faticoso il lavoro del padre – avrebbe creato qualcosa di utile, almeno per qualcuno: una poltrona «pneumatica», che si sollevava e si abbassava mossa da aria calda compressa. Il discepolo e successore di Ctesibio alla Scuola di Alessandria, Filone di Bisanzio, scrisse un *Trattato di meccanica* (*Mechanike Syntaxis*),

di cui si conservano diverse parti, anche attraverso la traduzione araba. Tra queste, un libro sulle leve, un altro sulle catapulte a torsione e, infine, il frammento di un altro sugli automi, riportato da Erone (*Automata*, 412, 18 ss.), in cui viene presentato uno spettacolo teatrale recitato da automi, con delfini che nuotano e un fulmine che uccide Aiace.

Nel mondo bizantino, la tradizione degli automi mirabili continua ancora a lungo e l'invenzione di Ctesibio della sedia pneumatica avrà anche un'applicazione politica. Come raccontano fonti bizantine e il vescovo e cronista longobardo Liutprando da Cremona nella *Antapodosis* o *Contraccambio*, l'imperatore di Bisanzio era solito impressionare i suoi visitatori attraverso un singolare apparato: seduto sopra un trono ad altezza regolabile, svettava dall'alto senza parlare, lasciando questo incarico a un suo ministro, il logoteta. Attorno al monarca altre due meraviglie meccaniche completavano l'ambiente, sommando la piacevolezza delle loro figure allo scopo non dissimulato di intimidire gli ospiti: un albero di bronzo ricoperto d'oro, finemente lavorato, con tronchi e foglie di metallo ospitava uccelli canterini, anch'essi dello stesso materiale, ciascuno capace di cinguettare in maniera appropriata alla sua natura, mentre due leoni di bronzo anch'esso dorato, al lato di questo trono mobile, scuotevano, di tanto in tanto, minacciosamente la coda<sup>[13]</sup>. Una scena che evoca irresistibilmente *Il grande dittatore* di Chaplin, nel momento in cui viene parodisticamente rappresentata sullo schermo la gara tra Hitler e Mussolini per salire più in alto su sedie da barbiere di questo tipo.

Le macchine erano pertanto normalmente usate per generare meraviglia, considerate oggetti sorprendenti, *thaumasia*, poco più che ingegnosi giocattoli. L'unica eccezione di rilievo è rappresentata, nelle macchine complesse, dal mulino ad acqua a ruota verticale, introdotto a Roma nella tarda età repubblicana, trattato da Vitruvio e cantato dal poeta Antipatro di Tessalonica (40 a.C.-20 d.C.)<sup>[14]</sup>, che libera le schiave dall'obbligo di macinare il grano ed è presentato come segno del ritorno dell'età dell'oro:

Risparmiate la mano che macina, o mugnaie, e dormite  
Dolcemente! Invano il gallo vi annunci il mattino!  
Demetra ha ordinato alle ninfe il lavoro delle fanciulle,  
E ora esse saltellano leggere sopra le ruote,  
Che gli assi percossi girino con i loro raggi,  
E in circolo ruotino la mole della pietra che gira.  
Viviamo la vita dei padri, ralleghiamoci, liberi dalla  
fatica,  
Dei doni che la dea ci porge.

Al mulino ad acqua si aggiungono la costruzione di congegni perfezionati per sollevare materiali nell'edilizia, e macchine da guerra dette *tormenta*. In queste ultime, mentre in alcuni casi l'elasticità del legno è sollecitata al massimo fino al momento in cui le frecce o i proiettili si lasciano partire, nelle catapulte o nelle balliste l'energia immagazzinata in molle a torsione formate da tendini di bue o di cavallo è funzionale al lancio di pesi o dardi<sup>[15]</sup>. In questo campo la tecnica appariva così perfezionata che non ci furono ulteriori sviluppi<sup>[16]</sup>.



La meccanica si applicava certo anche a scopi militari e sociali, ma conservava anche un elemento ludico, illusionistico, di stravolgimento della natura, come nei giochi di specchi descritti dallo stesso Erone nella *Catoptrica*, mediante i quali è possibile vedere noi stessi capovolti o con tre occhi e due nasi. Queste macchine – semplici o collegate tra loro in modo da agire in sinergia, come era il caso degli argani, che sono insieme leve, ruote o rulli e pulegge con corde<sup>[17]</sup> – avevano sostanzialmente due sorgenti di energia: moltiplicavano direttamente l'energia umana o animale ed erano, in tal caso, socialmente utili; oppure si servivano di energie non umane (le macchine pneumatiche, quelle mosse da contrappesi e da sistemi di ruote e pulegge) e restavano allora, in genere, degli oggetti mirabili, ma dotati della «capacità di sviluppo interna di un'opera che procede per invenzione di macchina in macchina, come i matematici procedono di teorema in teorema»<sup>[18]</sup>.

## Capire gli ordini

Il limite storico dell'utilizzazione dell'energia nel mondo antico (con l'eccezione, appunto, del mulino ad acqua romano) è che si possono sfruttare solo quelle fonti in grado di obbedire agli ordini e, in qualche misura, di capirli, ossia gli animali domestici e gli schiavi. Le altre forze mute e sorde restano produttivamente inoperanti e la «natura» non si sostituisce generalmente all'uomo e all'animale nell'erogazione di energia.

Le *Quaestiones mechanicae*, che siano aristoteliche o no, escludono la meccanica dalla scienza (*episteme*), che riguarda gli enti e gli eventi che non possono essere diversamente da quello che sono e la situano sia nell'ambito della *techne*, arte o artigianato, sia in quello della *praxis*, che riguarda la conoscenza delle cose che possono essere diversamente da quello che sono e che implicano quindi un intervento umano, un'azione (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 8-13, 1141b-1145a). Come già sappiamo, non si può, infatti, deliberare – o operare – su ciò che è necessario ed eterno, come il moto delle sfere celesti, o sui numeri.

Era, dunque, impossibile per gli scienziati greci o romani progettare e costruire macchine unicamente attraverso il puro calcolo: perché fossero in grado di funzionare, bisognava sempre far ricorso all'esperienza, alle prove pratiche. Pare che Archimede si vergognasse di aver costruito macchine e si gloriasse invece delle sue invenzioni matematiche, tanto da far scolpire sulla sua tomba il famoso cilindro che contiene una sfera<sup>[19]</sup>. La notizia della vergogna attribuita ad Archimede va, tuttavia, accolta con cautela, visto l'impegno da lui profuso nell'invenzione di macchine, quali il congegno per sollevare l'acqua, noto più tardi come la «vite di Archimede», e perfino la frase «datemi un punto d'appoggio e potrò sollevare la terra intera»<sup>[20]</sup>.

Ancora nel Cinquecento la meccanica non è scienza a pieno titolo ma scienza «mista» o «media», perché non ottempera ai criteri di rigore degli *Analitici posteriori* di Aristotele o al

modello degli *Elementi* di Euclide. È, infatti, caratterizzata dall'incertezza dei ragionamenti, poiché introduce *suppositiones*<sup>[21]</sup>. In questo senso, ancora più tardi, specie tra i dotti gesuiti del Collegio Romano, essa è soprattutto *mechanica practica* ad uso degli *ingegnerii*<sup>[22]</sup>. È un'arte, appunto, «meccanica», inferiore alle arti liberali e – come tale – disprezzata da quanti si ritengono persone colte. Chi non ricorda la lite per «diritti di precedenza» che, nei *Promessi sposi*, porterà il futuro fra Cristoforo a uccidere il prepotente gentiluomo che l'aveva apostrofato con un «vile meccanico»?<sup>[23]</sup>

Finché continuò a restare legata alla funzione di provocare meraviglia, la meccanica, sebbene non fosse pienamente apprezzata, guadagnò terreno e prestigio nel corso del Cinquecento. Nel 1508 Leonardo progettò – per la villa di Carlo d'Amboise – un mulino idraulico che muoveva automi in grado di emettere suoni. A partire dal 1569, poi, Bernardo Buontalenti creò, nella villa medicea di Pratolino, una serie di meravigliose macchine idrauliche e pneumatiche (oggi perdute) che mettevano in moto statue, porte e getti d'acqua. Esse erano state costruite sia secondo i dettami stabiliti nei trattati di Erone *Automata* e *Spirititalia*, tradotti proprio in quegli anni, sia secondo i precetti sviluppati da Agostino Ramelli nel libro *Le diverse et artificiose machine*, pubblicato a Parigi nel 1588<sup>[24]</sup>. Nella grotta della Fama, oltre a una figura «di varie piume adorna con tromba d'oro», vi sono anche un contadino e un drago. La Fama «suona, dimena l'ali, empiesi la tazza, il

contadino l'alza et il serpente con la testa s'inchina, vi si tuffa e la bee»<sup>[25]</sup>.

## Un'altra, più potente, astuzia

Con Galileo ci si comincia a rendere conto che alla natura si comanda ubbidendole, che essa non può essere semplicemente beffata e che il compito principale della meccanica non è quello di provocare stupore. Per padroneggiare la natura bisogna servirla, piegarsi alle sue leggi e alle sue ingiunzioni, traendo profitto dalla loro conoscenza. Il concetto di astuzia, nel senso del più debole che prevale sul più forte, dell'uomo che – simile a Odisseo – inganna l'ottuso Polifemo, cambia di significato: consiste nell'utilizzare le energie naturali a fini economici, così da godere di energia a basso costo<sup>[26]</sup>. Allo stesso modo, la meraviglia suscitata da una presunta alterazione della legalità naturale si trasferisce su un altro piano, quello del potere effettivo dell'uomo di servirsi legittimamente delle energie naturali.

A tale scopo, per Galileo, non vi è neppure bisogno di far deviare la natura dal suo corso, di torturarla, di metterla sul «cavalletto», per costringerla a rivelare i suoi segreti, come voleva Francesco Bacone, il quale opponeva alla forza della natura non l'astuzia, ma la contro-violenza. Pur riconoscendo che a essa non si comanda che ubbidendole (secondo il celebre motto del *Novum Organon*: «*Natura non nisi parendo vincitur*»), l'uomo, «Viceré dell'Altissimo», può e deve per lui

esercitare violenza sulla natura, in quanto – dinanzi alla materia che, al pari di Proteo, attraversa continue metamorfosi – il metodo più sicuro è arrestarla, bloccarla nei suoi cambiamenti: «il modo della costrizione o il vincolo più facile e sicuro è di afferrare la materia con le manette, cioè all'estremità»<sup>[27]</sup>. Mediante «tutti gli esperimenti delle arti meccaniche», oltre che delle parti «operative» di altre arti, si obbliga la natura – con metodi inquisitoriali – a confessare quello che in precedenza aveva nascosto: «la natura delle cose infatti si rivela di più quando è vessata dall'arte che quando è lasciata in libertà»<sup>[28]</sup>.

Anche quando si padroneggia la natura, per Galilei ci si piega, in realtà, alle sue leggi e ai suoi dettami. Non c'è più bisogno di esercitare la violenza nei suoi confronti perché ora, grazie alla scienza, ci si sente sufficientemente forti per trattare con la natura ad armi pari e sufficientemente capaci di conoscere le sue leggi per assecondarle, traendone vantaggio. Riprendendo l'esempio della leva, la meccanica cessa di essere contro natura, in quanto la formula  $P \times F \times D \times V$  indica la sua conquistata razionalità mediante il prodotto di quattro «cose» da considerare nelle loro reciproche relazioni:

la prima è il peso da trasferirsi di luogo a luogo; la seconda è la forza o potenza, che deve muoverlo; terza è la distanza tra l'uno e l'altro termine del moto; quarta è il tempo, nel quale tal mutazione dev'esser fatta; il qual tempo torna nell'istessa cosa con la prestezza e la velocità del moto, determinandosi, quel moto essere di un altro più veloce, che in minor tempo passa eguale distanza<sup>[29]</sup>.

Ciò vuol dire che – se si prendono in esame il peso per muovere un corpo da un luogo a un altro, la forza necessaria a questa operazione, la distanza in cui il moto ha luogo e il tempo necessario al movimento (velocità) – si vede chiaramente che quanto si guadagna in uno di tali parametri si perde in un altro. Nel caso della leva, che innalza grandi pesi con piccolo sforzo, il minimo di forza utilizzato si paga con tempi lunghi. Le leggi naturali non vengono perciò sovvertite dalla meccanica (un punto su cui insisterà particolarmente anche Lazare Nicolas Marguérite Carnot)<sup>[30]</sup>.

## **La natura non si inganna**

Queste idee vengono espone dal giovane Galileo in *Le mecaniche*, frutto dell'insegnamento pisano e di quello dei primissimi anni di Padova. L'opera esiste in tre versioni, tutte scritte a Padova: la prima, forse, del 1593, la seconda certamente del 1594 e l'ultima composta prima del 1602<sup>[31]</sup>. Per inciso, le ragioni del trasferimento a Padova nel 1592 (la prolusione viene tenuta il 7 dicembre) sono molteplici: un anno dopo la morte del padre, Galileo si trova in una difficile situazione economica, a cui si aggiungono tensioni con colleghi dell'università di Pisa e con esponenti della corte granducale. Così quando Padova gli offre uno stipendio inizialmente non eccelso ma suscettibile di aumenti, Galileo non esita a cambiare sede<sup>[32]</sup>.

L'ultima stesura de *Le mecaniche* comincia con una polemica contro la doppia tradizione, teorica e pratica, secondo cui le

macchine ingannano la natura. La prima tradizione è ben viva, non solo in questi anni, ma anche nei decenni successivi. Juan de Guevara, ad esempio, che cercherà di aiutare Galilei al tempo dei suoi processi, ancora nel 1627 scrive che la meccanica tratta di fenomeni *praeter naturam* (non contro natura ma che vanno «oltre», e che quindi sono in parte incomprensibili). Essa – aggiunge – è arte appunto perché concerne le cose che possono essere diversamente da quelle che sono<sup>[33]</sup>.

Galileo, invece, mediante «dimostrazioni vere e necessarie» indica come le delusioni dei meccanici derivino dal «volere a molte operazioni, di sua natura impossibili, applicare macchine». Non si deve più cedere alla fantasticheria di cogliere la natura in fallo (o, per così dire, con la guardia abbassata) per indurla a piegarsi alla nostra volontà:

Dei quali inganni parmi di avere compreso essere principalmente la credenza, che i detti artefici hanno avuto ed hanno continuamente, di poter con poca forza muovere ed alzare grandissimi pesi, ingannando, in un certo modo, con le loro machine, la natura; istinto della quale, anzi fermissima costituzione, è che niuna resistenza possa essere superata da forza, che di quella non sia più potente. La quale credenza, quanto sia falsa, spero con dimostrazioni vere e necessarie, che avremo nel progresso, di fare manifestamente<sup>[34]</sup>.

Le critiche di Galilei non si rivolgono soltanto ai teorici della meccanica o a coloro che cercano il moto perpetuo, ma anche ai cattivi pratici, agli ingegneri incapaci. In particolare, egli sembra accennare a Giovanni de' Medici, figlio naturale di



Cosimo I, che aveva progettato una macchina per svuotare la darsena di Livorno. Galileo, responsabile di aver detto che tale dispositivo non avrebbe funzionato (come in effetti avvenne), in cambio di questa previsione si guadagnò l'odio di Giovanni, con cui prima intratteneva rapporti amichevoli o, almeno, corretti. A lui pare pertanto riferirsi quando dice: «Queste dunque sono le utilità che dai meccanici instrumenti si caveranno, e non quelle che, con inganno di tanti principi e con loro propria vergogna, si vanno sognando i poco intendenti ingegneri, mentre si vogliono applicare a imprese impossibili»<sup>[35]</sup>.

Nel tentativo di spiegare razionalmente «le cause degli effetti miracolosi» che si riscontrano nella «meccanica dell'istrumento» o della macchina, Galileo riconduce tutte le macchine semplici alla bilancia (per la quale riprende temi già affrontati nel suo trattato *La bilancetta* del 1586)<sup>[36]</sup> e decreta che l'astuzia delle macchine consiste ora nell'«utilità» o nei «comodi» che la meccanica consente.

## **La meccanica diventa adulta e «razionale»**

In *Le mecaniche* vengono elencati tre tipi di utilità. La prima sta nel comprendere che – se non si tiene conto del fatto che la natura segue delle leggi precise – l'astuzia che si crede rivolta verso la natura si ritorce contro il presuntuoso meccanico, il quale (avendo scarsità di forza, ma non di tempo) si ostina nel cercare macchine potentissime e insieme rapidissime nell'esecuzione dei loro compiti<sup>[37]</sup>. In maniera



analoga, chi credesse da un pozzo, «con machine di qualsivoglia sorte cavare, con istessa forza, nel medesimo tempo, maggior quantità di acqua [...] è in grandissimo errore»<sup>[38]</sup>. La seconda astuzia consiste nel trovare strumenti che si conformino alla funzione da svolgere, poiché «non in tutti i luoghi, con uguale commodità, si adattano tutti gli strumenti». Così, per tenere asciutta la sentina di una nave, non si utilizzeranno delle secchie, ma delle «trombe», che pescano meglio nel fondo<sup>[39]</sup>. La terza e più importante «utilità» viene, appunto, individuata nel trovare fonti di energia a buon mercato e nell'inventare delle «prese» che si adattino a esse (mentre gli strumenti devono adattarsi agli organi dell'uomo o dell'animale, ad esempio alle mani e al collo, le macchine devono appunto conformarsi al genere di energia che le muove, ad esempio al vento attraverso le pale dei mulini o, molto più tardi, alla caduta dell'acqua attraverso le palette periferiche delle turbine):

Il terzo, e per avventura maggior comodo delli altri che ci apportano gli stromenti mecanici è, rispetto al movente, valendoci o di qualche forza inanimata, come il corso di un fiume, o pure di forza animata, ma di minor spesa assai di quella che saria necessaria per mantenere possanza umana: come quando per volgere mulini ci serviremo del corso di un fiume, o della forza di un cavallo per far quell'effetto, al quale non basteria il potere di quattro o sei uomini<sup>[40]</sup>.

Per Galilei sono, appunto, gli «ordigni» costruiti dal meccanico a sostituire il «discorso» e gli «stromenti» mancanti alle fonti di energia naturali o agli animali.

Mediante «artificii ed invenzioni», si è, infatti, in grado di risparmiare fatica e denaro agli uomini e di scaricare sulla natura inanimata e animata l'onere di erogare l'energia indirizzata all'ottenimento dell'«effetto desiderato»<sup>[41]</sup>. In prospettiva, sono proprio le macchine (ora costruibili con criteri e calcoli pienamente razionali, che aggirano il sistema del «pressapoco» empirico)<sup>[42]</sup> a non rendere più conveniente la schiavitù e a permetterne la virtuale abolizione: la forza-lavoro umana nella forma di mera erogazione coatta di energia muscolare non è più indispensabile.

È così che, da Galileo in poi, la meccanica prende l'aggettivo esornativo «razionale», proprio per contrastare la sua precedente immagine di sapere pratico, di arte non liberale o di artigianato che, nella costruzione di macchine e strumenti, non conosce l'esattezza, ma soltanto gli aggiustamenti empirici (passa così da arte, quale era stata per tutta l'antichità e fino a lui, a scienza). Con la qualifica di «razionale» essa non solo riceve la sua patente di nobiltà, il riconoscimento del suo carattere interamente conforme alle leggi della natura, ma la ragione stessa è considerata intrinseca alla macchina. Non si tratta ancora della nostra idea di Intelligenza Artificiale insediata nelle macchine, sebbene Pascal e Leibniz avessero costruito i prototipi di macchine capaci di svolgere compiti, come i calcoli, prima riservati alla sola mente umana<sup>[43]</sup>.

Solo ora che la meccanica è equiparata alle altre scienze esatte, le macchine cessano di apparire oggetti miracolosi che

incomprensibilmente profanano l'ordine perfetto del mondo. Non per questo perdono, tuttavia, il loro fascino e il loro ruolo. Anzi la loro «astuzia» si avvia a diventare la moderna intelligenza tecnica, il dominio dispiegato sulla realtà con l'insieme dei vantaggi cui è diventato impossibile rinunciare<sup>[44]</sup>.

Grazie alle teorie di Galilei, che hanno reso possibile, a partire dalla prima rivoluzione industriale, il sorgere della civiltà delle macchine, la schiavitù di massa cessa per gradi di essere conveniente, tanto da permettere la sua virtuale abolizione, che culmina oggi – per effetto dell'informatica, dell'Intelligenza Artificiale e della robotica – in macchine che, in molti ambiti, sono in grado di sostituire gli esseri umani in generale<sup>[45]</sup>.

---

[1] Cfr. Omero, *Iliade*, VIII, v. 177. A proposito di *Iliade*, II, v. 342: «il sostantivo *mechos* (risorsa, artificio) è ciò che torna utile in vista della realizzazione di un progetto», così come, nell'*Odissea*, IX, vv. 295-296, l'*amechania* indica la mancanza di mezzi a disposizione dell'eroe e dei suoi compagni per contrastare la forza bruta di Polifemo. In sostanza, «la *mechane* si profila fin da subito come una sfera di competenze e capacità che consentono all'uomo di ridurre il grado di esposizione al destino, agli dèi e a forze soverchianti e crudeli» (F. Ferrari, «*Mechané*». *Artificio e ordine politico nel pensiero greco classico*, in «*Filosofia politica*», XXXII, dicembre 2018, p. 396). L'articolo di Ferrari non è indirizzato alla meccanica, ma al dibattito in Grecia, tra V e IV secolo a.C., sulla possibilità che la politica debba essere inclusa «nel novero degli espedienti di cui l'uomo si serve per garantirsi la sopravvivenza», dove rinvia anche all'interessante testo di A.

Kélistidou, *L'homme «sans industrie et sans art» («Politique», 274c). L'idée platonicienne de la «soteria mechané» (Préprométhéisme et humanisme philosophique selon Platon)*, in «Revue de philosophie ancienne», XI (1993), pp. 79-87. Più in generale, sul concetto di astuzia nel mondo greco, senza però riferimento alla meccanica, cfr. M. Detienne e J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence*, Paris, Flammarion, 1974; trad. it. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1984; R. Zoepffel, *Die List bei den Griechen*, in *Die List*, a cura di H. von Senger, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999, pp. 111-133, e *Machina. XII Colloquio internazionale*, Roma 2004, a cura di M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2005, pp. 61-68. Sloterdijk ha scritto pagine piene di acume, per mostrare come – malgrado Platone, gli stoici o i matematici – dal *Polymechanos* Odisseo ai sofisti e fino a oggi, la cultura dell'astuzia abbia permeato la civiltà europea, opponendosi al *logos* pacificato, che blocca il conflitto e l'agonismo di opinioni e idee (*Che cosa è successo nel XX secolo*, cit., pp. 204-232, 242-274).

[2] Cfr. Diogene Laerzio, VIII, 82-83: «Per primo egli trattò le questioni di meccanica servendosi dei principi matematici», e Plutarco, *Vita di Marcello*, 14, 9-11: «Gli iniziatori della meccanica, scienza oggi seguita con interesse e a tutti nota, furono Eudosso e Archita, i quali comunicarono un grande fascino alla geometria mediante l'eleganza dei suoi procedimenti». Su Plutarco, che inserisce questa osservazione su Eudosso e Archita, accostandola alle vicende di Archimede, è stato osservato che egli, da buon platonico, avrebbe considerato serie, in Archimede, solo «le speculazioni astratte e avrebbe scorto nell'invenzione delle macchine il semplice svago di una “geometria che si diverte” (mentre sarebbe stato il re di Siracusa, Ierone, a interessarsi di meccanica e a incitare Archimede a far conoscere la sua arte alla moltitudine grazie all'invenzione di macchine)»; P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004; trad. it. *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 99-104, in particolare pp. 100-101. I pochi frammenti rimasti di Archita si possono attualmente leggere in *The Pythagorean Sourcebook and Library*, trad. ingl. di K.S. Guthrie, Grand Rapids, MI, Phanes, 1988, pp. 177-201. Su Archita si vedano G. Cambiano, *Alle origini della meccanica. Archimede e Archita*, in AA.VV., *Eredità della Magna Grecia. Atti del trentacinquesimo*

Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1995, Taranto, Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, 1996, vol. I, pp. 459-495; Id., *Archimede meccanico e la meccanica di Archita*, in «Elenchos», XIX (1998), n. 2, pp. 289-324, e C.A. Huffman, *Architas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

[3] Cfr. Aulo Gellio, *Notti attiche*, X, 12, 9. Si veda anche A. Tagliente, *La colomba di Archita*, Taranto, Scorpione Ed., 2011.

[4] Cfr. A. Favaro, *Galileo e lo studio di Padova*, Firenze, Successori Le Monnier, 1883, vol. I, p. 168; vol. II, p. 150.

[5] *Para physin*, espressione che potrebbe intendersi anche come «al di là delle normali leggi della natura», ma che esclude sicuramente in lui e nella sua scuola il soprannaturale.

[6] Aristotele, *Quaestiones mechanicae*, 847a (testo critico, che seguo, a cura di W.S. Hett, in *Aristotle, Minor Works*, London-Cambridge, MA, Harvard University Press, 1955, pp. 330-411), ma si veda anche la nuova traduzione con testo greco a fronte: Aristotele, *Meccanica*, a cura di M.F. Ferrini, Milano, Bompiani, 2010. Sullo sviluppo della meccanica antica interessanti osservazioni si trovano ancora in F. Krafft, *Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik*, Wiesbaden, V.L. Krinsky, 1970; Id., *Beiträge zur Methodik der Wissenschaftsgeschichte*, a cura di W. Baron, Wiesbaden, Steiner, 1967, pp. 12-13; Id., *Mechanik*, in *Das neue Pauly*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 1999, vol. 7, coll. 1084-1088. Per un'analisi delle fonti antiche, cfr. A.G. Drachmann, *The Mechanical Technology of Greek and Roman Antiquity. A Study of Literary Sources*, Copenhagen-Madison, Munksgaard/University of Wisconsin Press, 1963. Per uno sguardo d'insieme sugli sviluppi della meccanica, cfr. V. Marchis, *Storia delle macchine. Tre millenni di cultura tecnologica*, Roma-Bari, Laterza, 1994 e *Storia della meccanica*, a cura di V. Cantoni, V. Marchis e E. Rovida, 2 voll., Pavia, Pavia University Press, 2014 (comprende anche una parte finale sulla mecatronica e la robotica).

[7] Aristotele, *Quaestiones mechanicae*, 847 a; 854 a (per la tenaglia del dentista: *Meccanica*, cit., p. 199); 854 a-b (per lo schiaccianoci). Il passo, nel suo più ampio contesto, suona così: «Oggetto del nostro stupore sono i fenomeni che accadono normalmente in natura e di cui ignoriamo la causa, e i fenomeni contrari, dovuti ad abilità e a intervento dell'uomo per il proprio beneficio. La natura opera spesso in contrasto con il nostro vantaggio, perché il suo corso è sempre lo stesso, immutabile, mentre è vario e di volta in volta mutevole ciò che è utile per noi. Così, quando bisogna agire violando la natura [*para physin*], la difficoltà ci imbarazza e richiede una specifica abilità [*techne*]; quella particolare abilità che ci soccorre, davanti alle difficoltà di questo genere, noi la chiamiamo *mechane*» (*Meccanica*, cit., p. 165). Nel medioevo la meccanica ricevette un forte impulso da al-Jazari, autore di un fortunato libro, *Kitab fi Ma 'rifat al-hiyal al-handasiyya* (Oxford, 1206, Bodleian Library, ms. Graves 27; trad. ingl. *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices*, Dordrecht, Springer Netherlands, 1974). Il fatto che la meccanica continuasse a essere ritenuta contro natura provocava sospetti nei suoi confronti, tanto che – si racconta – quando Tommaso vide un automa in forma umana che serviva a tavola, lo fece a pezzi, ritenendolo una creatura diabolica; cfr. J. Reichardt, *Robots. Facts, Fiction, and Prediction*, Harmondsworth, Penguin, 1978, p. 11, e Marchis, *Storia delle macchine*, cit., pp. 13-14. Ciò non impedì, per tutto il medioevo e oltre, di costruire complessi sistemi di automi, come quello presentato in occasione di feste nuziali nel 1468 in cui «una torre, alta 46 piedi, mostra cinghiali che suonano la tromba, capre che cantano e lupi che suonano il flauto» (J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem, H-D. Tjeenk Willink, 1919; trad. it. *L'autunno del Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1978, p. 363 citato da Marchis, *Storia delle macchine*, cit., p. 59).

[8] *Corpus Hippocraticum*, *De victu*, ed. Littré, VI, 489 ss.

[9] Su questa affascinante creazione di esseri «fatti, non nati» nella mitologia greca, cfr. A. Mayor, *Gods and Robots. Myths, Machines and Ancient Dreams of Technology*, Princeton, NJ-Oxford, Princeton University Press, 2018. Il gigante Talos, implicato secondo Simonide (fr. 204 PMG) e lo scolio a Platone, *Repubblica*, 337A, nella distruzione di nemici in Sardegna,



potrebbe essere rappresentato dalle statue di giganti scoperte nel 1974 a Mont'e Prama, vicino a Cabras. Queste figure, con gli occhi formati da due perfetti cerchi concentrici (che richiedevano l'uso di un compasso, peraltro rinvenuto in un nuraghe), potrebbero, infatti, riprodurre questa specie di antico robot (*ibidem*, pp. 25-26, p. 106 – su Dedalo che avrebbe soggiornato in Sardegna nel suo volo da Creta – e fig. 1.8).

[10] N. Machiavelli, *Capitolo dell'Occasione a Filippo de' Nerli*, vv. 10-12, in N. Machiavelli, *Capitoli*, introd., testo critico e commentario di G. Inglese, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 157-158.

[11] Si trattava, ad esempio, di meccanismi che azionavano pneumaticamente l'apertura e la chiusura delle porte di un tempio. Non si dimentichi che il termine *thauma*, tradotto di norma con «meraviglia», contiene anche l'elemento del «terrore», dell'«angoscia» ed è relativo all'inquietante stupore dinanzi alla realtà interna ed esterna all'uomo; cfr. Platone, *Teeteto*, 155D, 2-3 (che attribuisce il *thumazein* al filosofo: «ciò che provi – la meraviglia – è un sentimento assolutamente tipico del filosofo») e il primo libro della *Metafisica* di Aristotele (I, 2, 983a, 12-16), che lega la meraviglia che tutti provano agli automi, ai solstizi o all'incommensurabilità della diagonale del quadrato con un lato.

[12] Sul concetto di meraviglia o di stupore nell'ambito della cultura greca, cfr. *Il meraviglioso e il verosimile tra Antichità e Medioevo*, a cura di D. Lanza e O. Longo, Firenze, Olschki, 1989. Sulla nozione di macchina, cfr. *Machina*, cit. Sulle macchine pneumatiche, cfr. A.G. Drachmann, *Ktesibios, Philon, and Heron. A Study in Ancient Pneumatics*, Copenhagen, Munksgaard, 1948. Su Erone, cfr. G.R. Giardina, *Erone di Alessandria. Le radici filosofico-matematiche della tecnologia applicata. Definitiones*, testo, traduzione e commento, Catania, CUECM, 2003; M. Pagliara, *Creature animate e semoventi nel mito e nella tecnica degli antichi*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2003; G. Micheli, *Le origini del concetto di macchina*, Firenze, Olschki, 1995; Id., *La tradizione degli «Automata» di Erone*, in Bernardino Baldi (1535-1617) studioso rinascimentale. Poesia, storia, linguistica, meccanica, architettura. Atti del Convegno di studi, Milano 2003, Milano, Angeli, 2005, pp. 247-268; *Les*

*pneumatiques d'Héron d'Alexandrie*, Saint-Étienne, Publications de l'Université, 1997.

[13] Cfr. Liutprando da Cremona, *Antapodosis*, VI, 5, in Liudprandus Cremonensis, *Antapodosis. Homelia Paschalis. Historia Ottonis. Relatio de Legatione*, a cura di P. Chiesa, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (CCM CVI), Turnhout, Brepols, 1998, p. 147, e S. Ronchey (che ringrazio per avermi tolto dei dubbi sulle fonti), «*On a Golden Bough*». *Bisanzio in due poesie di William Butler Yeats*, in «*In partibus Clus*». *Scritti in onore di Giovanni Pugliese Carratelli*, a cura di G. Fiaccadori, Napoli, Vivarium, 2006, pp. 617-618, che, alle pp. 619-622, porta altre testimonianze (Giorgio Monaco, Simeone Logoteta e altri). Si può misurare la differenza tra la concezione gerarchica bizantina in cui il *basileus* svettava senza parlare sul suo trono, simbolicamente separato da tutti e da tutto e in contatto solo con la sfera celeste, e il comportamento di Carlo Magno nelle terme di Aquisgrana, dove nuotava con i suoi dignitari alla presenza delle guardie del corpo e del Palazzo; cfr. H. Bredekamp, *Der schwimmende Souverän. Karl der Große und die Bildpolitik des Körpers*, Berlin, Wagenbach, 2014 (che cita, per il suo valore simbolico, anche la famosa nuotata di Mao Zedong, che naturalmente assume sul piano storico tutt'altro significato).

[14] Cfr. Vitruvio, *Sull'architettura*, del 25 a.C., lib. X, cap. X. L'epigramma di Antipatro, che si trova nell'*Antologia palatina* (9, 418), viene citato da Marx in una nota del *Capitale*; cfr. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, lib. I, *Der Produktionsprozess des Kapitals*, in MEW, vol. 23, 1974, p. 194; trad. it. *Il capitale*, di D. Cantimori, R. Panzieri e M.L. Boggeri, 3 voll. in 7 tomi, Roma, Editori Riuniti, 1956, vol. I, 2, p. 113 (che uso di seguito, anche se una versione più moderna e comprensibile, ma meno fedele, si trova in Marchis, *Storia delle macchine*, cit., p. 37). Si tratta della prima testimonianza di una macchina complessa (ossia non semplice come la leva o la carrucola), mossa da energia inanimata, capace di liberare gli umani dalla fatica. A questo tema, con il suo solito sguardo acuto, aveva dedicato un saggio M. Bloch, *Avènement et conquêtes du moulin à eau*, in «*Annales d'histoire économique et sociale*», VII (1935), n. 36, pp. 538-563. Sul passaggio dalle tecnologie ellenistiche a quelle romane, cfr. G. Di Pasquale,



*Tecnologia e meccanica. Trasmissione dei saperi tecnici dall'età ellenistica al mondo romano*, Firenze, Olschki, 2004.

[15] A loro modo anche le vele sono una sorta di ingegnosa *mechane* che cattura la forza del vento.

[16] Per Frontino, cfr. *Iulii Frontini Stratagematon libri quattuor*, a cura di G. Gundermann, Lipsiae, Teubner, 1888, citato anche da Lendon, *Le ombre dei guerrieri*, cit., p. XII. Con la scoperta e la diffusione delle armi da fuoco inizia invece una corsa, che giunge fino a oggi, di continua e progressiva tecnologizzazione della guerra.

[17] G. Simondon, *Naissance de la technologie*, in Id., *Sur la technique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014; trad. it. *Sulla tecnica*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017, p. 101: «In una macchina, esiste una concatenazione di operazioni di strumenti che agiscono gli uni sugli altri, facendo sì che in una catena trasduttiva ciascuno degli strumenti elementari sia contemporaneamente oggetto di operazione ed operatore, natura oggetto e soggetto operante. Il *logos* della tecnologia è questo concatenamento (diverso dallo sguardo gettato dal soggetto conoscente sulla natura conosciuta), il *metrion* della relazione trasduttiva».

[18] G. Simondon, *Sur la technique alexandrine*, in Id., *Sur la technique*, cit., pp. 141-142 e cfr. p. 141, dove si afferma che le macchine costruite dagli ingegneri alessandrini «implicavano sintesi di diversi funzionamenti, che a volte si comandavano a vicenda, a volte erano perfino reversibili o autolimitati».

[19] Archimede stabilì che il volume della sfera è  $\frac{2}{3}$  di quello di un cilindro che ha per base un cerchio massimo della sfera e per altezza il suo diametro.

[20] Il disinteresse e il disprezzo di Archimede per la meccanica sono raccontati da Plutarco nella *Vita di Marcello*, 12 e 17, ma, come appunto osserva Lloyd, «queste opinioni corrispondono certamente a quelle personali di Plutarco. Non era interessato alla tecnologia: era un sacerdote di Delfi. Ma se teniamo conto dell'intera gamma degli interessi di

Archimede, diventa subito chiaro che il ritratto che ne traccia Plutarco è assurdo» (G.E.R. Lloyd, *The Ambitions of Curiosity. Understanding the World in Ancient Greece and China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; trad. it. *La curiosità nei mondi antichi. Grecia e Cina*, Roma, Donzelli, 2002, pp. 88-89).

[21] Su questo aspetto cfr. W.A. Wallace, *Aristotle and Galileo. The Uses of Hypothesis in Scientific Reasoning*, in *Studies on Aristotle*, a cura di D.J. O'Meara, Washington, The Catholic University of America, 1981, pp. 44-77.

[22] Ad esempio per Giuseppe Blancano nell'*Apparatus ad mathematicas addiscendas et promovendas*, Bononiae, Typis Sebastiani Bononii, 1620. Sulla presenza nell'opera di Galileo di temi derivanti da autori gesuiti del Collegio Romano, cfr. W.A. Wallace, *Galileo and His Sources. The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1984.

[23] Sul diffuso disprezzo per i meccanici e perfino per gli ingegneri, cfr. Guidubaldo del Monte, *Mechanicorum liber*, Pisauri, Apud Hyeronimum Concordiam, 1577; trad. it. *Le Meccaniche [...]*, Venezia, Appresso Francesco di Franceschi senese, 1581, Ai lettori, cit. anche in Paolo Rossi, *I filosofi e le macchine*, in *L'uomo e le macchine*, cit., p. 4 (il quale, a p. 5, aggiunge che, nel medioevo, «le arti meccaniche sono *adulterinae*, perché prendono a prestito dalla natura i loro movimenti»). Dello stesso Paolo Rossi si veda il libro, ormai classico, dal titolo quasi uguale: *I filosofi e le macchine 1400-1700*, Milano, Feltrinelli, 1962.

[24] Cfr. M. Valleriani, *From Condensation to Compression. How Renaissance Italian Engineers Approached Hero's Pneumatics*, in *Übersetzung und Transformation*, a cura di H. Böhme, C. Rapp e W. Rösler, Berlin, de Gruyter, 2007, pp. 333-354; Id., *The Transformation and Reconstruction of Hero of Alexandria's Pneumatics in the Garden of Pratolino*, in *Pratolino. Un mito alle porte di Firenze – Pratolino. A Myth at the Gates of Florence*, a cura di L. Ulivieri e S. Merendoni, Venezia, Marsilio, 2009, pp. 155-181.

[25] Cfr. E. Battisti, *L'antirinascimento*, 2 voll., Milano, Garzanti, 1989, *passim*. Sugli automi e la loro storia, oltre al classico libro di A. Chapuis e E. Gélis, *Le Monde des automates. Étude historique et technique*, 2 voll., Paris, Chez les Auteurs, 1928 (rist. Genève, Slatkine, 1984), cfr. A. Chapuis e E. Droz, *Les Automates. Figures artificielles d'hommes et d'animaux. Histoire et technique*, Neuchâtel, Éd. du Grifon, 1949; J. Prasteau, *Les Automates*, Paris, Grund, 1968; H. Weiss-Stauffacher, R. Bruhin e R. Mühlethaler, *Automates et instruments de musique mécaniques*, Fribourg, Office du Livre, 1976; J.-C. Beaune, *L'Automate et ses mobiles*, Paris, Flammarion, 1980; M.G. Losano, *Storia di automi*, Torino, Einaudi, 1991. Sulle premesse della costruzione di automi e macchine nella struttura degli orologi medievali, cfr. M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison, University of Wisconsin Press, 1959 (dove, alle pp. 91-92, si sottolinea che nel medioevo non è stata forse fatta alcuna traduzione delle *Meccaniche* di Aristotele). Nella prima metà del Seicento gli automi avevano assunto una tale verosimiglianza di movimenti con quelli del corpo umano che a Cartesio, nella seconda delle sue *Meditazioni metafisiche*, viene il dubbio che i cappelli e i mantelli delle figure intabarrate che vede dalla sua finestra potrebbero coprire «uomini finti, mossi solo per mezzo di molle»; cfr. R. Descartes, *Méditations métaphysiques* (1647), in *Oeuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery (Paris, 1897-1913), nuova ed., Paris, Vrin, 1964 ss. [= A.T.], vol. X, 1; trad. it. *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, a cura di A. Tilgher, Bari, Laterza, 1954<sup>3</sup>, p. 34. Su Descartes e gli automi, cfr. J. Baltrušaitis, *Descartes. Les automates et le doute*, in Id., *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, Paris, Olivier Perrin, 1955, pp. 33-43, e J.-R. Armogathe, *Sémanthèse de «machine/machina» dans le corps cartésien*, in *Machina*, cit., pp. 333-344. Si veda anche il volume *Macchine e vita nel XVII e XVIII secolo*, a cura di F. Bonicalzi, introd. di G. Belgioioso, Firenze, Le Monnier, 2006. Si può aggiungere che Cartesio sembra o non aver ancora riconosciuto il carattere razionale della meccanica nella progettazione di macchine o, più probabilmente, aver dubitato del passaggio automatico dal progetto all'esecuzione, che esige la mediazione di abili artigiani e non di specializzati *ingenierii*: «per fabbricare e mettere in uso le macchine da me descritte, senza mancare in alcun particolare, occorre infatti perizia e una

certa esperienza e, quindi, se ce la facessero alla prima prova, mi stupirei come se uno apprendesse in un sol giorno a suonare eccellentemente il liuto per il solo fatto che qualcuno gli ha fornito una buona partitura» (R. Descartes, *Discours sur la méthode*, in A.T., vol. VI, p. 77; trad. it. *Discorso sul metodo*, di E. Loiacono, in *Opere filosofiche di René Descartes*, Torino, UTET, 1994, vol. I, p. 552).

[26] Cfr. più avanti, p. 242.

[27] F. Bacone, *De sapientia veterum*; trad. it. *Della sapienza degli antichi*, in *Scritti filosofici*, Torino, UTET, 1975, p. 474.

[28] F. Bacone, *Instauratio Magna*; trad. it. *La grande instaurazione*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 539. Malgrado ciò, Bacone sa che la scienza è ambigua, nel senso che può generare il male, ma anche il suo rimedio (cfr. *ibidem*, pp. 528-529).

[29] G. Galilei, *Le meccaniche*, in *Opere*, Firenze, G. Barbera, 1968, vol. II, p. 156 (mi servo però di *Le meccaniche*, ed. critica e saggio introduttivo di R. Gatto, Firenze, Olschki, 2002). Per il suo rapporto con la *Meccanica* (o, in linguaggio più tradizionale, con le *Quaestiones mechanicae* o la *Mechanica*) di Aristotele, cfr. M.E. Bottecchia Dehò, *Galileo lettore di Mechanica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006. In quest'opera attribuita ad Aristotele Galileo dice di aver trovato «molte proposizioni belle» (cfr. *Lettera ad Elia Diodati in Parigi*, del 23 gennaio 1638).

[30] Cfr. L.N.M. Carnot, *Principes fondamentaux de l'équilibre et du mouvement*, Paris, Chez Deterville, an XI (1803), pp. 239, 244-245.

[31] Il trattato venne pubblicato per la prima volta, in francese, dal padre Marino Mersenne: *Les mécaniques de Galilée, Mathématicien et Ingenieur du Duc De Florence* (1634), ed. critica a cura di B. Rochot, Paris, Presses Universitaires de France, 1966 (su cui si veda W.R. Shea, *Marin Mersenne. Galileo's «traduttore-traditore»*, in «Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze», 2, 1977, f. 1, pp. 55-70). Per la prima versione, cfr. S. Drake, *Galileo Gleanings V. The Earliest Version of Galileo's Mechanics*, in «Osiris», 13 (1958), pp. 262-290. Per i testi di questo periodo, cfr. *Mechanics in*

*Sixteenth-Century Italy*, a cura di S. Drake e I.E. Drabkin, Madison, University of Wisconsin Press, 1969 (che alle pp. 70-81, contiene anche il testo della prima stesura de *Le mecaniche*, oltre a brani di Tartaglia, Benedetti e Guido Ubaldo). Di Guido Ubaldo si veda: *Guidubaldi e Marchionibus Montis Mechanicorum liber*, Pisauri, Apud Ieronimum Concordiam, 1577. Per un inquadramento più generale, cfr. R. Dugas, *La mécanique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Neuchâtel, Éd. du Griffon, 1954.

[32] Su questa fase della vita di Galileo, cfr. S. Drake, *Galileo at Work. His Scientific Biography*, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 1978; trad. it. *Galileo. Una biografia scientifica*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 45-102.

[33] Juan de Guevara, *In Aristotelis Mechanicas Commentarij, una cum additionibus quibusdam ad eandem materiam pertinentibus*, Romae, Apud Iacobum Mascardum, 1627.

[34] Galilei, *Le mecaniche*, cit., p. 155.

[35] *Ibidem*, p. 158.

[36] Cfr. F. Brunetti, *Introduzione a G. Galilei, Opere*, Torino, UTET, 1964, vol. I, pp. 17-18: «Galilei costruisce lo schema del suo trattato *Le meccaniche* sulla base del principio dell'equilibrio dei corpi enunciato da Archimede, in conseguenza del quale il concetto di gravità viene ridotto al fulcro di una bilancia cui sono appesi a distanze eguali dal centro pesi eguali, o pesi diseguali posti a distanze inversamente proporzionali dal centro, sicché la tendenza a scegliere è in definitiva la relazione ad un sistema di contrappesi: può così “un picciolo contrapeso alzare un altro peso grandissimo, non per eccesso di gravità, ma sì bene per la lontananza dal punto donde viene sostenuta la stadera”».

[37] Cfr. Galilei, *Le mecaniche*, cit., p. 157.

[38] *Ibidem*.

[39] *Ibidem*.

[40] *Ibidem*, p. 158.

[41] *Ibidem*, p. 158: «E per questa via potremmo ancora vantaggiarci nell'alzar acque o fare altre forze gagliarde, le quali da uomini senz'altri ordigni sariano eseguite, perché con un semplice vaso potrian pigliar acqua e alzarla e votarla dove fa bisogno: ma perché il cavallo, o altro simile motore, manca del discorso e di quelli stromenti che si ricercano per apprendere il vaso e a tempo votarlo, tornando poi a riempirlo, e solamente abbonda di forza, per ciò è necessario che il meccanico supplisca con suoi ordigni al natural difetto di quel motore, somministrandogli artifici ed invenzioni tali, che, con la sola applicazione della forza sua, possa eseguire l'effetto desiderato. Ed in ciò è grandissimo utile: non perché quelle ruote o altre machine facciano che con minor forza, e con maggior prestezza, o per maggior intervallo, si trasporti il medesimo peso, di quello che, senza tali instrumenti, eguale ma giudiziosa e bene organizzata forza potria fare; ma sì bene perché la caduta di un fiume o niente o poco costa, ed il mantenimento di un cavallo o di altro simile animale, la cui forza supererà quella di otto e forse più uomini, è di lunga mano di minor dispendio, che quello non saria che potesse sostentare e mantenere li detti uomini».

[42] Su questo punto non si può passare sotto silenzio il pur classico saggio di A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press, 1957; trad. it. *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi, 1961.

[43] Si veda più avanti, pp. 309-312.

[44] Il destino dell'Italia, paese di Galileo, sarà purtroppo, nei secoli successivi, quello di rimanere a lungo escluso dallo sviluppo della meccanica, come testimonia Goethe nel suo viaggio in Italia del 1817: «Quest'Italia, tanto favorita dalla natura, è rimasta enormemente indietro rispetto agli altri paesi per tutto ciò che è meccanica e tecnica, sulle quali senza dubbio si fonda ogni progresso verso un'esistenza più comoda e più sciolta» (J.W. Goethe, *Viaggio in Italia*, 1817, Milano, Mondadori, 1985, p. 131). Si trova anche online: <https://www.scribd.com/doc/225514506/Viaggio-in-Italia-Johann-Wolfgang-von-Goethe>.

[\[45\]](#) Si veda più avanti, pp. 245-319.

## Capitolo nono

# Il lato oscuro della rivoluzione industriale e i suoi rimedi

Contro un facile ottimismo, lo storico ed economista svizzero Sismondi aveva però suggerito nei 'Nuovi principi di economia politica' che la sovrapproduzione ha il suo prezzo: pur con tutta la sovrabbondanza di merci, la società industriale non è abbastanza ricca da permettere a tutti di comprarle. Anzi, si allarga la forbice tra sovrapproduzione e sottoconsumo (in Sismondi più accennata che teorizzata), nel senso che la società industriale produce troppo rispetto alle possibilità di acquisto da parte degli eventuali consumatori e ciò porta a una disoccupazione e sottoccupazione di massa, perché si riduce la produzione e si espellono gli operai. E, di sicuro, i vantaggi derivanti dal rendere la vita più sopportabile, grazie al comfort offerto da prodotti industriali deperibili (dotati di "menstrua beltà" e di marginale importanza rispetto alle grandi questioni che affliggono l'umanità), potranno anche iperbolicamente espandersi, ma ciò non compenserà gli uomini né delle guerre per il controllo delle spezie e dello zucchero di canna, né dei dolori che già subiscono, né di quelli che si annunciano.



## Macchine, divisione del lavoro, produttività

Ripercorrerò a tappe forzate il lungo processo storico che ha portato al nostro presente. La società industriale si sviluppa attraverso un'accentuata divisione del lavoro e la conseguente specializzazione degli addetti alle macchine, che si abituanano a poche, semplici e ripetitive operazioni, le quali impegnano il loro corpo e, se prive di pericoli, lasciano vagare la loro mente. Prendiamo un noto esempio di Adam Smith tratto da *La ricchezza delle nazioni* (1776). Prima dell'introduzione delle macchine ci voleva molto tempo a fabbricare a mano uno spillo: un operaio da solo – diceva il padre dell'economia politica – ne farà forse uno al giorno e non arriverà a venti. Con le macchine e la divisione del lavoro le varie attività vengono, invece, frazionate in diciotto operazioni: ad esempio, un operaio trafila l'acciaio, un secondo lo taglia, un terzo fa la punta e un quarto la capocchia dello spillo. Altri, infine, terminate le operazioni, lucidano e impacchettano la merce. Smith, che aveva visitato una fabbrica di spilli, aveva potuto constatare come in un giorno se ne producessero ben 48.000, a un prezzo unitario ovviamente molto più basso<sup>[1]</sup>.

Poco tempo dopo, nel 1781, sviluppando la macchina di Thomas Newcomen del 1712, utilizzata per estrarre acqua dalle miniere di carbone e di rame, Watt, con il suo secondo brevetto sul moto rotatorio, inventò il primo telaio meccanico. Estendendo l'uso del vapore quale forza motrice ad altre applicazioni, imprese così l'impulso decisivo alla nascita della rivoluzione industriale che, a partire dal settore tessile,

progredì poi con i battelli di Fulton, con le locomotive, che mutarono radicalmente i trasporti e l'economia mondiale<sup>[2]</sup>, e con i «ciclopici macchinari» che colpirono Marx<sup>[3]</sup>.

Tra il 1785 e il 1787 il telaio meccanico venne così in Inghilterra applicato alla prima filanda a vapore per tessuti di cotone (a lungo la filatura meccanica della lana non fu possibile per la sua minore resistenza)<sup>[4]</sup>. Nel 1801, si ebbe una nuova invenzione, che produsse un ulteriore avanzamento tecnologico ed economico: Joseph-Marie Jacquard progettò un telaio che funzionava a schede metalliche perforate, in grado non solo di alleviare il lavoro degli addetti, ma anche di programmare il tipo di intervento su un determinato tessuto (considerato il prototipo del computer). Uno dei risultati di questa doppia innovazione tecnica fu la rovina dell'economia indiana, che continuava ad usare telai manuali, tanto che il governatore inglese delle Indie Orientali poteva ancora dire nel 1834-1835 che «*Le ossa dei tessitori di cotone imbiancano le pianure indiane*»<sup>[5]</sup>. Già nell'Illuminismo, ma soprattutto a partire dalla rivoluzione industriale, la superiorità degli occidentali sui popoli extra-europei non consiste più nel loro essere cristiani e nell'avere quindi accesso a verità trascendenti, ma nell'uso della scienza e della tecnica e nelle macchine, che si trasformano in strumenti di dominio, tanto da diventare «la misura degli uomini»<sup>[6]</sup>.

Un altro effetto fu la progressiva scomparsa nel lavoro delle abilità di tipo artigianale a favore delle macchine fatte funzionare dagli operai<sup>[7]</sup>.

Fu proprio in quest'ultimo settore che gli operai inglesi, dando alle macchine usate dai capitalisti la colpa della crisi, cominciarono nel 1811 a spaccarle<sup>[8]</sup>. Ned Ludd, ammesso che questo personaggio sia mai esistito, diventò l'eroe eponimo della rivolta e della distruzione dei telai meccanici, che avrebbe compiuto, forse per rabbia, parecchi decenni avanti. A iniziare la ribellione furono dapprima i *framework-knitters*, i lavoratori a domicilio di calze e maglie al telaio (la produzione si era spostata dalla casa alla fabbrica a causa del numero dei macchinari e degli addetti), che si sentivano penalizzati dall'introduzione delle macchine, le quali fornivano merce sì di basso costo, ma di pessima qualità. A loro si aggiunsero poi, con diverse motivazioni, disoccupati e agricoltori che, a iniziare da Nottingham, si dettero a spaccare almeno duecento telai al grido di «Ned Ludd ce lo ha ordinato!». Quando ai primi di gennaio l'insurrezione riprese e si estese, il governo emanò una legge che infliggeva la pena di morte a chiunque distruggesse i telai o gli strumenti usati nella produzione di calze o pizzi. Lord Byron si oppose in Parlamento a questa legge, pronunciando un vigoroso discorso:

Immaginate uno di questi uomini, così come io li ho visti – magri per la fame, scavati dalla disperazione, noncuranti della loro vita, che le Vostre Signorie valutano forse ancora meno di un telaio, immaginate uno di questi uomini trascinato davanti alla Corte per essere processato per questa nuova offesa: a quel punto occorreranno ancora due cose per condannarlo, e queste sono, secondo me, dodici macellai per giuria e un Jeffreys per giudice<sup>[9]</sup>.

I disordini continuarono sporadicamente, ma con momenti di maggior tensione – come quando il governo mobilitò ben 12.000 soldati (più di quanti Wellington ne ebbe a disposizione nella Penisola iberica nel 1808) – fino al 1816. Questi episodi segnarono l’inizio della profonda crisi che attraversò la prima fase della società industriale, provocando, nello stesso tempo, una spaventosa disoccupazione, una diminuzione dei salari (che avrebbero cominciato a risalire solo dopo diversi decenni) e un lavoro massacrante nelle fabbriche<sup>[10]</sup>.

## **I risvolti del progresso**

Contro un facile ottimismo, lo storico ed economista svizzero Sismondi aveva però suggerito nei *Nuovi principi di economia politica* che la sovrapproduzione ha il suo prezzo: pur con tutta la sovrabbondanza di merci, la società industriale non è abbastanza ricca da permettere a tutti di comprarle. Anzi, si allarga la forbice tra sovrapproduzione e sottoconsumo (in Sismondi più accennata che teorizzata), nel senso che la società industriale produce troppo rispetto alle possibilità di acquisto da parte degli eventuali consumatori e ciò porta a una disoccupazione e sottoccupazione di massa, perché si riduce la produzione e si espellono gli operai. Se ne convinse anche David Ricardo, l’altro grande economista classico, che dapprima si era opposto a questa tesi<sup>[11]</sup>, perché riteneva che la piena occupazione si sarebbe generata spontaneamente grazie al raggiungimento dell’equilibrio tra la domanda e l’offerta.

Inoltre, con l'aumento della produzione dovuto alle macchine, non si riesce più a calcolare la relazione tra offerta e domanda e ciò va a scapito degli operai e dei più poveri in genere<sup>[12]</sup>. Si innesca in tal modo una profonda crisi che attraversa tutta la prima fase dell'industrializzazione: un inferno di miseria, degrado, sfruttamento, prostituzione, ubriachezza, delitto che ha luogo proprio nel cuore della società industriale, nella *Black Country* delle Midlands occidentali e, in generale, nelle città dove l'industria metallurgica si concentra a causa della vicinanza delle miniere di carbone e che rivela pienamente la sua tragedia nella capitale politico-finanziaria, a Londra.

Sismondi descrive il contrasto tra l'enorme ricchezza di pochi e la miseria spaventosa di molti che si può vedere a Londra, città che conosceva bene e dove aveva anche abitato, dove

il lusso insultante che essi [i ricchi] sfoggiano con i loro sontuosi cocchi, con i molti lacchè che scorrazzano per le strade a bastone alzato, con gli equipaggi per la caccia alla volpe, che con venti cavalli e quaranta cani costano più di 100 mila franchi l'anno, non si può che provare indignazione confrontando questa prodigalità alle sofferenze del povero. Le strade sono percorse effettivamente da squadre di mendicanti licenziati dalle manifatture e da gruppi di Irlandesi cenciosi che si trascinano di fattoria in fattoria a chiedere di lavorare per un tozzo di pane. Gli uni e gli altri chiedono l'elemosina soltanto quando gli viene rifiutato il lavoro; i posti però sono tutti occupati [...] Nelle città, nella capitale, alla curva di Hyde-Park, dove le più sontuose carrozze sfrecciano con la rapidità del fulmine, bande di dieci o venti operai manifatturieri se ne

stanno seduti, immobili, la disperazione negli occhi, una febbre nel corpo e non attirano più l'attenzione. Un terzo delle fabbriche è già chiuso, un altro terzo sta per chiudere; tutti i magazzini rigurgitano di merci ad un prezzo così basso che non riesce a coprire neppure la metà delle spese di produzione [...] In mezzo a questa crisi mondiale, quando ovunque il lavoratore è respinto e la nazione inglese ha ceduto il suo posto alla macchina a vapore, la quale fa tutto il lavoro che una volta era svolto dagli uomini, si continua ancora a distribuire ricompense a coloro che riescono, con l'invenzione di nuove macchine, a rendere superflui anche gli operai che possono ancora guadagnarsi il pane<sup>[13]</sup>.

Questo è il mondo della «prima rivoluzione industriale»<sup>[14]</sup> angosciosamente descritto dai romanzi di Dickens – come *Oliver Twist*, *David Copperfield* e *Tempi difficili* – o dalle inchieste di Edwin Chadwick e di Henry Mayhew e dei loro contemporanei sulle disastrose condizioni di salute della popolazione e sulla desolazione di chi ha e di chi non ha un impiego<sup>[15]</sup>. In maniera apparentemente paradossale, le macchine, che dovrebbero abbreviare il tempo di lavoro, non in sé, ma nel modo di produzione capitalistico, lo allungano per chi lavora (solo all'inizio degli anni Trenta dell'Ottocento l'orario di lavoro sarà ridotto a dodici ore) mentre tolgono il lavoro a grandi masse: entro la metà del secolo, il telaio a vapore getta sul lastrico 800.000 tessitori. Inoltre, se dapprima «la sovrabbondanza di stoffe prodotte a macchina aumenta il numero dei sarti, delle sartine, delle cucitrici, ecc.», la comparsa della «macchina da cucire» ne licenzia molte<sup>[16]</sup>. Così opera l'innovazione, provocando «l'olocausto ininterrotto della classe operaia»<sup>[17]</sup>.

Anche Leopardi si accorge della crisi introdotta dalle macchine, mentre i suoi amici-nemici (i liberali e cattolici dell'ambiente fiorentino, come Gino Capponi o Niccolò Tommaseo) la nascondono dietro la parola d'ordine del progresso ordinato, ritenendo che la felicità sia già a portata di mano grazie alle convergenti forze del «dolce commercio», della diffusione dei mezzi di comunicazione (le «ferrate vie») e delle scoperte scientifiche e tecniche e, appunto, delle macchine («la possa / Infin qui de' lambicchi e delle storte, / E le macchine al cielo emulatrici»)[18].

Nell'esaltare la diffusione della civiltà attraverso l'espandersi del mercato mondiale e del relativo benessere, essi li ritengono processi pacifici, dimenticando come siano immancabilmente accompagnati da conflitti, guerre e squilibri per il controllo delle risorse: «sempre che spinga / Contrarie in campo le fraterne schiere / Di pepe o di cannella o d'altro aroma / Fatal cagione o di melate canne». E ciò accade sia a livello locale, sia a livello mondiale: i benefici di alcuni si pagano con gli svantaggi di altri:

[...] Più molli  
Di giorno in giorno diverran le vesti  
O di lana o di seta. I rozzi panni  
Lasciando a prova agricoltori e fabbri,  
Chiuderanno in cotton la scabra pelle,  
E di castoro copriran le schiene.  
Meglio fatti al bisogno, o più leggiadri  
Certamente a vedere, tappeti e coltri,  
Seggiole, canapè, sgabelli e mense,  
Letti ed ogni altro arnese adoreranno



Di lor menstrua beltà gli appartamenti;  
E nuove forme di paiuoli, e nove  
Pentole ammirerà l'arsa cucina<sup>[19]</sup>.

E, di sicuro, i vantaggi derivanti dal rendere la vita più sopportabile, grazie al *comfort* offerto da prodotti industriali deperibili (dotati di «menstrua beltà» e di marginale importanza rispetto alle grandi questioni che affliggono l'umanità), potranno anche iperbolicamente espandersi, ma ciò non compenserà gli uomini né delle guerre per il controllo delle spezie e dello zucchero di canna, né dei dolori che già subiscono, né di quelli che si annunciano.

La stolta presunzione del secolo presente è per Leopardi il prodotto anonimo di illusioni deboli e svianti, generate da una ragione calcolatrice che non solo ha perso il suo orientamento verso l'effettivo bene comune, ma ha accettato come ineludibile la banalità del quotidiano, perseguendo ossessivamente la soddisfazione di ideali meschini e restando abbagliata dal sempre maggiore e apparentemente incontrastato dominio dell'uomo sulla natura. Questa, non più guardata nella sua sublime grandezza e potenza distruttrice – le uniche in grado di stabilire il vero posto dell'uomo nell'universo –, viene ora semplicemente ridotta a un'inesauribile scorta di beni e di energie a disposizione.

Vale la pena sottolineare il fatto che Leopardi non è contro l'uso delle macchine in quanto tale, bensì contro l'ideologia delle «magnifiche sorti e progressive», che ignora le ricordate



catastrofi sociali provocate dalla loro introduzione nel corso della rivoluzione industriale.

Non è improbabile che Leopardi conoscesse l'opera di Sismondi, il quale dal 1816 abitava a Pescia, nella sua villa di Valchiusa. Sarebbe interessante sapere quali fossero allora i suoi rapporti con gli intellettuali toscani<sup>[20]</sup>.

## La soluzione del consumismo

Alcuni economisti francesi hanno pensato – alla metà dell'Ottocento – di restringere la forbice tra sovrapproduzione e sottoconsumo, nel senso di aumentare i consumi. A tale esigenza obbediscono sia la nascita dei grandi magazzini, sia la vertiginosa crescita della pubblicità per incrementare e orientare i consumi. Il primo grande magazzino al mondo è l'*Au bon marché*, aperto nel 1852 da Aristide Boucicault, ampliato nel 1872 da Gustave Eiffel, dotato di una sala di lettura per i mariti che aspettano le signore durante i loro acquisti e di un angolo dei giochi per i bambini (esiste ancora a Parigi all'incrocio tra la rue de Sèvres e il boulevard Raspail). Diverse sono le novità introdotte. In primo luogo, si stabiliscono prezzi fissi, cosa non ovvia (anche in Europa si procedeva allora a mercanteggiare come ancora oggi nei suk arabi). L'acquisto di enormi stock di merci porta, in secondo luogo, all'abbassamento del prezzo unitario dei prodotti. Viene, poi, concessa la possibilità di restituire la merce che non piace e si accettano, infine, acquisti – come diremmo oggi – rateizzati<sup>[21]</sup> (in questo modo, come osserva Zola nel suo

romanzo *Au bonheur des dames*, del 1884, che descrive la distruzione del piccolo commercio da parte dei supermercati, si ha la «democratizzazione del lusso»<sup>[22]</sup>. Un altro momento simbolicamente epocale è costituito dalla scoperta delle vetrine, nel 1902, da parte di un certo Foucault (che non è né quello del pendolo né il filosofo, ma un bravo artigiano). In precedenza era difficile fabbricare ampie superfici di vetro senza che si frantumassero per effetto degli sbalzi di temperatura. Rispetto al grande magazzino, in cui per essere indotti all'acquisto occorre prima entrare, la vetrina attira e seduce la gente già dalla strada: per parafrasare il titolo del film di Buñuel, del 1977, l'«oscuro oggetto del desiderio» diventa trasparente. Questi tipi di tecniche (come anche il carrello – introdotto negli anni Trenta del secolo scorso da Sylvan Nathan Goldman, che indusse i clienti a colmarlo di merci in misura maggiore rispetto ai cestini precedentemente in uso – o la carta di credito, inventata nel 1949 da Frank McNamara, fondatore del Diners Club e proprietario di una catena di ristoranti), assieme alle strategie volte a incrementare i desideri e i consumi, non mirano però soltanto ai prodotti. Promuovono anche un consumo di vita, teso ad afferrare ogni godimento che l'occasione sempre più vicina possa offrire.

Dove è giunto e ha prevalso, il consumismo ha provocato una vera e propria rivoluzione antropologica, modificando radicalmente la struttura dei desideri e della vita delle persone. In tutte le culture umane il desiderio è stato, infatti, frenato o inibito dalla scarsità delle risorse disponibili. Nella

*Regola celeste* Lao-Tse diceva: «Non c'è colpa maggiore / che indulgere alle voglie! Non c'è male maggiore / Che quel di non sapersi contentare. / Non c'è danno maggiore / Che nutrire bramosia d'acquisto». Nella nostra tradizione occidentale sono stati soprattutto gli stoici, in forme meno radicali dei cinici, a invitare alla rinuncia ai desideri di possesso. Cleante ha così potuto affermare: «Se vuoi essere ricco, sii povero di desideri»<sup>[23]</sup>, seguito da Seneca nel ripetere che «è povero non chi possiede poco, ma chi brama avere di più»<sup>[24]</sup>. La tecnica messa in atto per combattere la *pleonexia*, il desiderio insaziabile di avere sempre di più, consisteva nell'abbassare la soglia delle pretese degli individui piuttosto che alzare quella delle loro attese.

Per questo motivo, seppure con finalità differenti, già nel mondo antico, pagani e cristiani avevano cercato di mettere argini all'insaziabilità dei desideri proponendo, rispettivamente, la saggezza in questa vita o l'attesa della beatitudine nell'altra. L'età moderna si caratterizza invece per la caduta di questo divieto e, spesso, per l'esplicito riconoscimento della legittimità di soddisfare i desideri nella vita terrena. Il declino virtuale delle tradizionali gerarchie sociali che separavano l'aristocrazia dal resto della popolazione, con il parallelo sviluppo dell'idea di eguaglianza politica ed economica, sembrano inoltre far balenare a tutti una vita piena di appagamenti. Con la nascita dei grandi magazzini e lo sviluppo dei consumi, il modello di sobrietà non funziona più.

Il consumismo ha finora salvato la società industriale, ma mostra ormai la sua inadeguatezza, perché non è notoriamente in grado di soddisfare le esigenze di una popolazione mondiale che ha superato i sette miliardi ed è stimata avvicinarsi ai nove attorno al 2030; perché induce a sprecare risorse in parte non rinnovabili e, infine, perché, suscitando in molti desideri superiori alla possibilità di essere soddisfatti, alimenta l'individualismo della scontentezza e del rancore. Il suo diffondersi ha capovolto tradizioni millenarie e continua a incidere sulla vita quotidiana di innumerevoli persone, differenziandola da quella dei propri nonni e antenati più lontani.

---

[1] Cfr. Smith, *Indagine sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, cit., pp. 9-10 e si vedano A. De Palma, *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, Torino, Einaudi, 1971, e M.E.L. Guidi, *Gli spilli di Adam Smith. Una rassegna su divisione del lavoro e sviluppo economico, con alcune osservazioni*, in <https://www.unibs.it/sites/default/files/ricerca/allegati/1202guidi98.pdf>, pp. 4-25. Ai tempi di Marx, «una sola macchina ne fornisce ora 145.000, in una giornata lavorativa di undici ore. Una sola donna o una sola ragazza sorveglia in media quattro di tali macchine, e quindi produce col suo macchinario circa 600.000 aghi da cucire al giorno, e più di tre milioni alla settimana» (Marx, *Il capitale*, cit., vol. I, 2, p. 170). Lo sviluppo in questo campo fu accompagnato da una serie di innovazioni tecniche, come la spoletta volante (*flying shuttle*) di John Kay, che permetteva a un solo tessitore, invece che due, di azionare il telaio, la giannetta (*spinning jenny*), che consentiva a un operaio di attivare a mano più filatoi contemporaneamente, o il *power loom* di Edmund Cartwright, un nuovo tipo di telaio meccanico in grado di tessere tele lisce di considerevole altezza; cfr. D. De Masi, *Il lavoro nel XXI secolo*, Torino, Einaudi, 2018, pp. 417-418, 423-427. Indispensabile, per la comprensione della rivoluzione

industriale, è il libro di D.S. Landes, *The Unbound Prometheus. Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; trad. it. *Prometeo liberato. Trasformazioni tecnologiche e sviluppo industriale nell'Europa occidentale dal 1750 ai giorni nostri*, Torino, Einaudi, 1978.

[2] Cfr. R. Baldwin, *The Great Convergence. Information Technology and the New Globalization*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2016; trad. it. *La grande convergenza. Tecnologia informatica, web e nuova globalizzazione*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 55-68. La tesi principale di Baldwin è che la «divergenza» tra paesi ricchi, in particolare l'Europa e l'America del Nord, e il resto del mondo è aumentata in modo abnorme tra il 1800 e il 1950, mentre dopo c'è stata una straordinaria rimonta di molti paesi asiatici che tendono a colmare progressivamente il divario, creando così una «nuova convergenza».

[3] Si veda più avanti, p. 277.

[4] Cfr. W. Rosen, *The Most Powerful Idea in the World. A Story of Steam, Industry and Invention*, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 2012. Sulle tecniche usate prima dell'automazione nel cardare, filare, tessere si veda Marchis, *Storia delle macchine*, cit., pp. 146-150.

[5] Cfr. Marx, *Il capitale*, cit., vol. I, 2, p. 139.

[6] Cfr. M. Adas, *Machines As the Measure of Men. Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance*, Ithaca, NY-London, Cornell University Press, 1989, in particolare pp. 133-198.

[7] H. Braverman, *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York, New York University Press, 1974; trad. it. *Lavoro e capitale monopolistico. La degradazione del lavoro nel XX secolo*, Torino, Einaudi, 1978.

[8] La distruzione delle macchine non implicava «alcuna ostilità verso la tecnica in quanto tale [...] Questo genere di vandalismo era un aspetto collaudato e, per così dire, abituale del conflitto industriale in quella fase

di trasformazione dell'economia britannica, nelle prime fabbriche e miniere. Non prendeva di mira solo i macchinari ma anche altre risorse produttive, dalle materie prime ai prodotti finiti, senza risparmiare gli stessi beni dei datori di lavoro, a seconda del tipo di danni verso i quali questi erano più sensibili» (E. Hobsbawm, *The Machine-Breakers*, in *Uncommon People. Resistance, Rebellion and Jazz*, London, Little, Brown Book Group, 1999; trad. it. *I machine-breakers*, in *Gente non comune*, Milano, BUR, 2007, p. 18).

[9] Cfr. L. Salvadori, *Il luddismo*, Roma, Editori Riuniti, 1987, p. 132. George Jeffreys era un magistrato dei tempi di Giacomo I, famoso per la sua crudeltà nel punire la ribellione del duca di Monmouth di cui condannò all'impiccagione 300 sostenitori e 100 ne inviò nei Caraibi. Si veda anche A. Brooke e L. Kipling, *Liberty or Death. Radical Republicans and Luddites 1793-1823*, Huddersfield, Local History Society, 2012.

[10] Gli effetti della disoccupazione tecnologica sono stati ritenuti meno gravi di quanto sostenuto in precedenza da J. Mokyr, *The Enlightened Economy. An Economic History of Britain 1700-1850*, New Haven, CT, Yale University Press, 2010, il quale riconosce, tuttavia, che la disoccupazione è più forte nelle prime fasi dell'industrializzazione. Per l'analisi di un caso illuminante in Germania, cfr. H. Schäfer, *Arbeitslosigkeit im 19. Jahrhundert. Fallstudie am Beispiel der Maschinenfabrik André Koechlin & Cie, Mühlhausen/Elsaß (1827-1875)*, in *Industrielle Welt. Arbeiterexistenz im 19. Jahrhundert. Lebensstandard und Lebensgestaltung deutscher Arbeiter und Handwerker*, a cura di W. Conze e U. Engelhardt, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, pp. 320-344. Sul rapporto tra tecnologia e rivoluzione industriale si vedano, almeno, A.F. Musson e E. Robinson, *Science and Technology in the Industrial Revolution*, Manchester, Manchester University Press, 1969; trad. it. *Scienza e tecnologia nella rivoluzione industriale*, Bologna, Il Mulino, 1971; Ch. More, *Understanding the Industrial Revolution*, London, Routledge, 2000.

[11] Cfr. il cap. 31 (*On machinery*) della terza edizione di *On the Principles of Political Economy and Taxation*, London, John Murray, del 1821 (lo si può vedere online: <http://www.econlib.org/cgi-bin/searchbooks.pl?>



[searchtype=BookSearchPara&id=ricP&query=On+machinery](#)). Da notare che con la prima rivoluzione industriale la finanza inizia il suo lento, poi sempre più veloce, sorpasso sulla politica.

[12] Cfr. S. de Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique*, Paris, Delaunay, 1819; II ed. Paris, Treuttel et Wüst, 1827; trad. it. della II ed., *Nuovi principi di economia politica o Della ricchezza nei suoi rapporti con la popolazione*, Milano, Isedi, 1975, pp. 413-414. Sulla mancata teorizzazione del sottoconsumo in Sismondi, cfr. l'Introduzione di P. Barucci a questa traduzione italiana: «D'altronde va detto che, leggendo gli scritti sismondiani alla ricerca di una teoria strutturale sul sottoconsumo, si ha come l'impressione di essere continuamente prossimi alla sua individuazione. Ma, nell'insieme, una ricchezza di motivi invero insospettata, non riesce a farsi ragionamento compiuto» (p. XLI).

[13] Cfr. Sismondi, *Nuovi principi di economia politica*, cit., p. 450. Le macchine sono capaci di eseguire il lavoro umano «con una rapidità ed estensione che superano di moltissimo ciò che può fare l'uomo con le sue forze», e questo potere «sarà un vantaggio se è suscitato dalla domanda e se corrisponde a un aumento del consumo» (*ibidem*, pp. 60, 237). Tale vantaggio non sembra realizzarsi, in quanto «allorché la produzione quadruplica e il reddito che dà raddoppia soltanto, bisogna che da qualche parte vi sia una fabbrica il cui reddito raddoppi e la produzione quadruplichi, altrimenti ci sarà un eccesso di produzione, difficoltà di vendita, e alla fine una perdita» (*ibidem*, p. 241). La soluzione più semplice per i proprietari delle fabbriche è quella di produrre meno o con macchine più efficienti e, in ogni caso, licenziare gli operai.

[14] Sulla rivoluzione industriale in Europa, al di fuori della Gran Bretagna, cfr. D.S. Landes, P. Mathias, G. Mori e D.C. North et al., *La Rivoluzione industriale tra il Settecento e l'Ottocento*, a cura di L. Segreto, Milano, Mondadori, 1984. Sulle diverse rivoluzioni industriali (oggi siamo alla quarta), cfr. S. Battilossi, *Le rivoluzioni industriali*, Roma, Carocci, 2002. Sulla povertà di molti strati della società inglese prima e dopo la rivoluzione industriale, cfr. M.J. Daunton, *Progress and Poverty. An Economic*

*and Social History of Britain, 1700-1850*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

[15] Cfr. E. Chadwick, *Report on the Sanitary Conditions of the Labouring Population of Great Britain*, London, R. Clowes & Sons, 1842, più il supplemento del 1843, e H. Mayhew, *London Labour and the London Poor*, 3 voll. (più un quarto pubblicato dieci anni dopo), London, George Woodfall & Son, 1851; trad. it. *Il lavoro e i poveri nell'Inghilterra vittoriana*, Reggio Calabria, Gangemi, 2012.

[16] Cfr. Marx, *Il capitale*, cit., vol. I, 2, p. 153.

[17] *Ibidem*, I, 2, p. 200.

[18] G. Leopardi, *Palinodia al marchese Gino Capponi*, vv. 42-45, 49-51.

[19] *Ibidem*, vv. 109-121.

[20] A tal proposito bisognerebbe veder bene l'*Epistolario*, a cura di C. Pellegrini, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1933-1954.

[21] Cfr. H. Pasdermajian, *The Department Store. Its Origins, Evolution and Economics*, London, Newman, 1954, pp. 34; R. Gilles, *Recherche sur l'origine des grands magasins parisiens*, in *Paris et Ile-de-France*, VII, Paris 1956, pp. 260-261; R. Sennett, *The Fall of the Public Man*, New York, Random House, 1974; trad. it. *Il declino dell'uomo pubblico*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, pp. 174-176; G. Barth, *The Department Store*, in *City People. The Rise of Modern City Culture in Nineteenth-Century America*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 110-147; M.B. Miller, *The Bon Marché. Bourgeois Culture and the Department Store, 1869-1920*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1981; W. Leach, *Land of Desire. Merchants, Power, and the Rise of a New American Culture*, New York, Pantheon, 1993; M. Belpoliti, *Il tramezzino del dinosauro. 100 oggetti, comportamenti e manie della vita quotidiana*, Parma, Guanda, 2008, pp. 181-182; J. Whitaker, *The World of Department Stores*, New York, The Vendome Press, 2011; G. Lipovetski e J. Serroy, *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Paris, Gallimard, 2013; trad. it. *L'estetizzazione del mondo. Vivere nell'era del capitalismo artistico*, Palermo, Sellerio, 2017, pp. 120-122.



[22] Cfr. É. Zola, *Au Bonheur des Dames*, Paris, Pasquelle, 1984, pp. 120, 260, 261 (il libro esiste anche in trad. it.: *Al paradiso delle signore*, Milano, BUR, 1989), e Pasdermadjian, *The Department Store*, cit., p. 125. Si vedano anche i saggi di C. Becker e J. Gaillard, *Au Bonheur des Dames. Analyse critique*, Paris, Hatier, 1982. Più in generale, cfr. R.H. Williams, *Dream Worlds. Mass Consumption in Late Nineteenth-Century France*, Berkeley, University of California Press, 1982, pp. 67-68, 198-199, 315-316.

[23] Cleante in Stobeo, *Florilegio*, 95, 28.

[24] Seneca, *Lettere a Lucilio*, cit., I, 2, 6. La frase continua così: «Che conta quanto uno abbia nella cassaforte o nei granai, quanti armenti abbia al pascolo o quanto gli rendano i crediti, se pensa sempre alla ricchezza altrui e fa calcoli, non su quello che possiede, ma su quello che vorrebbe acquistare?». Affermazioni analoghe sono in lui frequenti; cfr., ad esempio, *ibidem*, 1, 5, 4; 4, 10-11.

## Capitolo decimo

# ***Chiamami padrone!* La schiavitù nelle piantagioni degli Stati Uniti**

Il cotone, la cui coltura aveva superato negli Stati del Sud quella dello zucchero, del tabacco e dell'indaco, ha costituito un prodotto strategico per il sorgere della rivoluzione industriale nel Regno Unito grazie all'introduzione dei telai meccanici. Ha, inoltre, rappresentato una parte consistente del "commercio triangolare" che univa tre continenti: le navi portavano dall'Inghilterra all'Africa i manufatti, dall'Africa all'America gli schiavi, dall'America all'Europa i prodotti coloniali. Al cotone e ai tessuti che se ne ricavano è, inoltre, dovuto in gran parte l'impressionante aumento del commercio mondiale nel XVII e nel XVIII secolo, quale premessa per il costituirsi dell'Impero britannico. La schiavitù dei neri nelle piantagioni di cotone segue ai progressi della tecnica. La condizione degli schiavi neri era terribile non soltanto sul piano lavorativo, ma anche su quello dei diritti: né il nero schiavo, né il nero libero potevano testimoniare contro un bianco ed esisteva addirittura una legge (non sempre osservata) che imponeva loro l'analfabetismo, perché, come ebbe a dire Simon-Nicholas Henri Linguet, si deve impedire a chi lavora con il solo uso della forza fisica di sapere che ha anche un cervello.

## Dall'alba al tramonto

La condizione degli schiavi neri nel Sud degli Stati Uniti è drammatica e, per alcuni versi, peggiore di tutte le precedenti forme di schiavitù (tranne forse, per certi aspetti, di quella in uso nel latifondo romano)<sup>[1]</sup>. Tale stato di cose può a prima vista destare meraviglia, non solo perché contrasta con la diffusa idea di un progresso lineare delle civiltà verso il meglio, ma anche perché si confonde l'aumento della libertà effettiva con la crescita della «coscienza della libertà»<sup>[2]</sup>.

Gli schiavi, sottoposti per generazioni<sup>[3]</sup> a crudeli e frequenti punizioni per qualsiasi minima mancanza e con qualsiasi pretesto, dovevano faticare instancabilmente dall'alba al tramonto nelle risaie o nelle piantagioni di cotone, tabacco e canna da zucchero<sup>[4]</sup>. Secondo una delle tante testimonianze raccolte, quella dell'ex schiavo William Wells Brown, per quasi tutto l'anno (tranne la domenica e pochi giorni di vacanza a Natale) la loro giornata si svolgeva normalmente così:

ogni mattina venivano radunati per il loro lavoro al suono di una campana posta su di un palo vicino alla casa del sorvegliante; avevano a disposizione mezz'ora per la colazione, poi si recavano in campagna; alle quattro e mezzo il sorvegliante con il corno dava il segnale dell'inizio del lavoro; tutti quelli che a quell'ora non si trovavano al loro posto dovevano prendersi dieci frustate; cosa di cui si occupava il sorvegliante, il quale girava sempre armato di sferza<sup>[5]</sup>.

Non solo il sorvegliante, ma anche il padrone, sua moglie o sua sorella erano soliti frustare personalmente gli schiavi. A volte adoperavano il gatto a nove code (formato da una serie

di strisce di cuoio intrecciate in fondo e sciolte in cima), altre volte un nastro traforato, sempre di cuoio, in modo che, in corrispondenza dei buchi, si formassero delle vesciche sulla pelle delle vittime. A un più alto tasso di crudeltà corrispondeva, infine, l'applicazione di sale, pepe di Cayenna o trementina sulle ferite aperte<sup>[6]</sup> o il frustare le donne incinte facendole prima stendere bocconi sul terreno, con la pancia infilata in una buca<sup>[7]</sup>. La frusta non era, del resto, solo uno strumento di punizione ma, anche e soprattutto, un mezzo per far capire agli schiavi che erano schiavi e che non potevano sfuggire alla loro condizione.

Oltre ad essere munito di frusta, il sorvegliante girava a cavallo armato di pistola o fucile e seguito da una muta di cani che, al suo segnale, azzannavano chiunque protestasse o venisse, con facilità, ritenuto insolente<sup>[8]</sup>. A mezzogiorno si concedeva agli schiavi un intervallo di soli 10-15 minuti per mangiare<sup>[9]</sup>. Si continuava a lavorare nei campi fino a quando faceva buio, talvolta anche nelle fasi di luna piena. Ma le incombenze non erano ancora finite: dopo la pesatura del cotone (che comportava ulteriori frustate qualora il peso venisse giudicato scarso) si esigevano altri lavori, come spaccare la legna o dar da mangiare ai muli e ai maiali<sup>[10]</sup>.

## **«Perché sono schiavo?»**

Tutto ciò non spegneva l'umanità degli schiavi e non impediva che si formasse in loro uno spirito comunitario con pensieri, sentimenti e costumi condivisi. Essi avevano, infatti,

sviluppato nel tempo forme di comunità e di resistenza, sorda o manifesta; avevano vissuto in simbiosi con i loro padroni, ma avevano anche formato le proprie collettività. Non era facile, perché venivano da zone dell’Africa differenti e parlavano lingue diverse. E perché, soprattutto, non erano stati in grado di portarsi in America nulla dalle loro zone d’origine (né oggetti materiali, né rapporti sociali o istituzioni):

Non fu così per gli europei, che portarono con sé le loro chiese, i loro alimenti e poterono continuare a ricevere, se necessario, rifornimenti di merci specifiche dalla madre patria. Portarono con sé il proprio modo di vestire e poterono scegliere a piacimento se conservarlo o no; portarono con sé i loro costumi matrimoniali, i riti funebri, i sistemi di parentela<sup>[11]</sup>.

La crudeltà nello sfruttamento veniva percepita dagli schiavi stessi in doloroso contrasto con la serena bellezza della natura in cui operavano, seminando il cotone in primavera e raccogliendolo in agosto: «Ci sono poche cose belle a vedersi più di un campo di cotone in fiore: ha l’aspetto di purezza, come una distesa di neve immacolata appena caduta»<sup>[12]</sup>. La loro condizione li spingeva, inoltre, a porsi domande ineludibili, che fomentavano riflessioni e impulsi di ribellione per lo più impliciti e lasciati cadere: «Perché sono schiavo? Perché alcuni sono schiavi ed altri padroni? Erano domande che da bambino mi confondevano e mi tormentavano. Molto presto mi insegnarono che “Dio nell’alto dei cieli” aveva fatto tutte le cose e aveva creato i neri perché fossero schiavi e i bianchi perché fossero padroni»<sup>[13]</sup>.

Può colpire la remissività (o, meglio sarebbe dire, il fatalismo) degli schiavi del Sud degli Stati Uniti, coinvolti in poche ribellioni, la più nota delle quali è quella di Nat Turner del 1831, che tuttavia durò poco<sup>[14]</sup>. Non si tiene però conto della loro «resistenza giorno per giorno» o dell'«assenteismo», quali «armi disponibili per ottenere l'abolizione di usanze negative, contrastare il sadismo dei capi squadra o dei padroni stessi, avere più tempo libero, da impiegare per lavori da svolgere in modo autonomo o stare insieme con i propri familiari»<sup>[15]</sup>. Non bisogna, inoltre, considerare lo schiavo come «vittima assoluta», perché così si arriverebbe a sostenere che la sua emancipazione può giungere solo dall'esterno o che le sue insurrezioni sono state inutili: «La vittima è sempre sulla via di diventare il ribelle, perché le sue contraddizioni esigono tale risoluzione. Come Hegel ha compreso nel famoso passo su padrone e schiavo della *Fenomenologia dello spirito*, lo schiavo combatte contro il padrone lottando contro i propri conflitti interni. Il volere del padrone e quello dello schiavo si manifestano entrambi come contraddizione nello schiavo stesso»<sup>[16]</sup>.

Esistevano, certo, specie nelle colonie inglesi del Seicento e del Settecento, molti «servi bianchi» e non mancavano né quelli a riscatto che, fuggendo la miseria o la guerra in Europa, per pagarsi la traversata oceanica dovevano poi rimborsare a rate il capitano della nave, né quelli rapiti, adescati con l'alcol da veri e propri «cacciatori di teste» e caricati a forza nelle navi. La presenza maggiore era, tuttavia, costituita dai condannati, di cui la madre patria si liberava

volentieri<sup>[17]</sup> (rappresentavano quella «discarica di rifiuti» sul Nuovo Mondo da parte del Vecchio di cui si lamentava Benjamin Franklin, quando diceva che, per ricambiare, si sarebbero dovuti spedire serpenti velenosi dall'America all'Europa).

In realtà la quantità dei «delinquenti» mandati coattivamente nel Nuovo Mondo era dovuta a violazioni della legge che oggi sembrerebbero del tutto sproporzionate: si poteva essere impiccati o condannati per la caccia ai conigli selvatici nella riserva di un signore, per il borseggio di uno scellino o per debiti di minima entità. Eppure, a causa della relativa scarsità della popolazione europea, i lavoratori liberi non erano sufficienti nelle Americhe a produrre da soli e su larga scala zucchero, cotone o tabacco<sup>[18]</sup>.

## **Uomini d'allevamento**

Il cotone, la cui coltura aveva superato negli Stati del Sud quella dello zucchero, del tabacco e dell'indaco, ha costituito un prodotto strategico per il sorgere della rivoluzione industriale nel Regno Unito grazie all'introduzione dei telai meccanici<sup>[19]</sup>. Ha, inoltre, rappresentato una parte consistente del «commercio triangolare» che univa tre continenti: le navi portavano dall'Inghilterra all'Africa i manufatti, dall'Africa all'America gli schiavi, dall'America all'Europa i prodotti coloniali. Al cotone e ai tessuti che se ne ricavano è, inoltre, dovuto in gran parte l'impressionante aumento del

commercio mondiale nel XVII e nel XVIII secolo, quale premessa per il costituirsi dell'Impero britannico.

La schiavitù dei neri nelle piantagioni di cotone segue ai progressi della tecnica:

Nel 1793 l'invenzione del *cotton gin* [*gin* sta per *engine*], la macchina sgranatrice di cotone usata per separare le fibre dai semi, e il suo successivo rapido impiego nelle piantagioni meridionali resero conveniente la coltivazione del cotone a fibre corte nelle zone interne del Sud degli Stati Uniti, una varietà che era difficile da sgranare a mano e che, nelle piantagioni lontane dalla costa, veniva coltivata solo per l'impiego domestico, essendo troppo alto il costo della sgranatura. Fino a quegli anni il cotone esportato era stato, infatti, quello a fibra lunga, che cresceva soltanto lungo la costa ed era prodotto in quantità limitata, malgrado l'accresciuta domanda nel mercato nazionale e internazionale<sup>[20]</sup>.

Con l'avvento della macchina sgranatrice il prezzo del cotone cadde, ma il bisogno di nuova mano d'opera schiavile crebbe. Di conseguenza, dopo che nel 1807 venne, in Inghilterra, dichiarata illegale la tratta dall'Africa<sup>[21]</sup> (malgrado ciò il commercio clandestino proseguì fino al 1865, anno in cui la cifra complessiva della tratta raggiunse i quattro milioni di schiavi), si procedette allo *slave breeding*, all'allevamento all'ingrosso di schiavi destinati alla vendita. Ciò avvenne soprattutto in Virginia, trasformata in «*un asilo d'infanzia per il Mississippi, l'Alabama e l'Arkansas*», dove si allevavano «piccoli bambinetti neri, a decine, a centinaia, a migliaia, a decine di migliaia»<sup>[22]</sup>. Vigeva allora l'obbligo di far fare figli



alle schiave, il cui valore era proporzionato alla prolificità. Dato che si era considerati schiavi per linea materna, i padroni potevano senza problemi avere con loro dei rapporti sessuali. Per inciso, la parola *garçonnière* nasce nelle piantagioni della Louisiana schiavistica del primo Ottocento, dove ai *garçons*, ai giovani signori, veniva concessa una piccola abitazione, separata dalla villa o dalla fattoria, in cui potevano compiere e perfezionare la loro educazione sessuale accoppiandosi con delle schiave nere. In questo modo non solo si procuravano piacere, ma, generando nuovi schiavi, contribuivano alla prosperità della propria azienda. Come effetto collaterale, si evitavano più facilmente i matrimoni fra schiavi di proprietari differenti (un residuo della diffusa pratica medievale del *formariage*, ossia del divieto per servi e serve di sposarsi se appartenenti a padroni diversi).

Nel secondo dopoguerra, anche a causa della giusta pretesa dei reduci «di colore», che avevano combattuto e versato il proprio sangue per gli Stati Uniti, di avere un migliore trattamento negli Stati del Sud, dove ancora vigevano una schiavitù di fatto e un razzismo dichiarato, quasi come risposta fu inventata una macchina che rendeva del tutto automatica la raccolta del cotone (tanto che nel 1948 il 94% del cotone veniva raccolto in questo modo).

## **L'umile docilità di cuore**

La condizione degli schiavi neri era terribile non soltanto sul piano lavorativo, ma anche su quello dei diritti: né il nero

schiaivo, né il nero libero potevano testimoniare contro un bianco ed esisteva addirittura una legge (non sempre osservata) che imponeva loro l'analfabetismo, perché, come ebbe a dire Simon-Nicholas Henri Linguet, si deve impedire a chi lavora con il solo uso della forza fisica di sapere che ha anche un cervello<sup>[23]</sup>.

La maggior parte degli schiavi sopportava la durezza della propria condizione, anche se molti fuggivano da soli o in gruppi. In spagnolo lo schiavo fuggiasco, dato che spesso si rifugiava sulla cima dei monti, veniva chiamato *cimarrón*<sup>[24]</sup>. Gli schiavi del Sud degli Stati Uniti si rifugiavano, invece, dapprima nel Nord del paese, ma, in seguito alle leggi restrittive emanate da quegli Stati e alla presenza di folte pattuglie di cacciatori di schiavi con i loro segugi, raggiungevano le fredde regioni del Canada (in cui non esistevano né schiavitù, né estradizione, grazie alla «ferrovia sotterranea», una trafilata di aiuti che li guidava attraverso posti considerati sicuri). Questa catena di solidarietà viene descritta anche in *La capanna dello Zio Tom*, a proposito della fuga della giovane schiava Eliza. L'allontanamento senza permesso era difficile, richiedeva una lunga preparazione ed era angoscioso per il fuggitivo anche in termini psicologici, ma ancora più penoso era forse il giungere a destinazione, perché ci si trovava, per lo più, soli<sup>[25]</sup>.

Il carattere ipocrita dell'antischiavismo ammantato di valori morali venne percepito in Inghilterra ancora nel 1857, a cinque anni dalla comparsa de *La capanna dello zio Tom*:

«Onoriamo la signora Stowe, versiamo lacrime sul suo libro e preghiamo per un presidente antischiavista [...] ma intanto vestiamo non soltanto noi stessi, ma tutto il mondo, proprio con il cotone raccolto e pulito dallo “zio Tom” e dai suoi infelici compagni»<sup>[26]</sup>.

In realtà, come è stato mostrato da un'analisi ravvicinata del romanzo, Harriet Beecher Stowe non era favorevole a una liberazione degli schiavi a tutti i costi e i suoi 300.000 lettori nel primo anno di uscita del romanzo non influirono più di tanto sullo scoppio della guerra civile (sebbene lo stesso Lincoln l'avesse chiamata la guerra della Beecher Stowe). L'esaltazione dei neri (come mostrerebbe «la loro umile docilità di cuore, la loro tendenza ad appoggiarsi a una mente superiore, ad affidarsi a un'autorità più alta») e la messa a nudo dell'ipocrisia di tanti antischiavisti nelle parole dei suoi personaggi («Voi odiate i neri come fossero serpi o rospi, e tuttavia vi riempite di sdegno per i loro maltrattamenti. Voi vorreste che non fossero trattati male; ma non volete aver niente a che spartire con loro. Li vorreste rimandare in Africa, via dalla vista, via dal fiuto, e poi mandarci un missionario o due») esprimono una «posizione mediana» dell'autrice, assieme alle preoccupazioni dei suoi contemporanei del Nord, dove, già prima della guerra civile, esistevano delle istituzioni che prefiguravano la segregazione, come cimiteri separati e restrizioni residenziali.

Esisteva anche nel Nord la paura dell'*amalgamation*, della mescolanza delle razze: «la pelle non dà più alcun fastidio se

chi la porta è la buona nutrice grassa o il buon vecchio servo chiacchierone; la riduzione delle distanze (fisiche), in questo caso, non solo non è avversata; è addirittura cercata. La riduzione delle distanze fisiche è considerata invece assolutamente intollerabile quando si accompagna ad una pretesa di riduzione delle distanze sociali»<sup>[27]</sup>. Più che la libertà dalla schiavitù, la società americana nel suo complesso aveva bisogno di lavoratori liberi e mobili, capaci di essere inseriti nella società industriale e di essere nello stesso tempo dei produttori e dei consumatori delle sue merci.

---

[1] «In nessuna società del passato la distinzione tra schiavo e uomo libero fu così netta come in America» (Davis, *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale*, cit., p. 75). In questo senso – e con le dovute eccezioni – la distanza tra liberi e schiavi era maggiore negli Stati Uniti, dove il rapporto tra bianchi e neri era numericamente favorevole ai bianchi, rispetto a quella esistente nell’America Latina, dove i neri, i mulatti e i creoli non solo erano molto più numerosi dei bianchi, ma avevano alle loro spalle, come fattori di maggiore tolleranza e di non-segregazione, la Chiesa cattolica e la legislazione che oscillavano tra il loro riconoscimento come uomini e cristiani e il loro asservimento di fatto; cfr. F. Tannenbaum, *Slave and Citizen. The Negro in the Americas*, New York, Vintage Books, 1947; C. Degler, *Neither Black nor White. Slavery and Class Relations in Brazil and in the United States*, Madison, University of Wisconsin Press, 1986; L.W. Bergad, *The Comparative History of Slavery in Brazil, Cuba, and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Sulla condizione dei «liberi di colore» nelle Americhe, ossia dei neri che non dipendevano da nessun padrone o autorità locale ed erano autorizzati a vivere del loro salario e a spostarsi, ma rimanevano, comunque, esclusi dalla società dei bianchi, si veda il fascicolo 148 di «Quaderni storici» (L, aprile 2015, n. 1), *I liberi di colore nello spazio atlantico*, a cura di F. Morelli e C. Thibaud, e in particolare

il saggio di A. de la Fuente e A. Gross, *Manumission and Freedom in the Americas. Cuba, Virginia and Louisiana, 1500s-1700s* (pp. 15-48).

[2] La «coscienza della libertà» aumenta, passando dalla libertà di uno solo nel dispotismo asiatico, alla libertà di pochi nel mondo greco-romano, fino a culminare nella libertà di tutti nel «mondo germanico», ossia moderno; cfr. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §§ 352-360, pp. 293-298.

[3] Cfr. I. Berlin, *Generations of Captivity. A History of African-American Slaves*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2003. Dello stesso autore si veda anche *Many Thousands Gone. The First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998. La bibliografia e la ricerca su questi temi sono, ovviamente, sterminate.

[4] Si veda, da ultimo, P. Rael, *Eighty-Eight Years. The Long Death of Slavery in the United States, 1777-1865*, Athens, University of Georgia Press, 2015.

[5] Cfr. *La condizione dello schiavo. Autobiografie di schiavi neri negli Stati Uniti*, a cura di B. Armellin, Torino, Einaudi, 1975, p. 64. Non molto diversa, limitatamente agli orari, la situazione della classe operaia inglese attorno al 1845, quando Friedrich Engels scrive *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Leipzig, Otto Wiegand, 1845, ora in MEW, vol. 4; trad. it. *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Roma, Editori Riuniti, 1972.

[6] Cfr. G.P. Rawick, *From Sundown to Sunup. The Making of the Black Community*, Westport, CT, Greenwood, 1972; trad. it. *Lo schiavo americano dal tramonto all'alba. La formazione della comunità nera durante la schiavitù negli Stati Uniti*, Milano, Feltrinelli, 1973, pp. 102-109, 148-149.

[7] Cfr. M. Barnet, *Biografía de un cimarrón*, La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, Instituto de Etnología y Folklore, 1966; trad. it. *Autobiografia di uno schiavo*, Torino, Einaudi, 1968, p. 38.

[8] Sulla figura del sorvegliante, cfr. W.K. Scarborough, *The Overseer. Plantation Management in the Old South*, Athens, University of Georgia Press,

1984. Sul contributo degli schiavi a modellare il mondo delle piantagioni si veda il bel libro di E. Genovese, *Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves Made*, New York, Vintage, 1976.

[9] Si trattava di una dieta povera di proteine e ricca di grassi e acidi, costituita in genere da lardo, pancetta e focacce di granturco da custodire all'interno di una zucca svuotata, con l'aggiunta, talvolta, di quei prodotti dell'orto che il padrone permetteva di coltivare.

[10] Cfr. *La condizione dello schiavo*, cit., p. 93.

[11] Rawick, *Lo schiavo americano dal tramonto all'alba*, cit., p. 51. L'inserimento degli schiavi africani nella generica categoria di «negri», senza tener conto delle loro origini e, quindi, in mancanza di un'adeguata conoscenza dell'Africa occidentale ai tempi della tratta atlantica, ha frenato a lungo gli studi sull'argomento.

[12] *La condizione dello schiavo*, cit., p. 92.

[13] Cfr. *ibidem*, p. 132.

[14] Cfr. W. Styron, *The Confessions of Nat Turner*, New York, Random House, 1967; trad. it. *Le confessioni di Nat Turner*, Milano, Mondadori, 1973, ma si veda anche, per i vari tentativi, *Encyclopedia of Slave Resistance and Rebellion*, a cura di J.P. Rodriguez, Westport, CT, Greenwood, 2007. La relativa sopportazione degli schiavi del Sud degli Stati Uniti contrasta non solo con la rivoluzione di Haiti, ma anche con la meno nota fondazione del Regno (o della Repubblica) di Palmares in Brasile, nell'attuale Stato federale di Alagoas, da parte di una comunità di schiavi neri fuggiti dalle *fazendas* per formare una specie di Stato che durò dal 1630 al 1697 e che arrivò a contare 30.000 abitanti; cfr. R. Kent, *Palmares, an African State in Brazil*, in «*Journal of African History*», 6 (1965), pp. 545-566.

[15] Cfr. Thornton, *L'Africa e gli africani nella formazione del mondo atlantico*, cit., p. 374, e si veda l'opera pionieristica di R. Bauer e A. Bauer, *Day to Day Resistance to Slavery*, in «*Journal of Negro History*», 27 (1942), pp. 388-419.

[16] Rawick, *Lo schiavo americano dal tramonto all'alba*, cit., p. 47. Cfr. *ibidem*, p. 139: «Dobbiamo concepire la personalità dello schiavo come ambivalente. Da una parte stanno la sottomissione e la sensazione di meritarsi di essere schiavo; dall'altra sta un'enorme quantità di rabbia che agisce a protezione della personalità e dei risultati oggettivi del miglioramento della sua situazione e nella liberazione finale, almeno dalla schiavitù».

[17] Cfr. A.E. Smith, *Colonists in Bondage. White Servitude and Convict Labor in America, 1607-1776*, New York, W.W. Norton & Co., 1971.

[18] Cfr. Williams, *Capitalismo e schiavitù*, cit., pp. 6-12 e, per la distinzione dei vari tipi di lavoro coatto rispetto ai lavoratori liberi negli Stati Uniti, dalla prima età moderna a tutto il Novecento, cfr. *Terms of Labor. Slavery, Serfdom, and Free Labor*, cit.

[19] «Chi dice rivoluzione industriale dice cotone» (E. Hobsbawm, *Industry and Empire. An Economic History of Britain since 1750*, Harmondsworth, Penguin, 1968; trad. it. *Storia economica dell'Inghilterra. La rivoluzione industriale e l'impero. Dal 1750 ai giorni nostri*, Torino, Einaudi, 1972, p. 54). Sull'importanza del cotone prima e dopo la rivoluzione industriale, cfr. S. Beckert, *Empire of Cotton*, New York, Knopf Doubleday, 2014; trad. it. *L'impero del cotone. Una storia globale*, Torino, Einaudi, 2016. L'indaco è un colorante che si ricava dalla fermentazione delle foglie di due piante, l'*indigofera tinctoria* e la *isatis tinctoria*. Un altro colorante che alimentava l'economia coloniale americana era la cocciniglia, ricavata dall'omonimo insetto sotto forma di acido carminico.

[20] Introduzione a *La condizione dello schiavo*, cit., p. XVIII. Eli Whitney, l'inventore della macchina sgranatrice, azionata anch'essa dal vapore (il brevetto è del 1794, ma fu convalidato solo nel 1807), era un ingegnere che aveva studiato a Yale. Non ebbe fortuna con la sua creatura, ma rese conveniente la coltura del cotone rispetto a quella del tabacco o del riso, aumentando involontariamente il numero degli schiavi.



[21] Per le vicende in cui avvenne l'emancipazione degli schiavi, cfr. A. Mackenzie-Grieve, *The Last Years of the English Slave Trade*, London, Putnam & Co., 1941.

[22] Styron, *Le confessioni di Nat Turner*, cit., p. 72. Si era riusciti in un'impresa che nel passato, specie nel medioevo, appariva quasi impossibile, anche se legata solamente alla sostituzione degli schiavi morti: «Tra tutti gli allevamenti quello dell'uomo è il più delicato. Questi inconvenienti non rivestivano carattere di grande gravità per tutto il tempo che la merce-schiavo rimase abbondante e, conseguentemente, a basso prezzo» (Bloch, *Come e perché finì la schiavitù antica*, cit., pp. 93-94).

[23] H.J. Laski, *The Rise of European Liberalism*, London, George Allen & Unwin, 1936, p. 221.

[24] Una straordinaria testimonianza è offerta, nel 1963, dall'ultimo cimarrón cubano di 104 anni, Esteban Montejo, che aveva vissuto per un anno e mezzo in montagna, dentro una grotta piena di pipistrelli e di bisce; cfr. Barnet, *Autobiografia di uno schiavo*, cit., pp. 42-53. Prima dell'indipendenza, ad Haiti i mulatti erano costretti ad arruolarsi nella *maréchaussée*, una polizia dedita alla ricerca e alla cattura degli schiavi fuggitivi.

[25] Cfr. F. Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave*, Garden City, NY, Doubleday, Dolphin Books, 1963, p. 106.

[26] Articolo del «Times» del 30 gennaio 1857, citato da Williams, *Capitalismo e schiavitù*, cit., p. 243.

[27] *La capanna dello zio Tom* di Harriet Beecher Stowe apparve in forma di libro nel 1852. Sul romanzo della Beecher Stowe e sul modo di trattare la schiavitù dei neri e di esorcizzare la paura nei loro confronti, cfr. le acute analisi di B. Placido, *Le due schiavitù. Per un'analisi dell'immaginazione americana*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 13-56, in particolare: 301, 31, 46, 47.



## Capitolo undicesimo

# Macchine e «schiavitù salariata»

Nel caricarsi sempre più di speranze (da Fourier ai saintsimoniani e a Marx), il lavoro diventa uno dei principali strumenti di liberazione dell'intera umanità: è la dimostrazione vivente del fatto che l'uomo non è dotato di una immutabile «natura», ma che può trasformare progressivamente sé stesso, autosovvertirsi. La nozione di lavoro alienato introdotta da Marx – che contrasta con l'idea di un lavoro come semplice autoproduzione dell'uomo – innesca l'esigenza di una rivoluzione che ne cancelli lo sfruttamento e la subordinazione. È stata la massiccia introduzione delle macchine a modificare la vita e le facoltà degli operai e a incidere, come contraccolpo, sullo stesso 'general intellect' sociale, che le ha prodotte.

## L'eguaglianza nello sfruttamento

Lo sfruttamento e la subordinazione dispotica rimanevano comunque tanto nelle piantagioni, quanto nelle fabbriche. Tenendo presenti tali aspetti, Marx aveva stabilito una continuità tra la schiavitù antica, la servitù medievale e la moderna «schiavitù salariata» (*Lohnsklaverei*):

La schiavitù diretta è il perno dell'industria borghese, altrettanto quanto le macchine, il credito, ecc. Senza schiavitù

non c'è cotone e senza cotone non c'è industria moderna. È stata la schiavitù a conferire alle colonie il loro valore, sono state le colonie a creare il commercio mondiale ed è il commercio mondiale la condizione della grande industria. In tal modo la schiavitù è una categoria economica della più grande importanza. Senza la schiavitù, l'America del Nord, il paese oggi più progredito, si trasformerebbe in un paese patriarcale. Cancellate l'America del Nord dal mappamondo e avrete l'anarchia, la decadenza completa del commercio e della civiltà moderna. Fate scomparire la schiavitù e avrete cancellato l'America dalla carta dei popoli. Così la schiavitù, essendo una categoria economica, è sempre stata nelle istituzioni dei popoli. I popoli moderni non hanno saputo far altro che mascherarla nel proprio paese per imporla senza veli nel nuovo mondo<sup>[1]</sup>.

Marx aveva anche sostenuto che lo sfruttamento tende ad aumentare quando forme più arcaiche di dipendenza personale e di lavoro coatto entrano nel circuito del mercato mondiale:

Appena popoli la cui produzione si muove nelle forme inferiori del lavoro degli schiavi, della *corvée*, ecc., vengono attratti in un mercato internazionale dominato dal modo di produzione capitalistico, il quale fa evolvere a interesse preponderante la vendita dei loro prodotti all'estero, allora all'orrore barbarico della schiavitù, della servitù della gleba, ecc. s'innesta l'orrore civilizzato del sovraccarico di lavoro<sup>[2]</sup>.

## **Tempo libero e tempo asservito**

Il lavoro dell'operaio di fabbrica è più intenso e, proprio per questo, maggiormente produttivo:

Lo schiavo lavora unicamente sotto il pungolo della paura esterna, non per la *propria esistenza*, che non gli appartiene, ma gli è *garantita*; laddove il lavoratore libero è spinto e pungolato dai suoi bisogni [...] La continuità del *rapporto fra schiavo e schiavista* era assicurata dalla costrizione diretta di cui lo schiavo era vittima. Il lavoratore libero è invece costretto ad assicurarla egli stesso, perché l'esistenza sua e della sua famiglia dipende dal continuo ripetersi della vendita ai capitalisti della propria capacità lavorativa<sup>[3]</sup>.

Lo schiavo non ha alcuno stimolo a produrre più di quanto gli venga chiesto e, spesso, anche quando è indotto a farlo con la frusta o con altre forme di crudeltà (come avviene nelle piantagioni americane di cotone o di zucchero)<sup>[4]</sup>, si vieta una maggiore produzione per non innescare il meccanismo di una crescente richiesta. Rispetto allo schiavo, l'operaio non deve sempre lavorare: nel tempo libero può fare quello che vuole, compatibilmente con i suoi mezzi finanziari e con la possibilità di allontanarsi dalla fabbrica. Talvolta la disperazione può portarlo a dilapidare il salario o a non curare sé stesso fino ad abbrutirsi (un fenomeno già sottolineato da Hegel nella formazione della «plebe»)<sup>[5]</sup>.

Nel capitalismo, come del resto in tutti i precedenti modi di produzione, a una larga parte della popolazione viene impedito lo sviluppo intellettuale e morale, negandole il tempo per formarsi e incatenandola ai bisogni primari della sopravvivenza, così da permettere ad altri di sviluppare le proprie potenzialità:

È necessario che la massa degli operai sia schiava dei suoi bisogni e non sia padrona del suo tempo, affinché le facoltà umane (sociali) possano liberamente svilupparsi nelle classi alle quali la classe degli operai serve unicamente come sostegno. Questi ultimi rappresentano la mancanza di sviluppo, affinché le altre classi rappresentino lo sviluppo umano. Questa è realmente l'antitesi in cui si sviluppa la società borghese, e fino a oggi si è sviluppata in ogni società, espressa come *legge necessaria*, cioè l'esistente espresso come l'assolutamente razionale<sup>[6]</sup>.

In questo senso, il progresso della classe dominante corrisponde alla «mancanza di sviluppo della classe lavoratrice». A sua volta, il tempo libero della classe dominante «corrisponde al tempo asservito dei lavoratori». In sostanza, «il tempo libero dell'una corrisponde al [...] tempo soggiogato al lavoro [...] dell'altra»<sup>[7]</sup>. Il capitalista non ha interesse ad accorciare la giornata lavorativa a beneficio dell'operaio, perché abbia più tempo per sé, ma a ridurre il tempo di lavoro necessario alla produzione di un determinato tipo di merce.

La progressiva scomposizione delle attività in operazioni elementari rende i lavoratori delle fabbriche facilmente sostituibili dalle macchine, senza che la drastica riduzione del tempo di lavoro vada a loro vantaggio. Le macchine tendono, anzi, non solo ad asservirli, ma a diminuirne il valore, anche perché il lavoro vivo incorporato nella ricchezza prodotta tende a scemare:

Se le macchine sono il mezzo più potente per aumentare la produttività del lavoro ossia *per accorciare il tempo di lavoro*

necessario alla produzione di una merce, *in quanto depositarie del capitale* esse diventano, da principio nelle industrie di cui si impadroniscono direttamente, il mezzo più potente *per prolungare la giornata lavorativa* al di là di ogni limite naturale<sup>[8]</sup>.

Tutta la storia delle invenzioni recenti, pensa Marx, si può leggere come la messa in opera di armi per lo sfruttamento degli operai e contro le loro possibili ribellioni.

Il lavoro, invece di mostrarsi come un lato del processo di autocreazione dell'uomo, motivo di legittimazione e di orgoglio della classe operaia, ciò che la distingue dagli sfruttatori, dai percettori di rendita e dai proprietari assenteisti, appare, in quanto alienato, come mera costrizione, come qualcosa di repulsivo, tanto che il non lavorare diventa sinonimo di libertà e di felicità<sup>[9]</sup>. Nella società futura, con la reale diminuzione del tempo di lavoro, si realizzerà quello che già oggi è vero, ossia che «la ricchezza non è altro che tempo disponibile»<sup>[10]</sup> e che in essa Marx «non contemplava uno stato di miseria generalizzata, ma il conseguimento di una maggiore ricchezza collettiva»<sup>[11]</sup>.

## Già la manifattura

storpia l'operaio e ne fa una mostruosità favorendone, come in una serra, la abilità di dettaglio, mediante la repressione d'un mondo intero d'impulsi e di disposizioni produttive, allo stesso modo che negli Stati della Plata si macella una bestia intera per la pelle o per il grasso. Non solo i particolari lavori parziali vengono suddivisi tra diversi individui ma l'individuo stesso vien diviso, vien trasformato in motore automatico

d'un lavoro parziale, realizzandosi così l'insulsa favola di Menenio Agrippa che rappresenta un uomo come null'altro che frammento del suo stesso corpo<sup>[12]</sup>.

Nel caricarsi sempre più di speranze (da Fourier ai saint-simoniani e a Marx), il lavoro diventa uno dei principali strumenti di liberazione dell'intera umanità: è la dimostrazione vivente del fatto che l'uomo non è dotato di una immutabile «natura», ma che può trasformare progressivamente sé stesso, autosovvertirsi. La nozione di lavoro alienato introdotta da Marx – che contrasta con l'idea di un lavoro come semplice autoproduzione dell'uomo – innesca l'esigenza di una rivoluzione che ne cancelli lo sfruttamento e la subordinazione.

Lo sfruttamento che deriverebbe dal lavoro alienato non va inteso oggi come una necessità storica, in quanto il valore-lavoro non si può più fondare scientificamente. Infatti

sappiamo che un Ipad assembla pezzi provenienti da 40 Paesi e incorpora tanta conoscenza e varia di prezzo con i tassi di cambio [...]. O che i salari («il lavoro vivo») rappresentano il 7% nel costo diretto di un'automobile [...]. Quello che ci basta ritenere è che la distribuzione del reddito è conflittuale, dipende dai rapporti di forza, che il profitto è un residuo nel valore delle merci dopo che sono stati pagati i lavoratori e i beni intermedi<sup>[13]</sup>.

## **Macchine ed energie naturali**

È stata la massiccia introduzione delle macchine a modificare la vita e le facultà degli operai e a incidere, come

contraccolpo, sullo stesso *general intellect* sociale, che le ha prodotte: «La natura non costruisce macchine, non costruisce locomotive, ferrovie, telegrafi elettrici, filatoi automatici, ecc. Essi sono prodotti dall'industria umana: materiale naturale, trasformato in organi della volontà umana sulla natura o della sua esplicazione nella natura. Sono *organi del cervello umano creati dalla mano umana*; capacità scientifica oggettivata»<sup>[14]</sup>. Tali prodotti, nell'utilizzare le energie naturali, hanno radicalmente mutato la storia umana: «Il vapore, l'elettricità e il telaio meccanico furono personaggi rivoluzionari di tipo più pericoloso degli stessi cittadini Barbès, Raspail e Blanqui»<sup>[15]</sup>. Grazie alla cooperazione con la moderna fabbrica l'operaio si umanizza, sviluppa le facoltà della specie<sup>[16]</sup> e partecipa alla costruzione del *general intellect*.

Nel riflettere sulle macchine e sulle loro relazioni con la fabbrica e la società, Marx innova rispetto a Hegel, che pur si era interessato alla loro funzione. Quest'ultimo, infatti, ragionava ancora in termini di macchine che assorbono direttamente dall'esterno l'energia di cui hanno bisogno, attingendola nella forma in cui è offerta dalla natura. Mancano in lui sia il concetto forte di una macchina che produce da sé l'energia e che, nello stesso tempo, è in grado di trasformarla, sia quello di un motore che alimenta altre macchine, sia, infine, quello di lavoro in senso scientifico, come produzione di energia<sup>[17]</sup>. L'astuzia umana consiste ancora per lui nel mettere la natura in contraddizione con sé stessa, nell'utilizzare forze che non sono destinate allo sfruttamento da parte dell'uomo – come il vento, l'acqua o il

vapore – al fine di piegarle ai suoi bisogni, dando loro, mediante il lavoro, uno scopo determinato.

Hegel registra, con qualche ritardo, lo sviluppo medio delle forze produttive del suo tempo (anche se il recente perfezionamento delle macchine a vapore e l'utilizzazione di questo genere di energia per i battelli da parte di Robert Fulton nel 1807 e quella, dapprima sperimentale, per la locomotiva Blücher di George Stephenson del 1814 e per quella da lui perfezionata, la Rocket, del 1830, che segna il primo abbandono della trazione animale, avrebbero potuto costituire per lui un chiaro esempio di trasformazione dell'energia termica in energia meccanica). Egli è sostanzialmente fermo alla tradizionale meccanica statica, che aveva il suo modello nell'orologio e che culminava scientificamente nell'«elegante esposizione» del *Traité de mécanique élémentaire* di Louis-Benjamin Francoeur<sup>[18]</sup>. In questo testo il compito delle macchine è, appunto, quello di far agire le forze naturali *les unes contre les autres* e di cambiarne *la grandeur et la direction*<sup>[19]</sup>. È solo con Sadi Carnot<sup>[20]</sup> che viene impostato teoricamente il problema della trasformazione dell'energia termica in energia meccanica e del funzionamento delle macchine termiche attraverso la «differenza», ossia il dislivello del «calorico»: «Il calore non è altro che la potenza motrice o, piuttosto, il movimento che ha cambiato forma, è un movimento»<sup>[21]</sup>.

Si dovrà attendere la piena diffusione delle macchine motrici perché l'astuzia tecnica si stacchi ulteriormente dalla



sua dipendenza dalla natura e combini varie forme di energia prodotte artificialmente (per quanto esistenti in natura, come l'elettricità o anche la fissione nucleare) e non più poste in contraddizione con sé stesse. Hegel è quindi rimasto a un mondo in cui il rapporto con le forze naturali è ancora essenzialmente astuto, di beffa, secondo la tradizione pre-galileiana delle *Quaestiones mechanicae* attribuite ad Aristotele.

Vi è, inoltre, nella concezione hegeliana, un forte accento di antropomorfismo, così come vi è il ricordo della morale dei miti greci: le forze naturali, che sono troppo potenti per essere battute frontalmente, si vendicano dopo essere state vinte con l'astuzia. La natura scuote così da sé stessa l'imperfetto asservimento esercitato dall'uomo, astuto ma insufficiente a dominarla, ritorcendo sulla società la violenza subita e producendo spesso effetti devastanti. Sotto questo profilo, l'estrema parcellizzazione del lavoro di fabbrica introdotto dalle macchine ottunde l'intelligenza di milioni di uomini, ne atrofizza l'immaginazione e ne scinde le facoltà. A sua volta, il movimento cieco del mercato non trova dei successivi armonici equilibri, ma produce disordine, sovrapproduzione, disoccupazione, miseria. Il discorso hegeliano contiene anche la realistica constatazione che le strutture politiche e sociali del suo tempo non sono capaci di controllare il metabolismo uomo-natura e risultano quindi affette da naturalità, vale a dire da una cecità di ritorno.

## Produzione di macchine a mezzo di macchine

Marx appartiene, invece, a un periodo e a una cultura scientifica che conoscono non solo le potenzialità rivoluzionarie delle macchine che producono e trasformano energia termica in meccanica e viceversa, con le locomotive o le navi a vapore, o energia elettrica in meccanica (come nel modellino di treno ammirato da Marx a Regent Street nel 1851)<sup>[22]</sup>, ma considerano il lavoro stesso, l'erogazione di energia muscolare, nervosa e mentale umana come una trasformazione attiva, capace di generare cambiamenti di stato nella materia e, con un anello di retroazione, nel lavoro in senso fisico (anche se si rende conto che il lavoro alla macchina intacca il sistema nervoso, impedisce a molti muscoli di funzionare e assorbe tendenzialmente ogni energia fisica e mentale). Egli sa che vi sono – sin da quando l'uomo era nelle «caverne» – modi elementari di intervento sulla materia, quali «lanciare, macinare e limare, premere e pestare, tagliare, ecc.»<sup>[23]</sup>. Li descrive minutamente<sup>[24]</sup>, mostrando – per utilizzare le parole di André Leroi-Gourhan – le varie tecniche di

preSSIONE, di percussione, mediante cui è possibile spezzare, tagliare, modellare; il fuoco, che può scaldare, cuocere, fondere, asciugare, deformare; l'acqua, che può stemperare, sciogliere, ammolire, lavare e che, in soluzioni diverse, grazie ai suoi effetti fisici o chimici può servire a conciare, a conservare, a cuocere; l'aria, infine, che alimenta la combustione, che asciuga o che pulisce<sup>[25]</sup>.

Ma sa anche che queste operazioni, ormai svolte generalmente dalle macchine<sup>[26]</sup>, sono integrate da una massa di interventi sempre più raffinati sulla struttura stessa della materia e sulle sue trasformazioni energetiche. La scienza è penetrata nel «laboratorio» stesso della natura e non solo riproduce le sue energie e le sue creazioni (si pensi soltanto alla riproduzione dell'urea da parte di Friedrich Wöhler nel 1828), ma è anche pronta a fabbricare, come accadrà nel Novecento, migliaia di sostanze artificiali, che non esistono in natura e che derivano in genere dal petrolio. Oltre al progresso delle macchine per catturare e trasformare energia, come la turbina o la dinamo, occorre ricordare per Marx il gigantesco sviluppo della chimica, organica e inorganica, nelle sue applicazioni all'industria e all'agricoltura, e i nomi, citati con ammirazione, di Justus Liebig o di James Johnstone.

È ben vero che la massima complicazione del macchinario è «sia il risultato della combinazione di elementi semplici, sia della costante ripetizione delle potenze meccaniche elementari», ma è anche vero che la dimensione stessa delle macchine, il sorgere di «ciclopiche macchine, dotate di forza demoniaca, adoperate per la costruzione dei primi motori»<sup>[27]</sup> – a uso delle strade ferrate e della navigazione a vapore oceanica, che utilizzano nelle loro parti «rigorose forme geometriche [...] retta, piano, circolo, cilindro, cono e sfera»<sup>[28]</sup> – modifica fortemente il tipo di «scambi organici» tra uomo e natura. I mezzi meccanici, «*sistema osseo e muscolare della produzione*»<sup>[29]</sup>, intervengono nel gioco e nelle trasformazioni della materia e delle forze naturali, utilizzandole secondo i

bisogni da soddisfare ed evidenziandone certe proprietà in luogo di altre.

La «produzione di macchine a mezzo di macchine»<sup>[30]</sup> fa sì che il processo lavorativo sia sempre meno una «elaborazione» (*Bearbeitung*) diretta della materia e sempre più un semplice controllo, da parte dell'operaio, di quelle macchine con le quali il capitale «ha catturato il progresso storico per porlo al servizio della ricchezza»<sup>[31]</sup>. Ora non è più l'uomo, ma il meccanismo costruito dall'uomo che dirige gli strumenti, dotati di movimento continuo, instancabile e prefissato: «L'uomo bada al funzionamento del meccanismo, corregge eventuali errori, ecc.»<sup>[32]</sup>. L'attività dell'operaio

è posta in un modo che è essa a mediare soltanto ormai il lavoro della macchina, la sua azione sulla materia prima – a sorvegliare questa azione e ad evitare le interruzioni. A differenza quindi dello strumento, che l'operaio anima – come un organo della propria abilità e attività – e il cui maneggio dipende perciò dalla sua virtuosità [...] la macchina, che possiede abilità e forza al posto dell'operaio, è essa stessa il virtuoso, che possiede una propria anima nelle leggi meccaniche in essa operanti<sup>[33]</sup>.

Il lavoro dell'operaio, a differenza di quello dell'artigiano, perde quindi valore proprio perché l'abilità passa alla macchina.

Con il progressivo sviluppo dall'infanzia alla maturità del macchinismo, i mezzi di lavoro assumono «il carattere d'un organismo di produzione affatto obiettivo e impersonale, di una potenza estranea, che ha trasformato *provisoriamente* la

scienza non in un sistema per diminuire il lavoro, ma per accrescerlo». Il sistema delle macchine, che ora sono capaci di connettersi tra loro in modo che ogni macchina parziale entri in relazione con le altre fino a formare un «sistema» e a diventare «un solo grande automa», rappresenta il culmine dell'industria meccanica<sup>[34]</sup>.

Con le grandi macchine la forza fisica dell'uomo è risparmiata, ma aumentano le funzioni di controllo e di guida che richiedono poca abilità. O, meglio, l'abilità si concentra a un più alto livello, e «aumenta quella che si esige da uno scienziato». Si ha così una sostituzione «della routine [...] con l'applicazione della scienza della natura»<sup>[35]</sup>. Ciò provoca immediatamente, da un lato, un allargarsi del divario tra sapere e abilità operaia e, dall'altro, un incremento del sapere scientifico, con relativo sviluppo di forze produttive, che cadono per ora nelle mani del capitalista e contrastano la caduta tendenziale del saggio di profitto.

## **L'astuzia del lavoro**

La natura offre per Marx non soltanto un magazzino di viveri, ma anche un arsenale di strumenti di lavoro. Le forze naturali – vento, acqua, vapore, elettricità – per sé stesse non costano nulla. Ma quando divengono «agenti del lavoro sociale», entrano nella catena cinematica delle macchine, frutto del «lavoro passato»<sup>[36]</sup>, e rendono più produttivo il lavoro in atto. Il *Naturstoff der Arbeit* è un sostrato sempre presente e l'uomo nella produzione non può procedere

diversamente dalla natura: può solo cambiare la forma ma non eliminare i materiali<sup>[37]</sup>. Spesso, tuttavia, si confondono materiali lungamente elaborati dall'uomo, «oggetti già filtrati attraverso il lavoro»<sup>[38]</sup>, con prodotti spontanei della natura:

Animali e piante che si è soliti considerare come prodotti naturali sono non solo prodotti del lavoro, forse del lavoro dell'anno precedente, ma anche, nella loro forma del momento, prodotti di una trasformazione continuata attraverso molte generazioni, sotto controllo umano, e per mezzo di controllo umano. E per quanto riguarda in particolare i *mezzi di lavoro*, la loro stragrande maggioranza mostra tracce di lavoro trascorso, anche allo sguardo più superficiale<sup>[39]</sup>.

Al pari di Hegel (di cui è citata l'*Enciclopedia*), l'astuzia della tecnica umana non consiste solo nel cambiare la forma della materia, quanto nel realizzare al tempo stesso il proprio fine, di introdurlo, appunto, per mezzo di leggi naturali e non contro o sopra di esse. Il lavoro è, dunque, uno scambio che intercorre tra uomo e natura, in cui l'uomo si appropria di materiali e di energie offerte dalla natura, ma in cui gli elementi naturali vengono, a loro volta, sottratti ai meccanismi distruttivi della natura stessa:

il ferro arrugginisce, il legno marcisce. Reffe non tessuto e non usato in lavori a maglia, è cotone sciupato. Queste cose debbono essere afferrate dal lavoro vivo, che le evochi dal regno dei morti, le trasformi, da valori d'uso possibili soltanto, in valori reali e operanti. Lambite dal fuoco del lavoro, divenute propria parte di esso come corpi, animate per le funzioni che hanno, secondo la loro definizione e secondo il

loro compito, nel processo, certo quelle cose vengono anche consumate, ma appropriatamente, come elementi della formazione di nuovi valori d'uso, di nuovi prodotti<sup>[40]</sup>.

Il lavoro, che non consiste nell'imprimere alla materia solo l'orma esteriore, si incorpora così nell'oggetto, ne rappresenta l'inquietudine. È «il fuoco che dà vita e forma; le cose sono transitorie, temporali, giacché subiscono l'attività formatrice del tempo vivente»<sup>[41]</sup>.

Gli scambi organici tra uomo e natura (che Marx chiama *Stoffwechsel* con un termine tratto da Moleschott) sono modi di assecondare gli stessi processi naturali attraverso il lavoro, inserendoli in un processo teso a soddisfare i bisogni individuali e sociali. A differenza degli animali, il cui rapporto con la natura è rappresentato solo dal consumo, attraverso il lavoro, che è la massima espressione di tale metabolismo, l'uomo «genera se stesso»<sup>[42]</sup>. Alla base di ogni *Stoffwechsel* sta, comunque, quella macchina naturale che è la terra: «Nell'agricoltura la terra, con la sua attività chimica, ecc., è già essa stessa una macchina che rende più produttivo il lavoro immediato e, quindi, il surplus lo dà prima, perché qui si lavora *prima* con la macchina, ossia con una macchina *naturale*»<sup>[43]</sup>. La *rudis indigestaque moles* della terra – come Marx la definisce con Ovidio – è essa stessa un «laboratorio», in cui la spontaneità naturale è pungolata dal finalismo introdotto dal lavoro. Essa è però anche la pietra di paragone per misurare i limiti e le modalità dell'intervento umano sulla natura ed evitare il generarsi di effetti perversi e di contro-

finalità qualora venga eccessivamente o impropriamente sfruttata.

## **Le malattie del ricambio**

È certo anacronistico attribuire a Marx gran parte delle preoccupazioni ecologiche che oggi ci affliggono, soprattutto quelle legate alle varie forme di inquinamento<sup>[44]</sup>. In Marx ci sono piuttosto un atteggiamento prometeico nei confronti della natura e un residuo hegeliano di disprezzo per il romanticismo filo-naturalistico. Uno dei meriti del capitalismo è stato, infatti, per lui quello di aver ampiamente addomesticato le energie naturali, di averle trasformate in fattori di utilità per l'uomo. Tale crudo dominio appare a Marx una taglia da pagare al progresso e alla missione civilizzatrice del capitale. Non si tratta però soltanto di una tappa necessaria allo sviluppo delle forze produttive, ma anche della premessa a una «sintesi nuova e superiore» tra società e natura. Tuttavia, sebbene Marx non ami Rousseau e non nutra alcuna nostalgia per gli stadi preindustriali, si può davvero sostenere che sia in lui completamente tramontato l'ideale giovanile di una «umanizzazione della natura» e di una «naturalizzazione dell'uomo»?

Evidentemente ciò che lo preoccupa di più sono quelle che potremmo definire le malattie del ricambio nel rapporto società-natura. Sotto questo profilo, il capitalismo è, nel suo tempo, la più grave di tutte, perché l'impossibilità di modificarne i rapporti di produzione blocca e soffoca lo



sviluppo delle forze produttive, istituendo vincoli che stravolgono anche lo *Stoffwechsel*. Marx avverte il pericolo che la riproduzione delle risorse non sia automatica, che la terra, così come aumenta la sua fertilità a causa dell'intervento umano, possa per le stesse ragioni anche perderla; che la natura seconda dell'uomo, l'insieme delle sue abitudini storiche di intervento sulle risorse, divenga capace di distruggere non solo la sua natura prima, ma anche parte del mondo esterno; che i meccanismi di dominio sulla natura, che organizzano secondo determinati scopi forze per sé stesse cieche, possano essere contagiati dalla stessa cecità della natura.

L'astuzia dell'intervento umano sulla natura potrà essere giocata da un'astuzia al quadrato della natura? In altri termini: un imperfetto controllo del metabolismo sociale e naturale potrà portare a effetti perversi e indesiderabili? Marx non si indigna moralisticamente, osserva solo che tali effetti sono sia il prezzo di accesso a un ulteriore sviluppo, sia il risultato di una insufficiente capacità progettuale del capitalismo, che accetta il sacrificio di interessi duraturi e sostanziali in cambio di vantaggi immediati ma passeggeri:

Con la preponderanza sempre crescente della popolazione urbana, che la produzione capitalistica accumula in grandi centri, essa accumula da un lato la forza motrice storica della società, dall'altro turba il rapporto organico fra uomo e terra, ossia il ritorno alla terra degli elementi costitutivi della terra consumati dall'uomo sotto forma di mezzi alimentari e di vestiario, turba dunque l'eterna condizione naturale di una durevole fertilità del suolo. Così distrugge insieme la salute

fisica degli operai urbani e la vita intellettuale dell'operaio rurale. Ma insieme essa costringe mediante la distruzione delle circostanze di quel ricambio organico, sorte per semplice spontaneità naturale, a produrre tale ricambio in via sistematica, come legge regolatrice della produzione sociale, in una forma adeguata al pieno sviluppo dell'uomo<sup>[45]</sup>.

Egli considera «uno dei meriti immortali del Liebig» l'aver fatto notare che l'agricoltura moderna ha effetti distruttivi: «ogni progresso dell'agricoltura capitalistica costituisce un progresso non solo nell'arte di *rapinare l'operaio*, ma anche nell'arte di rapinare il suolo; ogni suo progresso nell'accrescimento della sua fertilità per un dato periodo di tempo costituisce insieme un progresso della rovina delle fonti durevoli di questa fertilità»<sup>[46]</sup>. Engels è ancora più esplicito e presenta un esempio efficace nella *Dialettica della natura*: «Prendiamo il caso dei piantatori spagnoli a Cuba, che bruciarono completamente i boschi sui pendii e trovarono nella cenere concime sufficiente per una generazione di piante da caffè altamente remunerative. Cosa importava loro che dopo di ciò le piogge tropicali portassero via l'ormai indifeso "humus" e lasciassero dietro di sé solo nude rocce?»<sup>[47]</sup>.

## Un padrone senza volto

È noto che Marx aveva ammirato l'interesse di Darwin per la «storia della tecnologia naturale», ossia per la «formazione degli organi vegetali e animali come strumenti di produzione della vita delle piante e degli animali»<sup>[48]</sup>. Nel quaderno XIX e,

di nuovo, nel *Capitale* aggiunge che la differenziazione, la specializzazione e la semplificazione degli strumenti di lavoro nell'età delle manifatture obbediscono ai medesimi criteri di sviluppo e di specializzazione degli organismi animali. E cita il seguente passo di Darwin:

Finché un medesimo organo deve compiere lavori differenti, possiamo forse trovare un motivo della sua variabilità nel fatto che la selezione naturale non conserva o sopprime ogni minima variazione di forma così accuratamente come farebbe se quell'organo fosse destinato a un solo fine speciale. Allo stesso modo coltelli destinati a tagliare ogni genere di cose possono avere, nel complesso, una forma comune; ma strumenti destinati a un solo uso devono avere una forma differente per ogni uso differente<sup>[49]</sup>.

Gli strumenti sono organi artificiali del corpo umano, sue protesi, escrescenze o *Verwachsungen*. In quanto mediatori tra l'uomo e la materia, essi sono dapprima, nella loro specializzazione, limitati alla presa umana<sup>[50]</sup>. Devono, infatti, adattarsi agli organi dell'uomo, di cui sono prolungamento. Inoltre, anche quando le forze motrici sono costituite da animali, come nei mulini – in cui gli asini sono bendati e costretti a girare in tondo «contro natura»<sup>[51]</sup> –, la loro utilizzazione è condizionata dal punto di applicazione della forza (ad esempio, il collo per il giogo dei buoi nell'arare o la groppa dei cavalli per poggiarvi la sella).

La novità delle grandi macchine è che esse si affrancano dalla dipendenza dagli organi umani o animali. Le prese di energia sono ora adattate alle forze naturali inanimate e

spesso invisibili, come l'elettricità, e solo la strumentazione di guida – bottoni, volani, interruttori, leve, pedali, ecc. – è resa maneggevole per l'uomo. Si può dire che ora sia proprio la scienza a costituire un grande organo prensile artificiale, un organo che ha perduto la sua somiglianza immediata con gli strumenti materiali, ma che ha tradotto in comandi le sue funzioni, diventando sapere in azione.

Il capitale non crea la scienza, ma la sfrutta, appropriandosene nel processo produttivo:

Con ciò stesso ha luogo contemporaneamente la *separazione della scienza*, in quanto *scienza applicata* alla produzione, dal lavoro immediato, mentre nelle precedenti fasi della produzione l'esperienza e lo scambio limitato delle conoscenze erano immediatamente legati al lavoro stesso; non si sviluppavano come forza separata e indipendente da essa e perciò nel complesso non erano mai andati oltre i limiti della tradizionale raccolta di ricette esistente da tanto tempo e sviluppatasi solo molto lentamente e gradualmente (studio empirico dei segreti di ciascun artigianato). Il braccio e la mente non erano separati<sup>[52]</sup>.

La loro futura riunione nel lavoro liberato – in cui i produttori associati non saranno più in balia di una forza cieca nel loro metabolismo con la natura – non è la soluzione definitiva, perché si rimarrà sempre all'interno del «regno della necessità». Bisognerà attendere che, al di sopra di esso, come sua premessa, si spalanchi il «regno della libertà», reso possibile dalla diminuzione della giornata lavorativa, che contiene, peraltro, un limite fisiologico, una soglia in cui la resistenza del corpo umano si spezza. Occorre, dunque, o

rendere minore l'intensità del lavoro, allungandone la durata, o accorciare il tempo delle prestazioni (Marx preferisce questa ultima soluzione).

La scienza come forza estranea al lavoro esercita un dominio sull'operaio, lo priva tendenzialmente di ogni conoscenza e pratica di mestiere, trasferendone le capacità alle macchine. Si riproduce, a un diverso livello, una situazione analoga a quella descritta da Aristotele: il *logos*, sapere dei fini e dei mezzi (in questo caso la scienza), appartiene ora a un *despotes* impersonale, il capitale, mentre l'operaio ne diventa semplice strumento animato. Il lavoro alla macchina gli toglie, infatti, ogni autonomia e la macchina stessa finisce per prendere il suo posto. La conseguenza è che «essendo l'operaio degradato a macchina, la macchina può presentarglisi innanzi come una concorrente»<sup>[53]</sup>. Per questo, «nella misura in cui essa diventa concorrente dell'operaio, quest'ultimo “diventa invendibile, come certo denaro fuori corso”»<sup>[54]</sup>.

## **Necessità transitoria**

La macchina aumenta, quindi, lo sfruttamento di quanti hanno generalmente meno forza muscolare o uno sviluppo fisico immaturo, come avviene, rispettivamente, nelle donne e nei bambini, il cui lavoro giornaliero nelle fabbriche fu limitato a 12 ore solo nel 1833, ma di fatto vi erano bambini che iniziavano a lavorare a poco meno di otto anni per quindici ore giornaliere e questo, ad esempio, nel campo della

ceramica, dove l'invecchiamento era prematuro e la mortalità altissima. Vi erano ragazze che, letteralmente, morivano a causa della «tortura lenta» della stanchezza, dopo aver lavorato in media sedici ore e mezzo e, in casi eccezionali, ventisei ore e mezzo senza interruzione<sup>[55]</sup>. La situazione era, in certi casi, anche peggiore: in un opificio di Manchester i bambini lavoravano fino a settantaquattro ore la settimana ed erano scelti non solo perché più docili degli adulti o perché costavano meno, ma anche perché le loro dita erano più agili (in molti stabilimenti donne e bambini formavano due terzi della forza-lavoro)<sup>[56]</sup>.

Nel rendere schiavi bambini e donne, il sistema delle macchine confuta l'immagine, di origine aristotelica, dello schiavo dotato di intelligenza e di volontà deboli, ma dal corpo forte. La semplicità dei meccanismi e il minore sforzo richiesto nel manovrarli, rispetto al tradizionale lavoro manuale che richiedeva un dispendio relativamente elevato di energia muscolare, cancellano l'adolescenza e coinvolgono nei processi produttivi l'intera famiglia operaia: «il lavoro coatto a vantaggio del capitalista ha usurpato non solo il posto dei giochi fanciulleschi, ma anche quello del libero lavoro nella cerchia domestica, entro limiti morali, *a vantaggio della famiglia stessa*»<sup>[57]</sup>.

Una delle conseguenze più gravi di tale condizione è rappresentata dal fatto che, a causa del lavoro delle donne di famiglia operaia o di origine contadina, i bambini piccoli dovevano spesso essere abbandonati a sé stessi per l'intera

giornata. Li si teneva pertanto addormentati o storditi (perché non sentissero i morsi della fame e non avessero bisogno di essere accuditi) attraverso oppiacei, come il laudano e il *Godfrey's cordial*, per effetto dei quali, secondo gli ispettori sanitari inglesi, i lattanti «si accartocciavano come piccoli vecchietti o si raggrinzivano come scimmie»<sup>[58]</sup>.

In che modo impedire tale degradazione? Anche sotto questo profilo, il marxismo rappresenta, eticamente, la volontà di cancellare lo sfruttamento, la trasformazione dell'uomo in merce, e di offrire una vita più degna a chi è stato umiliato e offeso non solo dai rapporti di produzione, ma anche dalla lotteria naturale, che lo ha fatto nascere e crescere entro determinate condizioni storiche e sociali, costringendolo a subire dolorose privazioni e a sopprimere le proprie potenzialità umane.

Il pensiero di Marx si iscrive in un contesto più ampio di ideali e di pratiche di emancipazione di individui, classi e popoli che ha segnato la modernità nella sua ricerca di un nuovo umanesimo che non fosse riservato esclusivamente a élite privilegiate, come era ancora nel caso dei grandi progetti del classicismo tedesco, ad esempio nello Schiller delle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* o di *Grazia e dignità*, dove il dispiegamento delle facoltà umane è prerogativa di una minoranza di uomini bianchi.

Si è così passati, non senza drammi e conflitti, dall'abolizione della tratta di esseri umani, della schiavitù e della servitù della gleba (condizioni che sembravano

inestirpabili e consustanziali alla natura umana e che invece vennero alla fine cancellate anche in grandi paesi come la Russia zarista e gli Stati Uniti di Lincoln) alle lotte di liberazione dal colonialismo europeo dei popoli dell'America, dell'Africa e dell'Asia, all'attuale consolidarsi dei diritti umani rispetto a quelli di cittadinanza. La schiavitù, d'altra parte, stenta a scomparire, anche se si è enormemente ridotta rispetto al passato e all'aumento della popolazione mondiale. In alcuni Stati la sua formale abolizione è recente e, di fatto, tuttora esiste.

Non più, dunque, da una parte, forza bruta bisognosa di una guida dall'esterno, di un addomesticamento simile a quello del bue, del cavallo o dell'asino; e non più, dall'altra, una intelligenza estranea e nemica, un'astuzia che dirige energie cieche e che diventa anch'essa in buona misura cieca, un *logos* che brilla ed è esaltato solo se si staglia sull'oscurità del produrre e non mira invece a sciogliere il suo legame con i meccanismi di esclusione che considerano una parte dell'umanità non degna di possederlo nella sua pienezza.

La società industriale capitalistica ha imposto questa dura disciplina, ha nuovamente estremizzato la scissione tra un fare bruto e inconscio, simile a quello delle forze naturali, e un cervello sociale dominatore, che si è reso estraneo ai processi lavorativi. Essa ritiene eterno il rovesciamento del rapporto tra il lavoro vivo e il lavoro morto accumulato nel capitale, così che *le mort saisit le vif*. Marx riconosce la necessità di tale capovolgimento, ma si tratta, aggiunge, di



una necessità storica, transitoria (*historische [...] verschwindende Notwendigkeit*):

Finché, al livello del capitale e del lavoro salariato, la creazione di questo corpo oggettivo dell'attività avviene in antitesi alla forza-lavoro immediata – e questo processo di oggettivazione si presenta di fatto come processo di espropriazione dal punto di vista del lavoro o di appropriazione del lavoro altrui dal punto di vista del capitale –, finché ciò accade questa distorsione e inversione sono *effettive*, non sono una mera *opinione*, non esistono cioè soltanto nella rappresentazione degli operai e dei capitalisti. Ma evidentemente questo processo di inversione è una necessità meramente *storica*, è una necessità soltanto per lo sviluppo delle forze produttive da un determinato punto di partenza storico, o da una determinata base storica; non è quindi affatto una necessità *assoluta* della produzione; anzi è una necessità transitoria, e il risultato e lo scopo (immanente) di questo processo è di sopprimere questa base stessa così come questa forma del processo<sup>[59]</sup>.

Perché si sopprima questa effimera necessità storica, perché si produca l'inversione dell'inversione, occorre però che i produttori cessino di essere strumenti ciechi per diventare individui associati che cooperano in direzione di fini coscienti e che la scienza e il cervello sociale, perdendo la loro forma transitoria, si integrino nel fare.

Un'impresa ardua, specie oggi, quando sta drasticamente diminuendo la capacità di pensare a un futuro collettivo al di fuori di aspettative private e la storia appare a molti sprovvista di quella interna logica che si immaginava dovesse indirizzarla verso il meglio: il progresso, il regno della libertà o

la società senza classi. Declina vistosamente la cultura che – tra Ottocento e Novecento – aveva indotto miliardi di uomini a ritenere che gli eventi marciassero inevitabilmente in una determinata direzione, annunciata o prevedibile. Per lungo tempo, in effetti, essi erano stati indotti a credere che l'intervento umano consapevole fosse in grado, con la violenza chirurgica della rivoluzione, di abbreviare il tempo necessario al prodursi dell'ineluttabile, di «accelerare le doglie del parto». Caduta, senza essere stata teoricamente confutata, l'idea di un'unica Storia orientata, il senso del nostro vivere nel tempo sembra, ora più che mai, disseminarsi in una pluralità di storie (con la s minuscola) non coordinate, in destini personali tenuemente connessi alle vicende che riguardano tutti<sup>[60]</sup>. Sarà mai possibile riprendere e riformulare questi grandiosi progetti, evitando le tragedie che la loro applicazione ha provocato nel secolo scorso? In che misura e con quali scadenze sarà possibile realizzare il progetto di fondo di Marx, che è quello di togliere tutti gli ostacoli di carattere economico, sociale e politico che impediscono il pieno sviluppo di tutte le facoltà umane (fino a ora represso con la violenza o con la sopportazione)?

## **Cosa motiva gli uomini alla ricerca della giustizia**

Guardando indietro, ci si potrebbe chiedere perché un testo così difficile e incompiuto, come *Il capitale* (che pochissimi hanno letto per intero), abbia mobilitato con le sue tesi innumerevoli uomini, abbia provocato la fondazione di partiti

e movimenti di emancipazione e abbia inciso così profondamente nella storia dell'umanità. A prima vista, l'affermazione del cristianesimo appare più facilmente intelligibile. Dato che le parole del Vangelo sono semplici e le metafore suggestive ed efficaci, la loro diffusione fra gli strati più poveri della popolazione appare plausibile. Ma come ha potuto incidere così potentemente sulla mente e sul cuore di tante persone un'opera astratta e difficile come *Il capitale*?<sup>[61]</sup> Certo, si può dire che ci sono stati, come nel caso di Cafiero in Italia, dei riassunti o delle versioni semplificate di quest'opera; che vi è stato un apostolato laico capillare per la diffusione delle idee ivi contenute; che dei piccoli intellettuali o dei non analfabeti, che si spostavano di luogo in luogo, leggevano e discutevano pubblicamente i giornali e perfino brani di libri agli illetterati; che la guida e la propaganda dei partiti hanno influito in maniera decisiva, con la loro capacità di proselitismo, di organizzazione e di disciplina; che ci sono state le ideologie che hanno inglobato, articolato o manipolato il pensiero di Marx, contribuendo però alla sua diffusione.

Ma questo non basta. Ciò che ha indotto enormi masse ad aderire e a combattere per le idee di Marx è stato soprattutto il «sogno di una cosa», in versione indubbiamente più elaborata rispetto all'accento fattone da Marx stesso nella famosa lettera a Ruge del 1843. Si tratta, essenzialmente, dell'idea di una vita migliore e più giusta, che non schiacci e comprima più le potenzialità umane con lo sfruttamento economico, la violenza, la povertà e che non privi più i singoli

e le società di un futuro di speranza. Certo, ciò è avvenuto spesso nei seguaci di Marx con la ricerca della giustizia a scapito della libertà, a costo di infauste semplificazioni e torsioni del suo pensiero, trasformato in ideologia e mitologia<sup>[62]</sup>.

A mobilitare le coscienze e le organizzazioni sono state, sul terreno più propriamente intellettuale, domande come queste: come evitare l'accumulo dell'intelligenza dalla parte del capitale, che rende la maggior parte degli uomini suoi strumenti ciechi? Come far sì che le macchine non siano più usate contro il lavoro umano? Il senso più profondo del progetto marxiano è, sotto questo aspetto, quello di rivendicare al lavoro quel *logos* che è attualmente separato e ostile, di congiungere – in termini aristotelici – la *poiesis* alla *praxis* così da poter dirigere l'intera società verso la «vita buona», intravista nella futura società comunista (anche se Marx, per quanto convinto della futura scomparsa del capitalismo, è stato sempre cauto nel parlare di «cucina dell'avvenire»)<sup>[63]</sup>. Su un punto è, tuttavia, stato chiaro: la diminuzione delle ore di lavoro dovrebbe portare al «libero sviluppo delle individualità», vale a dire alla «formazione e [allo] sviluppo artistico e scientifico [...] degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per tutti loro»<sup>[64]</sup>.

La recente crisi finanziaria del 2007-2008, che ha riportato in auge le sue analisi e che sembra più strutturale che congiunturale, ha mostrato, nello stesso tempo, non solo i limiti, ma anche la capacità di adattamento del capitalismo.

Se è vero, come argutamente ha detto un economista italiano, che «il capitalismo ha i secoli contati»<sup>[65]</sup> (e che, quindi, il suo tramonto non è imminente), allora proprio il modello vincente di crescita che lo aveva caratterizzato negli ultimi due secoli<sup>[66]</sup> sembra, grazie alle nuove tecnologie, continuare con altri mezzi, che Marx avrebbe forse studiato con la stessa serietà con cui ha esaminato i fenomeni del suo tempo, senza astratte e preliminari demonizzazioni o ripulse.

---

[1] Marx, *Das Elend der Philosophie*, in MEW, vol. 4; trad. it. *Miseria della filosofia*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 96. Cfr. K. Marx e F. Engels, *Die heilige Familie*, in MEW, vol. 2; trad. it. *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 160, e R.H. King, *Marxism and the Slave South*, in «American Quarterly», 29 (1977), pp. 117-131. Sulle concezioni di Marx e del marxismo relative al rapporto tra schiavitù antica e lavoro salariato moderno, cfr. W. Backhaus, *Marx, Engels und die Sklaverei. Zur ökonomischen Problematik der Unfreiheit*, Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann, 1974; M. Vegetti, *Marxismo e società antica*, Milano, Feltrinelli, 1981; P. Castagneto, *Schiavi antichi e moderni*, Roma, Carocci, 2001; R. Kößler, *Despotie in der Moderne*, Frankfurt a.M., Campus, 1993; Y. Bénot, *La modernité de l'esclavage. Essai sur la servitude au coeur du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2003; D. Fusaro, *Karl Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia*, Saonara, Il prato, 2008. Non mi occupo qui della questione del valore o del plusvalore, su cui si è concentrato il dibattito nella cosiddetta *Neue Marx-Lektüre*, rappresentata soprattutto da Hans-Georg Backhaus, di cui si veda la raccolta di testi tradotti in italiano da R. Bellofiore e T. Redolfi Riva, *Ricerche sulla critica marxiana dell'economia. Materiali per la ricostruzione della teoria del valore*, Milano-Udine, Mimesis, 2016.

[2] Marx, *Il capitale*, cit., vol. I, 1, p. 256. La discussione degli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso sul «modo di produzione schiavistico» ha generalizzato una situazione che, di fatto, è esistita soltanto in cinque casi

(Grecia e Roma nel mondo antico, Stati Uniti del Sud, Caraibi e Brasile in età moderna) e ha ignorato la dimensione politica della schiavitù; cfr. Testart, *L'institution de l'esclavage*, cit., pp. 316-320. Oggi la prospettiva in cui si inquadra il fenomeno è sostanzialmente mutata.

[3] K. Marx, *Il capitale, Libro I, capitolo VI inedito*, a cura di B. Maffi, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 65. Tra i molti che hanno sostenuto la tesi che il lavoro libero sia maggiormente produttivo va annoverato Adam Smith: «Le spese del logoramento fisico di uno schiavo [...] sono a carico del padrone, mentre quelle di un servo libero, gravano su di lui [...] Ma sebbene le spese del logoramento fisico di un servo libero siano ugualmente a carico del padrone, in genere gli costano molto meno di quelle di uno schiavo» (*Indagine sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, cit., p. 80).

[4] Si veda sopra, p. 258.

[5] Cfr. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 204. Per un inquadramento del rapporto tra il lavoro ripetitivo di fabbrica e l'uso delle macchine nei testi delle lezioni berlinesi di Hegel, cfr. Bodei, *La civetta e la talpa*, cit., pp. 336-337.

[6] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert. Aus den nachgelassenen Manuskript «Zur Kritik der politischen Ökonomie»*, a cura di K. Kautsky, Stuttgart, Dietz, 1905; trad. it. *Storia delle teorie economiche*, 3 voll., Torino, Einaudi, 1954-1958, vol. III, p. 109. Non bisogna dimenticare il fatto che Marx non era sicuro sul significato del concetto di «classe», tanto che le sue ultime parole, alla fine del manoscritto del terzo, incompiuto, volume del *Capitale*, sono «che cosa costituisce la classe?» (cfr. S. Mezzadra e B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Durham, Duke University Press, 2013; trad. it. *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 129).

[7] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)*, in K. Marx-F. Engels *Gesamtausgabe (MEGA)*, vol. 3, parte 1 relativamente ai primi cinque quaderni (d'ora in poi citato come MEGA, II, 3.1); trad. it. in K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, a cura di L. Calabi, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp.

194-195, e si veda M. Musto, *Karl Marx. Biografia intellettuale e politica, 1857-1883*, Torino, Einaudi, 2018, p. 248.

[8] Marx, *Il capitale*, cit., vol. I, 2, p. 107.

[9] Si capisce perché a Marx fosse piaciuto il pamphlet contro il lavoro alienante scritto da suo genero, Paul Lafargue; cfr. *Le droit à la paresse*, Paris, Henri Oriol, 1883; trad. it. *Il diritto alla pigrizia*, Bolsena, Massari, 1996.

[10] Marx, *Storia delle teorie economiche*, cit., vol. III, p. 274.

[11] Musto, *Karl Marx*, cit., p. 249.

[12] Marx, *Il capitale*, cit., vol. I, 2, pp. 60-61.

[13] S. Biasco, *L'eredità di Marx per un economista laico*, in «il Mulino», LXVIII, 2019/2, p. 325.

[14] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in MEW, vol. 42; trad. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, a cura di E. Grillo, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1968-1970, vol. II, pp. 402-403 (citato d'ora in poi come *Lineamenti*). Sul significato dell'espressione marxiana *general intellect* (un intelletto impersonale!), come «capacità scientifica oggettivata», cfr. *ibidem*, vol. II, p. 403: «lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale della società sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità di esso». Per il senso di questa espressione si vedano P. Virno, *General Intellect*, in *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, a cura di A. Zanini e U. Fadini, Milano, Feltrinelli, 2001, pp. 146-152; Id., *Convenzione e materialismo. L'unicità senz'aura* (1986), Roma, DeriveApprodi, 2011, p. 13 (per cui il *general intellect* diventa «risorsa comune della specie»), e A. Illuminati, *Del comune. Cronache del General Intellect*, Roma, Manifestolibri, 2003.

[15] K. Marx, *Rede auf der Jahresfeier des «People's Paper» am 14. April 1856 in London*, in MEW, vol. 12, p. 3. Utilizzerò anche i manoscritti marxiani del



1861-1863: in particolare i quaderni V e XIX pubblicati prima a Mosca nel 1973 e poi a Berlino nel 1976 (K. Marks, *Ekonomičeskaja rukopis' 1861-1863 godov. Process proizvodstva kapitala*, in K. Marks i F. Engel's, *Sošinenija*, izdanie vtoroe, t. 47, Moskva, 1973, d'ora in poi citato come Soś. 47); Marx, Ms 61-63, cit. I quaderni XIX e XX, tradotti dal russo sul testo di Soś. 47, sono pubblicati in K. Marx, *Capitale e tecnologia 1861-1863*, a cura di P. Bolchini, Roma, Editori Riuniti, 1980 (d'ora in poi citato come CT). La nuova MEGA, l'edizione critica delle opere di Marx e di Engels pubblicata ad Amsterdam dopo la caduta del Muro di Berlino dalla Internationale Marx-Engels Stiftung, sebbene molto più ricca di materiali e meglio curata, non contiene novità sostanziali rispetto a quanto già si conosceva.

[16] Cfr. A.M. Iacono, *Divisione del lavoro e sviluppo delle facoltà della specie umana* (1977), in Id., *Studi su Karl Marx. La cooperazione, l'individuo sociale e le merci*, Pisa, ETS, 2018, pp. 13-34.

[17] Si veda quanto Hegel scrive in un'opera incompiuta che reca tracce del linguaggio aristotelico delle *Quaestiones mechanicae*, ossia nella *Jenenser Realphilosophie II*, a cura di J. Hoffmeister, Leipzig, Meiner, 1931, pp. 198-199; trad. it. *Filosofia dello spirito jenese*, Bari, Laterza, 1971, pp. 126-127: «In genere questo accade così che l'attività propria della natura – elasticità della molla, acqua, vento – viene impiegata per fare nella sua esistenza sensibile, qualcosa di interamente altro da ciò che essa vorrebbe fare, [sicché] il suo cieco fare viene trasformato in un fare conforme ad un fine, nel contrario di se stessa: condotta razionale della natura, leggi, nella loro esistenza esteriore. Alla natura stessa non accade niente; singoli scopi dell'essere naturale (diventano) un universale. Qui l'impulso si ritrae del tutto dal lavoro. Esso lascia che la natura si consumi, sta tranquillamente a vedere e governa soltanto, con lieve fatica, l'intero: astuzia. (È l') onore dell'astuzia di fronte alla potenza quello di afferrare la cieca potenza per un lato, in modo che essa si rivolga contro se stessa, di aggredirla, di afferrarla in quanto determinatezza, di essere attiva contro questa oppure di farla ritornare, in quanto movimento, appunto in se stessa, di fare in modo che si tolga».



[18] Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., §§ 270 e 266 Zusatz, e cfr. L.-B. Francoeur, *Traité de mécanique élémentaire, à l'usage des élèves de l'École polytechnique, rédigé d'après les méthodes de R. Prony*, Paris, Chez Bernard, 1807<sup>4</sup>.

[19] Francoeur, *Traité de mécanique élémentaire*, cit., p. 97.

[20] Cfr. S. Carnot, *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*, Paris, Chez Bachelier Libraire, 1824; trad. it. *Riflessioni sulla potenza motrice del fuoco*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

[21] *Ibidem*, p. 134 e cfr. p. 114.

[22] Cfr. K. Liebknecht, *Karl Marx zum Gedächtnis. Ein Lebensabriß und Erinnerungen*, in *Karl Marx. Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätze*, Berlin, Dietz, 1947; trad. it. *Ricordi su Marx*, in *Ricordi su Marx*, Roma, Ed. di Rinascita, 1951, pp. 66-67: «Ben presto entrammo nel campo delle scienze naturali e Marx si beffò della reazione vittoriosa in Europa che pretendeva di aver soffocato la rivoluzione e non sospettava che le scienze naturali stavano preparando una nuova rivoluzione. Il regno del re vapore, sconvolgitore del mondo nel secolo passato, sarebbe giunto alla sua fine e al suo posto si sarebbe messo un rivoluzionario incomparabilmente più potente: la scintilla elettrica. E Marx raccontò con gran calore che da qualche giorno era esposto in Regent Street il modello di una macchina elettrica che trascinava un treno. «Ora il problema è risolto. Le conseguenze sono incalcolabili. Alla rivoluzione economica deve necessariamente seguire la rivoluzione politica poiché questa non è che l'espressione della prima». L'elettricità sostituirà, in effetti, l'energia idraulica e il vapore nella seconda rivoluzione industriale.

[23] Marx, *Il capitale*, cit., vol. I, 1, p. 197.

[24] Cfr., ad esempio, la lettera a Engels del 28 gennaio 1863, in *MEW*, vol. 30, pp. 320-322; trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere (MEO)*, vol. XVI, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. 355-357.

[25] A. Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1971<sup>2</sup>, pp. 18-19.

[26] Cfr. Soś. 47, p. 425 = CT, pp. 104-105.

[27] Cfr. Marx, *Il capitale*, cit., vol. I, 2, pp. 86-87, che cita, ad esempio, «uno di quei magli a vapore, che sono una invenzione della Nasmith, [che] pesa più di sei tonnellate e precipita con una caduta perpendicolare di sette piedi su una incudine del peso di trentasei tonnellate: polverizza un blocco di granito come per gioco, ed è anche capace di piantare un chiodo in un pezzo di legno dolce con una successione di colpi lievissimi». Su questa idea delle macchine complesse composte da un esiguo numero di parti e di movimenti (catene cinematiche), cfr. F. Reuleaux, *Der Constructeur. Ein Handbuch zum Gebrauch beim Maschinen-Entwerfen* (1861), Zürich, Ulan, 2012, un aspetto che verrà poi da lui sviluppato in *Theoretische Kinematik. Grundzüge einer Theorie des Maschinenwesens*, Braunschweig, Friedrich Vieweg und Sohn, 1875; trad. it. «autorizzata» *Cinematica teorica. Teoria generale delle macchine*, a cura di G. Colombo, Milano, Hoepli, 1876, in particolare pp. 36 ss. e, sul limitato numero di catene cinematiche, p. 538. Per un'altra definizione complementare della macchina, cfr. p. 34: «Una macchina è un insieme di corpi resistenti, disposti in modo da obbligare col loro mezzo le forze meccaniche naturali ad agire secondo movimenti determinati». Sull'astuzia umana per catturare gli agenti naturali, cfr. pp. 219-220: «Come il poeta contrappone i gentili, e per ciò simpatici compagni di Ulisse alla forza brutale [di] questo "... orrendo mostro / debil conoscitor di leggi e dritti", così possiamo noi contrapporre l'azione delle forze alle macchine, appropriate con l'opportuna limitazione a uno scopo unico e determinato al predominio delle forze naturali, le quali, cozzando fra loro in una libertà sconfinata, generano, nella lotta le une contro le altre, l'ignoto prodotto della necessità. Una saggia limitazione creò lo Stato, essa sola lo mantiene e lo rende capace dei più grandi risultati; un'analogia limitazione ha sottomesso a poco a poco al nostro impero le forze più potenti, e resele docili, le ha incatenate al nostro seguito». Sulla sua opera, cfr. anche R. Bragastini, *Contributo per una interpretazione filosofica dell'opera di Franz Reuleaux*, Milano, Università degli Studi di Milano, 2003.

[28] Marx, *Il capitale*, cit., vol. I, 2, p. 86, I, 2, p. 86.

[29] MEW, vol. 23, p. 195.

[30] Cfr. K. Marx, quaderno XIX in CT.

[31] Marx, *Lineamenti*, cit., vol. II, p. 248.

[32] Soś. 47, p. 440 = CT, p. 116.

[33] Marx, *Lineamenti*, cit., vol. II, p. 390. Sulla rivoluzione industriale e sull'immagine che Marx ha di questo fenomeno e delle sue conseguenze di lungo periodo, cfr. E. Nolte, *Marxismus und industrielle Revolution*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983. Più in generale, sulle concezioni che Marx ha della tecnica, delle macchine e dei loro effetti, cfr. R. Vita, *Uomini e macchine nel Capitale di Marx, 1867-1967*, Torino, Contessa, 1967; J. Fallot, *Marx et le machinisme*, Paris, Cujas, 1966; trad. it. *Marx e la questione delle macchine*, Firenze, La Nuova Italia, 1971; D. MacKenzie, *Marx and the Machine*, in «Technology and Culture», 25 (1984), n. 3, pp. 473-502; P.S. Adler, *Marx, Machines, and Skill*, in «Technology and Culture», 31 (1990), n. 4, pp. 780-812; G. Cazzaniga, *Marx, le macchine e la filosofia della storia*, in *Leggere e ri-leggere i classici. Per Livio Sichirollo*, a cura di M. Filoni, Macerata, Quodlibet, 2004, pp. 79-98; V. Morfino, *Marx pensatore della tecnica*, in *Filosofie della tecnica*, a cura di P. D'Alessandro e A. Potesio, Milano, Led, 2006, pp. 47-68; A. Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2009; A. Bradley, *Originary Technicity. The Theory of Technology from Marx to Derrida*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2011; F. Grigenti, *Karl Marx? From Hand Tool to Machine Tool*, in *Existence and Machine*, SpringerBriefs in Philosophy, DOI 10.1007/978-3-319-45366-8\_2 (pp. 1-11), e F. Raimondi, *Marx. Il lavoro e le macchine*, in *Marx la produzione del soggetto*, a cura di L. Basso, M. Basso, F. Raimondi e S. Visentin, Roma, DeriveApprodi, 2018, pp. 199-223. Per l'utilità del pensiero di Marx nella comprensione del presente (dopo il periodo della sua ideologizzazione e del conseguente rifiuto), cfr., tra i molti libri apparsi di recente, *Über Marx hinaus. Arbeitsgeschichte und Arbeitsbegriff in der Konfrontation mit den globalen Arbeitsverhältnissen des 21. Jahrhunderts*, a cura di M. van der Linden e K.H.

Roth, Berlin-Hamburg, Association A, 2009; E. Hobsbawm, *How to Change the World. Tales of Marx and Marxism*, New Haven, CT, Yale University Press, 2011; trad. it. *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, Milano, Rizzoli, 2012; P. Dardot e C. Laval, *Marx, Prénom Karl*, Paris, Gallimard, 2012; H.D. Harootunian, *Marx after Marx. History and Time in the Expansion of Capitalism*, New York, Columbia University Press, 2015 e, per alcuni mutamenti della sua posizione negli ultimi anni di vita, M. Musto, *L'ultimo Marx 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Roma, Donzelli, 2016, e G. Stedman Jones, *Karl Marx. Greatness and Illusion*, London, Penguin, 2017.

[34] Inquadra bene questo aspetto C. De Pascale, *Macchina e macchinario in Marx*, in «Filosofia politica», XXXII (dicembre 2018), n. 3, p. 437.

[35] MEW, vol. 23, p. 407; *Cap. I*, p. 428. Queste meravigliose macchine servono, purtroppo, fino ad ora – pensa Marx – per far morire l'uomo di fame e ammazzarlo di lavoro.

[36] *Soś.* 47, p. 553; *CT*, p. 168.

[37] Cfr. K. Marx, MEW, vol. 32, p. 553; MEO, XLIII, Roma, 1975, p. 598; lettera di Marx a Kugelmann dell'11 luglio 1868.

[38] MEW, vol. 23, p. 196; *Cap. I*, p. 215. Cfr. MEGA, II, 3.1, p. 50; Ms 61-63, p. 56.

[39] *Ibidem.*

[40] MEW, vol. 23, p. 198; *Cap. I*, p. 217. Cfr. MEGA, II, 3.1, p. 55; Ms 61-63, p. 61.

[41] Marx, *Lineamenti*, cit., vol. I, p. 365.

[42] Cfr. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 56: «Nella misura in cui l'animale umano non è soltanto animale, ma anche umano, produce la sua vita, “genera se stesso”. Perciò “il lavoro è creatore dell'uomo” (come una volta ebbe a dire Engels). Allo stesso modo, Aristotele avrebbe detto: la polis è la creatrice dell'uomo». L'atteggiamento di Marx è per certi aspetti contraddittorio, in quanto l'esaltazione del

lavoro come autocreazione dell'uomo sembra essere sconfessata dalla sua affermazione che nel «regno della libertà», dove non esisterà più alcun dominio dell'uomo sull'uomo, il lavoro sarà abolito (cfr. *ibidem*, pp. 72-74).

[43] Marx, *Lineamenti*, cit., vol. II, p. 246.

[44] Già H.L. Parsons, *Marx and Engels on Ecology*, Westport, CT, Greenwood, 1977 esagera nel dipingere Marx come affetto da acuta sensibilità per questi problemi (anche se essa è, per alcuni aspetti, presente, specie nelle osservazioni sull'agricoltura moderna). Ma si vedano anche P. Burkett, *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*, New York, St. Martin's Press, 1999; J.B. Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*, New York, New York University Press, 2000; Id., *Karl Marx's «Grundrisse». Foundation of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, London, Routledge, 2008; trad. it. *I Grundrisse e le contraddizioni ecologiche del capitalismo*, in *I «Grundrisse» di Karl Marx. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 anni dopo*, a cura di M. Musto, prefazione di E. Hobsbawm, Pisa, ETS, 2015, pp. 181-199, e K. Saito, *Karl Marx's Ecosocialism. Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, New York, Monthly Review Press, 2017.

[45] MEW, vol. 23, p. 528; *Cap. I*, p. 551.

[46] *Ibidem*, p. 553.

[47] F. Engels, *Dialektik der Natur*, in MEW, vol. 20, Berlin, 1962, p. 455; trad. it. *Dialettica della natura*, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 194.

[48] MEW, vol. 23, p. 392; *Cap. I*, p. 414.

[49] Ch. Darwin, *On the Origin of Species*, London, 1959, p. 149, cit. in Soś. 47; CT, p. 73, nonché in MEW, vol. 23, pp. 361-362; *Cap. I*, p. 384.

[50] Ora, con i robot, si adattano sempre meglio alla loro presa.

[51] Soś. 47, p. 408; CT, p. 83.

[52] Soś. 47, p. 554; CT, p. 169.

[53] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Roma, Rinascita, 1950, p. 16.

[54] *Ibidem*.

[55] Marx, *Il capitale*, cit., vol. III, 3, pp. 266-267, 276-277. Un provvedimento analogo, di poco precedente (il *Peel's Bill* del 1819), fu ferocemente avversato da quanti rifiutavano l'intervento dello Stato nella sfera privata e nella «libertà del lavoro»; cfr. M. Blaug, *The Classical Economists and the Factory Acts. A Re-examination*, in *The Classical Economists and Economic Policy*, a cura di A.W. Coats, London, Methuen & Co., 1971, pp. 104-122; trad. it. *Gli economisti classici e i Factory Acts. Un riesame*, in *L'economia classica. Origini e sviluppo (1750-1848)*, a cura di R. Faucci e E. Pesciarelli, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 299.

[56] Cfr. A. Briggs, *The Age of Improvement 1783-1867* (1959), London, Longman, 1979; trad. it. *L'età del progresso. L'Inghilterra fra il 1783 e il 1867*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 71, che cita questa osservazione di Sir James Phillips Kay-Shuttleworth, *Moral and Physical Condition of the Working Classes Employed in the Cotton Manufacture in Manchester*, London, James Ridgway, 1832, p. 70: «Quando la macchina gira, la gente deve lavorare – uomini, donne e bambini sono accoppiati al ferro e al vapore. La macchina animale [...] è incatenata saldamente alla macchina di ferro, che non conosce sofferenza né stanchezza» (online: <https://archive.org/details/moralphysicalcon00kaysuoft/page/n3>).

[57] Marx, *Il capitale*, cit., vol. I, 2, p. 98 e cfr. *ibidem*, vol. I, 2, p. 99: «Prima l'operaio vendeva la propria forza-lavoro come persona libera formalmente. Ora vende moglie e figli. Diventa mercante di schiavi. La richiesta di lavoro infantile rassomiglia spesso anche nella forma alla richiesta di schiavi negri, come si era avvezzi a leggerla nelle inserzioni dei giornali americani». Marx, tuttavia, non rimpiange affatto la vecchia famiglia patriarcale e borghese. Ritiene anzi (d'accordo con l'Engels di *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, in MEW, vol. 22; trad. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata, dello Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1977) che la grande industria crei le basi economiche per la nascita



di una «forma superiore» di famiglia: «L'immissione massiccia di donne, bambini e adolescenti nel lavoro industriale, condannabile per la forma in cui avviene, disumana per le sofferenze che comporta, rende possibile un processo inatteso, la trasformazione sostanziale della famiglia proletaria da struttura patriarcale e repressiva a nuova famiglia: la posizione acquisita in famiglia, con il lavoro, dalla donna e dai figli pone le premesse per rivendicazioni di carattere paritario e democratico nei confronti dell'uomo, marito e padre, la cui autorità, formale e reale garantitagli dal matrimonio, cade insieme al predominio economico che, sin dalla comparsa storica della proprietà privata [...], egli detiene su moglie e figli come sua proprietà» (C. Stella, *Famiglia e lavoro: l'antinomia ricorrente. Uno sguardo a Marx*, in «Nuova rivista di Studi Utopici», novembre 2015, n. 4-5, pp. 69-70).

[58] Cfr. *Sixth Report on Public Health*, London, George E. Eyre and William Spottiswoode, 1864, p. 460.

[59] Marx, *Lineamenti*, cit., vol. II, pp. 575-576.

[60] Riassumo qui alcune considerazioni che ho svolto in *La filosofia nel Novecento (e oltre)*, Milano, Feltrinelli, 2015, p. 243.

[61] «Su mille socialisti forse solo uno ha letto un'opera economica di Marx, su mille antimarxisti neppure uno ha letto Marx» (B. Nikolaevskij e O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx. La vita e l'opera*, 1923; trad. it. Torino, Einaudi, 1969, cit. da M. Musto, *Ripensare Marx e i Marxismi*, Roma, Carocci, 2011, p. 13). Queste erano anche le valutazioni di Labriola riguardo ai socialisti; cfr. A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia. Scritti filosofici e politici*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 667-669.

[62] Cfr. C. Galli, *Marx eretico*, Bologna, Il Mulino, 2018, p. 136: «Hanno agito in questo senso un bisogno di credere, una pretesa di dignità, un'ansia di riscatto – centrato più sulla giustizia che sulla libertà, come una revisione mondana della profezia del *Dies irae: nihil inultum remanebit* – che hanno fatto del pensiero di Marx un nuovo Vangelo [...] La ragione e l'azione sono state saldate tra loro dal desiderio, dal bruciante impeto

dell'assalto al cielo, dall'epica marcia del Quarto Stato "per conquistare la rossa primavera"; il massimo di disincanto, il disvelamento del mistero della storia, si è ammantato di un nuovo velo mistico, divenendo la religione dell'immanenza. Il demitizzatore radicale, lo scienziato dialettico, ha dato origine alla più imponente mitologia contemporanea». Ovviamente Marx, fin dal suo articolo giovanile del 1842 (*Le discussioni alla sesta dieta renana. Primo articolo. Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni sulla dieta*), non ha mai ripudiato l'idea di libertà, che considera, anzi, il punto d'arrivo della lotta di emancipazione dal «regno della necessità».

[63] L'unione del *logos* con l'attività lavorativa e con la prassi in genere può avvenire, secondo Marx, solo con la violenza. In questo caso, tuttavia, come ha osservato Hannah Arendt, «la glorificazione della violenza fatta da Marx, pertanto, contiene il più specifico diniego del *logos*, della parola, della forma di rapporto in più netto contrasto con la violenza» (*Between Past and Future*, New York, Viking, 1961; trad. it. *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1970, p. 46).

[64] Marx, *Lineamenti*, cit., vol. II, p. 402.

[65] Cfr. G. Ruffolo, *Il capitalismo ha i secoli contati*, Torino, Einaudi, 2009, e si vedano anche W. Streeck, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2012*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2012; trad. it. *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Milano, Feltrinelli, 2013, e G. Arrighi, *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Milano, il Saggiatore, 2014.

[66] Cfr. J. Mokyr, *A Culture of Growth. The Origins of the Modern Economy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2016; trad. it. *Una cultura della crescita. Le origini dell'economia moderna*, Bologna, Il Mulino, 2016 e, per la «grande divergenza» che tale economia ha provocato tra le nazioni più ricche e quelle escluse dai benefici dell'industrializzazione e della globalizzazione (che sarà curata dalla «grande convergenza» dell'economia dell'era dell'informatizzazione), cfr. Baldwin, *La grande convergenza*, cit.



**Parte quarta. E il verbo si fece  
macchina**

## **Pensieri ciechi e Intelligenza Artificiale**

Qualora i robot o altri apparecchi “intelligenti” riuscissero a produrre in misura sufficiente le “cose necessarie” di cui parla Aristotele, sarebbe utopicamente possibile un altro genere di civiltà non più basata sul lavoro coatto o sulla “schiavitù salariata”, vale a dire sul dominio e sull’oppressione dell’uomo sull’uomo? La questione da porre non riguarda una presunta gigantomachia tra l’uomo e la macchina, perché, banalmente, il genere di conoscenza di cui le macchine sono fornite dipende per ora da una nostra delega: è un prodotto umano che si serve di linguaggi che non somigliano a quello naturale (anche se possono operare su di esso, come nelle traduzioni automatiche da un idioma all’altro, nella ricerca di sinonimi o nella correzione automatica di testi).

### **Il pensiero disincarnato**

Con il progressivo imporsi di macchine in grado di fornire prestazioni sempre più efficaci in campi sempre più estesi, l’individuo moderno abbandona la pretesa di essere l’unico depositario di una razionalità legata in maniera indissolubile a un corpo vivente e a una intelligenza consapevole. La sua

razionalità, separandosi dalla coscienza e applicandosi alle macchine grazie all'Intelligenza Artificiale (IA), si congeda dall'illusione tolemaica di avere il monopolio della conoscenza.

Per parafrasare il vangelo di Giovanni, il Verbo si è fatto macchina<sup>[1]</sup>, lo spirito soffia anche nell'inorganico e la ragione e il linguaggio, oggettivati in forma di algoritmo, abitano in corpi non umani, creando una «umanità aumentata»<sup>[2]</sup>. Il pensiero umano, disincarnandosi, è emigrato nelle macchine e si è annidato in esse.

In termini aristotelici, una volta che questi dispositivi siano diventati sempre più capaci di «apprendere» e di «prevedere», l'uomo si limiterà a diventare l'*organon*, il «braccio», l'esecutore sia di un *logos* artificiale molto più capace di lui nell'elaborare informazioni e nel trovare soluzioni ai problemi, sia di un *bouleutikon* in grado di prendere decisioni rapide e precise? O è più verosimile che, dopo le vertigini provocate da inaspettati e radicali mutamenti, appaia una reciproca convenienza nella collaborazione tra uomo e robot o tra uomo e altri dispositivi in grado di svilupparsi attraverso il *machine learning*? Con le nuove tecnologie sarà ancora possibile distinguere nettamente il lavoro umano da quello delle macchine o il *logos* dall'oggetto fisico che è in grado di generare (come accade, ad esempio, nella stampante 3D, in cui l'algoritmo produce direttamente la cosa)?<sup>[3]</sup>

Esse condurranno a una società «liberata dal lavoro o insidiata da più profonde servitù»?<sup>[4]</sup> Qualora i robot o altri

apparecchi «intelligenti» riuscissero a produrre in misura sufficiente le «cose necessarie» (*ta anankaia*) di cui parla Aristotele, sarebbe utopicamente possibile un altro genere di civiltà non più basata sul lavoro coatto o sulla «schiavitù salariata», vale a dire sul dominio e sull'oppressione dell'uomo sull'uomo? Si attenuerebbe, nella terminologia dello stesso Aristotele, la separazione tra il fare, la *poiesis* – il cui fine sfocia nelle opere (*erga*), che permangono dopo l'atto che le ha generate e che si compiono in vista di qualcos'altro, perché il fine della produzione è diverso dalla produzione stessa –, e l'agire, la *praxis*, che non lascia dietro di sé residui materiali ma mira alla felicità dell'agente e ha, dunque, il fine in sé stessa? Si ridurrebbe, in parallelo, anche la distanza tra la vita lavorativa e la vita attiva, tra la produzione di oggetti o merci e la politica, tra lo schiavo (da considerarsi, in termini aristotelici ed etimologicamente, il vero *homo oeconomicus* in quanto appartiene all'*oikos*) e l'uomo libero, in quanto cittadino della *polis*? Sarebbe allora possibile ricercare un genere di felicità come quello degli antichi, che presupponeva «percorsi di austerità e di disciplina che decostruiscono e decentrano la struttura del soggetto, demolendone abitudini percettive comportamentali», mentre oggi «nella maggior parte dei casi, la felicità del consumatore globale – che manifesta, nei social network, il suo giubilo con lo stereotipato “I like” o l'emoticon – è tutt'altra dai paradigmi delineati tanto dall'“amore della sapienza” occidentale quanto dalle discipline orientali»?<sup>[5]</sup> Come si configurerebbe allora il nesso tra ragione e dominio e come cambierebbero le

gerarchie sociali per effetto del progressivo inserirsi del *logos* e della volontà umana nell'inorganico, della conoscenza nella *poiesis*?

Due avvertenze sono preliminarmente indispensabili al fine di non cadere nel catastrofismo o nel feticismo tecnologico, in retoriche vittimistiche o trionfalistiche incentrate sulla dolorosa sconfitta dell'uomo da parte delle macchine o, al contrario, sulla sua finale e gloriosa vittoria nei loro confronti. Per non essere esposti alla tenaglia di tale astrusa dicotomia e non essere costretti a imboccare l'uno o l'altro di questi vicoli ciechi, è necessario non contrapporre frontalmente l'uomo alla macchina. Essenzialmente, la trasposizione dell'intelligenza e della volontà dell'uomo nelle macchine non è altro che una delle tante forme di oggettivazione della sua soggettività. A un livello, indubbiamente, molto più ampio e complesso, tale oggettivazione è analoga alla scrittura, al modo in cui i pensieri assumono la dimensione fisica di segni tracciati su supporti materiali che eventuali lettori devono essere in grado di decifrare e comprendere. Non bisogna, inoltre, considerare le macchine entità estranee e contrapposte alla nostra specie, bensì oggetti tecnici avvolti in «un alone di socialità», in quanto la stessa mente umana si forma, sin dall'infanzia degli individui e dalla nascita delle prime civiltà, entro reti di esperienze e di relazioni con il mondo che includono necessariamente strumenti e supporti esteriori.

La questione da porre non riguarda, dunque, una presunta gigantomachia tra l'uomo e la macchina, perché, banalmente, il genere di conoscenza di cui le macchine sono fornite dipende per ora da una nostra delega<sup>[6]</sup>: è un prodotto umano che si serve di linguaggi che non somigliano a quello naturale (anche se possono operare su di esso, come nelle traduzioni automatiche da un idioma all'altro, nella ricerca di sinonimi o nella correzione automatica di testi)<sup>[7]</sup>.

In secondo luogo, non occorre dimenticare – come spesso inavvertitamente accade – che, quando parliamo di intelligenza, coscienza, emozioni o lavoro delle macchine, usiamo un linguaggio metaforico<sup>[8]</sup>, attribuendo loro qualità di cui sono prive. Il tipo di *logos*, di «coscienza» o di «autocoscienza» di cui sono dotate è costituito da algoritmi, sequenze di comandi da seguire passo per passo come una ricetta per l'esecuzione di determinate operazioni. L'idea di copiare il funzionamento del cervello e della mente umana attraverso l'IA al di fuori del contesto delle relazioni, dell'ambiente e della cultura in cui ciascuno è immerso, ha condotto a delle semplificazioni e a degli errori di valutazione fuorvianti, che la più recente IA sta oggi, tuttavia, riducendo o eliminando<sup>[9]</sup>.

## **Il «logos» diventa oggetto fisico**

Tra il *logos* umano (inteso anche come *verbum*, parola, oltre che come pensiero) e la produzione diretta di oggetti fisici, esiste una relazione che dovrebbe oggi suscitare una

meraviglia simile a quella degli antichi dinanzi alle macchine pneumatiche. Si prenda l'esempio della stampante in tre dimensioni (*Addictive Manufacturing* o *Replication Rapid Prototyper* – per brevità, *RepRap* – o, più comunemente, *3D Printing Machine*), capace di trasformare comandi digitali in realtà<sup>[10]</sup>: attraverso algoritmi che, in questo caso, indicano procedure, forme e dimensioni dell'oggetto da riprodurre in base a immagini o modelli su scala minore<sup>[11]</sup>, il logos umano trasferito nelle macchine genera direttamente cose attraverso il «getto» di successivi, sottilissimi, lamellari strati orizzontali di materia (marmo, pietra, carta, cemento, metalli e perfino «bio-inchiostro», una miscela di gel biodegradabile e di cellule umane)<sup>[12]</sup>.

La sua invenzione è preceduta nella fantasia da due geniali racconti di Primo Levi del 1964 (ma pubblicati nel 1966: *L'ordine a buon mercato* e *Alcune applicazioni del Mimete*), in cui si immagina che gli americani di una ditta chiamata NATCA abbiano inventato uno strumento, simile a una fotocopiatrice, che duplica materialmente gli oggetti fisici. Il rappresentante italiano di questa ditta, per far sperimentare la macchina, la offre in prova a Gilberto, che ne scopre le meraviglie attraverso la riproduzione perfetta dei modelli che le sono di volta in volta sottoposti. Del resto, commenta Gianfranco Pacchioni, «Cos'è infatti una stampante 3D se non una macchina in grado di ricostruire un oggetto seguendo uno schema computerizzato, una scansione tridimensionale, rimettendolo assieme pezzettino per pezzettino?».

La prima stampante 3D venne costruita da Chuck Hull nel 1984 e nel 2005 venne creata la prima stampante 3D *open source*, capace di replicare sé stessa e di essere azionata da qualsiasi persona con un certo addestramento. L'inventore di questo dispositivo, il matematico e ingegnere inglese Adrian Bowyer, ha sostenuto, in termini marxiani, il carattere rivoluzionario del *RepRap*, dicendo che permetterà al proletariato la riappropriazione dei mezzi di produzione<sup>[13]</sup>. Non essendo brevettato, ciascuno se lo può, infatti, costruire da sé, migliorandone addirittura le prestazioni. La *personal fabrication* di qualsiasi cosa, nella modalità *just in time*, sarà quindi virtualmente possibile dappertutto e i suoi prodotti potranno essere spediti anche grazie ai computer.

Oggi le frontiere della ricerca si stanno ulteriormente spostando verso la «biostampa 3D», che permette già la creazione di organi dopo la scoperta che le «goccioline spruzzate da un getto d'inchiostro hanno circa le stesse dimensioni delle cellule umane, per cui già nel 2008 sono stati prodotti tubicini simili ai vasi sanguigni». Si arriverà, dopo i singoli organi o la pelle, alla clonazione umana?<sup>[14]</sup>

Nella *Smart Factory*, dove si pratica il lavoro 4.0, il dire, il *leghein*, è performativo, si trasmuta in produzione di oggetti, trasforma in mondo il Verbo, che non si fa ora soltanto macchina, ma anche bene materiale. In effetti, dandole le opportune istruzioni, la stampante 3D replica sé stessa, fabbrica un'automobile, una statua o un'intera casa a prezzi incredibilmente bassi (in Cina sono stati prodotti edifici che



fanno risparmiare l'80% dei costi di costruzione e in San Salvador, con stampanti 3D di origine olandese, si sperimentano abitazioni in muratura accessibili a persone a basso reddito, che nei paesi più poveri sarebbero altrimenti costrette a vivere nelle *bidonvilles* o nelle *favelas*; a Massa Lombarda, in provincia di Ravenna, si è in grado di produrre una casa d'argilla, dotata di apparecchiature elettriche a prezzi anche minori)<sup>[15]</sup>.

Sembra così cadere la separazione tra le apprezzate arti liberali, legate all'uso della ragione e del linguaggio, e le disprezzate arti meccaniche, tra lavoro mentale e lavoro manuale, tra il linguaggio e la cosa<sup>[16]</sup>. In questo senso il modello, l'*eidos* platonico, con cui il mitico demiurgo del *Timeo* genera gli oggetti, non è distinto dalla loro produzione. Il comando linguistico si concreta «senza aver bisogno della trasformazione manuale per approdare all'unità dell'oggetto fisico»<sup>[17]</sup> e il linguaggio non si limita alla semplice comunicazione<sup>[18]</sup>. Si potrebbe dire, in termini aristotelico-tomistici, che la forma non solo precede la materia (o che *anima forma corporis [est]*)<sup>[19]</sup>, ma la genera. O anche rovesciare un noto proverbio e sostenere che tra il dire e il fare non c'è più di mezzo il mare. Da ciò consegue che la fine della separazione tra il *logos* e la *poiesis*, tra ragione e produzione, tra la mente e il braccio, rende, in teoria, retrospettivamente obsoleto il modello aristotelico di rapporto di mera sottomissione dello schiavo al suo signore.

## L'Intelligenza Artificiale e le sue premesse

È necessario dissipare l'alone di mistero o addirittura di magia che circonda talvolta l'IA, analizzandone la genesi e il senso. In sostanza, cos'è e come si sviluppa l'Intelligenza Artificiale, intendendo questa espressione nella maniera più semplice possibile, al di là delle pur interessanti discussioni sul «test di Turing»<sup>[20]</sup> o sul «gioco della camera cinese» di Searle?<sup>[21]</sup>

Si tratta di una disciplina che studia i fondamenti teorici e crea gli algoritmi<sup>[22]</sup> in vista della produzione di *software* in grado di mimare alcuni tipi di intelligenza umana – da applicare a vari dispositivi mecatronici, alcuni dei quali, come i robot, provvisti di computer, motori, attuatori (gambe, braccia, «mani», ruote), sensori ed equipaggiamento ausiliare – in vista della soluzione di specifici problemi o del conseguimento di determinati scopi<sup>[23]</sup>. I sensori non si applicano solo ai robot, ma a una infinità di dispositivi che riguardano anche l'auto-monitoraggio del proprio corpo. Attraverso la registrazione di una immensa quantità di dati, noi non archiviamo semplicemente un mondo – esterno o interno a noi – ma creiamo il mondo, lo vediamo con occhi diversi. La sensorizzazione di sé amplia il raggio del detto delfico-socratico «Conosci te stesso», aprendo verso un «sé quantificato» che tende al miglioramento del benessere degli individui<sup>[24]</sup>.

Attraverso l'enorme mole di dati sensoriali artificiali (extracorporei e intracorporei) e cognitivi, che abbiamo e

sempre più avremo nel futuro prossimo, i nostri sensi si moltiplicheranno, il sapere si accrescerà con l'accesso alla rete e la nostra identità sarà modificata assieme al suo mondo di riferimento. Nella interazione tra l'umano, il digitale e il materiale, gli algoritmi – sommati ai media – creeranno letteralmente un altro mondo nella nostra percezione, nel nostro pensiero e nella nostra immaginazione. Il *software* cambia, infatti, sia la nostra comprensione della realtà, sia la realtà stessa<sup>[25]</sup>.

Nelle macchine non solo la sensibilità, ma anche la razionalità, nel senso dell'uso dei mezzi più adatti a raggiungere nel modo migliore un obiettivo atteso, non coincide necessariamente con i processi del pensare umano, sebbene quest'ultimo fornisca loro delle ipotesi e dei modelli, tratti da diversi ambiti: dai sillogismi aristotelici alle ricerche sulle reti neurali, dall'algebra di Boole alla logica di Tarski, dalla psicologia alla linguistica, dall'ingegneria dei computer alla cibernetica, dai microprocessori alle telecomunicazioni<sup>[26]</sup>. Anche il contributo della filosofia alla nascita dell'IA non è secondario, dato che l'algoritmo è nella sua essenza un insieme di istruzioni o regole ben definite per risolvere problemi o per perseguire un determinato scopo<sup>[27]</sup> ed è equiparabile ai sillogismi pratici di Aristotele, che consistono nello scegliere i mezzi in base ai fini e all'azione o alla sequenza di azioni da compiere in un contesto dato. Si pensi, ad esempio, a quanto il filosofo dice nel *Movimento degli animali*, dove, nel distinguere tra pensieri non accompagnati o accompagnati da azioni (in cui il pensiero, in questo secondo

caso, è implicato nell'agire), si fa l'esempio del ragionamento che può venire in mente quando si ha freddo: «ho bisogno di una protezione, un mantello è una protezione: devo fare un mantello»<sup>[28]</sup>. O, nel caso dell'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*: «Inoltre il volere è soprattutto relativo al fine, mentre la scelta è di ciò che porta al fine; per esempio: vogliamo essere sani, e scegliamo le cose per mezzo delle quali saremo sani»<sup>[29]</sup>.

Per inciso, il bisogno di comprendere i fini, oltre che i mezzi, delle nuove tecnologie e delle loro ricadute sull'individuo, la società e la storia, sta inducendo le comunità scientifiche e le industrie ad accorgersi, come effetto collaterale, dell'utilità delle discipline umanistiche e, in particolare, della filosofia. Si cominciano, infatti, a inserire sporadicamente dei filosofi nei *cluster* di ricerca e ad assumerli in fabbriche e uffici<sup>[30]</sup>, in quanto abituati a visioni d'assieme e dotati di una elasticità mentale nel comprendere problemi non connessi a specifiche competenze<sup>[31]</sup>. Li si cerca perché sono, paradossalmente, «specialisti dell'universale».

## I pensieri ciechi

Potremmo capire meglio la natura dell'Intelligenza Artificiale, compiendo un balzo indietro nel tempo e guardando alla nascita delle macchine calcolatrici nel loro rapporto con il pensiero umano. Tra i molteplici contributi di Leibniz alla filosofia e alle scienze, vi è l'individuazione dei «pensieri ciechi», ossia irrepresentabili al livello della coscienza<sup>[32]</sup>. Per spiegarne la natura, proviamo a chiudere gli

occhi e a immaginare un quadrato, un pentagono o un esagono. Rappresentarsi è facile. Ma diventa sempre più difficile – e, a un certo punto, impossibile – raffigurarci un poligono a lati crescenti fino a giungere a un chiliogono, una figura geometrica di mille lati ricordata da Cartesio nella sesta delle *Meditazioni metafisiche*.

Anticipando un fraintendimento per cui si continua ancora oggi a tradurre *Cogito, ergo sum* con «Penso, dunque sono», Leibniz trascura o non coglie a pieno il significato del *cogito* cartesiano. Esso, infatti, non si riduce al mero pensare, ma è un agglomerato instabile di elementi diversi, poiché colui che *cogita* «è una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente»<sup>[33]</sup>. Il verbo *cogitare* (da *cum agitare*, «agitare insieme»)<sup>[34]</sup> è imparentato con la sua teoria dei vortici degli atomi nel mondo fisico e rappresenta, appunto, quel turbinio di pensieri, volizioni, passioni e sensazioni che incessantemente agitano l'anima, inducendola a rifiutare tutto ciò che minaccia il suo equilibrio, la sua durata nel tempo, la sua tenuta e padronanza di sé (*maîtrise de soi*). Ed è all'interno di questo mulinello che trascina i pensieri, gli affetti e le sensazioni<sup>[35]</sup>, che, grazie al metodo – *meta odos*, la strada obbligata attraverso cui si perviene ai risultati – ciascuno trova il suo cammino e il sapere le sue salde fondamenta. Ora Leibniz, limitando però il *cogito* al solo pensiero, rifiuta la sua cartesiana identificazione con la coscienza, a partire proprio dall'esempio del chiliogono.

Poiché non vuole che gli uomini si riducano ad automi «mossi solo per mezzo di molle» (ne disegnò diversi e ne costruì uno in forma di funambolo), Cartesio ritiene che l'anima cogiti sempre – perché questa è, appunto, la sua natura di *res cogitans* – e abbia, quindi, sempre coscienza di questo suo «agitarsi». Secondo Leibniz, e qui sta la differenza fondamentale tra loro, si può, invece, pensare senza avere coscienza dei significati e dei contenuti pensati, come avviene nel caso dei simboli algebrici, in grado di rappresentare qualsiasi numero (Berkeley farà l'esempio delle *fiches* nel gioco delle carte). Diversamente dall'idea, il simbolo non s'identifica, infatti, con nulla in particolare e può, di conseguenza, essere sostituito da qualsiasi contenuto.

Ogni forma di ragionamento non è per il filosofo tedesco che una connessione di simboli o caratteri, in cui, come in qualunque tipo di calcolo, la mente addestrata procede per automatismi. Prosegue cioè, secondo le parole di d'Alembert riferite all'analisi infinitesimale, avendo fiducia nei suoi propri poteri, anche quando non comprende il perché del suo procedere in quel determinato modo: *Allez en avant, et la foi vous viendra*. Per questo, nessuno – afferma Leibniz – deve temere che la lettura dei caratteri ci allontani dalle cose. Essa «ci conduce invece nell'intimo delle cose [...] a ogni operazione che si svolge mediante caratteri, corrisponde una enunciazione che riguarda le cose»<sup>[36]</sup>.

Esiste, quindi, nella mente umana un automatismo che può essere oggettivato inserendolo nelle macchine calcolatrici, le

quali, una volta impostate, operano analogamente ai pensieri ciechi. In questo senso, alludendo ai problemi oggi sollevati dai dispositivi dotati di Intelligenza Artificiale, si può dire che le macchine «pensano», seppure in maniera cieca, proprio perché non hanno bisogno di coscienza?<sup>[37]</sup>

Nel ricollegarsi, con nuova consapevolezza, a quanto avevano già fatto Schickard e Pascal<sup>[38]</sup> (o perfino Leonardo, il quale, come si evince dal *Codice Madrid*, aveva disegnato una sorta di macchina calcolatrice, che, entro determinati limiti, si è poi rivelata in grado di funzionare), la risposta di Leibniz a questa domanda è positiva e il suo scopo dichiarato è quello di sottrarre la mente degli uomini migliori al lavoro servile del calcolo automatico: «Indignum enim est excellentium virorum horas servili calculandi labore perire, qui Machina adhibita vilissimo cuique secure transcribere posset» («È al di sotto della dignità di uomini eccellenti lo sprecare il proprio tempo nella fatica servile del calcolare quando ogni uomo di bassa condizione può farlo con l'aiuto di una macchina adatta»)<sup>[39]</sup>. Leibniz sembrerebbe polemizzare con Hobbes, che nel *Leviatano* aveva ridotto il pensiero umano al calcolo, nella fattispecie all'addizione e alla sottrazione, e paragonato l'uomo a un «animale artificiale», il cuore a una molla e i nervi a corde.

I compiti dei «pensieri ciechi» sono ora assegnati alla macchina calcolatrice, in modo da lasciare il pensiero 'veggente' e preveggente libero da funzioni servili. In questo modo, egli salvaguarda i diritti della coscienza umana, capace

di riflettere sui propri pensieri vivi e creativi rispetto a quelli della semplice conoscenza di macchine su cui si scaricano i pensieri ciechi, cui non vale più la pena di dedicare troppo tempo.

La prima calcolatrice meccanica, ideata da Leibniz nel 1672 e ultimata nel 1694, si differenzia pertanto, nelle sue intenzioni, dall'«Orologio calcolatore» del 1623, di Wilhelm Schickard, artigiano amico di Keplero, non conosciuto dal filosofo tedesco, e, specialmente, dalla «Pascalina» del 1642, capace soltanto di addizione e sottrazione, di cui Leibniz venne a conoscenza nel 1672. Anche queste macchine usavano pensieri ciechi, ma i loro costruttori non erano consapevoli delle implicazioni filosofiche del loro funzionamento.

Attraverso una macchina di dimensioni contenute (fornita di un traspositore, chiamato «cilindro di Leibniz», ossia di un innovativo tamburo rotante scalettato, da cui sporgono nove creste entro cui s'inserisce una ruota dentata), si riescono a compiere tutte le quattro operazioni a otto o sedici cifre. Rispetto a quello di Pascal, il dispositivo di Leibniz contiene, nel caso della moltiplicazione, una specie di memoria meccanica, nel senso che la ruota dentata accoppiata al tamburo differenziato, che rappresenta un determinato numero da 0 a 9, conserva la posizione lasciatale dalla cresta, permettendo così la moltiplicazione quale somma ripetuta di prodotti parziali.



La macchina analitica di Babbage, molto più complessa di quella di Leibniz, prevedeva una memoria in cui immagazzinare i numeri mediante colonne perpendicolari di bronzo dotate di file equidistanti di ruote dentate<sup>[40]</sup>, sviluppando così enormemente la capacità di 'ricordare' della macchina stessa. È stato un grande merito di Ada Lovelace, figlia di George Gordon Byron, collaboratrice di Babbage e prima programmatrice della storia, quello di aver intuito la possibilità di costruire macchine capaci di operare non solo sui numeri, ma anche su tutti gli oggetti che possono essere manipolati simbolicamente<sup>[41]</sup>.

Del resto, molto prima che si parlasse di Intelligenza Artificiale e di algoritmi, già Isaak Merritt Singer, un inventore e uomo d'affari ebreo, nato a Pittstown nello Stato di New York, aveva introdotto nella macchina da cucire, da lui brevettata nel 1851, articolate istruzioni per eseguire determinate operazioni. La *Singer*, dotata di comandi più sofisticati di quelli inseriti nelle schede metalliche perforate di Jacquard, funzionava, dapprima grazie a una manovella applicata a un volano, in seguito a un pedale, mentre oggi opera grazie a un minuscolo computer alimentato dall'elettricità. Singer aveva introdotto una specie di *Ghost in the machine* che rischiava, al pari del telaio meccanico, di sostituire le abilità artigianali umane nel produrre tessuti ornati in vario modo, asole, bordi, ecc. Se ne era accorto Georg Simmel nello scrivere che «l'operaia della macchina ricamatrice, per esempio, esercita un'attività assai meno spirituale della ricamatrice a mano, mentre lo spirito di

questa attività è per così dire trapassato nella macchina, si è oggettivato in essa»<sup>[42]</sup>.

## Macchine che imparano dall'esperienza

La possibilità di previsione, che Aristotele negava agli schiavi, comincia a essere sviluppata dai robot di ultima generazione e da tutti i dispositivi capaci di *machine learning*, di apprendimento continuo, grazie alle sofisticate tecniche di *deep learning*<sup>[43]</sup>, alla raccolta massiva di dati (*big data*) e al collegamento al *cloud*, un insieme di server remoti che offrono servizi per l'archiviazione e la gestione delle informazioni, ossia un potente *hub* computazionale in grado di conservare, elaborare ed erogare enormi masse di dati, da cui attingere continuamente per gli aggiornamenti, gli *upgrading*. Sotto questo profilo, i *learner*, come sono definiti gli algoritmi di apprendimento, sono degli ottimi studenti<sup>[44]</sup>. Essi consistono generalmente in linee di codice che vanno dalle centinaia ai milioni, e sono ricavati induttivamente, grazie ai *big data*, da imponenti flussi di dati che generano poi istruzioni precise e univoche. A loro volta, tali dati sono il materiale cui attingono gli algoritmi di apprendimento.

Gli algoritmi genetici, al pari dell'evoluzione degli esseri viventi, sono in grado di selezionare i programmi di sviluppo molto più velocemente di loro, perché non devono attendere il lento succedersi delle generazioni. Inoltre, diversamente dal sapere immobile dei libri, quello raccolto nel *cloud* evolve continuamente.

Modificando la promettente idea di Turing, formulata nel 1950, di sviluppare una «macchina bambino» – capace quindi di essere educata – invece di «un programma per la simulazione di una mente adulta», l'introduzione di «un seme di IA» ha il vantaggio di non limitarsi più all'accumulo di contenuti, ma di migliorare anche l'architettura, in precedenza fissa, della macchina<sup>[45]</sup>.

La possibilità di cambiare la struttura del sistema apre, tuttavia, virtualmente la strada a un tipo di IA in grado di trascendere i fini che le assegnano gli umani e di agire, di conseguenza, secondo una logica propria, per noi diventata insondabile<sup>[46]</sup>. In realtà, anche non volendo parlare delle norme giuridiche e morali che le civiltà potrebbero mettere per evitare questo 'finale di partita', almeno per lungo tempo il cervello umano godrà di preziosi vantaggi rispetto ai computer e a tutti i nuovi dispositivi. Ad esempio, per funzionare, consuma solo 30-40 watt, mentre le macchine, comprese quelle dotate di IA, sono difficili da costruire e hanno bisogno di molta più energia<sup>[47]</sup>. Gli uomini, inoltre, compiono senza riflettere molteplici azioni coordinate che richiederebbero, anche per gli attuali *megacomputer*, un potere di calcolo spropositato, possiedono maggiori capacità di relazionarsi fra loro, esprimono idee ed emozioni dotate di innumerevoli sfumature e articolazioni interne, sono creativi e, paradossalmente, sembrano avere il loro punto di forza proprio nella loro imprevedibile ambiguità e imperfezione. Essi hanno cartesianamente coscienza, «cogitano», e non solo conoscenza nella modalità dei leibniziani «pensieri ciechi»<sup>[48]</sup>.

L'evoluzione è quindi, per ora, molto più avanti dell'IA, sebbene quest'ultima stia utilizzando con successo reti neurali artificiali, composte da elementi fra loro collegati, che lavorano in sincrono sul modello dei neuroni biologici e delle loro sinapsi<sup>[49]</sup>.

Non c'è, peraltro, bisogno di connettere l'intelligenza all'immagine degli individui della nostra specie. Già ora, ad esempio, i robot non hanno generalmente forma umanoide e non generano più quel sentimento «perturbante», che Freud ritrovava negli oggetti inanimati che sembrano animarsi, come l'Olimpia del racconto di Hoffmann *Il mago Sabbiolino*<sup>[50]</sup>. Per esserci utili, essi hanno assunto aspetti e funzioni diverse:

L'eterogeneità di queste macchine, concepite per operare indifferentemente in acqua, aria e terra, richiede [...] lo sviluppo di sistemi di locomozione diversi e sinergici, come sempre ispirati alle soluzioni della natura: un insettoide per volare e fare riprese, un robot-verme per le esplorazioni del suolo, un animaloide quadrupede per muoversi su terreni accidentati trasportando carichi pesanti, un pesce robot per le operazioni in acqua<sup>[51]</sup>.

Già ora esistono *disaster recovery robot*, capaci di attraversare gli incendi e di entrare in zone terremotate o contaminate (alcuni somigliano a quel genere di centauri metallici, provvisti di zampe, invece che di ruote, che si vedono nei film di fantascienza)<sup>[52]</sup>. Operano in ogni ambiente, dalle profondità del mare agli spazi siderali, dalla Luna a Marte. Miniaturizzati, intervengono in maniera poco intrusiva nel corpo umano attraverso la laparoscopia o l'uso di «bruchi

robotici», in grado di viaggiare al suo interno, di monitorarlo o di compiere piccoli interventi chirurgici. Pensando poi al modello della leva nella meccanica antica, l'«astuzia» degli attuali robot (dotati di muscoli sottili di fibra di carbonio mescolati a gomma siliconica) consiste nel poter sollevare oggetti 12.000 volte superiori al loro peso.

Diventando sempre più potente, oltre che nei calcoli, dove è ormai insuperabile con i milioni di miliardi di operazioni al secondo dei calcolatori più avanzati di ultima generazione, l'IA applicata a robot e altri dispositivi esce dal perimetro delle fabbriche ed entra nella quotidianità e in molteplici settori della vita umana. Le sue applicazioni sono già innumerevoli: vanno dagli aspirapolvere o dagli apparecchi domestici in genere a quelli industriali e di servizio, dall'assistente virtuale che risponde alle nostre domande nei cellulari (un modello commerciale non recentissimo può compiere 34 miliardi di operazioni al secondo)<sup>[53]</sup> agli algoritmi finanziari, dai computer di bordo, che controllano tutte le fasi della partenza, del volo e dell'atterraggio o del rientro degli aerei e delle navicelle spaziali, al *Watson* dell'IBM, un dispositivo capace di rispondere in linguaggio naturale a domande specifiche e di fornire diagnosi mediche di norma assai più accurate e circostanziate di quelle dei migliori specialisti (ha, infatti, «imparato» a conoscere i sintomi e le possibili cure da milioni di immagini e di articoli scientifici), dalle operazioni chirurgiche agli anticorpi artificiali (molecole in grado di riconoscere chimicamente altre molecole, di inibire la formazione di vasi sanguigni in prossimità di un

tumore, privandolo così di ossigeno e di sostanze nutritive o di rendere il sistema immunitario più resistente ai virus dell'influenza). Molti di questi sistemi di IA li abbiamo a portata di mano e li usiamo senza nemmeno accorgercene, come nel caso delle carte di credito, gestite dalle compagnie che le hanno emesse non solo per monitorare i nostri flussi finanziari, ma per reagire agli eventuali furti di identità o ad altri tipi di frode.

Da un lato, quindi, non c'è più bisogno di esseri viventi (uomini e animali) in grado di capire quel che si richiede loro; dall'altro, nemmeno di macchine prive di Intelligenza Artificiale azionate manualmente attraverso strumenti meccanici («intermediari tra il corpo dell'operatore e le cose sulle quali agisce»)<sup>[54]</sup>. Inoltre, mentre lo schiavo per natura era considerato carente di intelligenza e di capacità di deliberare, queste macchine sono, a modo loro, addestrate all'«autocontrollo» e al «pensiero», pur non avendo, a differenza del giovane schiavo platonico del *Menone*, cui si è già accennato, alcun sapere che possa essere maieuticamente estratto dal loro interno, se non quello immessovi direttamente dagli umani (a meno che non lo acquistino nel futuro, se e quando diventeranno eventualmente capaci di programmarsi interamente da sé).

---

[1] Cfr. Gv 1, 1: «In principio era la Parola, e la Parola era con Dio e la Parola era Dio (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)». Per questo passo, che ha dato origine a molteplici interpretazioni, uso la traduzione italiana di G. Gaeta in *I vangeli, Marco Matteo Luca Giovanni*,

Torino, Einaudi, 2006, p. 567. A partire dal significato dell'espressione Ἐν ἀρχῇ, in cui il termine ἀρχή può significare tanto «all'inizio», quanto «nel comandare», si è proposto di intendere così l'incipit del vangelo di Giovanni: «nel comando – cioè nella forma di comando – era la parola» (G. Agamben, *Che cos'è un comando?*, in *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Vicenza, Neri Pozza, 2017, p. 92). Per la trasformazione immediata del Logos (*Verbum* o Parola) direttamente in oggetto fisico, cfr. più avanti, pp. 301-304.

[2] Si veda il pionieristico volume di W.S. McCulloch, *Embodiments of Mind*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1955.

[3] Sulla stampante 3D vedi più avanti, pp. 301-304.

[4] S. Rodotà, *Dall'umano al postumano*, in *Vivere la democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2018, p. 138.

[5] D. Susanetti, *Pensieri sparsi di antiche felicità*, introd. a *La felicità degli antichi. Idee e immagini di una vita buona*, Milano, Feltrinelli, 2018, p. 27.

[6] Lo sapeva già Rudyard Kipling, quando faceva dire alle macchine in coro: «Anche se il nostro fumo adesso nasconde il cielo ai vostri occhi / Presto svanirà e le stelle torneranno a brillare / Perché con tutta la nostra potenza e il peso e la grandezza che abbiamo / Noi non siamo altro che figlie del vostro sapere!» (*The Secret of the Machines*, in *A Choice of Kipling's Verse*, a cura di T.S. Eliot, London, Faber & Faber, 1961, versi finali di una poesia piena di interesse, cit. da R. Runcini, *Illusione e paura nel mondo borghese da Dickens a Orwell*, Bari, Laterza, 1968, pp. 200-201; testo originale anche online (<https://www.poetryfoundation.org/poems/46786/the-secret-of-the-machines>).

[7] Google, ad esempio, ha elaborato nel 2012 non solo un algoritmo, chiamato *Hummingbird*, capace di individuare concetti collegati e sinonimi, ma ne ha, più tardi, creato anche un altro, detto *Rankbrain*, in grado di dare risposte imparando da termini dialettali, da slang e perfino da discorsi sgrammaticati. Molto tempo è trascorso da quando, nel 1957, alla vigilia del lancio dello Sputnik, il National Research Council degli Stati Uniti, per



inseguire i progressi dell'Unione Sovietica nella conquista dello spazio, pare abbia progettato di accelerare la traduzione degli articoli scientifici in russo ritenendo che bastasse creare un dizionario elettronico e procedere a una trasformazione sintattica basata sulla grammatica del russo e dell'inglese. Poiché non tenne conto dei contesti culturali, il risultato fu in alcuni casi poco soddisfacente. A questo proposito vale la pena ricordare una storia, quasi sicuramente inventata, ma che illustra comunque i problemi di ambiguità dei sistemi di traduzione. Si narra, infatti, che la frase inglese *the spirit is willing but the flesh is weak* («lo spirito è forte, ma la carne è debole») venne resa con *the vodka is good but the meat is rotten* («la vodka è buona ma la carne è marcia»); cfr. S.J. Russell e P. Norvig, *Artificial Intelligence. A Modern Approach*, Upper Saddle River, NJ, Pearson, 2010<sup>3</sup> (uso l'edizione indiana, economicamente molto più accessibile: Chennai, India, Pearson Indian Education Services, 2015), p. 21. Per una visione d'insieme su temi analoghi si veda M. Tamosanis, *Lingue e intelligenza artificiale*, Roma, Carocci, 2018.

[8] Sulla tendenza a vedere elementi umani negli apparati meccanici, negli automi e nei robot cfr. già il racconto di I. Asimov, *The Bicentennial Man and Other Stories*, New York, Doubleday, 1976, pp. 135-172 e cfr. *ibidem*, pp. 114-172. Sull'abitudine dei costruttori degli orologi medievali a umanizzare le statue dei personaggi meccanicamente mossi e che compaiono in processione allo scoccare di determinate ore, cfr. D. Kakoudaki, *Anatomy of a Robot. Literature, Cinema, and the Cultural Work of Artificial People*, New Brunswick, NJ-London, Rutgers University Press, 2014, pp. 92-100.

[9] Per quanto riguarda l'IA del suo tempo, aveva ragione Hubert Dreyfus, quando, già dall'inizio degli anni Settanta del secolo scorso, metteva in guardia contro l'identificazione del cervello con l'*hardware* e della mente con il *software* di un computer; cfr. H. Dreyfus, *What Computers Can't Do. The Limits of Artificial Intelligence*, New York, Harper & Row, 1972, e Id., *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1992. Che la posizione di Dreyfus sia legata alla GOFAI (*Good Old-Fashioned Artificial Intelligence*) è sostenuta da Russell e Norvig, *Artificial*



*Intelligence*, cit., pp. 1037-1038. Probabilmente a curvare la discussione verso esiti inconcludenti è anche l'immagine dell'io come un monolito, entità una e indivisibile, che la filosofia ha però smontato sin dai tempi di Locke e Hume e che – in Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer – ha perso la sua consistenza, fino a essere dichiarato inesistente da molti autori novecenteschi, come Lacan o Lévi-Strauss; cfr. R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 39-219, 260-292.

[10] Per la storia di questa straordinaria anticipazione da parte di Primo Levi e dello sviluppo delle stampanti in 3D, cfr. G. Pacchioni, *L'ultimo Sapiens. Viaggio al termine della nostra specie*, Bologna, Il Mulino, 2019, pp. 59-80. Si vedano anche il sito <http://www.explainingthefuture.com/> di Christopher Barnatt e G. Mari, *Il lavoro 4.0 come atto linguistico performativo. Per una svolta linguistica nell'analisi delle trasformazioni del lavoro*, in *Il lavoro 4.0. La quarta rivoluzione industriale e le trasformazioni delle attività lavorative*, a cura di A. Cipriani, A. Gramolati e G. Mari, Firenze, Firenze University Press, 2018, pp. 321-322, 335.

[11] Per una storia del termine e del concetto di algoritmo, cfr. D.E. Knuth, *The Art of Computer Programming*, Reading, MA, Addison-Wesley, 1968, pp. 1-9, e C. Toffalori, *Algoritmi*, Bologna, Il Mulino, 2015. Sulla distinzione tra algoritmo e codice, cfr. C. Accoto, *Il mondo dato. Cinque brevi lezioni di filosofia digitale*, Milano, Egea, 2017, p. 65.

[12] Sull'uso di quest'ultimo materiale e sulle varie applicazioni in Italia della stampante 3D si veda G. Aluffi, *Case, auto, cuori: così stamperemo il futuro*, in «la Repubblica», inserto «Lab», 9 gennaio 2019, pp. 2-3.

[13] Cfr. S. Zamagni, *Come e quanto la quarta rivoluzione industriale ci sta «toccando»*, Milano-Udine, Mimesis, 2018, p. 40.

[14] Cfr. Pacchioni, *L'ultimo sapiens*, cit., pp. 59-79; la citazione della pagina precedente è alla p. 65.

[15] Si realizzerebbero così, su scala incomparabilmente più larga, i progetti e le sperimentazioni di Yona Friedman, che ha rinunciato a essere

una *archistar* e, invece di costruire grandiosi grattacieli o enormi aeroporti, ha scelto di occuparsi delle abitazioni della parte più povera dell'umanità. Mediante l'applicazione di tecnologie di base ma efficaci, ha così mirato a un'architettura di sopravvivenza, in grado di rendere più semplice la soddisfazione dei bisogni elementari di individui e comunità, insegnando loro come costruire alloggi, magari di bambù o, comunque, facili da edificare (di lui si veda, ad esempio, *L'architecture de survie. Une philosophie de la pauvreté*, Paris, Éditions de l'éclat, 2016).

[16] Sarebbe interessante un confronto tra il linguaggio che si fa cosa nelle stampanti in 3D e le considerazioni sulla natura del linguaggio umano formulate da P. Virno in *Quando il verbo si fa carne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003 (che lega il linguaggio alla *praxis* e non alla *poiesis*, all'*energeia*, all'atto, e non all'*ergon*, al prodotto) e riflettere sul fatto che le moderne macchine elettroniche, uscendo dal modello strumentale della produzione, grazie all'assimilazione del linguaggio ed entrando nella sfera della comunicazione, non hanno più bisogno di essere pensate, in termini teleologici, sotto il segno dell'astuzia; cfr. Id., *Convenzione e materialismo*, cit., p. 73.

[17] Mari, *Il lavoro 4.0 come atto linguistico performativo*, cit., p. 323. Si pensi al braccio telescopico articolato, lungo venti metri, prodotto dalla ditta australiana Fastbrick Robotics che, debitamente istruito dalla rappresentazione in scala ridotta di una casa, è in grado di posizionare mille mattoni all'ora; cfr. L. Mori, *Le nuove dimensioni del lavoro 4.0 e le sfide per la formazione organizzativa. Un'analisi filosofica*, in *Il lavoro 4.0*, cit., p. 342.

[18] Mari, *Il lavoro 4.0 come atto linguistico performativo*, cit., p. 325. In termini aristotelici, la stampante 3D mette in rapporto il *logos*, inteso anche come linguaggio, con la *poiesis*, ossia con la produzione di oggetti materiali, ma non con la *praxis*, con l'agire interpersonale e politico, che non produce alcun oggetto. In ciò sta la differenza con quanto sostenuto, con altre intenzioni, da J.L. Austin in *How To Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Clarendon Press, 1962; trad. it. *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti,

1987. In Austin, infatti, il fare cose con le parole è un *doing*, non un *making*, ossia un comando (come nel gergo militare un «Attenti!») che produce azioni, ma non oggetti. Non esiste pertanto un «io ti rendo automobile»; cfr. F. Totaro, *Lavoro 4.0 e persona. Intrecci e distinzioni*, in *Il lavoro 4.0*, cit., p. 481.

[19] Cfr. G.O. Longo e A. Vaccaro, *Bit Bang. La nascita della filosofia digitale*, Sant'Arcangelo di Romagna, Maggioli, 2013, p. 141. Sulle possibilità e i pericoli del pensiero digitale, ma anche sui suoi legami con la filosofia, cfr. F. Varanini, *Macchine per pensare. L'informatica come prosecuzione della filosofia*, Milano, Guerini e Associati, 2015.

[20] Il test di Turing, elaborato nel 1950 (cfr. [www.turing.org.uk/scrapbook/test.html](http://www.turing.org.uk/scrapbook/test.html)), non presenta difficoltà nella formulazione, in quanto non si chiede se le macchine possano pensare. Una macchina supera il test o *imitation game* se una persona che comunica attraverso un terminale, priva quindi di contatto visuale con l'interlocutore, non riesce a capire se sta interagendo con un essere umano o con una macchina. Si ipotizzava che le macchine potessero dapprima trarre in inganno almeno nel 30% dei casi, percentuale oggi ampiamente superata, grazie a potenti computer, fino a giungere talvolta al 100% (cfr., ad esempio, J. Copeland, *Artificial Intelligence. A Philosophical Introduction*, Oxford, Blackwell, 1993, pp. 37-57; *Parsing the Turing Test. Philosophical and Methodological Issues in the Quest for the Thinking Computer*, a cura di R. Epstein, G. Roberts e G. Beber, Berlin-Heidelberg-New York, Springer, 2008). Da vedere, per completezza, anche R. Herken, *The Universal Turing Machine*, Berlin, Springer, 1995.

[21] Cfr. <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-room/>; J.R. Searle, *Minds, Brains and Science*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1990; trad. it. *Mente, cervello, intelligenza*, Milano, Bompiani, 1988; Id., *Is the Brain's Mind a Computer Program?*, in «Scientific American», 262 (1990), n. 1, pp. 26-31. Per il dibattito su questi temi, cfr. Copeland, *Artificial Intelligence*, cit., pp. 120-137, e J. Preston e M. Bishop, *Views into the Chinese Room. New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Secondo Searle, nell'esperimento mentale di rimpiazzare la rete neurale umana con il suo ipotetico correlato elettronico, la coscienza scomparirebbe, cosa che, invece, non avverrebbe per lo studioso di robotica H.P. Moravec (di cui si vedano *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988, e *Robot. Mere Machine to Transcendent Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2000).

[22] Uso il concetto di «comando» nell'accezione datane da Norbert Wiener, quale «invio di messaggi che modificano il comportamento del ricevente» (*The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*, Boston, MA, Houghton Mifflin, 1950; trad. it. *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esseri umani*, Torino, Boringhieri, 1970, p. 23). Secondo la proposta di H. Gardner (*Frames of Mind. The Theory of Multiple Intelligences*, New York, Basic Books, 1983; trad. it. *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Milano, Feltrinelli, 1987, le cui tesi sono state parzialmente corrette e riformulate in *Five Minds for the Future*, Cambridge, MA, Harvard Business School Press, 2007; trad. it. *Cinque chiavi per il futuro*, Milano, Feltrinelli, 2007), l'intelligenza umana ha diverse declinazioni. Quelle logico-matematiche, corporee-cinestetiche, linguistiche e musicali, possono essere, in misura decrescente, imitate dall'IA, mentre quelle creativa, intrapersonale, interpersonale e linguistica, sempre in misura decrescente, non possono esserlo (o esserlo, finora, in misura ridotta). Più in generale, bisogna tener presenti due fatti: che tuttora non conosciamo abbastanza bene l'intelligenza umana da sapere come imitarla adeguatamente; che l'IA è ancora alla sua infanzia ed è arduo prevederne gli sviluppi. Inoltre, fin dagli anni Trenta del secolo scorso, gli psicologi distinguono il «pensiero fluido» che risolve i problemi in situazioni nuove, senza dipendere da conoscenze pregresse, e l'«intelligenza cristallizzata» che dipende invece da conoscenze già accumulate. Da un'altra prospettiva, si veda anche P. Tabossi, *Intelligenza naturale e intelligenza artificiale*, Bologna, Il Mulino, 1998.

[23] Per distinguere i vari tipi di robot e le loro funzioni, cfr. B.Z. Sandler, *Robotics. Designing the Mechanisms for Automated Machinery*, San Diego-

London-Boston-New York-Sydney-Tokyo-Toronto, Academic Press, 1999<sup>2</sup>, pp. 1-36.

[24] Sui temi della sensorializzazione, della percezione artificiale e della creazione di un nuovo senso della realtà, cfr. Accoto, *Il mondo dato*, cit., pp. 37-43 (e cfr. p. 24 sul codice in quanto «capacità di sentire e di agire sul mondo»). Nel caso dei sensori corporei, «tutto il nostro corpo diventa *input* per processare dati e comprendere il mondo [...] Quello che per noi è qui rilevante è che queste pratiche di automisurazione – costantemente oscillanti tra conoscenza, cura, controllo e sorveglianza – stanno modificando, un senso alla volta e profondamente, il nostro concetto di corporeità e individualità [...] I dati massivi relativi alla fisiologia umana (battito cardiaco, risposta galvanica della pelle, attività delle onde cerebrali...) portano a uno shift da una filosofia centrata sull'agente (*agent-centered*) a una filosofia centrata sull'ambiente (*environmental-centered*) [...] In breve: sensazione senza percezione, percezione senza attenzione, attenzione senza soggetto» (*ibidem*, pp. 42, 9). Sulla quantificazione del sé, cfr. anche D. Lupton, *The Quantified Self*, Cambridge, Polity Press, 2016, e *Algorithmic Life. Calculative Devices in the Age of Big Data*, a cura di L. Amoore e V. Piotukh, New York, Routledge, 2016. Già R. Kapuściński, *Autoportret reportera*, [www.newsweek.pl](http://www.newsweek.pl), 39 (2003); trad. it. *Autoritratto di un reporter*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 87, aveva osservato che «i media, divenuti una potenza, hanno smesso di occuparsi esclusivamente di informazione. Si sono prefissi una meta più ambiziosa, quella di creare la realtà» (cit. da G. Ziccardi, *Tecnologie per il potere. Come usare i social networks in politica*, Milano, Cortina, 2019, p. 212).

[25] Si veda F. Frabetti, *Software Theory. A Cultural and Philosophical Study*, London, Rowman & Littlefield, 2015.

[26] Cfr. Russell e Norvig, *Artificial Intelligence*, cit., pp. 1-31. Sulla storia e gli sviluppi di tale disciplina, cfr. N.J. Nilsson, *The Quest for Artificial Intelligence. A History of Ideas and Achievements*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 e, per le implicazioni di natura più filosofica o relativa alle scienze umane, Copeland, *Artificial Intelligence*, cit.; L. Floridi,

*Philosophy and Computing. An Introduction*, London-New York, Routledge, 1999, pp. 132-217; Id., *The Philosophy of Information*, Oxford, Oxford University Press, 2013; Id., *The Fourth Revolution. How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2014; trad. it. *La quarta rivoluzione*, Milano, Cortina, 2017; M.L. Minsky, *The Emotion Machine. Commonsense Thinking, Artificial Intelligence and the Future of Human Mind*, New York, Simon & Schuster, 2007; Frabetti, *Software Theory*, cit.

[27] Non senza esagerazione, è stato affermato che nella cultura digitale odierna, in cui «tutto è algoritmo!». Tanto l'idea galileiana dell'universo fatto di simboli matematici, quanto l'immagine di Dio geometra o orologiaio, sono state sostituite, rispettivamente, da un mondo fatto di «bit», aperto al possibile e all'inaspettato e non più sottoposto alle rigide leggi della fisica classica, e da un «Dio programmatore»; cfr. G. Chaitin, *Leibniz, Information, Math and Physics*, in *Akten des 26. Internationalen Wittgenstein Symposiums 2003. Wissen und Glauben/Knowledge and Belief*, a cura di W. Löffer e P. Weingartner, Wien, Öbv&Hpt, 2004, p. 9, cit. da Longo e Vaccaro, *Bit Bang*, cit., pp. 62-63. Su Chaitin, questo bizzarro, ma interessante personaggio, che dice di porsi sulla scia di Leibniz e, addirittura, di Pitagora e dei presocratici, cfr. U. Pagallo, *Introduzione alla filosofia digitale. Da Leibniz a Chaitin*, Torino, Giappichelli, 2005.

[28] Aristotele, *Il moto degli animali*, 7, 701a 7 ss., in particolare, per la citazione, 18-20. Per il commento al testo si veda M.C. Nussbaum, *Aristotle's «De motu animalium»*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1978.

[29] Aristotele, *Etica Nicomachea* (III, 4, 1112b, 25-28) e cfr. Russell e Norvig, *Artificial Intelligence*, cit., p. 7. Sul sillogismo pratico in Aristotele, cfr. T. Andō, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, The Hague, Springer Netherlands, 1971<sup>3</sup>, e M.T. Thornton, *Aristotelian Practical Reason*, in «Mind», 91 (1982), pp. 57-76. Per una interpretazione che guarda anche agli sviluppi della tecnica, cfr. M. Bratman, *Intention, Plans, and Practical Reason*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987, pp. 13 ss. Non bisogna trascurare il fatto che il vivere in ambienti sempre più artificiali, che



mettono a disposizione innumerevoli strumenti dotati di IA, modifica la nostra mente e i suoi sillogismi pratici a ritmi cui non eravamo abituati.

[30] Si veda l'articolo, pubblicato dal «Guardian» il 28 marzo 2018, *I Work Therefore I Am. Why Business Are Hiring Philosophers*.

[31] Cfr., ad esempio, M. Davidow, *The Fuzzy and the Techie. Why the Liberal Arts will rule the Digital World*, Boston, MA, Houghton Mifflin Harcourt, 2017 o Accoto, *Il mondo dato*, cit., pp. 129-133.

[32] Se si prescinde da alcune allusioni contenute nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (vol. II, cap. XXI, §§ 35-37 e 63; cap. XXIX, §§ 11-12; vol. III, cap. I, § 1; cap. II, § 2; vol. IV, cap. VI, § 2), le *cogitationes caecae* vengono citate da Leibniz in *De arte combinatoria* (ora in G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. or. 1875-1890, 7 voll., Berlin, Weidmann, 1950 ss., vol. 4, p. 35), in *Accessio ad arithmetica infinitorum*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1950 ss., vol. II R 1B, p. 228, e in *Commentatiuncula de Judice controversiarum* (1669-1671), in *Sämtliche Schriften und Briefe*, cit., vol. VI R IIB, p. 481. Accenno qui ad alcuni temi che ho trattato in maniera più estesa (anche in relazione ai meccanismi psichici in cui sembra che il pensiero assista da spettatore al suo stesso svolgersi) in R. Bodei, *Automatismi del pensiero umano e macchine calcolatrici*, in «Mondo digitale», XIV (dicembre 2016), n. 67, pp. 1-11. Si vedano anche G. Micheletti, *I pensieri sordi e l'inconscio. Storia di un problema filosofico*, Roma, Borla, 1991 e, per un inquadramento del tema all'interno del pensiero di Leibniz, M.R. Antognazza, *Leibniz. An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; trad. it. *Leibniz. Una biografia intellettuale*, Milano, Hoepli, 2015. Leibniz parla anche di «pensieri sordi», non sempre ben distinti da quelli ciechi, ma caratterizzati, soprattutto, dalla loro natura inconscia (ne aveva, peraltro, già trattato il cartesiano abate François Lamy in *De la connaissance de soi même*, 6 voll., Paris, Chez Nicolas Le Clerc, 1701-1702, vol. III, pp. 337-338, ora 3 voll., Dijon, EUD, 2008, e cfr. G. Micheletti, *I pensieri «ciechi» e «sordi» in Leibniz e nel cartesianesimo*: <http://www.filosofico.net/inattuale/leibniz.htm>). Da non trascurare, infine, il fatto che «il labirinto della coscienza» rimane per Leibniz ancora

sostanzialmente inesplorato. Essa, peraltro, appartiene alle monadi, provviste di «una sufficienza che fa di loro stesse le fonti delle azioni interne e, per così dire, ne fa degli automi incorporei» (*Monadologie*, § 18), in cui il termine «automi» va inteso nel significato aristotelico di ciò che si muove e genera a partire da sé (per un inquadramento si veda A. Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendente dans l'oeuvre de Gottfried Wilhelm Leibniz*, Paris, Vrin, 1986).

[33] Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 27.

[34] Essendo *agitare* un frequentativo di *agere*, il termine contiene anche l'idea di raccogliere le *cogitationes* in un unico punto, come quando il pastore raduna le sue pecore per farle andare in una determinata direzione; cfr. A. Ernout e A. Meillet, *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1994, s.v. *ago*, p. 16. Devo questa indicazione a Luigi Miraglia, che ringrazio.

[35] Non deve sfuggire l'affinità tra questo turbine e il vento impetuoso che aveva sognato «in preda a violente agitazioni» e che lo spingeva a leggere i versi del poeta gallo-romano Ausonio sul cammino della vita che bisogna seguire (*Quid vitae sectabor iter?*); cfr. R. Descartes, *Olympica*, in *Oeuvres de Descartes*, cit., vol. X, p. 183; trad. it. *Olympica*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. I, p. 3.

[36] G.W. Leibniz, *Lettera a Tschirnhaus*, citata da L. Borzacchini, *Il computer di Kant. Struttura della matematica e della logica moderna*, Bari, Dedalo, 2015, p. 124. Semplificando, si possono considerare le macchine calcolatrici apparecchi che manipolano simboli. I computer condivideranno la stessa natura, ma organizzeranno i simboli in maniera più universale, sistematica e flessibile. Tocca solo indirettamente il tema, ma è utile come cornice di riferimento, il volume di D. Berlinski, *The Advent of the Algorithm. The 300 Year Journey from an Idea to the Computer*, San Diego, CA, Harcourt, 2000.

[37] In un altro contesto, questa tesi è stata sostenuta da Copeland, *Artificial Intelligence*, cit., pp. 33-34.



[38] Sullo sviluppo delle macchine calcolatrici, specie in Schickard, non vanno perse di vista l'arte e la tecnica degli orologiai tedeschi, da quando in particolare Peter Henlein inventò, agli inizi del Cinquecento, l'orologio da tasca (l'«uovo di Norimberga»), seguito da orologi con calendario perpetuo o fasi lunari; cfr. Sloterdijk, *Che cosa è successo nel XX secolo?*, cit., p. 266. Sulla macchina calcolatrice di Pascal, la *Pascalina*, nell'ambito dello sviluppo degli automatismi, cfr. H.H. Goldstine, *The Computer from Pascal to von Neumann*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1972. Più in generale, cfr. T. Rid, *The Rise of the Machines. A Cybernetic History*, New York, W.W. Norton & Company, 2016.

[39] Il testo è tratto da un manoscritto trovato a Hannover (la frase è riportata per la prima volta in W. Jordan, *Die Leibniz'sche Rechenmaschine*, in «*Zeitschrift für Vermessungswesen*», 26 (1897), n. 10, p. 307) ed è citato, senza riferimenti alla fonte, anche da E. Martin, *The Calculating Machines (Rechenmaschinen). Their History and Development* (ed. or. *Die Rechenmaschinen und ihre Entwicklungsgeschichte*, Pappenheim, Johannes Meyer, 1925), Cambridge, MA, The MIT Press, 1992, p. 38.

[40] Si ricorda che Babbage di macchine ne progettò due, la *Difference Engine* e l'*Analytical Engine*, nessuna delle quali portata a compimento; cfr. A.G. Bromley, *Charles Babbage's Analytical Engine, 1838*, in «*Annals of the History of Computing*», 4 (1982), pp. 196-217; D. Swade, *Difference Engine. Charles Babbage and the Quest to Build the First Computer*, Collingdale, PA, Diane, 2000. Babbage si preoccupò di studiare anche l'incidenza delle macchine sull'economia e sul lavoro di fabbrica. Si vedano i suoi due libri: *An Essay on the General Principles Which Regulate the Application of Machinery to Manufactures and the Mechanical Arts*, London, W. Clowes, 1827, e *On the Economy of Machinery and Manufactures*, London, Charles Knight, 1835.

[41] Su questo personaggio cfr., soprattutto, J. Essinger, *Ada's Algorithm. How Lord Byron's Daughter Launched the Digital Age*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

[42] G. Simmel, *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1890, ora in *Gesamtausgabe*, a

cura di O. Rammstedt, H.-J. Dahme, D. Frisby e A. Cavalli et al., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989 ss., vol. II; trad. it. *La differenziazione sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1982, p. 136.

[43] Si tratta di una tecnica che permette a modelli computazionali di operare con molti strati di elaborazione (*processing*) di dati. La sua esistenza è possibile grazie a sofisticati algoritmi, a imponenti investimenti e a ricche basi di esempi (sembra esistere una relazione tra la loro impressionante crescita e la possibilità di generalizzazione, con l'annesso incremento dell'attendibilità dei risultati). Si veda, per un inquadramento, I. Goodfellow, Y. Bengio e A. Courville, *Deep Learning*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2016, e, soprattutto, T.J. Sejnowski, *The Deep Learning Revolution*, Cambridge, MA, MIT Press, 2018. L'IA, in quanto scienza e tecnologia cognitiva, entra a far parte delle cosiddette «tecnologie convergenti», che includono nanotecnologie, biotecnologie e scienze dell'informazione; cfr. *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, a cura di M.C. Rocco e W.S. Bainbridge, Dordrecht, Kluwer, 2003. Sulla natura e sulle prospettive di sviluppo dei processi di *machine learning*, cfr. M. Vidyasagar, *A Theory of Learning and Generalization*, Berlin-Heidelberg-New York, Springer, 1997, pp. 29-68 (molto tecnico, con tante formule); A. McAfee e E. Brynjolfsson, *The Second Machine Age*, New York, W.W. Norton & Company, 2011; trad. it. *La nuova rivoluzione delle macchine. Lavoro e prosperità nell'era della tecnologia trionfante*, Milano, Feltrinelli, 2015 (degli stessi due autori si vedano anche *Race Against the Machine. How Digital Revolution is Accelerating Innovation, Driving Productivity, and Irreversibly Transforming Employment and Economy*, Lexington, MA, Digital Frontier, 2011, e il più recente *Machine, Platform, Crowd*, New York, W.W. Norton & Company, 2017); P. Domingos, *The Master Algorithm. How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World*, New York, Basic Books, 2015; trad. it. *L'algoritmo definitivo. La macchina che impara da sola e il futuro del nostro mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2016; Domingos sta tentando di unificare i vari fronti di ricerca – dei «simbolisti», dei «connessionisti», degli «evoluzionisti», dei «bayesiani» e degli «analogici» – per arrivare infine, ma il cammino è ancora lungo, al *master algorithm*, «che

sta al machine learning come il Modello Standard sta alla fisica delle particelle»; cfr. *ibidem*, pp. 18-19 (e cfr. pp. 77-82, 277-285 e 302-332, per l'enunciazione delle tesi delle cinque «tribù», e il resto del libro per analizzare la loro possibile integrazione). Da notare che l'accesso al *cloud* di milioni di utenti, umani e no, rende virtualmente più facile «hackerarne» i contenuti.

[44] Cfr. L. De Biase, *Il lavoro del futuro*, Torino, Codice, 2018, p. 34: «Le macchine sono allievi che danno soddisfazione, perché non dimenticano le lezioni. Ma la qualità di quello che imparano dipende dalla qualità dei loro maestri». Per la preistoria e la storia del *cloud*, cfr. T.H. Hu, *A Prehistory of the Cloud*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2015. Per l'onnipresente diffusione di dispositivi dotati di IA, si veda quanto scrive Domingos, *L'algoritmo definitivo*, cit., p. 11: «Forse non lo sapete, ma il machine learning vi ha circondati. Quando chiedete qualcosa a un motore di ricerca, è grazie al machine learning che il motore decide quali risultati (e anche quali annunci pubblicitari) mostrarvi. Quando leggete le vostre mail, non vedete gran parte dello spam perché è già stato filtrato per voi [...]. Oggi i computer non hanno più bisogno di essere programmati: lo fanno da soli».

[45] Cfr. N. Bostrom, *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford, Oxford University Press, 2014; trad. it. *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017, pp. 51, 58. L'architettura concerne un programma che funziona in un determinato dispositivo fisico provvisto di sensori e attuatori.

[46] Cfr. Bostrom, *Superintelligence*, cit., su cui si sono addensate molte critiche.

[47] R. Cingolani e G. Metta, *Umani e umanoidi. Vivere con i robot*, Bologna, Il Mulino, 2015, p. 159.

[48] Si ricordi quanto precedentemente detto del *cogitare* in Cartesio: colui che *cogita* «è una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente» e che contiene anche emozioni (cfr. sopra, p. 310). E si veda, per assonanza,

quanto sostiene Y.N. Harari, *21 Lessons for the 21<sup>st</sup> Century*, New York, Spiegel & Grau, 2018; trad. it. *21 lezioni per il XXI secolo*, Milano, Bompiani, 2018, p. 115: «Proprio come gli aerei volano più veloci degli uccelli senza avere sviluppato le piume, i computer possono arrivare a risolvere problemi molto meglio di noi senza sviluppare sentimenti».

[49] Per l'IA che imita le reti neurali, cfr. S.S. Haykin, *Neural Networks. A Comprehensive Foundation*, Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall, 1999, pp. 34-44.

[50] Cfr. E.T.A. Hoffmann, *Der Sandmann* (1816); trad. it. *Il mago Sabbiolino*, in *Racconti notturni*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 5 ss., e Freud, *Das Unheimliche* (1919), in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XII; trad. it. *Il perturbante* (1919), in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. 9, p. 102.

[51] Cingolani e Metta, *Umani e umanoidi*, cit., p. 154. Tuttavia, «i robot sono oggi macchine ripetitive, molto veloci e precise ma non intelligenti, come ad esempio quelli usati nel settore dell'automazione e della manifattura industriale, oppure sono prototipi sperimentali ancora incapaci di operare in ambienti reali, interagendo e comunicando con gli umani. Il robot oggi è innanzitutto un concentrato meccatronico di ingranaggi, motori, elettronica e sensori che, nel tentativo di avvicinarsi alle capacità di un essere umano, diventa tremendamente complesso» (*ibidem*, p. 23). La meccatronica e la microelettronica hanno segnato, tra la fine degli anni Settanta e gli anni Ottanta del secolo scorso, la «terza rivoluzione industriale» che ha trasformato la fabbrica taylorista-fordista, su cui si veda più avanti, pp. 346-349. I dispositivi dotati di IA che sembrano oggi delle novità a getto continuo sono destinati a diventare relativamente presto oggetti desueti, precoci articoli di archeologia industriale.

[52] Per il contributo essenziale della fantascienza nel plasmare l'immaginario dell'androide e del robot (spesso rappresentati come una minaccia), cfr. *Guida alla letteratura di fantascienza*, a cura di C. Bordoni, Bologna, Odoja, 2013, pp. 53-73.

[53] Cfr. Sejnowski, *The Deep Learning Revolution*, cit., p. 41.

[54] G. Simondon, *Interview sur la mécanologie*, in Id., *Sur la technique*, cit., p. 342. Con la meccanizzazione della razionalità umana, per certi aspetti siamo di fronte a una «teoria della conoscenza menomata dell'«umanità»» (G. Longo, *Il cervello è una calcolatrice digitale*, in *L'uomo e le macchine*, cit., p. 82).

## Capitolo tredicesimo

# Logos, volontà, educazione

Ci sono macchine progettate per prendere decisioni autonome. In questa ottica si pone anche l'ulteriore problema della diminuita importanza del fattore umano nelle guerre contemporanee (in particolare del coraggio dinanzi a un nemico da fronteggiare, che si può combattere a migliaia di chilometri di distanza), in cui robot capaci di disinnescare le mine e, più in generale, armi dotate di IA possono sostituire sul campo gli uomini, così come nelle fabbriche le alte tecnologie sostituiscono gli operai. I sistemi d'arma di difesa, come l'italiano Scudo o i missili 'Fire and forget' Brimstone inglesi, si accompagnano a quelli offensivi, come il 'Lotering Munition' israeliano, che "bighellona" sopra i possibili obiettivi per ore prima di decidere quando e dove colpire. I recenti tentativi di mettere al bando i sistemi d'arma autonomi e letali (così come è stato per l'uso dei laser accecanti nel 1995) non hanno finora conseguito l'esito di "moralizzare" questi dispositivi. Il percorso per giungervi, eventualmente, sarà lungo e come unica ipotesi praticabile resta – per ora e nei casi importanti – il conseguimento di accordi per il controllo umano ultimo dei dispositivi prima della loro attivazione.

## Macchine che decidono

Non è solo il *logos* a farsi macchina, ma anche la volontà. Ci sono, infatti, già macchine operanti e progettate per prendere decisioni autonome:

Le tecnologie dell'IA consentono di costruire macchine che sostituiscono gli esseri umani in una varietà sempre crescente di compiti: veicoli senza conducente, algoritmi che eseguono transazioni finanziarie più velocemente di quanto un essere umano possa mai fare, sistemi d'arma che identificano e attaccano i loro bersagli senza mai essere preventivamente sottoposti all'autorizzazione di un operatore umano, sistemi per la diagnosi medica, agenti autonomi che entrano nei sistemi informatici del nemico o proteggono da analoghi attacchi sferrati nel contesto di una guerra cibernetica<sup>[1]</sup>.

In questa ottica si pone anche l'ulteriore problema della diminuita importanza del fattore umano nelle guerre contemporanee (in particolare del coraggio dinanzi a un nemico da fronteggiare, che si può combattere a migliaia di chilometri di distanza), in cui robot capaci di disinnescare le mine e, più in generale, armi dotate di IA possono sostituire sul campo gli uomini, così come nelle fabbriche le alte tecnologie sostituiscono gli operai<sup>[2]</sup>. I sistemi d'arma di difesa, come l'italiano Scudo o i missili *Fire and forget* Brimstone inglesi, si accompagnano a quelli offensivi, come il *Lotering Munition* israeliano, che «bighellona» sopra i possibili obiettivi per ore prima di decidere quando e dove colpire. I recenti tentativi di mettere al bando i sistemi d'arma autonomi e letali (così come è stato per l'uso dei laser

accecanti nel 1995) non hanno finora conseguito l'esito di «moralizzare» questi dispositivi. Il percorso per giungervi, eventualmente, sarà lungo e come unica ipotesi praticabile resta – per ora e nei casi importanti – il conseguimento di accordi per il controllo umano ultimo dei dispositivi prima della loro attivazione.

## Un'etica per le macchine

Le domande si addensano: sappiamo già come «caricare», con sufficiente efficacia e sicurezza, i nostri valori etici e politici nelle macchine «intelligenti»?<sup>[3]</sup> Sarà possibile insegnar loro, evitando ogni errore, a non nuocere alle persone? Precorrendo i tempi, lo scrittore di fantascienza Isaac Asimov aveva notoriamente formulato «le tre leggi della robotica» già in un racconto del 1942, aggiungendone una quarta, detta 0, nel 1985, che prevedeva, peraltro, solo maggiori cautele<sup>[4]</sup>. Tale prudenza è necessaria. Sebbene i casi di robot che hanno ucciso accidentalmente degli esseri umani siano rarissimi<sup>[5]</sup>, i potenziali pericoli provengono dai dispositivi automatici provvisti di IA, non ancora adeguatamente «addestrati» (a differenza della prima automobile priva di guidatore progettata da Sebastian Thrun, che già nel 2005 aveva dato ottimi risultati).

Per quanto le auto a guida automatica siano potenzialmente in grado di ridurre di molto il numero dei morti e dei feriti negli incidenti stradali, restano, comunque, ancora dei dubbi residui sul loro ammaestramento. Come



deve agire, ad esempio, un'automobile senza pilota, quando è inevitabile investire un pedone o un altro veicolo? Deve salvare una donna o un uomo, un bambino o un adulto, una o molte persone, un'auto più facilmente danneggiabile rispetto a una più robusta? Si stanno certo approntando codici etici, che riguardano i dispositivi intelligenti, nel tentativo di formulare una casistica sempre più ampia per consentire loro di «apprendere» e anticipare il maggior numero di situazioni «somministrando» milioni di immagini e simulazioni. Molti paesi, come la Germania, o molte istituzioni, come il Massachusetts Institute of Technology, si occupano oggi attivamente di questo problema<sup>[6]</sup>.

Ma le istruzioni potranno mai essere sufficientemente dettagliate ed esaustive? E nella trasmissione dei messaggi si potranno introdurre continuamente ripensamenti o correzioni *in itinere* come avviene nel dialogo tra esseri umani? E, poi, questi dispositivi sono davvero in grado di interpretare correttamente le istruzioni senza fraintenderle? Per citare un esempio ipotetico ed estremo, l'esecuzione del comando «Facci sorridere» potrebbe procurarci una paralisi facciale?<sup>[7]</sup> Saremo, infine, in grado di trasmettere alle macchine dei comandi efficaci che permettano loro di assumere comportamenti che mimino, oltre che la coscienza teorica umana (*Bewußtsein*), anche la coscienza morale (*Gewissen*)?<sup>[8]</sup> E, per converso, come si trasformerà l'autocoscienza umana in un mondo in cui le macchine e i robot eseguiranno la maggior parte delle funzioni svolte da noi? In cui ci saranno, quindi, non solo robot industriali, che

hanno come ambiente la fabbrica, ma anche robot di servizio, che agiscono nello spazio dell'interazione umana e che sono in possesso non solo di IA logica ma anche di *embodiment*, ossia di collegamento a un corpo fisico, capace, attraverso sensori e motori (attuatori), di compiere determinati movimenti?

## **«Long life learning»: non smettere di imparare**

Non si possono, tuttavia, disconoscere i vantaggi di cui godono sia la coscienza, la volontà e la memoria degli uomini nel venire dispensate dal compito di caricarsi di contenuti, decisioni e ricordi agevolmente conservabili in dispositivi esterni, sia il loro corpo nell'essere esonerato dallo sforzo di lavori gravosi e noiosamente ripetitivi. Se è vera l'etimologia di *travail* da *tripalium*, uno strumento di tortura romano, allora oggi, grazie alle macchine, la fatica fisica – al pari delle doglie del parto, con cui è posta biblicamente in relazione nella cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso terrestre – è molto diminuita di intensità<sup>[9]</sup>.

Del resto, in termini freudiani, se l'umanità ha superato le tre «ferite narcisistiche» che hanno intaccato la sua convinzione di essere la specie eletta tra tutte le altre (l'eliocentrismo, il darwinismo e la psicoanalisi stessa), può superare anche quella di coesistere con macchine, per certi versi, più «intelligenti» di lei, fornite di maggiore stoccaggio di memoria e capaci di prendere, in determinate situazioni, la miglior decisione possibile. Se si adattasse, l'uomo

manterrebbe, in termini aristotelici, il suo *logos* al comando su ogni *organon* sprovvisto di una intelligenza propria cui ha però pazientemente insegnato a comprendere particolari ordini.

Eppure, proprio quando il tasso di razionalità oggettiva si accresce rapidamente – invadendo sfere sempre più numerose dell'esistenza e assorbendo inesorabilmente le facoltà umane dei singoli –, diventa sempre più urgente comprenderne non solo la natura, ma anche l'incidenza sull'educazione. Si rischia, altrimenti, un grave deficit di risorse immediatamente disponibili alla mente (informazioni e nessi logici o analogici), proprio quelle che ne favoriscono la prontezza e l'elasticità.

Oltre al diretto intervento sui processi in corso da parte delle istituzioni o alla responsabilità dei tecnici, degli scienziati, degli industriali, degli uomini di cultura e dei cittadini, l'educazione è lo strumento migliore per abbreviare queste nuove «doglie del parto»<sup>[10]</sup>. Eppure da sola non basta ad alleggerire il costo sociale delle trasformazioni e neppure ad assicurare il sostentamento di quanti sono messi ai margini dei processi produttivi (o rischiano di esserlo).

Sarà poi possibile trasformare l'IA in mano a privati e ai governi in una forma di «intelligenza collettiva», aperta agli apporti di tutti i cittadini<sup>[11]</sup> e in grado di contribuire all'educazione e al *general intellect*, inteso nel senso più ampio fino a includere gli aspetti che vanno oltre le dimensioni economica e sociale e toccano le questioni fondamentali

dell'esistenza umana? Se lo fosse, si tornerebbe, per un certo aspetto, alle posizioni di Aristotele, secondo cui

la considerazione della verità è per un aspetto difficile, per un altro aspetto facile. Lo prova il fatto che nessuno può raggiungerla in misura adeguata, ma gli uomini, tutti insieme, non ne sono esclusi e anzi ciascuno può dire qualcosa intorno alla natura delle cose, e se uno per uno non si raggiunge nessun risultato o si raggiungono soltanto piccoli risultati, tuttavia, se ci si mette tutti insieme, si ottiene un risultato apprezzabile (Aristotele, *Metafisica*, II, 1, 993a 30-b 4).

Data la veloce obsolescenza delle nostre informazioni e delle stesse macchine, occorre introdurre urgentemente il sistema della *continuing education* o del *long life learning*, inventando dei sistemi educativi che, scherzando ma non troppo, potrebbero seguire il modello dell'esercito svizzero: ossia prevedere, dopo la «ferma» delle scuole regolarmente frequentate, il periodico richiamo dei cittadini all'aggiornamento delle loro conoscenze e della cultura generale, e un addestramento, sul piano lavorativo, ai *Cyber Physical Systems*, e quindi alla capacità di operare in processi che connettono il lavoro umano alle nuove tecnologie<sup>[12]</sup>, in modo tale che il primo stia alla guida, e non al traino delle seconde, così che gli uomini non diventino protesi stupide di macchine intelligenti<sup>[13]</sup>. L'estensione del modello del *long life learning* assumerà progressivamente un carattere meno utopico a causa del progressivo incremento del tempo libero<sup>[14]</sup>, reso possibile dall'applicazione delle nuove tecnologie ai processi produttivi.

A tal fine sarà necessario sia apprendere a modellare le nostre teorie in una ideale galleria del vento, che dia loro un profilo «aerodinamico», atto cioè a penetrare più agevolmente negli specifici fenomeni da analizzare, sia sviluppare un tipo di pensiero riflesso, «in grado di *pensare se stesso mentre si trasforma*, aggiornando, conseguentemente e continuamente, l'insieme delle competenze e conoscenze di cui il lavoratore dispone, per consentirgli di affrontare e orientare il cambiamento in cui è coinvolto e di cui è protagonista»<sup>[15]</sup>. Si possono prendere altre vie, certo più rapide, specie in regimi dove il potere scende soprattutto dall'alto, come in Cina, in cui è stato pubblicato, nell'aprile del 2018, un manuale di IA che sarà adottato dalle scuole medie superiori<sup>[16]</sup>.

## Quale educazione?

A questo punto, le domande si moltiplicano parallelamente alle incertezze sull'imminente futuro. Il nostro continuo contatto con i «pensieri ciechi», già «formattati» da altri (inclusi quelli che circolano in Internet) e in grado di escludere tutto ciò che è singolare e non è calcolabile, rischierà di ottundere la mente, di indebolire la volontà, di renderne sfocata l'immaginazione, di demotivare la creatività latente in ciascuno di noi fino a essiccare la stessa facoltà di giudizio subordinandola al *marketing* delle idee e delle opinioni di volta in volta dominanti?<sup>[17]</sup> Attraverso le semplificazioni, la perdita di contatto con il mondo della vita e il depauperamento delle risorse simboliche il pensiero articolato subirà, inoltre, pesanti penalizzazioni? Sarà

considerato involuto, poco chiaro? Contro tale tendenza alla semplificazione delle idee, ridotte a tweet o a slogan, occorre rivendicare con forza il compito della cultura, che è quello di insegnare, semmai, a complicare, a mostrare le differenze e le sfumature tra concetti o azioni (anche il termine *concreto*, cui spesso ci si richiama contro presunte astrazioni intellettualistiche, deriva del resto dal verbo *cum crescere*, «crescere insieme», ossia tener conto della pluralità dei fattori che in un processo si modificano insieme).

Ancora, come si trasformeranno, oltre che sul piano della *digital fluency*, la costruzione della personalità umana e l'idea stessa di educazione o di formazione (*Bildung*), quando gli individui, a causa della necessità di cambiare lavoro e di tenere il passo con i mutamenti sempre più rapidi delle loro condizioni di esistenza, saranno costretti o a sovvertirsi di continuo o a programmarsi esclusivamente in vista della ricerca di un impiego, trascurando così lo sviluppo della propria personalità? Cosa accadrà poi quando le macchine saranno maggiormente in grado non solo di obbedire passivamente alle disposizioni loro inizialmente date, ma di sostenere una propria, programmata *continuing education*, di apprendere mediante l'*informal learning*<sup>[18]</sup> a elaborare dati, prevedere alternative e prendere decisioni adeguate? Allora ci si accorgerà forse che la questione da porre non è se si punta troppo sulle macchine, ma se si punta invece troppo poco sulle persone?<sup>[19]</sup> Una cosa, tuttavia, è certa: che più si impone l'automatismo, più siamo obbligati a non essere noi

automatici e a sviluppare la coscienza accanto alla conoscenza.

Se si continua a trascurare l'urgenza di procedere ad un programmatico aggiornamento critico della cultura degli individui e delle collettività, quale nuova ignoranza di massa potrebbe generarsi? Malgrado la maggior diffusione dell'alfabetizzazione e il maggior peso del bagaglio di nozioni generali, si moltiplica il numero degli idioti (nel senso greco del termine, ossia di persone incapaci di partecipare con una sufficiente consapevolezza alla vita politica e culturale, perché chiuse nella particolarità della loro professione e nei limiti della loro esistenza e dei loro immediati interessi)? Come si potrà illuminare la mente di questi *idiots savants* o *Fachidioten* e nutrire di sapere e di pratiche all'altezza dei tempi il *general intellect* in un mondo in cui a guidare le scelte e i gusti di innumerevoli individui sono proprio i codici impostati per controllarli e condizionarli, in un mondo in cui, attraverso i media, molti si creano una cultura spesso infiltrata da pregiudizi refrattari a ogni confronto su base razionale?<sup>[20]</sup> Come sarà possibile evitare che il sapere che dà potere si concentri al vertice della gerarchia sociale, che si formi un'élite di persone in grado di accedere ad algoritmi e banche dati, lasciando il resto dell'umanità in condizioni di ignoranza e di povertà? In breve, come far sì che la conoscenza tecnica non sia patrimonio di una oligarchia che lascia i più in balia di opinioni largamente preconfezionate?



## I nuovi poteri occulti

Con lo sviluppo del «capitalismo algoritmico» (che si servirà dell'Intelligenza Artificiale e della robotica per legare sempre più l'economia e la politica a certe forme di conoscenza) non solo il *logos* umano sarà sempre più soggetto a un *logos* impersonale, frutto della convergenza di più saperi e pratiche riconducibili a particolari soggetti, ma anche le scelte pubblicamente manifestate dai cittadini, magari attraverso piattaforme di consultazione e votazione diretta, saranno sostituite dalla crescente capacità delle macchine di prendere decisioni autonome, ma pur sempre «impiantate» da qualcuno.

Gli algoritmi, infatti, non sono neutri: perseguono interessi, ideologie e fini programmati da chi li scrive – in genere su commissione – e includono spesso pregiudizi e discriminazioni estratti dalla congerie dei dati raccolti. Come è stato detto, con qualche forzatura polemica, sono «opinioni inserite in un codice».

Sono anche strumenti di potere. Sotto questo profilo, come cambieranno la politica e la sovranità degli Stati, se è vero – come sostiene il presidente della Federazione Russa, Vladimir Putin – che «chiunque sarà in grado di padroneggiare l'Intelligenza Artificiale governerà il mondo»?<sup>[21]</sup> L'affermazione non è iperbolica come può sembrare, visto che tra le principali potenze del pianeta è iniziata una corsa paragonabile a quella per il possesso delle armi nucleari che si svolse dopo la fine della seconda guerra mondiale.



Il governo del mondo garantito dalla IA è indipendente dal tipo di regime politico di chi sarà capace di padroneggiarlo più di altri, tanto è vero che sono Stati non democratici – come la Cina popolare, che ha previsto investimenti pari a mille miliardi di yuan (127 miliardi di euro) – a programmare il futuro in base allo sviluppo dell'IA, mentre l'Unione Europea ha stanziato un solo miliardo fino al 2020? La gerarchia del potere definita dall'Intelligenza Artificiale, sarà dunque il nuovo e dominante *soft power* che, entrando a far parte di una solida alleanza con quello finanziario, politico e militare, non solo si trasforma in *hard power*, ma, applicato ai social network, è in grado di plasmare inavvertitamente la mentalità e le scelte di miliardi di persone, sia in quanto consumatori che elettori?

Di quali difese possiamo disporre per combattere quelli che appaiono attualmente i nuovi poteri occulti? In che misura le applicazioni dell'IA potrebbero minare la democrazia se restano nelle mani di ristrette élite, rappresentate da governi, oligarchie finanziarie o da pochi giganti tecnologici, che già governano l'economia mondiale, concentrano tutte le informazioni (oggi come non mai il sapere è potere) e plasmano la mentalità del numeroso «popolo del web»?

Di norma, i regimi democratici hanno finora regolato il pensiero e la volontà dei cittadini attraverso il confronto pubblicamente argomentato sulla base di linguaggi naturali facilmente accessibili a una comunità di parlanti<sup>[22]</sup>, ossia attraverso l'opinione pubblica, intesa, nei suoi momenti

migliori, come «cane da guardia» contro il potere. Oggi sembra che anche quest'ultima si sia trasformata in una *factio* indistinguibile dalla realtà, in cui operano matrici di idee ed emozioni preconfezionate, che, mediante il ritocco e l'aggiornamento continuo, producono un «clima di opinione meteorologicamente mutevole»<sup>[23]</sup>. Si potrebbe aggiungere, con un'esagerazione che funge da lente di ingrandimento, che questa opinione pubblica ricorda lo scenario della formazione, capillarmente e scientificamente organizzata, di un mondo parallelo (secondo il principio «niente di quello che vedi è finto [...], è semplicemente inventato») nel film di Peter Weir, *The Truman Show*. In questo senso, le singole *fake news* non sono che dei mattoni per costruire l'edificio di una realtà altra, priva degli aspetti minacciosi ed espliciti dei totalitarismi novecenteschi, ma dotata di promesse basate sulla seduzione e la gratuità. La retorica utilizzata, inoltre, non è più solo quella statale: deriva, di norma, dalla tacita cooperazione di poteri privati e pubblici, i quali si servono di strumenti sofisticati per conoscere gli orientamenti delle persone e guidarne l'immaginazione e le scelte.

## «Big data» e algoritmi segreti

La produzione degli algoritmi più complessi dipende anche dai *big data*, mastodontici archivi di dati che si servono di tecniche e metodologie di estrapolazione, ripulitura, elaborazione, analisi, raggruppamento funzionale e collegamento del maggior numero possibile di dati massivi – strutturati e non strutturati, composti da informazioni,

immagini o suoni – in vista del loro uso predittivo<sup>[24]</sup>, ciò che è possibile grazie all'uso di una potenza di calcolo parallelo su un alto o altissimo numero di server. Diversamente dagli algoritmi che si servono di sistemi logico-deduttivi ben conosciuti, quelli ottenuti per induzione dipendono non solo dal tipo, dalla quantità e dalla qualità dei dati scelti, ma dall'utilizzazione di regole non ben conosciute, che permettono di profilare i singoli individui ed estrarre perfino dai loro *like* le preferenze politiche, religiose o di consumo. La loro funzione è stata paragonata alla scoperta del microscopio<sup>[25]</sup>. Sostanzialmente i computer, grazie alle tecniche usate nei *big data*, imparano dall'esperienza: attraverso il *deep learning* fanno, in pochissimo tempo, ciò che, grazie all'evoluzione, la mente umana ha appreso a fare in milioni di anni<sup>[26]</sup>: sono in grado di sviluppare algoritmi evolutivi. La conseguenza è quella di poter talvolta convogliare i pregiudizi e gli errori nei risultati<sup>[27]</sup>, anche perché si cerca di ottenere quel che si chiede e molto dipende da come le domande sono impostate.

Tramite gli algoritmi induttivi si riesce però a intuire il modo di pensare, di immaginare e di sentire delle persone, stabilendone gli orientamenti politici, economici o religiosi attraverso vari indizi: ad esempio, i pagamenti con carta di credito, gli acquisti di determinati prodotti nei supermercati, la frequentazione di luoghi di culto o l'esame delle mail, delle conversazioni telefoniche e delle chat. Si pensi al caso di *Cambridge Analytica*, al lancio di un prodotto commerciale o alla colonizzazione del senso comune e del tempo libero

grazie alla somministrazione programmata in rete, nella televisione o nell'industria culturale, di contenuti futili o manipolatori, ma virtualmente accessibili a tutti. Ciò provoca una sorta di dipendenza e di sudditanza. È stato giustamente osservato che

all'inizio del nuovo millennio, quando si stabilizzò l'impero digitale, divenne chiaro che *controllo* significava anzitutto *controllo dei dati*. E la situazione si rovesciò. Quei dati non venivano più estratti a forza, estratti dall'alto, ma spontaneamente offerti dal basso, da innumerevoli individui. Ed erano la materia stessa su cui esercitare il controllo. Ci si chiese allora: quale sarebbe stato il potere controllante? I primi sospetti, come sempre, furono gli Stati. Ma qui è intervenuta la novità dirompente. Gli Stati non sono i soli a poter agire<sup>[28]</sup>.

Da qui deriva un pericolo ancora maggiore, quello che i nostri pensieri, le nostre preferenze, le nostre fantasie ci ritornino indietro con una sorta di effetto eco, amplificato e artificialmente distorto, al fine di confermare e rafforzare i nostri pregiudizi e le nostre opinioni latenti già raccolte ed elaborate grazie ai *big data*. Siamo perciò oggi minacciati nella nostra stessa concezione della libertà elaborata dall'Illuminismo e dal liberalismo? E se avesse ragione Spinoza a dire che noi non siamo liberi perché non conosciamo le cause che ci spingono a desiderare e a volere certe cose piuttosto che altre?<sup>[29]</sup> Se i nostri desideri e inclinazioni nel consumo, nell'orientamento religioso o politico venissero sistematicamente intercettati e

sapientemente rielaborati, la fonte reale della nostra stessa libertà non sarebbe allora a rischio?

Peraltro, l'elemento «donante» delle tecnologie che si nutrono dei nostri dati è solo apparentemente gratuito. Gli utenti pagano, infatti, l'accesso a Internet o ai *social media* fornendo le informazioni per la profilazione e per le *learning machines* e, quindi, aumentando i guadagni e il potere delle maggiori compagnie di vendite online e di comunicazione, che detengono ormai i primi posti nella ricchezza mondiale<sup>[30]</sup>. Uno degli effetti potenzialmente negativi della loro diffusione è quello di estendere, sul piano dell'«opinione pubblica», la validità di dati estratti con precisi scopi e in base a specifici algoritmi, al di fuori del loro ambito implicito.

A prescindere dagli aspetti economici dovuti alla durata della disoccupazione prodotta da grappoli di nuove tecnologie<sup>[31]</sup>, l'Intelligenza Artificiale è di per sé di enorme utilità, ma diventa potenzialmente pericolosa per la democrazia, qualora non si trovino appropriati antidoti a impieghi impropri, come l'intrusione nella vita degli individui dovuta alla raccolta delle informazioni cui attingono i *big data*. Occorre impedire «che la persona venga considerata una sorta di miniera a cielo aperto dove chiunque può attingere qualsiasi informazione e così costruire profili individuali, familiari, di gruppo, facendo così divenire la persona l'oggetto di poteri esterni, che possono falsificarla, costruirla in forme coerenti ai bisogni di una società della sorveglianza, della selezione sociale, del calcolo economico»<sup>[32]</sup>. Il rischio è che il

cittadino non sia più libero, che cada sotto la «dittatura degli algoritmi»: «Nella vita quotidiana s'insinua il germe di nuove discriminazioni, nasce il cittadino non più libero, ma “profilato”, prigioniero di meccanismi che non sa o non può controllare»<sup>[33]</sup>. Diverse sono le ragioni, talvolta inevitabili e anche legittime, che rendono non trasparenti o invisibili gli algoritmi, trasformati in una sorta di «inconscio tecnologico»<sup>[34]</sup>.

Preoccupa però, soprattutto, il possibile impiego dell'IA e dei *big data* da parte di opachi poteri militari, finanziari o politici, che si servono di informazioni e algoritmi segreti per manipolare l'opinione pubblica, per spiare potenzialmente tutti i cittadini, per influenzare le elezioni e per favorire gli interessi di ristrette oligarchie, sottratte alla visibilità e al legittimo controllo da parte della comunità<sup>[35]</sup>. A differenza dei dispositivi dotati di IA attraverso algoritmi non sempre noti, le macchine tradizionali ottocentesche e novecentesche non hanno di per sé nulla di misterioso: per quanto complesse, sono un insieme di meccanismi formati da sfere, cilindri, coni, ruote dentate, leve cooperanti fra loro e facilmente descrivibili. Anche e soprattutto contro tali forze occulte legate ad algoritmi segreti, la democrazia, finché dura come l'abbiamo conosciuta, continua a essere «sovversiva», perché rifiuta ogni potere, visibile o invisibile, che «scenda dall'alto in basso»<sup>[36]</sup>. Ma sarà sempre così?

## Sogni e progetti di futura umanità

Molti sono convinti che nell'immediato futuro, attraverso dispositivi inseriti direttamente nel corpo delle persone, si moltiplicheranno – senza far ricorso a mezzi farmacologici o a interventi sul DNA – gli esseri ibridi, bionici o veramente *cyborg* (*cybernetic organisms*), facendo sfumare la distinzione tra vita naturale e vita artificiale<sup>[37]</sup>. Tra quanti guardano con favore a questa eventualità vi sono i «transumanisti», i quali ritengono che si stia creando una nuova specie umana, il cui corpo si con-fonde con la macchina (cosa che, in realtà, non è ancora avvenuta). Grazie a una «evoluzione autodiretta» sono poi persuasi che, aggirando l'evoluzione naturale in senso darwiniano, più legata «al caso e alla necessità», si potranno progettare uomini sempre più intelligenti ed efficienti<sup>[38]</sup>. L'aspirazione di molti di loro è quella di emanciparsi dalla biologia, di compiere cioè quello che viene chiamato un *uploading* della mente, vale a dire un trasferimento dei dati dal nostro cervello in supporti materiali, con una vittoria sulla vecchiaia e sulla morte e con il superamento dei limiti imposti dal corpo biologico come finora lo abbiamo conosciuto<sup>[39]</sup>.

Una volta defalcati i tratti ideologici e talvolta mistici (che si manifestano anche attraverso frequenti paragoni con i «mostri» del passato, come gli androidi del film *Metropolis*), bisogna riconoscere che il transumanesimo – o il tecno-umanesimo in genere – contiene almeno due elementi di interesse. In primo luogo, con la trasformazione del nostro



corpo attraverso protesi o dispositivi biotecnologici, la separazione aristotelica tra vita fisiologica (*zoe*) e vita politica, sociale e culturale (*bios*), perderà di consistenza. In secondo luogo, una parte del genere umano – quella scientificamente più avanzata e meno colpita dalla scarsità economica – sarà presto in grado di dotarsi di inauditi poteri fisici e cognitivi, mentre un'altra parte potrebbe non trarre alcun beneficio dalle nuove tecnologie o addirittura andare incontro a disastri. Si realizzerà così, per alcuni aspetti, lo scenario fantascientifico descritto da Aldous Huxley nel fortunato romanzo del 1932, *Il mondo nuovo*, dove viene presentata una società in cui gli esseri umani sono programmati gerarchicamente in base ai ruoli che dovranno svolgere e fabbricati in provette e macchine. Vi è chi è destinato a comandare e chi a essere schiavo, ma tutti sono soddisfatti della loro condizione grazie a una droga, il soma<sup>[40]</sup>.

Tale simulazione letteraria, opera dell'esponente di una famiglia di scienziati (il nonno Thomas Henry era un famoso zoologo, il fratello Julian un illustre biologo e creatore dell'espressione e del concetto stesso di transumanesimo<sup>[41]</sup>, il fratellastro Andrew un premio Nobel per la medicina), sembra oggi avere acquistato una maggiore plausibilità grazie alle biotecnologie e agli psicofarmaci. In prospettiva abbiamo, infatti, da un lato, la concreta possibilità di avere non solo bambini «in provetta», attraverso la fecondazione assistita, ma anche animali transgenici o clonati e, dall'altro, di incidere maggiormente sugli stati di coscienza attraverso



medicinali e droghe di ultima generazione (manca, di solito e per fortuna, la volontà politica di usarli).

Se si realizzassero le profezie dei transumanisti e fosse possibile e lecito impiantare nel cervello un microchip (sta tentando di farlo la Neuralink Corporation fondata nel 2016 a San Francisco da Elon Musk), si sarebbe sempre virtualmente connessi a un flusso continuo di informazioni e di emozioni, a un servo meccanismo che potrebbe insediarsi nella coscienza nella maniera in cui Agostino credeva che Dio fosse *interior intimo meo, superior summo meo* («più intimo a me stesso di quanto io lo sia alla parte più intima di me e più alto delle mie facoltà più alte»)?<sup>[42]</sup> Potrebbe in questo caso presentarsi il pericolo di una colonizzazione diretta delle coscienze, di un loro condizionamento mediante l'introduzione di cavalli di Troia mentali? Quale ineguagliabile efficacia avrebbero allora idee, opinioni, credenze e passioni inoculate in noi senza la mediazione di dispositivi esterni e quindi non rimovibili e controllabili facilmente?<sup>[43]</sup> Soprattutto se diffuse da minoranze organizzate o da concentrazioni di potere formalmente legittime e perfino democratiche, che sarebbero, al limite, in grado di scatenare una guerra cibernetica di maggiore o minore virulenza, tesa non solo a indebolire o distruggere le difese di una nazione, ma anche a influenzare potentemente i suoi cittadini (cosa che, in parte, già avviene mediante strumenti meno sofisticati)? La nostra libertà sarebbe allora messa in pericolo al punto da dover «abbandonare l'umano e divenire un carattere delle cose»? L'idea di dignità, connessa a quelle di libertà ed eguaglianza,

ci aiuterà a «evitare la separazione radicale tra le persone, la guerra tra umani e post-umani portatori di qualità diverse»? [44]

---

[1] G. Tamburrini, *Autonomia delle macchine e filosofia dell'intelligenza artificiale*, in «Rivista di filosofia», CVIII (2017), n. 2, p. 263. Sui sistemi d'arma che si attivano autonomamente nella scelta dei bersagli senza alcun intervento umano, cfr. D. Amoroso e G. Tamburrini, *The Ethical and Legal Case Against Autonomy in Weapon Systems*, in «Global Jurist», 18 (2018), DOI: <https://doi.org/10.1515/gj-2017-0012>. Attualmente – assicurano però tutti gli stati maggiori – esiste una supervisione umana sui dispositivi più complessi (solo quelli più semplici sarebbero interamente automatici). Sulle auto senza pilota si vedano anche H. Lipson e M. Kurman, *Driveless. Intelligent Cars and the Road Ahead*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2016, e *Robot Ethics 2.0. From Autonomous Cars to Artificial Intelligence*, a cura di P. Lin, K. Abney e R. Jenkins, Oxford, Oxford University Press, 2017. Nella guerra in Iraq, l'esercito americano ha utilizzato 5.000 velivoli e 12.000 mezzi terrestri autonomi; cfr. P.W. Singer, *Wired for War. The Robotics Revolution and Conflict in the 21<sup>st</sup> Century*, London, Penguin Books, 2009 (proprio nell'anno della prima guerra del Golfo è apparso il libro di M. De Landa, *War in the Age of Intelligent Machines*, New York, Zone Books, 1991; trad. it. *La guerra nell'età delle macchine intelligenti*, Milano, Feltrinelli, 1996). L'uso di droni-killer per eliminare i nemici è ormai diventato una pratica diffusa, da parte sia di alcuni Stati, sia di gruppi di terroristi, come avviene in Siria.

[2] Si vedano le osservazioni sensate contenute nel libro, peraltro divulgativo, di Y.N. Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London, Vintage, 2017, pp. 358-360; trad. it. *Homo deus. Breve storia del futuro*, Milano, Bompiani, 2017. Le domande per ora senza risposta sono queste: La guerra fra robot sarà più facile da scatenare? Anticiperà quella fra umani? Riusciranno nel loro intento l'ONU e lo Human Rights Watch a far mettere al bando i soldati-robot?

[3] Bostrom, *Superintelligenza*, cit., p. 281.

[4] Cfr. I. Asimov, *Runaround*, in «Astounding Science-Fiction», marzo 1942, pp. 94-103, ora anche online: [http://kainnieks.com/files/asimov\\_isaac\\_\\_i\\_robot.pdf](http://kainnieks.com/files/asimov_isaac__i_robot.pdf), pp. 20-33, e in *I, robot*, New York, Gnome Press, 1950; trad. it. *Io robot*, Milano, Mondadori, 2003, e *Robots and Empire*, New York, Doubleday, 1985; trad. it. *I robot e l'Impero*, Milano, Mondadori, 1986. Vale la pena ricordare queste leggi per esteso: «(1) un robot non può far male a un essere umano né può permettere che, a causa del proprio mancato intervento, un essere umano venga danneggiato; (2) un robot deve obbedire a qualsiasi ordine impartito dagli esseri umani, purché tali ordini non contravvengano alla prima legge; (3) un robot deve proteggere la sua esistenza, purché questa autodifesa non contrasti con la prima e la seconda legge». Qualora ci sia il sospetto che i robot non seguano tali disposizioni, saranno dotati di meccanismi di autodistruzione.

[5] Cfr. M. Tegmark, *Life 3.0. Being Human in the Age of Artificial Intelligence*, New York, Random House, 2017; trad. it. *Vita 3.0. Esseri umani nell'era dell'intelligenza artificiale*, Milano, Cortina, 2018, p. 133.

[6] Il MIT ha sviluppato una piattaforma online che discute dei requisiti e delle alternative, anche le più improbabili, che un'auto senza pilota deve poter gestire: ad esempio, se investire tre donne incinte oppure cinque che non lo sono; cfr. <http://moralmachine.mit.edu>. Si veda a questo proposito anche il libro di M.C. Carrozza, *I robot e noi*, Bologna, Il Mulino, 2017, pp. 24-25. A Sindelfingen, presso Stoccarda, la Mercedes sta realizzando la Factory 56, la fabbrica di automobili più moderna del mondo, dove i robot costruiranno sostanzialmente da soli sia le auto standard che quelle senza pilota. La Commissione europea ha recentemente (18 dicembre 2018) elaborato le linee guida per l'uso della IA orientate alla promozione del benessere e della dignità dell'essere umano in un documento che dovrebbe essere definitivamente approvato alla fine di marzo del 2019; si veda la piattaforma <https://ec.europa.eu/futurium/en/eu-ai-alliance>.

[7] Bostrom, *Superintelligenza*, cit., pp. 188-189. Sui rischi dell'IA aveva già insistito, suggerendo dei rimedi, D. Gillies, *Artificial Intelligence and Scientific Method*, Oxford, Oxford University Press, 1996; trad. it. *Intelligenza artificiale e metodo scientifico*, Milano, Cortina, 1998. Sulla sostituzione del concetto di rischio con quello di incertezza in termini di teoria bayesiana delle probabilità o con quello di «vulnerabilità», cfr. Accoto, *Il mondo dato*, cit., pp. 123-125.

[8] Per l'impostazione del problema, cfr. W. Wallach e L. Allen, *Moral Machines. Teaching Robots Right from Wrong*, Oxford, Oxford University Press, 2008 e, per alcune implicazioni, *Et voilà i robot. Etica ed estetica nell'era delle macchine*, a cura di N. Bonifati e G.O. Longo, Berlin, Springer, 2010; *Robot Ethics. The Ethical and Social Implications of Robotics*, a cura di P. Lin, K. Abney e G.A. Bekey, Cambridge, MA-London, The MIT Press, 2012 (2014<sup>2</sup>). Sull'impossibilità di «moralizzare» le macchine si veda però l'articolo di A.O. Etzioni, *Incorporating Ethics into Artificial Intelligence*, in «Journal of Ethics», March 2017. Uso i termini tedeschi *Bewußtsein* e *Gewissen* perché l'italiano «coscienza» non contempla questa distinzione. A tale proposito, bisogna tener conto del fatto che tuttora sappiamo ben poco della coscienza, per cui vale sempre quanto scriveva nel 1865 il biologo e filosofo Thomas Henry Huxley: «Come avvenga che qualcosa di così notevole come uno stato di coscienza sia il risultato della stimolazione del tessuto nervoso è tanto inspiegabile quanto la comparsa del genio della favola, quando Aladino strofina la lampada» (T.H. Huxley, *Lessons in Elementary Physiology*, London, Macmillan, 1885, p. 193, cit. anche in M. Di Francesco, *La coscienza*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 40. Il testo è ora reperibile online: <https://archive.org/details/lessonsinelemen00huxlgoog>). Tra i tanti contributi recenti alla comprensione della coscienza, merita di essere segnalato il libro di Giulio Tononi, per quanto esposto in forma di racconto: *Phi. A Voyage from the Brain to the Soul*, New York, Pantheon, 2012; trad. it. *Phi. Un viaggio dal cervello all'anima*, Torino, Codice, 2014, dove si mostra, analogamente ad altri lavori dell'autore, come la coscienza nasca negli esseri viventi evoluti e, soprattutto nell'uomo, quale forma di integrazione delle esperienze.

[9] Cfr. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 96: «Il lavoro ha veramente perso l'aspetto della fatica, così come il parto tende ora a diventare meno doloroso [...] Lavoro e fatica erano necessari per riprodurre la vita individuale, così come il parto e il suo dolore erano necessari per riprodurre la specie».

[10] Cfr. C. Goldin e L.F. Katz, *The Race Between Education and Technology*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009, e P. Dario, *Bio Inspired Mini Robotic Platforms for Educational Activities*, in U. Rückert, S. Joaquin e W. Felix (a cura di), *Advances in Autonomous Mini Robots*. Proceedings of the 6<sup>th</sup> AMiRE Symposium, Berlin-Heidelberg, Springer, 2012. Paradossalmente, le nuove tecnologie contengono in sé un piccolo ma non disprezzabile antidoto all'immiserimento delle facoltà umane, poiché si può investire in formazione anche grazie a macchine in grado di sviluppare l'intelligenza, la fantasia e la creatività. Di fronte al catastrofismo tecnologico, vale la pena riflettere su queste parole: «Se John Fitzgerald Kennedy si fosse dedicato alla robotica piuttosto che alla politica, avrebbe detto: "Non chiedere alla robotica quello che può fare per te, chiedi quello che tu puoi fare per la robotica"» (M. Arbib, *Foreword* a R.C. Atkin, *Behavior-Based Robotics*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1998, p. XI).

[11] Cfr. G. Mulgan, *Big Mind. How Collective Intelligence Can Change Our World*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2017; trad. it. *L'intelligenza collettiva che può cambiare il mondo*, Torino, Codice, 2018.

[12] Per i possibili modelli di ibridazione del lavoro umano e delle macchine dotate di IA nell'ambito delle organizzazioni, cfr. P.R. Daugherty e H.J. Wilson, *Human + Machine. Remaking Work in the Age of AI*, Cambridge, MA, Harvard Business School Press, 2018.

[13] Su questo eventuale rischio, cfr. S. Head, *Mindless. Why Smarter Machines Are Making Dumber Humans*, New York, Basic Books, 2014.

[14] Si veda più avanti, pp. 349 ss.

[15] M. Costa, *Capacitare l'innovazione. La formatività dell'agire generativo*, in *Il lavoro 4.0*, cit., p. 219.

[16] Cfr. <http://www.chinadaily.com.cn/a/201806/11/WS5b1de85fa31001b82571f4ca.html>. In inglese il manuale si intitola *Fundamentals of Artificial Intelligence*.

[17] Cfr. S. Turkle, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, New York, Simon & Schuster, 1995; *Is the Internet Changing the Way You Think? The Net's Impact on Our Minds and Future*, a cura di J. Brockmann, New York, Harper Perennial, 2011; N. Carr, *The Shallows. What the Internet is Doing to Our Brains*, New York, W.W. Norton, 2011; *A Networked Self. Identity, Community, and Culture on Social Network Sites*, a cura di Z. Papacharissi, New York, Routledge, 2011; E. Parens, *Shaping Our Selves. On Technology Flourishing and a Habit of Thinking*, New York, Oxford University Press, 2015. Sulla solitudine che nasce, paradossalmente, dalla moltiplicazione dei rapporti online, si veda S. Turkle, *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, New York, Basic Books, 2011.

[18] Cfr., per gli aspetti legati all'educazione, J. Cross, *Informal Learning. Rediscovering the Natural Pathways that Inspire Innovation and Performance*, San Francisco, Pfeiffer, 2007; A. Collins e R. Halverson, *Rethinking Education in the Age of Technology*, New York, Teachers College Press, 2009; Dario, *Bio Inspired Mini Robotic Platforms*, cit., e, per un più complesso inquadramento teorico, J. Kaplan, *Artificial Intelligence. What Everyone Needs to Know*, Oxford, Oxford University Press, 2016; trad. it. *Intelligenza artificiale. Guida al futuro prossimo*, Roma, LUISS University Press, 2017.

[19] Per gli aspetti più legati al lavoro, si vedano F. Seghezzi, *La nuova grande trasformazione. Lavoro e persona nella quarta rivoluzione industriale*, Bergamo, Adapt University Press, 2017, e P. Benanti, *Il lavoro nell'epoca della «Machina sapiens»*, in «La società», 2 (2017), pp. 30-60.

[20] «Oggi è l'algoritmo di Amazon, più di qualsiasi altra persona, a decidere quali libri vengano letti nel mondo. Gli algoritmi della NSA decidono se siete potenziali terroristi [...] I modelli per la scelta dei titoli



azionari governano l'economia più di qualunque essere umano, o quasi [...] Lo sprint finale – la scelta delle opzioni che vi sono presentate – è sempre nelle vostre mani, ma il 99,9% della selezione è già stato fatto a monte» (Domingos, *L'algoritmo definitivo*, cit., pp. 16, 35). Si potrebbe obiettare che la capacità di determinare o influenzare le scelte e i gusti è sempre esistita in qualsiasi società sufficientemente strutturata, ma mai in maniera così estesa, transnazionale, massiccia, anonima, segreta o poco visibile. Del resto, la logica dell'IA spesso sfugge ai nostri modi di ragionare, come nel caso dell'ordine apparentemente caotico dello stoccaggio delle merci nei magazzini di Amazon, che per il *software* è invece perfettamente funzionale alla loro collocazione e reperimento.

[21] Cfr. l'articolo *Baidu's Brain*, in «Time», 29 gennaio 2018, p. 22. Questa affermazione ha un peso tanto maggiore quanto più l'IA sarà inserita nei vari strati della «pila» (*stack*) che connette ipoteticamente le varie «piattaforme di sovranità»; cfr. B. Bratton, *The Stack. On Software and Sovereignty*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2016.

[22] Nella storia umana l'importanza e l'incidenza della matematica e della logica e, in generale, di tutti i linguaggi di programmazione non sono mai state così alte.

[23] Per il concetto di «clima di opinione», cfr. E. Noelle-Neumann, *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung, unsere soziale Haut*, München-Zürich, Piper, 1980; trad. it. *La spirale del silenzio. Per una teoria dell'opinione pubblica*, Roma, Meltemi, 2002.

[24] Vi sono ormai *companies* iper-specializzate, come la QuantumBlack di Londra, acquistata dalla multinazionale della consulenza strategica McKinsey Global Institute, che utilizzano l'IA a scopi predittivi con risultati sorprendentemente vicini alle ipotesi di partenza. Sulla lotta per la conquista dei dati, cfr. B. Scheiner, *Data and Goliath. The Hidden Battles to Collect Your Data and Control Your World*, New York, W.W. Norton, 2015.

[25] Cfr. G. Da Empoli, *La rabbia e l'algoritmo*, Venezia, Marsilio, 2017, pp. 20-21.

[26] Cfr. Sejnowski, *The Deep Learning Revolution*, cit., pp. 3, 25, 37 ss. (questo notevole libro, dal taglio fortemente autobiografico, andrebbe letto assieme a un altro, scritto dall'autore e dalla filosofa P.S. Churchland: *The Computational Brain, 25<sup>th</sup> Anniversary Edition*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2016). Si vedano anche R. Kitchin, *The Data Revolution*, London, Sage, 2014, e P. Flach, *Machine Learning. The Art and Science of Algorithms that Make Sense of Data*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017. Sostanzialmente la via deduttiva è quella, iniziale nella storia dell'IA, della programmazione logica, mentre quella induttiva, basata sull'apprendere direttamente dai dati, è più tarda.

[27] Cfr. B. Apolloni, D. Malchiodi e S. Gaito, *Algorithmic Inference in Machine Learning*, Adelaide, Magill, 2006. Più in generale, si vedano V. Mayer-Schönberger, K.N. Cukier et al., *Big Data. A Revolution That Will Transform How We Live, Work, and Think*, London, John Murray, 2013; trad. it. *Big Data. Una rivoluzione che trasformerà il nostro modo di vivere e già minaccia la nostra libertà*, Milano, Garzanti, 2013; C. O'Neil, *Weapons of Math Destruction*, New York, Penguin Books, 2016; trad. it. *Armi di distruzione matematica. Come i Big Data aumentano la disuguaglianza e minacciano la democrazia*, Milano, Bompiani, 2016, e L. McCarty, *Data and Power*, Palo Alto, CA, Five Star Publishing, 2015. Sul pericolo delle manipolazioni dei *big data* e dei social network, si veda il bel libro di Ziccardi, *Tecnologie per il potere*, cit., in particolare pp. 37-40, 51-52 (sul fatto che la stampa da «cane da guardia della democrazia» è diventata un «cane da riporto», che si fa impostare l'agenda dai politici), 105-110, 187-195, 209-232. Sul piano più tecnico, cfr. C. Bishop, *Pattern Recognition and Machine Learning*, New York, Springer, 2006. Considerazioni interessanti in J. Pearl e D. MacKenzie, *The Book of Why. The New Science of Cause and Effect*, New York, Basic Books, 2018, pp. 119-122.

[28] Cfr. R. Calasso, *L'innominabile attuale*, Milano, Adelphi, 2017, p. 36, cit. da Ziccardi, *Tecnologie per il potere*, cit., p. 96.

[29] Spinoza, *Epistulae*, in *Opera*, cit., vol. IV; trad. it. *Epistolario*, cit., p. 249 (lettera LVII, già ricordata nell'Introduzione, sopra, p. 18): «Così, il bambino crede di desiderare liberamente il latte; il fanciullo rissoso la vendetta, e il



timido la fuga. L'ubriaco crede di dire di sua libera spontaneità quelle cose che poi da sobrio preferirebbe aver taciuto. Così il delirante, il chiacchierone e molti altri di simil risma credono di agire di propria libera iniziativa, anziché di essere trasportati da un impulso».

[30] N. Carr, *The Big Switch. Rewiring the World, from Edison to Google*, New York, W.W. Norton, 2008; trad. it. *Il lato oscuro della rete. Libertà, sicurezza, privacy*, Milano, Etas, 2008, per cui rinvio anche a M. Pasquinelli, *L'algoritmo PageRank di Google. Diagramma del capitalismo cognitivo e rentier dell'intelletto comune* (DOI: 10.3280/SL2009-115009). Si veda anche E. Morozov, *The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom*, New York, PublicAffairs, 2012. Sull'effetto di assuefazione e di dipendenza prodotto dalla rete, cfr. K.S. Young, *Caught in the Net*, New York, John Wiley & Sons, 1998; trad. it. *Presi nella rete. Intossicazione e dipendenza da Internet*, Bologna, Calderini, 2000.

[31] Cfr. più avanti, pp. 353-356, e le osservazioni, ottenute con procedimenti matematici molto tecnici, di D. Acemoglu e P. Restrepo, *The Race Between Machine and Man. Implications of Technology for Growth, Factors Shares and Employment*, National Bureau of Economic Research, working paper n. 22252, maggio 2016, rivisto in giugno 2017 (<http://www.nber.org/papers/w22252.pdf>). Vale la pena osservare che, mentre per Platone e in Plotino, in una scala ascendente dei mestieri dalla vita fisica a quella intellettuale, «le arti tecniche sono relegate a metà della traiettoria, ciò che è cambiato ai nostri tempi è l'innalzamento delle arti tecniche al punto più alto del totem con le macchine che forniscono l'elemento intellettuale attraverso correlazioni senza causazione (comprendendo ciò che accade ma senza capire perché)» (M. Bugeja, *Interpersonal Divide in the Age of the Machine*, Oxford, Oxford University Press, 2018<sup>2</sup>, p. XVII).

[32] Rodotà, *Antropologia dell'homo dignus*, cit., pp. 12-13, ora anche, come già detto, con lievi varianti e con il titolo *La rivoluzione della dignità*, in Id., *Vivere la democrazia*, cit., pp. 62-63 (edizione da cui cito e che contiene anche un altro saggio analogo, *Homo dignus*, pp. 143-152), il quale rinvia a D.J. Solove, *The Digital Person. Technology and Privacy in the Information Age*,

New York-London, New York University Press, 2004. Si veda anche la raccolta di articoli intitolata *Homo numericus*, in «Esprit», marzo-aprile 2009, pp. 68-217, e, aggiungo, i volumi C. Steiner, *Automate This. How Algorithms Came to Rule Our World*, New York, Penguin Books, 2012; J. Lanier, *Who Owns the Future*, New York, Simon & Schuster, 2013; trad. it. *La dignità ai tempi di Internet*, Milano, il Saggiatore, 2013. Sull'incidenza dei dati nel plasmare l'identità personale, cfr. J. Cheney-Lippold, *We Are Data. Algorithms and the Making of Our Digital Selves*, New York, New York University Press, 2017.

[33] S. Rodotà, *Il mondo nella rete*, Roma-Bari, Laterza, 2017, p. 37, e cfr. p. 54. Preoccupazioni analoghe sono state espresse, a proposito dell'uso dell'«identità digitale», da A. Soro, *Persone in rete*, Roma, Fazi, 2018.

[34] Gli algoritmi o codici *software* sono, per loro natura, invisibili nei dispositivi in cui operano e risultano accessibili solo agli esperti, per cui si è giunti a parlare di «inconscio tecnologico»; cfr. Accoto, *Il mondo dato*, cit., p. 11: «Nascosto nella familiarità quotidiana – personale o professionale – di ciascuno, questo nuovo inconscio ci rimane offuscato almeno sotto quattro aspetti: in primo luogo, è ancora interamente sotto il dominio delle scienze e delle pratiche ingegneristiche e informatiche coinvolte nella programmazione, nello sviluppo di applicazioni e architetture o, al livello più astratto, sotto il governo delle discipline logico-matematiche. Quindi coloro che non appartengono o non frequentano questo ambito sono esclusi. In secondo luogo, parliamo di un oggetto che [...] è per sua natura in uno stato di continua evoluzione fatta di instabilità, discontinuità [...] In terzo luogo, essendo anche un'entità commerciale soggetta alle leggi industriali, al mercato e alla proprietà intellettuale, il codice software viene tenuto protetto dagli sguardi di competitor o malintenzionati che volessero approfittarne per riprodurre o manomettere applicazioni e sistemi [...] Ma il quarto – e forse più rilevante – motivo è che è il codice stesso che si nasconde, per sua costituzione, dietro a una serie complessa e articolata di processi, operazioni e linguaggi che sono, nella gran parte dei casi, obiettivamente difficili da rendere visibili persino per coloro che per professione scrivono e leggono il codice». Da un punto

di vista complementare, cfr. L.H. Liu, *The Freudian Robot. Digital Media and the Future of the Unconscious*, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 2010. E si veda B.-C. Han, *Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, Frankfurt a.M., Fischer, 2014; trad. it. *Psicopolitica*, Roma, Nottetempo, 2016.

[35] Sui poteri invisibili (allora di altro genere) aveva già attirato l'attenzione N. Bobbio in *La democrazia e il potere invisibile*, un articolo del 1980 pubblicato su «La Stampa» (ora online: <https://www.cambridge.org/core/journals/italian-political-science-review-rivista-italiana-di-scienza-politica/article/la-democrazia-e-il-potere-invisibile/AA859F1676C9AB1DF9109F5E18B6444F>), ma soprattutto in Id., *Democrazia e segreto*, Torino, Einaudi, 2011 (dove si sostiene che «Non si capisce nulla del nostro sistema di potere se non si è disposti ad ammettere che al di sotto del governo visibile c'è un governo che agisce nella penombra [...] e ancor più in fondo un governo che agisce nella più assoluta oscurità [...] un potere invisibile che agisce accanto a quello dello Stato, insieme dentro e contro, sotto certi aspetti concorrente sotto altri connivente, che si vale del segreto non proprio per abbatterlo ma neppure per servirlo. Se ne vale principalmente per aggirare o addirittura violare impunemente le leggi [...] Del resto chi promuove forme di potere occulto e chi vi aderisce vuole proprio questo: sottrarre le proprie azioni al controllo democratico, non sottostare ai vincoli che una qualsiasi costituzione democratica impone a chi detiene il potere di prendere decisioni vincolanti per tutti i cittadini, se mai, al contrario controllare lo Stato senza essere a sua volta controllato»); vedi anche V. Sorrentino, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna nella politica contemporanea*, Bari, Dedalo, 2011 (che così sintetizza la sua posizione: «Il potere reale comincia dove inizia la segretezza»). Cfr. anche, sull'uso del segreto in politica, S. Lukes, *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1971; C.J. Friedrich, *The Pathology of Politics. Violence, Betrayal, Corruption, Secrecy, and Propaganda*, New York, Harper & Row, 1972, in particolare pp. 180 ss.; P. Boutang, *Ontologie du secret*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973; M.G. Losano, *Trasparenza e segreto. Una convivenza difficile nello Stato democratico*, in «Diritto pubblico», XXIII (settembre-dicembre 2017), n. 3, pp. 657-682. Per quanto riguarda gli algoritmi opachi ottenuti con il *deep learning*, che estrapola le tracce

lasciate dai cittadini nei loro messaggi, azioni, scelte (e sull'uso che se ne fa e se ne può fare per incidere sulle loro vite), cfr. F. Pasquale, *The Black Box Society. The Secret Algorithms That Control Money and Information*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015.

[36] Si veda quanto scriveva N. Bobbio in *Quali alternative alla democrazia rappresentativa?*, in AA.VV., *Il marxismo e lo Stato*, nuova serie dei quaderni di «Mondo operaio», Roma, s.e., 1976, p. 28: «La democrazia è sovversiva. Ed è sovversiva nel senso più radicale della parola perché, ovunque arriva, sovverte la tradizionale concezione sul potere, tanto tradizionale da essere considerata naturale, secondo cui il potere – si tratti del potere politico o economico, del potere paterno o sacerdotale – scende dall'alto in basso».

[37] Cfr. A. Benmakhlouf, *Les robots ont-ils un corps? Le corps augmenté. Dialogue entre A. Benmakhlouf et J.M. Besnier*, in *Atelier. Le corps*, Monaco, Édition des Rencontres philosophiques de Monaco, 2017, p. 91. Vale la pena sottolineare la distanza che separa questa prospettiva da una delle più avanzate concezioni filosofiche della corporeità del Novecento, quella di Maurice Merleau-Ponty, per cui la percezione e la mente sono nel mondo (si veda, su questo punto, il volume di A. Firenze, *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano-Udine, Mimesis, 2011). Già dal 2004 l'artista Gil Harbisson – che soffre di una rara malattia, l'acromatopsia, che gli consente di vedere solamente in bianco e nero – si fece notare per aver inventato un dispositivo costituito da una protesi impiantata sull'osso occipitale del cranio e collegata a una minuscola macchina fotografica frontale, che gli consente di trasformare le immagini in onde sonore e quindi, a modo suo, di «distinguere i colori», compresi l'ultravioletto e l'infrarosso. Poiché questi strumenti fanno parte della sua persona, egli si considera (ed è per lo più considerato) il primo *cyborg*, un essere umano potenziato senza alcun intervento sul suo DNA. Occorre, tuttavia, distinguere tra l'individuo *cyborg* e quello bionico, generalmente considerati sinonimi, nel senso che il primo, diversamente dal secondo, ha in sé una componente dominante di elementi elettronici e meccatronici (per cui la parte organica è puramente residuale); cfr. B. Henry, *Dal Golem ai cyborgs. Trasmigrazioni nell'immaginario*, Livorno, Salomone Belforte & C.,

2013, pp. 31-32, 251-253. Vale la pena ricordare che la tematica legata al cyborg nasce non nell'ambito della fantascienza, ma in quello della ricerca medica connessa alle possibili condizioni di vita degli astronauti; cfr. A. Caronia, *Il Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Milano, ShaKe, 2008<sup>3</sup>, p. 25. Per un approfondimento di questa prospettiva, si vedano R. Marchesini, *Posthuman. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, in particolare pp. 527-538 sulla convergenza negli «infomorfi» di uomo e macchina; Id., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Bari, Dedalo, 2009, e R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo*, Roma, DeriveApprodi, 2014.

[38] Cfr. G. Vatinno, *Il transumanesimo. Una nuova filosofia per l'uomo del XXI secolo*, Roma, Armando, 2010, e R. Manzocco, *Esseri umani 2.0. Il transumanesimo, il pensiero dopo l'uomo*, Milano, Springer Italia, 2014. Sulla possibilità di «trascendere le nostre radici biologiche», cfr. R. Kurzweil, *Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, New York, Viking, 2005; trad. it. *La singolarità è vicina*, Milano, Apogeo, 2008. Ammessa, per ipotesi, la possibilità che le aspettative dei transumanisti si realizzino, lo iato tra IA e intelligenza umana sarebbe destinato a diminuire.

[39] Si veda, a questo proposito, l'interessante (e talvolta divertente) saggio-inchiesta sui transumanisti in lotta contro l'inevitabilità della morte, anche grazie alla sospensione crionica delle salme o delle teste (ossia al loro trattamento e immersione in capsule di azoto liquido) e al potenziamento cognitivo ed emotivo degli individui, di M. O'Connell, *To Be a Machine. Adventures Among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modest Problem of Death*, New York, Doubleday, 2017; trad. it. *Essere una macchina. Un viaggio attraverso cyborg, utopisti, hacker e futurologi per risolvere il modesto problema della morte*, Milano, Adelphi, 2018, in particolare pp. 13-54.

[40] Cfr. A. Huxley, *Brave New World*, London, Chatto & Windus, 1932; trad. it. *Il mondo nuovo*, Milano, Mondadori, 2016.

[41] Cfr. J. Huxley, *New Bottles for New Wine*, London, Chatto & Windus, 1957, pp. 13-17.

[42] Agostino, *Confessioni*, III, 6, 11.

[43] Da tenere presente un esperimento compiuto da scienziati della New York University che «hanno attaccato direttamente al cervello di un topo un chip in grado di ricevere segnali, in modo che il topo possa venire controllato (può cioè essere predeterminata la direzione in cui correrà) attraverso un meccanismo di pilotaggio (allo stesso modo in cui si guida una macchina telecomandata) [...] ciò che nel caso del topo risulta inedito è che per la prima volta la “volontà” di un animale vivente, le sue decisioni “spontanee” circa i movimenti da compiere, sono appannaggio di una macchina ad esso esterna» (S. Žižek, *Organs Without Bodies. On Deleuze and Consequences*, London, Routledge, 2004; trad. it. *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2012, p. 68).

[44] Rodotà, *Antropologia dell'homo dignus*, cit., pp. 12-13, ora anche in Id., *Vivere la democrazia*, cit., pp. 143-152 e cfr. sopra, pp. 214-222.

## Parte quinta. L'ancora e la gomena

## Capitolo quattordicesimo

# Tempo di lavoro

Nel nostro tempo si avverte sempre più il bisogno non solo di superare il modo di produrre della fabbrica tradizionale (di passare a una maggiore flessibilità, all'acquisizione di maggiori conoscenze, alla rotazione delle funzioni e a nuove garanzie occupazionali e di sicurezza), ma anche di cambiare lo stressante stile di vita dei manager, costellato da situazioni di disagio e da traumi psicologici ed esistenziali. L'attuale "capitalismo cognitivo" è caratterizzato dalla transizione dal lavoro teso alla produzione di oggetti materiali a quello che ha, invece, di mira la produzione "immateriale" di conoscenze. La valutazione dell'impatto delle macchine sull'occupazione delle persone nel prossimo (e nel più lontano) futuro è comunque controversa, anche perché le proiezioni sono fortemente discordanti.

## Il corpo e la mente

Rispetto al modo in cui è stato a lungo inteso e alla sua attuale scarsità in molti paesi, che aspetto assume oggi il lavoro? Cosa resta, nell'età delle continue innovazioni, del suo essere garanzia di sopravvivenza della specie ed elemento essenziale e metastorico dell'identità umana?



Negli ultimi due secoli, da quando il problema è stato sollevato, la disoccupazione tecnologica ha seguito nei grafici una curva con vari picchi, flessioni e assestamenti. Dopo la seconda guerra mondiale, la sua incidenza sulla società è diminuita grazie alla nascita di nuovi settori dell'economia, alla riduzione dell'orario di lavoro o alla diversificazione delle possibilità di impiego. Oggi però la comparsa dei mega-computer, dell'IA e dei robot di nuova generazione spinge molti a chiedersi se, in prospettiva, la presenza umana non rischi di diventare superflua<sup>[1]</sup>.

Per rispondere al meglio a tali inquietudini, proviamo preliminarmente a riportare alla memoria alcune questioni in sé note, ma non sufficientemente conosciute e valutate, gettando un veloce sguardo sugli aspetti macroscopici delle fasi in cui esso è passato da maledizione biblica ad autocreazione dell'uomo o da fondamento ideale della sua dignità a elemento mancante, assente e «dequalificato»<sup>[2]</sup>.

A differenza dell'artigianato, in cui conoscenza e lavoro convergevano nel lento apprendimento della pratica di un mestiere<sup>[3]</sup>, la catena di montaggio del taylorismo-fordismo presenta almeno due peculiarità. Da una parte, ha, infatti, richiesto al lavoratore l'esecuzione di pochi, facili e ripetitivi movimenti fisici da eseguirsi nel minor tempo possibile, con il minor sforzo fisico possibile e con il minor impegno possibile della mente; dall'altra, ha dirottato verso l'alto la conoscenza e la direzione dei processi produttivi, concentrandole in un

numero ristretto di addetti alla progettazione e al management<sup>[4]</sup>.

Fino agli anni Sessanta del secolo scorso, il fordismo – oltre a mantenere tendenzialmente la piena occupazione attraverso la produzione in serie e la vendita massiccia di prodotti industriali, che lasciava i magazzini praticamente vuoti – ha anche allargato, a livello «popolare», il consumo di altri beni, grazie a salari relativamente elevati (nel 1915 vennero raddoppiati rispetto alla media di allora) e alla drastica riduzione dell'orario di lavoro in fabbrica (nel 1926 fu inaugurata la settimana lavorativa di cinque giorni). Del resto, come sosteneva lo stesso Henry Ford, «l'importanza del tempo libero per il consumo impone la settimana lavorativa corta. La maggior parte delle merci viene consumata da coloro che le producono. Ecco un fatto che non bisogna mai dimenticare. È il segreto della prosperità»<sup>[5]</sup>.

Sotto questo profilo, si può affermare che il fordismo, con l'accento posto sulla produzione standardizzata di massa, non è che l'altro lato del consumismo, un sistema, non solo industriale, in grado di istituire una competizione ininterrotta tra il consumare di più e il produrre di più (una gara che, estendendosi, oggi riguarda anche i consumi di chi, come i bambini, vi partecipa, pur non intervenendo ancora nei processi produttivi)<sup>[6]</sup>.

Il taylorismo, a sua volta, non è stato soltanto un metodo per regolare «scientificamente» il lavoro, stabilendone i ritmi ed estendendone le tecniche in vista dell'aumento della

produttività, ma anche una strategia per fissare e rinsaldare la catena di comando sui lavoratori, specie dal momento in cui si comincia effettivamente a impiegare la catena di montaggio (con Ford nel 1913<sup>[7]</sup>, ma il suo antecedente si può trovare nella «catena di smontaggio», grazie alla quale, alla fine dell'Ottocento, si lavoravano a Chicago i maiali uccisi)<sup>[8]</sup>.

Il fordismo (e per certi aspetti anche il toyotismo, con la sua produzione *lean and mean*, «snella ed essenziale», e *just in time*, pronta a rispondere alla domanda dei consumatori così da evitare l'accumularsi di scorte invendute)<sup>[9]</sup> è entrato in crisi per effetto dei processi di globalizzazione dei mercati e dei sistemi di impresa. Una delle cause – eticamente ma, finora, non economicamente importante – è che si stenta ancora a capire che il lavoro non può più essere «dequalificato»<sup>[10]</sup>, ridotto a funzioni che non richiedono particolari abilità e si misurano solo in termini quantitativi, ossia di rapidità nel tempo di esecuzione di determinati movimenti.

Durante la fase più dura del taylorismo-fordismo, nella Francia degli anni Trenta del Novecento, Simone Weil – che lo aveva conosciuto da vicino in alcune officine metallurgiche parigine e alla Renault – ha così descritto il lavoro di fabbrica, con la sua capacità di piegare la volontà e di prosciugare il pensiero:

ha voluto dire che tutte le ragioni esteriori sulle quali poggiava per me il senso della mia dignità, il rispetto di me stessa, sono state in due o tre settimane frantumate sotto i colpi di una costrizione brutale e quotidiana. E non credo che in me siano

sorti moti di rivolta. No, mi è risultato piuttosto qualcosa che mai mi sarei attesa da me stessa – la docilità. Una docilità da animale da soma rassegnato [...] La velocità: per «farcela», occorre ripetere movimento su movimento a una cadenza che, più rapida del pensiero, impedisce di dar corso non soltanto alla riflessione, ma anche semplicemente alla fantasia [...] Questa situazione fa sì che il pensiero si aggomitoli, si ritragga, come la carne si ritrae di fronte al bisturi. Non si può essere liberi<sup>[11]</sup>.

Nel nostro tempo si avverte sempre più il bisogno non solo di superare il modo di produrre della fabbrica tradizionale (di passare a una maggiore flessibilità, all'acquisizione di maggiori conoscenze, alla rotazione delle funzioni e a nuove garanzie occupazionali e di sicurezza)<sup>[12]</sup>, ma anche di cambiare lo stressante stile di vita dei manager, costellato da situazioni di disagio e da traumi psicologici ed esistenziali<sup>[13]</sup>.

L'attuale «capitalismo cognitivo» è caratterizzato dalla transizione dal lavoro teso alla produzione di oggetti materiali a quello che ha, invece, di mira la produzione «immateriale» di conoscenze. E, questo, non solo ai livelli più alti:

Con l'avvento della produzione moderna, tutto il lavoro è diventato cognitivo. Non solo il lavoro dello scienziato o del professionista, ma anche quello dell'operaio che regola il funzionamento della fabbrica, del magazziniere che organizza gli stocks, dell'autista che guida il camion e del venditore che promuove il prodotto nella rete di vendita. Che cosa producono, infatti, questi lavoratori se non dati, informazioni, decisioni, discorsi, convincimenti? Forse non producono teorie, come il ricercatore e lo scienziato, ma certo generano, trasferiscono, usano conoscenze<sup>[14]</sup>.

In determinati casi, le mansioni del lavoro, grazie alla dimensione linguistica acquisita nella sorveglianza delle macchine o nell'esecuzione di servizi, «non consistono più nel conseguimento di un singolo scopo particolare, ma nel modulare (e variare e intensificare) la *cooperazione sociale*, cioè quell'insieme di relazioni e connessioni sistemiche che costituisce ormai l'autentico “pilone di sostegno della produzione e della ricchezza”»<sup>[15]</sup>.

## **I sommersi e i salvati**

Mentre le macchine che abbiamo conosciuto fino a qualche decennio fa non richiedevano molta intelligenza da parte del lavoratore e ne «espropriavano» solo il corpo, quelle nuove, autonome, sono capaci di assorbirne l'intelligenza e la volontà. Per effetto delle tecnologie informatiche, della robotica e dell'insieme dei dispositivi dotati di Intelligenza Artificiale si sta, infatti, passando rapidamente e irresistibilmente dalla macchina «ausiliaria» alla macchina «sostitutrice».

Il suo trionfale affermarsi non rischia però – almeno per una fase di transizione di durata indefinibile e con diversa incidenza secondo le varie aree geografiche – di spingerci verso una endemica mancanza di lavoro analoga a quella della prima rivoluzione industriale? Keynes aveva ragione a osservare che la «disoccupazione tecnologica» porterà inevitabilmente a una perdita di posti di lavoro, perché la tecnica si sviluppa a velocità superiore alla possibilità della

loro sostituzione. Aggiungeva però che i dolori provocati da questo fenomeno non sono simili ai «reumatismi della vecchiaia», bensì a quelli della crescita nel corpo degli adolescenti, sottoposti per natura a «cambiamenti troppo rapidi»<sup>[16]</sup>. La sua previsione è valida anche per il nostro presente storico, ma quanto dureranno i dolori della crescita e in che misura si recupereranno i posti di lavoro perduti?

Le presenti forme di disoccupazione e sottoccupazione introdotte dalle nuove tecnologie colpiscono già non solo gli operai di fabbrica o i lavoratori privi di particolari qualifiche, ma anche i colletti bianchi, i laureati e i professionisti di alto livello. Come avevano previsto circa vent'anni fa Ulrich Beck e, più di recente, Oliver Nachtwey<sup>[17]</sup>, si ridurrà inesorabilmente il numero degli occupati, sostituiti da macchine autonome nello svolgimento predittivo delle loro funzioni. Eppure, per quanto la produzione della ricchezza richieda, a livello mondiale, sempre meno persone, è però altamente improbabile che si giunga alla *jobless society*.

Molti mestieri saranno, comunque, rapidamente sostituiti. Con il costante trasformarsi, nell'immaginazione dei più, dell'Intelligenza Artificiale da fantascienza a scienza, la domotica ha, ad esempio, già reso possibile programmare dei robot umanoidi in grado non solo di assumere – con ancora molte difficoltà – il posto dei domestici e delle badanti nell'assistenza agli anziani, alle persone non autosufficienti e ai malati (si pensi solo al giapponese Robina della Toyota), ma anche di progettare e svolgere tutti i lavori di casa

(trasformando in realtà l'utopia comica di Cratete Ateniese) [18]. Anche al di fuori delle pareti domestiche o delle fabbriche, ad esempio nelle università, i robot cominciano a svolgere la loro funzione: in quella del Wisconsin si sta collaudando un «robot-tutor» che «sostituirà gli insegnanti telematici e, se possibile, li surclasserà in qualità, visto che è dotato di appositi ricettori che decodificano a ogni istante i movimenti della pupilla dell'allievo, registrando se questi stia apprendendo o no, se sia distratto, se gli occorra una pausa o se sia necessaria una più approfondita verifica dell'esame» [19].

La sostituzione di posti di lavoro umano sarà indubbiamente accelerata anche dalla nuova generazione di robot dotati di maggiore destrezza fisica, di riconoscimento visivo tridimensionale e della crescente capacità di collegarsi automaticamente al *cloud*, ciò che consentirebbe loro un costante aggiornamento (*upgrading*) del *software*. Ecco alcuni esempi, destinati a passare dall'eccezionalità alla normalità: nel settore dell'industria i robot sono già in grado di procedere alla saldatura dei pezzi attraverso dei sensori che ne «percepiscono» la geometria [20]; l'automazione nella raccolta del cotone o del grano è negli Stati Uniti ormai quasi completa; la preparazione automatizzata del cibo nelle catene di *fast food* (e di bevande, come il robot che serve gli aperitivi nei casinò di Las Vegas) minaccia anch'essa di cancellare un gran numero di occupati, grazie a una macchina in avanzata fase di programmazione, rallentata dai timori sull'incidenza nel mercato del lavoro, che «riesce a preparare circa 360-400 hamburger all'ora, tosta anche il pane e affetta gli ingredienti



freschi come i pomodori, le cipolle e i cetrioli sott'aceto, inserendoli nel panino una volta ricevuto l'ordine»<sup>[21]</sup>. Anche la raccolta delle arance è virtualmente già possibile da parte di robot a forma di polipo in grado di riconoscere, localizzare, cogliere e mettere i frutti in appositi contenitori<sup>[22]</sup>.

La valutazione dell'impatto delle macchine sull'occupazione delle persone nel prossimo (e nel più lontano) futuro è controversa, anche perché le proiezioni sono fortemente discordanti. Una ricerca condotta da due studiosi dell'università di Oxford e pubblicata nel settembre 2013 sostiene, infatti, che il 47% degli impieghi attuali sarà sostituito da macchine «intelligenti»<sup>[23]</sup>. Altri stimano, invece, la perdita di posti di lavoro attorno al 5, al 9 o al 14%. Nel calcolare l'impatto dell'Intelligenza Artificiale sul destino di 820 professioni, il McKinsey Global Institute – grazie a un'analisi condotta in 46 paesi, che rappresentano l'80% della forza lavoro mondiale – trae la conclusione che la *performance* delle macchine sarà sempre più alta nelle attività che implicano il raccogliere, manipolare, generalizzare e categorizzare, mentre rimarrà ancora bassa in quelle che prevedono il relazionarsi, il riconoscimento degli stati sociali ed emotivi e la comprensione del linguaggio naturale<sup>[24]</sup>. La sostituzione dei posti di lavoro nella nostra epoca, caratterizzata dalla saldatura sempre più frequente di lavoro e conoscenza, rende più difficile, rispetto al passato, la «traversa» da un punto di equilibrio all'altro<sup>[25]</sup>. Si richiede, dunque, molto più tempo nell'apprendimento di nuove professioni. Il problema non è, perciò, solo quello di ritenere



che i robot, l'IA o la digitalizzazione distruggano posti di lavoro, ma di sviluppare velocemente e «omeopaticamente» gli apparati scientifici e tecnologici e di promuovere in parallelo il ricambio del capitale umano. In Germania, ad esempio, dove il tasso di automazione è molto alto, la disoccupazione è molto bassa. Più penalizzati dall'introduzione di dispositivi dotati di IA saranno, quindi, in proporzione, quei paesi in cui il livello tecnologico raggiunto è minore.

Affinché in generale e, soprattutto, nelle fabbriche 4.0 si creino una pacifica convivenza e una efficiente collaborazione tra umani e robot occorre, da un lato, che cambi il nostro atteggiamento nei confronti di tecnologie in grado di imporsi comunque e, dall'altro, che i dispositivi capaci di processi di *machine learning* diventino *friendly*, sempre più in grado di comunicare con gli umani attraverso il linguaggio naturale e sempre più abili nel compiere movimenti articolati, coordinati e compatibili con quelli delle persone con cui interagiscono<sup>[26]</sup>. È, dunque, necessaria, da parte nostra, una vera e propria rivoluzione culturale, che porti a renderci davvero conto, per un verso, dell'ovvietà che, nel progettare il futuro, molto dipende da noi e non dalle macchine già in uso<sup>[27]</sup> e, per l'altro, che si deve elaborare un altro genere di umanesimo, non alternativo o nemico della tecnica, ma in grado di integrarsi con essa e di utilizzarla al meglio comprendendone le finalità (o assegnandole finalità con maggior saggezza).

Se il lavoro umano non manterrà un margine insostituibile di intelligenza, emotività e creatività rispetto ai dispositivi automatici e se gli individui e le comunità non saranno capaci di autosovvertirsi per far fronte alle nuove tecnologie, il lavoro finirà per perdere il ruolo svolto lungo i millenni e le società correranno il rischio di sgretolarsi, lasciando indietro coloro che non saranno capaci di inserirsi in occupazioni incentrate sull'analisi di simboli o di «pensieri ciechi».

A quali condizioni il lavoro potrebbe adattarsi positivamente al quadro (in continua evoluzione) delle nuove tecnologie?<sup>[28]</sup> In primo luogo, creando le premesse necessarie per educare le persone a trovare un nuovo senso alla loro esistenza non solo «fuori del lavoro», ma anche dentro, così che il tempo libero non rappresenti solo una compensazione o un premio di consolazione per compiti faticosi, tediosi o alienanti<sup>[29]</sup>. In secondo luogo, accrescendo la consapevolezza che – qualora il lavoro diventasse sempre più creativo – non potrebbe comunque inglobare ed esaurire ogni aspetto della vita e neppure costituire, specie dopo il declino del posto fisso, il principale sostegno dell'identità personale.

Probabilmente, le previsioni apocalittiche, formulate da eminenti rappresentanti della scienza e dell'industria, non si avvereranno mai, ma è bene ascoltarle e tenerle in seria considerazione, anche per evitare, ignorandole, che si realizzino. Già nel 1950 Norbert Wiener, padre della cibernetica, aveva sostenuto che – a causa dell'avvento di una rivoluzione industriale di una «crudeltà assoluta», armata di

macchine in grado di sostituire il lavoro umano a tal punto che non varrà più la pena di assumere l'operaio a nessun prezzo – si sarebbe avuta «una situazione di disoccupazione al cui confronto la depressione attuale e perfino la crisi del 1930 appariranno come un roseo ricordo»<sup>[30]</sup>. Più recentemente, anche l'inventore e fondatore della Tesla e della Space Exploration Technologies Corporation, il discusso «visionario» Elon Musk, ha espresso, su un altro piano, opinioni altrettanto catastrofiche rispetto al progresso delle macchine di ultima generazione: «Dobbiamo stare molto attenti con l'Intelligenza Artificiale; potenzialmente, è più pericolosa del nucleare». Non ci renderemo conto dei rischi dell'automazione e dell'Intelligenza Artificiale «fin quando non si vedranno i robot in strada che uccidono la gente [e] non si saprà come reagire»<sup>[31]</sup>. Il carattere deleterio dell'IA che distruggerà o renderà insignificanti gli uomini perché saranno sostituiti da una razza di «superumani» in grado di migliorare da sé è stato denunciato, in maniera più seria e argomentata, anche da Stephen Hawking nel suo libro postumo *Brief Answers to the Big Questions*<sup>[32]</sup>. Difficile confermare o smentire previsioni che riguardano un avvenire presumibilmente lontano, visto che non siamo capaci di elaborare ipotesi attendibili neppure per un futuro prossimo.

---

[1] Cfr. più avanti, pp. 350-357.

[2] Per la differenza tra il lavoro nel mondo antico e quello in età moderna, si veda A. Schiavone, *Le travail des anciens et des modernes*, in «Quaderni di storia», 86 (luglio-dicembre 2017), pp. 21-39 (Intervento alla

giornata di studio *Passé et futur du travail*, 22-23 ottobre 2014, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales). Per una storia più panoramica cfr., invece, De Masi, *Il lavoro nel XXI secolo*, cit.

[3] Sull'artigianato (considerato ai livelli più alti, come quello che si svolgeva nelle botteghe dove si formò Raffaello o si costruivano gli Stradivari), in cui il lavoro era unito alla conoscenza, alla sapienza manuale e alla passione del produrre il singolo oggetto bello e a opera d'arte, cfr. R. Sennett, *The Craftsman*, New Haven, CT, Yale University Press, 2009; trad. it. *L'uomo artigiano*, Milano, Feltrinelli, 2013.

[4] Cfr. G. Mari, *Il nodo della libertà. Dalla lotta per le condizioni di lavoro alla «fine del lavoro astratto»*, in Bruno Trentin. *Lavoro, libertà, conoscenza*, a cura di A. Gramolati e G. Mari, Firenze, Firenze University Press, 2010, p. 114.

[5] La frase è citata da Bruno Trentin in *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, II ed. riveduta e ampliata, Firenze, Firenze University Press, 2014, p. 15 nota. Sulle implicazioni del fordismo, oltre alle classiche analisi di Antonio Gramsci (*Quaderno 22. Americanismo e fordismo*, introd. e note di F. De Felice, Torino, Einaudi, 1975), che contengono ancora delle acute osservazioni, sono da vedere, almeno, J. Mokyr, *The Lever of Riches. Technological Creativity and Economic Progress*, Oxford, Oxford University Press, 1990; trad. it. *La leva della ricchezza. Creatività tecnologica e progresso economico*, Bologna, Il Mulino, 1995, e B. Settis, *Fordismi. Storia politica della produzione di massa*, Bologna, Il Mulino, 2016.

[6] Cfr. J. Schor, *Born to Buy. The Commercialized Child and the New Consumer Culture*, New York, Scribner, 2004; Ead., *Consumerism and Its Discontents*, New York, Oxford University Press, 2011.

[7] Taylor era un fautore della gerarchia delle funzioni e della rigida disciplina in fabbrica perché sosteneva che nei lavori più grossolani, «non sarebbe impossibile addestrare un intelligente gorilla ad eseguirlo». Pensava che bisognasse trattare gli operai «come dei bovini» e che «un uomo che posseda soltanto l'intelligenza di un lavoratore medio può essere ritenuto capace di fare il lavoro più difficile e delicato, purché

questo venga ripetuto un numero sufficiente di volte; anzi la sua inferiore capacità mentale lo rende più adatto che non un meccanico a sopportare la monotonia della ripetizione» e riteneva, inoltre, logico che fosse così: «L'attività manuale tiene completamente occupato, giorno per giorno, il prestatore d'opera, cosicché, anche se costui avesse la necessaria educazione e la mente abituata al lavoro di sintesi, gli mancherebbero il tempo e l'opportunità per sviluppare tali leggi [quelle "scientifiche" proposte dallo stesso Taylor], poiché lo studio di una sola di esse, anche semplice, che richieda ad esempio l'analisi dei tempi, esige la collaborazione di due persone, delle quali una esegue il lavoro, mentre l'altra lo cronometra» (F.W. Taylor, *The Principles of Political Management*, New York-London, Harper & Brothers, 1911; online: [https://wwnorton.com/college/history/america-essential-learning/docs/FWTaylor-Scientific\\_Mgmt-1911.pdf](https://wwnorton.com/college/history/america-essential-learning/docs/FWTaylor-Scientific_Mgmt-1911.pdf); trad. it. *L'organizzazione scientifica del lavoro*, Milano, Etas, 2004, pp. 169, 16, 210). L'operaio ha, quindi, bisogno di una mente superiore che lo guidi: «L'individuo dotato di una mente aperta e intelligente [...] risulta, proprio a motivo di queste sue doti, del tutto inadatto a sopportare la triste monotonia di un lavoro del genere. Pertanto il tipo più indicato per il trasporto della ghisa è un uomo incapace di comprendere il substrato scientifico che sta alla base di esso [...] Di conseguenza, per riuscire a lavorare con successo, egli ha bisogno di qualcuno più intelligente di lui che gli insegni a lavorare secondo le leggi scientifiche che stanno alla base del suo lavoro». Malgrado tutto, il merito di Taylor è stato però quello di aver trasferito il lavoro dal «mondo del pressappoco all'universo della precisione» (De Masi, *Il lavoro nel XXI secolo*, cit., p. 407 e si vedano su Taylor anche le pp. 496-506). Sullo Highland Park di Detroit, dove sorgeva l'immensa fabbrica che per prima installò la catena di montaggio e che oggi è abbandonata al degrado, si vedano le emozionanti pagine di G. Berta, «Why Detroit?». *Viaggio nel cuore della Rust Belt americana*, in «il Mulino», LXVII (2018), n. 498, pp. 538-539.

[8] Cfr. M. D'Eramo, *Il maiale e il grattacielo. Chicago. Una storia del nostro futuro*, Milano, Feltrinelli, 2004.

[9] Cfr. T. Ohno, *Toyota Production System. Beyond Large-Scale Production*, New York, Productivity Press, 1988; trad. it. *Lo spirito Toyota*, Torino, Einaudi, 2004, e J.P. Womack, D.T. Jones e D. Ross, *The Machine That Changed the World. The Story of Lean Production*, New York, Free Press, 1990; trad. it. *La macchina che ha cambiato il mondo*, Milano, BUR, 1999.

[10] Sulla dequalificazione del lavoro fin dall'industria siderurgica dell'Ottocento, cfr. R. Sennett, *Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, New Haven, CT, Yale University Press, 2012; trad. it. *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Milano, Feltrinelli, 2012, e, per il minore impulso alla collaborazione indotto da tale dequalificazione del lavoro, U. Fadini, *La società entra in «fabbrica». Il lavoro nel tempo dell'industria 4.0*, in *Il lavoro 4.0*, cit., pp. 266-268.

[11] S. Weil, *La condition ouvrière* (1937), Paris, Gallimard, 1951; trad. it. *La condizione operaia*, Milano, Mondadori, 1979, p. 151.

[12] G. Mari, *L'identità dei nuovi lavori*, in *La costruzione dell'identità politica. Percorsi, figure, problemi*, Pisa, ETS, 2012, pp. 194-195.

[13] Si tratta di un disagio che Richard Sennett ha impersonato nel dirigente di una grande impresa; cfr. R. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York, W.W. Norton & Co., 1998, p. 16. Si veda, per altri aspetti, L. Gallino, *Il costo umano della flessibilità*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

[14] E. Rullani, *Economia della conoscenza, creatività e valori nel capitalismo delle reti*, Roma, Carocci, 2006, p. 66. Questo aspetto, già posto in evidenza da P. Drucker in *The Age of Discontinuity*, New York, Harper & Row, 1969, è diventato centrale nelle analisi economiche e filosofiche più recenti; cfr., ad esempio, M. Lazzarato, *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, Verona, ombre corte, 1997: interessante l'osservazione a p. 19: «Nel capitalismo i flussi di segni (la moneta, gli algoritmi, i diagrammi, le equazioni) agiscono direttamente sui flussi materiali, senza passare per la significazione, la referenza, la denotazione, categorie della linguistica insufficienti a dare conto del funzionamento della macchina capitalistica»;



D. Foray, *L'économie de la connaissance*, Paris, La Découverte Repères, 2000; *Vers un capitalisme cognitif*, a cura di A. Corsani, P. Dieuaide e C. Azais, Paris, L'Harmattan, 2001; J. Mokyr, *The Gifts of Athena. Historical Origins of the Knowledge Economy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002; trad. it. *I doni di Atena. Le origini storiche dell'economia della conoscenza*, Bologna, Il Mulino, 2004; *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, a cura di C. Vercellone, Roma, Manifestolibri, 2006; Y. Moulier Boutang, *Le Capitalisme cognitif*, Paris, Éd. Amsterdam, 2008; A. Gorz, *L'Immateriel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003; trad. it. *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009; A. Pasquarella, *Il Quinto Stato, ovvero l'irresistibile ascesa del knowledge worker nelle aziende*, Milano, Guerini e Associati, 2011; *Knowledge Working. Lavoro, lavoratori, società della conoscenza*, a cura di F. Butera, Roma, Ed. Conoscenza, 2012; F. De Stefano, *Lavoro (e impresa) della conoscenza*, in «Nuova rivista di Studi Utopici», 4-5 (novembre 2015), pp. 113-127. Andrebbe però ricordato che non tutti i lavori esistenti entrano necessariamente nell'ambito della conoscenza e che il pianeta è più vasto dell'Occidente o delle zone fortemente industrializzate, dove anche la cessazione di forme di lavoro tradizionale non è scontata.

[15] P. Virno, *Virtuosismo e rivoluzione*, in *L'idea di mondo*, Macerata, Quodlibet, 2015, p. 122. Non sempre vi è cooperazione tra l'uomo e la macchina: talvolta vi sono sistemi di teleoperazione in cui la macchina si sottomette semplicemente agli umani. Si parla allora, con linguaggio presuntamente hegeliano, di *Master-Slave Teleoperation System*, cfr. P. Coiffed e P. Gravez, *Man-Robot Cooperation. Toward an Advanced Teleoperation Mode*, in *Intelligent Robotic Systems*, a cura di S.G. Tzafestas, New York-Basel-Hong Kong, Marcel Dekker, 1991, pp. 597-599.

[16] Cfr. J.M. Keynes, *Economic Possibilities for our Grandchildren*, in *Essays in Persuasion*, New York, W.W. Norton & Co., 1963, pp. 358-373, in particolare pp. 358, 360. Di questa conferenza, tenuta a Madrid nel 1930, esiste una traduzione italiana in J.M. Keynes, *La fine del laissez faire e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

[17] Cfr. U. Beck, *Schöne neue Arbeitswelt, Vision, Weltbürgergesellschaft*, Frankfurt a.M.-New York, Campus, 1999; trad. it. *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Torino, Einaudi, 2000 (dove si mostra il vertiginoso aumento del lavoro precario fin dagli anni Sessanta del secolo scorso), e O. Nachtwey, *Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*, Berlin, Suhrkamp, 2016. Più positivo K. Kelly, *The Inevitable. Understanding 12 Technological Forces that will Shape our Future*, New York, Penguin Books, 2016; trad. it. *L'inevitabile. Le tendenze tecnologiche che rivoluzioneranno il nostro futuro*, Milano, il Saggiatore, 2017.

[18] Per Cratete, cfr. sopra, p. 79. Nel passato il sogno di un potere sulle cose e del piacere che ne deriva sarebbe stato realizzabile, molto più semplicemente, attraverso un'autorità domestica «dispotica» o «tirannica». Lo mostra, ad esempio, il giurista palermitano Paolo Caggio, che, nel suo manuale *Iconomica*, pubblicato a Venezia nel 1552, scrive che il potere del padrone su tutti i membri della famiglia allargata alla servitù consiste nell'aver «sotto le volontà nostre, l'altrui volere». Da ciò il gusto di «dominar gli uomini e avendo il suo dominio, dire a costui fa' questo, ed egli non replica, a colui va' in tal luogo, ed egli prende il passo» (cit. in Bono, *Schiavi*, cit., p. 131).

[19] Cfr. S. Massini, *Lavoro*, Bologna, Il Mulino, 2016, p. 82. Un sistema simile, che predice tratti della personalità dai movimenti oculari, è stato elaborato dalla University of South Australia in collaborazione con la Flinders University, la Stuttgart Universität e il Max Planck Institut tedesco, cfr. [https://perceptual.mpi-inf.mpg.de/files/2018/04/hoppe18\\_fhns.pdf](https://perceptual.mpi-inf.mpg.de/files/2018/04/hoppe18_fhns.pdf).

[20] Per inciso, il primo robot industriale non ancora così sofisticato venne introdotto nel 1961 a Trenton, nel New Jersey, in una fabbrica di automobili della General Motors per movimentare pezzi di metallo roventi.

[21] M. Ford, *Rise of the Robots*, New York, Basic Books, 2015; trad. it. *Il futuro senza lavoro. Accelerazione tecnologica e macchine intelligenti*, Milano, il Saggiatore, 2017, pp. 29-30. Si tratta della start up *Momentum Machines* di



San Francisco. Sul rapporto tra la robotica e altri saperi (filosofia e arti, soprattutto), cfr. *The Mechanical Mind in History*, a cura di P. Husbands, O. Holland e M. Wheeler, Cambridge, MA, The MIT Press, 2008 e, in forma più divulgativa, *Mr. Robot and Philosophy. Beyond Good and Evil Corp (Popular Culture and Philosophy)*, a cura di R. Greene e R. Robinson-Greene, Chicago, IL, Open Court, 2017 (è stato anche un fortunato programma televisivo). Sul rapporto tra sviluppo tecnologico e rischio di perdere posti di lavoro, cfr. J. Rifkin, *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post Market Era*, New York, G.P. Putnam's Sons, 1995; trad. it. *La fine del lavoro*, Milano, Baldini & Castoldi, 1995, e R. Staglianò, *Al posto tuo. Così web e robot ci stanno rubando il lavoro*, Torino, Einaudi, 2016. Per una visione meno drammatica delle condizioni lavorative nell'era tecnologica, si veda, ad esempio, il volume di G. Valenduc e P. Vendramin, *Work in the Digital Economy. Sorting the Old from the New*, Bruxelles, Etui, 2016.

[22] Ford, *Il futuro senza lavoro*, cit., p. 4.

[23] C.B. Frey e M.A. Osborne, *The Future of Employment. How Susceptible are Jobs to Computerisation?*, online all'indirizzo [https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The\\_Future\\_of\\_Employment.pdf](https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf) (*The Future of Employment. Report*, Oxford Martin School, University of Oxford, 2013).

[24] Cfr. McKinsey Global Institute, *Disruptive Technologies. Advances that Will Transform Life, Business, and the Global Economy*, maggio 2013 (<https://www.mckinsey.com/business-functions/digital-mckinsey/our-insights/disruptive-technologies>) e *A Future that Works. Automation, Employment, and Productivity*, gennaio 2017 (<https://www.mckinsey.com/~media/McKinsey/Global%20Themes/Digital%20Disruption/Harnessing%20automation%20for%20a%20future%20that%20works/MGI-A-future-that-works-Executive-summary.ashx>). Un terzo dei posti creati negli Stati Uniti è, tuttavia, costituito da nuove occupazioni (cfr. McKinsey Global Institute, *Technology, Jobs and the Future of Work*, Briefing Note, maggio 2017:

[insights/employment-and-growth/technology-jobs-and-the-future-of-work](#)).

[25] Per il concetto di traversa, ossia di percorso da compiere quando un equilibrio viene alterato, si veda J. Hicks, *Capital and Growth*, Oxford, Clarendon Press, 1965; trad. it. *Capitale e sviluppo*, Milano, il Saggiatore, 1971.

[26] I progressi nella comprensione del linguaggio naturale sono però oggi notevolissimi, cfr. sopra, p. 300 nota 7.

[27] Cfr. T. O'Reilly, *What's the Future and Why It's Up to Us*, New York, HarperCollins, 2017 e si vedano, a questo proposito, anche le considerazioni di L. De Biase, *Homo pluralis. Esseri umani nell'era tecnologica*, Torino, Codice, 2015.

[28] Bruno Trentin aveva affrontato il tema nella sua *lectio doctoralis* su *Lavoro e libertà* all'Università Ca' Foscari di Venezia il 13 settembre 2002. La conferenza era stata impostata sull'«intreccio» tra lavoro e conoscenza – perduto nel fordismo e ora da recuperare –, che implica il rapporto tra lavoro e «capacità di scelta, e quindi creatività, e libertà». Questo nesso è «paradossalmente» saltato proprio nel momento in cui la società ha sviluppato un massimo di conoscenza al livello della produzione, un tasso di scolarizzazione di massa mai così alto e una ricerca scientifico-tecnologica mai entrata nel management in maniera così prepotente; cfr. E. Rullani, *La società e l'economia della conoscenza negli ultimi scritti di Bruno Trentin*, in AA.VV., *Bruno Trentin*, cit., p. 67.

[29] Vale la pena osservare che «le aziende innovative tendono sempre meno a comprare il tempo di lavoro delle persone e sempre più a comprare la loro capacità di realizzare progetti» (De Biase, *Il lavoro del futuro*, cit., p. 153).

[30] Wiener, *Introduzione alla cibernetica*, cit., p. 203. Sulla possibilità che gli uomini diventino schiavi meccanici e che le tecnologie possano cadere nelle mani di politici senza scrupoli e di scienziati venali, cfr. S. Guido, «Your Wish is My Command». *Human Communication with Magical and*

*Mechanical Agencies in Norbert Wiener's Cybernetics*, in *Being Humans. The Technological Extensions of the Body*, a cura di P. Mieli e M. Stafford, New York, Agincourt/Marsilio, 1999, pp. 387-400. Le fosche previsioni di Wiener potrebbero, nel tempo medio-lungo, avere o meno qualche plausibilità (sebbene, fino a ora, siano state categoricamente smentite), ma il futuro esigerà indubbiamente «una lotta ancora più serrata contro i limiti cognitivi e immaginativi della specie umana e della sua condizione, la quale non assomiglierà per nulla a un'oasi immota e tranquilla, o a un'amaca su cui possiamo giacere, cullati dai nostri schiavi automatici» (Henry, *Dal Golem ai cyborgs*, cit., p. 244). Sulla cibernetica come «analisi del divenire», che rompe con la tradizione di origine eleatica e oppone la razionalità contemplativa delle idee eterne e degli enti matematici al mondo della generazione e della corruzione, cfr. G. Simondon, *Épistémologie de la cybérnetique*, in *Sur la philosophie, 1950-1980* (postumo), Paris, Presses Universitaires de France, 2016, pp. 177-179; trad. it. *Epistemologia della cibernetica* (1953), in «aut aut», 377 (marzo 2018), pp. 12-35.

[31] Cfr. I. Bogost, *Why Zuckerberg and Musk are Fighting about the Robot Future*, in «The Atlantic», 27 luglio 2017 (<https://www.theatlantic.com/technology/archive/2017/07/musk-vs-zuck/535077/>), cit. anche da G. Berta, *Tecnologia, imprenditoria, futuro. Una controversia della Silicon Valley*, in *Il lavoro 4.0*, cit., p. 29.

[32] Cfr. S. Hawking, *Brief Answers to the Big Questions*, New York, Penguin Random House, 2018; trad. it. *Le mie risposte alle grandi domande*, Milano, Rizzoli, 2018.

## Capitolo quindicesimo

# Tempo della vita

Chi sarà incluso e chi sarà escluso nel decisivo passaggio politico e sociale cui assistiamo, in una fase di enorme crescita della ricchezza sociale, ma, parallelamente, di smisurato aumento delle diseguaglianze? Per usare un'espressione di Saskia Sassen, si assiste, infatti, da un lato, alla "secessione dei patrizi", dell'oligarchia dei super-ricchi e potenti, e, dall'altro, all'abbandono a sé stessa della plebe, della massa degli scarti umani privati del lavoro e della dignità (e ciò malgrado il fatto che, per una specie di sistema di vasi comunicanti, le condizioni dei paesi più poveri siano relativamente migliorate).

## Tempo liberato

È verosimile che, attraverso la riduzione dell'orario di lavoro e l'eliminazione delle mansioni più gravose, siano le macchine (in particolare i robot e, in genere, tutti gli apparecchi forniti di Intelligenza Artificiale) a diventare simbolicamente i nuovi schiavi, a svolgere cioè a nostro comando la maggior parte delle mansioni e dei servizi, offuscando in tal modo negli umani la distinzione tra tempo della vita, che copre tutta la gamma degli interessi

dell'individuo, e tempo del lavoro. Ma, quando la quantità di tempo lasciato libero dalle macchine e dalla razionalizzazione della produzione avrà una impennata, saremo poi in grado (almeno nelle zone più «fortunate» del pianeta) di gestire e organizzare adeguatamente le nostre esistenze?

La società industriale ci ha fatto passare da un orario giornaliero di lavoro di 12-14 ore nella prima metà dell'Ottocento (talvolta di poco inferiore per le donne e i bambini)<sup>[1]</sup> alle 10 ore dopo il 1860 (limitatamente all'Inghilterra) e dalle 36-40 ore settimanali, che costituiscono la media attuale in Europa, alle 28 ore, a parità di salario, in pochi impieghi sperimentali in Germania. Nei paesi dell'Occidente industrializzato siamo oggi generalmente esentati dal lavoro in 52 domeniche e, per chi fruisce della settimana corta, anche in 52 sabati. A queste cifre si aggiungano 20-30 giorni di ferie e un numero più o meno simile di festività religiose e civili. Nel complesso, si arriva ad accumulare periodi di vacanza che oscillano, secondo i vari Stati e le differenti situazioni personali e professionali, tra un quarto e un terzo dell'anno.

Una simile diminuzione del tempo dedicato al lavoro, in sé positiva, suscita in studiosi di vaglia il timore di conseguenze devastanti:

Quali saranno le coordinate – ha sostenuto, ad esempio, Ulrich Beck – secondo le quali verrà regolata la vita degli uomini quando verrà a mancare la disciplina imposta dal lavoro salariato? La perdita del lavoro non è forse la radice di tutti i mali: tossicodipendenza, criminalità, disgregazione sociale?

Come è possibile garantire la base di sussistenza materiale e lo *status* delle persone, se quelle non si fondano più sulle proprie prestazioni lavorative?<sup>[2]</sup>

Tornerà poi, toccando presto tutti gli strati sociali, l'incubo della noia e del senso di vuoto che, da Lucrezio a Seneca, da Pascal a Schopenhauer, da Leopardi a Kierkegaard, da Heidegger a Sartre, ha pesato, soprattutto, sui ceti privilegiati che ignoravano il peso e la durata del massacrante lavoro fisico?<sup>[3]</sup> Non si riscoprirà allora nell'esistenza una ineliminabile condizione di monotona, ciclica, ripetitività?<sup>[4]</sup>

E ancora: come si configureranno l'autonomia e l'identità personale degli individui quando cesserà la dura disciplina del plasmare sé stessi attraverso il lavoro, quando il modello «piramidale» di crescita degli individui attraverso contraddizioni e conflitti, proposto da Hegel e da Goethe<sup>[5]</sup>, non troverà più quei penosi ostacoli da superare che, rafforzando l'individuo, lo fanno ogni volta svettare sopra sé stesso? Qualora manchi il contrasto con la spigolosa durezza della realtà, l'uomo non rischierà di diventare un essere asociale o un'ameba informe? O non sarà, in termini positivi, indotto a forgiare sé stesso per mezzo dei vincoli ancora indeterminati imposti dalle nuove tecnologie, dalle trasformazioni sociali e dai pensieri e sentimenti suscitati da una realtà in continuo e veloce movimento a scatti?

Sebbene, grazie all'Intelligenza Artificiale, ai *big data*, alla robotica o ai grandi calcolatori, la produttività del lavoro sembri poter crescere del 40% nel giro di pochi decenni<sup>[6]</sup>, non

possiamo ancora prevedere una società in cui il lavoro scompaia e i cittadini ricevano tutti, quale dividendo, un reddito universale di base per il proprio sostentamento. Se, poi, gli Stati fossero effettivamente in grado di concedere un sussidio anche a chi non lavora (restando in ozio o pensando solo a divertirsi, come il «surfista di Malibu» immaginato da Philippe van Parijs)<sup>[7]</sup>, in che modo cambierebbe l'identità delle persone e, assieme a essa, il senso di appartenenza a una comunità al cui mantenimento i singoli hanno finora dovuto contribuire con il loro lavoro?

I poveri, in particolare, non hanno avuto finora altra possibilità di sostentamento se non attraverso il lavoro proprio o quello della «prole». Quando questo manca, ciò non dipende, in genere, dal loro rifiuto di dedicarsi per indolenza o incapacità. In base ad alcune esperienze, il dar loro dei sussidi periodici non sembra molto utile: quello di cui hanno bisogno per sottrarsi alla propria condizione sembra piuttosto consistere, almeno in alcune parti del mondo, in un modesto capitale con cui iniziare un'attività<sup>[8]</sup>.

Ma serve anche a tutti loro, contestualmente, una uscita dall'ignoranza, mediante l'accesso all'educazione, ossia a una crescente conoscenza del mondo. Già Locke ricordava che, nel suo tempo, erano esclusi dal conseguimento del benessere, dell'autonomia e della conoscenza tutti quegli uomini la cui esistenza è «logorata dalla fatica per procurarsi di che vivere», così che non c'è «da attendersi che un uomo il quale si arrabatta per tutta la vita in un mestiere faticoso conosca più

della varietà delle cose che si fanno nel mondo, di quel che possa conoscere della geografia di un paese un cavallo da soma che sia costantemente portato avanti e indietro, per un sentiero stretto o per una strada sudicia, soltanto al mercato»<sup>[9]</sup>.

Chi sarà incluso e chi sarà escluso nel decisivo passaggio politico e sociale cui assistiamo, in una fase di enorme crescita della ricchezza sociale, ma, parallelamente, di smisurato aumento delle diseguaglianze? Per usare un'espressione di Saskia Sassen, si assiste, infatti, da un lato, alla «secessione dei patrizi», dell'oligarchia dei super-ricchi e potenti, e, dall'altro, all'abbandono a sé stessa della plebe<sup>[10]</sup>, della massa degli scarti umani privati del lavoro e della dignità (e ciò malgrado il fatto che, per una specie di sistema di vasi comunicanti, le condizioni dei paesi più poveri siano relativamente migliorate).

## **Non basta mai**

Nella prospettiva di un sostanziale aumento del tempo libero<sup>[11]</sup>, si impongono alcuni interrogativi inaggirabili, cui è però difficile dare risposte certe. Quale sarà, ad esempio, l'incidenza sulla vita delle persone della drastica diminuzione del lavoro di *routine* e della scomparsa, per molti, del posto fisso, con la conseguente segmentazione dell'esistenza lavorativa in più fasi, intervallate da vuoti e con una vita che il lavoro non riempie più, nel bene e nel male, delle sue esigenze e aspettative? In che modo saremo capaci di



riformulare il problema – che ha occupato gli uomini fin dalle origini della loro capacità di ragionare sul tempo – di ricongiungere il passato della memoria e il futuro dell’attesa con la fugacità del presente? Con un sistema educativo orientato verso le cognizioni utili a trovare lavoro e con il parallelo distacco del sapere tecnico-scientifico da quello umanistico, abbandonato a sé stesso, non si rischiano la desertificazione dell’anima, l’abbandono della cura di sé e dell’uso di un pensiero utile alla crescita della personalità?

A quali rimedi ricorrere se la politica è latitante e scarica il peso della formazione sugli individui? Dal punto di vista individuale, quale impoverimento di noi stessi si avrebbe se non dedicassimo allora almeno una piccola parte della nostra giornata a prenderci cura di stabilizzare, orientare e rafforzare la nostra consapevolezza attraverso un qualche genere di riflessione, di meditazione, di «esercizio spirituale» (o comunque lo si voglia chiamare), di periodica pausa mentale rispetto allo scorrere spontaneo del tempo? La sovrabbondanza e la concentrazione nel presente di una miriade di stimoli e di informazioni e l’abitudine a usare «pensieri ciechi» non finirebbero per trascinarci verso la dissipazione e lo smarrimento di noi stessi?

Dovremmo forse augurarci come meta una vita «inoperosa», al di là della produzione e della politica, una vita in cui le possibilità non si esauriscano di volta in volta nei singoli fini raggiunti?<sup>[12]</sup> Oppure è questo un traguardo utopico, messianico, di per sé irraggiungibile, se non nel caso della

improbabile kojèviana «fine della storia»? O non saremmo invece costretti a cercare altre soluzioni a partire da un problema antico che, seppure in vesti diverse, si ripropone oggi e diventa urgente ripensare a fondo?

Si tratta del buon uso del tempo, specie di quello «libero», anche perché al suo forte incremento si accompagna oggi la netta (e talvolta angosciata) percezione di una «carestia del tempo [...], l'impressione che il tempo stia loro [agli uomini] sfuggendo, che sia troppo breve»<sup>[13]</sup>. Da qui il paradosso: l'abbondanza di tempo libero non si risolve in un rallentamento del tempo della vita individuale, ma in una sua accelerazione, in una corsa fatta di scadenze e impegni per tenere faticosamente il passo con quello di una società dominata dalla competizione e segnata in molti casi dal desiderio di accumulare in breve tempo il maggior numero possibile di esperienze (anche a causa, per molti, della minore plausibilità della promessa di vita eterna dopo la morte)<sup>[14]</sup>. Ma questo non implica, seppure in termini di accettata normalità quotidiana, che il presente – in apparenza così pieno di cose e di eventi – sia, in maniera complementare, anche vuoto, sguarnito, perché reso funzionale al futuro di incessante accumulazione di esperienze? E non è questa una variabile più consolatoria del presente-assente che lo Heidegger di *Essere e tempo* considera come indicatore di autenticità nell'uomo che si proietta invece verso il futuro sbarrato dell'«essere-per-la morte»?

Utilizzando il titolo di un romanzo di Antonio Tabucchi, si potrebbe dire che attualmente «il tempo invecchia in fretta»<sup>[15]</sup>. La velocità dei mutamenti nell'esperienza individuale e collettiva e la compressione del tempo, che in qualche modo viene «zippato», ne cambiano la precedente intuizione. Se il nostro presente, quando percezioni e pensieri giungono alla coscienza, è in realtà già un passato, in ritardo di una frazione di secondo, le tecnologie digitali di cui ora ci serviamo hanno, al contrario, un carattere «prolettico», tendono ad anticipare l'avvenire e tingono il presente più di futuro che di passato<sup>[16]</sup>.

Da qui l'avvertita esigenza di decelerare il tempo, di diventarne padroni invece che schiavi. Nella nostra civiltà, un simile bisogno si manifesta, sintomaticamente, anche in fenomeni apparentemente superficiali o marginali: nel dedicarsi di molti occidentali alla meditazione orientale o al Tai Chi Chuan, che da arte marziale è diventato una ginnastica al rallentatore, nel consumare *slow food*, nel ritirarsi lontano dalle città nella campagna o nei borghi, nell'essere volutamente disconnessi da Internet o dai *social media*, nel telelavoro o nell'ormai diffuso elogio della lentezza<sup>[17]</sup>.

Qualora non si scelga di «ammazzare» il lungo tempo libero dal lavoro, diventa possibile utilizzarlo per diventare «giardinieri» di sé stessi<sup>[18]</sup> e per arricchire le relazioni con altri. Non c'è mai stato nella storia del mondo un periodo potenzialmente più favorevole allo sviluppo delle facoltà

umane per un numero così grande di individui. Sapremo, tuttavia, approfittarne? Aspetteremo che si realizzi la «città futura», in cui ognuno potrà sviluppare le sue capacità latenti e giungere a delle vette che nel passato solo pochi geni hanno raggiunto? O, in mancanza di grandi progetti politici, educativi e culturali in grado di motivare le persone a prendersi cura di sé, finiremo per sprecare questo tempo abbondante in distrazioni futili o in progetti velleitari, perdendolo in mille rivoli nell'ampia palude della banalità dei media?

Accanto al problema appena schematicamente trattato, ve ne è anche uno nuovo, che aspetta di trovare soluzioni urgenti. È quello della difficoltà di raccordare opportunamente la crescente rapidità di calcolo e di esecuzione di programmi «intelligenti» da parte delle macchine<sup>[19]</sup> con la maggiore lentezza degli uomini. Questi, nel senso di Günther Anders, sono ancora più «antiquati» di quanto egli prevedesse negli anni in cui dominava la paura della bomba atomica<sup>[20]</sup>. Si sottrarrebbero oggi, infatti, a compiti maggiormente degni di venir perseguiti, perché allettati dalla visione di un «paese di cuccagna», dove i desideri si realizzano senza alcun differimento (in quanto nella società dei consumi i bisogni sono incessantemente alimentati ad arte)<sup>[21]</sup>.

La lentezza degli uomini è, per diversi aspetti, un bene non solo per il pensiero individuale, ma, in termini politici, anche per la democrazia, che esige ritmi adeguati per elaborare le

questioni da discutere e deliberare, superando dubbi e metabolizzando passioni e interessi «in corso d'opera» attraverso la discussione pubblica. La rincorsa alle innovazioni tecnologiche rappresenta una sfida impossibile da vincere sul loro campo (si calcola che le interazioni tra gli individui registrate su diverse piattaforme siano controllate e calcolate 4 milioni di volte più velocemente di quanto essi siano capaci di fare)<sup>[22]</sup>.

L'accelerazione del tempo umano nel tentativo di imitare la velocità delle macchine non rappresenta, dunque, la migliore soluzione ed è, anzi, controproducente. Sono necessarie altre strategie, in grado di gettare un ponte tra le operazioni quasi istantanee delle macchine intelligenti e i tempi del lento sgomitarsi dei pensieri, delle decisioni e degli stati d'animo umani. Per colmare, almeno in parte, il divario tra la lentezza umana e la velocità delle macchine, uno dei modi più efficaci potrebbe essere quello, già accennato, di approfittare dell'enorme quantità di tempo libero generato dalle nuove tecnologie per sviluppare creativamente le proprie facoltà o per approntare degli antidoti.

Quale sarà in prospettiva il destino del *logos* e della volontà e, più in generale, quello della nostra architettura psichica? Quali forme di coesistenza e di attrito si instaureranno tra l'intelligenza umana in corpi viventi, dotati di capacità e ritmi propri, e l'IA insediata in dispositivi, almeno per ora, relativamente «rigidi», ma in alcuni campi potentissimi e in grado di apprendere rapidamente anche in settori finora

appartenenti alle prerogative «inalienabili» dell'umano? Ci sarà, dopo una fase di adattamento, una normale assuefazione priva di traumi alle nuove tecnologie, come quando oggi si prende un aereo senza conoscerne il funzionamento, fidandosi dell'equipaggio e degli apparati tecnici di controllo?

Alcuni importanti spunti per rispondere a queste domande sono stati offerti, secondo una diversa prospettiva, da Lamberto Maffei, che ha denunciato l'impoverimento della comunicazione verbale e del pensiero stesso per effetto dei moderni, rapidi mezzi di comunicazione<sup>[23]</sup>. Occorre resistere a questa deriva, tenendo conto del fatto che il vivente è immerso nel tempo, con le sue specifiche scansioni naturali e culturali da articolare: ha storia, memoria, immaginazione, senso delle possibilità e delle alternative, scarti di imprevedibile creatività, capacità di riflettere su sé stesso in base a una coscienza che non si può, in termini leibniziani, ridurre a «pensieri ciechi».

---

[1] Si veda sopra, pp. 286-288.

[2] Beck, *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro*, cit., p. 95. Ovviamente Beck non intende la disciplina nel senso de *L'operaio* di Ernst Jünger (cfr. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932; trad. it. *L'operaio. Dominio e forma*, Parma, Guanda, 1991), dove essa è esaltata e l'uomo trasformato in una specie di macchina d'acciaio, ma, proprio a causa di tale estremizzazione, il confronto mostra quanto duraturo sia stato il suo intrinseco legame con il lavoro.

[3] Per un inquadramento del tema, si vedano R. Garaventa, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia del nichilismo?*, Roma, Bulzoni, 1997, e A. Vigorelli, *Il disgusto del tempo. La noia come tonalità affettiva*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2009.

[4] Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, a cura di A. Hübscher, Leipzig, Brockhaus, 1937-1941, Wiesbaden, Brockhaus, 1972<sup>3</sup>, 7 voll., vol. 3, *Ergänzungen zum Buch IV*, 41; trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione. Supplementi al libro IV*, 41, a cura di S. Giametta, Milano, Bompiani, 2006 (con testo tedesco a fronte e numerazione delle pagine secondo l'edizione Hübscher), p. 1895: «Così tutto indugia solo un attimo e poi corre alla morte. La pianta e l'insetto muoiono alla fine dell'estate, l'animale, l'uomo, dopo pochi anni. Ma nonostante ciò, anzi, come se così non fosse affatto, tutto esiste a ogni momento a tempo e luogo, come se tutto fosse imperituro. In ogni tempo la pianta verdeggia e fiorisce, l'insetto ronzia, animale ed uomo si trovano in perpetua giovinezza, a ogni estate ci troviamo davanti le ciliegie già mille volte gustate. Anche i popoli continuano a esistere, come individui immortali, pur cambiando talvolta di nome; anzi il loro agire, operare, soffrire è sempre lo stesso, anche se la storia pretende di narrare ogni volta qualcosa di diverso; essa è infatti come un caleidoscopio, che mostra a ogni giro una nuova figura, mentre abbiamo in realtà davanti agli occhi sempre la stessa cosa».

[5] Su questo punto, cfr. Bodei, *Scomposizioni*, cit., pp. 241-302.

[6] Cfr. De Biase, *Il lavoro del futuro*, cit., pp. 29-30, che rinvia alle previsioni della società di consulenza multinazionale Accenture. Si può aggiungere che l'Internet delle cose, assieme alla stampante in 3D e ad altri fattori sarebbero destinati, secondo una ipotesi azzardata, a ridurre quasi a zero il costo delle merci e a minare in tal modo il capitalismo legato alla concorrenza; cfr. J. Rifkin, *The Zero Marginal Cost Society. The Internet of Things, the Collaborative Commons, and the Eclipse of Capitalism*, London, Palgrave Macmillan, 2014; trad. it. *La società a costo marginale zero. L'internet*



delle cose, *l'ascesa del commons collaborativo e l'eclissi del capitalismo*, Milano, Mondadori, 2014.

[7] Cfr. Ph. Van Parijs, *Why Surfers Should Be Fed. The Liberal Case for an Unconditional Basic Income*, in «Philosophy and Public Affairs», 20 (primavera 1991), n. 2, pp. 101-131, che ha sviluppato la sua idea nell'ambito della proposta di un reddito di base garantito a tutti al di fuori del lavoro socialmente svolto e senza contropartite anche in Id., *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Clarendon Press, 1995, e in Ph. Van Parijs e Y. Vanderborght, *L'Allocation universelle*, Paris, La Découverte, 2005; trad. it. *Il reddito di base. Una proposta radicale*, Bologna, Il Mulino, 2017 (interessante osservare come Van Parijs riprenda, per il suo reddito di base, l'idea di *minimum* di Charles Fourier; cfr. L. Tundo Ferente, *Il «travail attrayant» nell'utopia di Fourier. Lavoro-piacere, fine dello sfruttamento*, in «Nuova rivista di Studi Utopici», n. 4-5, novembre 2015, pp. 48-49). Per le implicazioni della proposta di Van Parijs in relazione alle teorie della giustizia di Rawls (che non condivide l'idea di assenza di reciprocità nel ricevere un salario senza lavorare), cfr. Ph. Van Parijs e C. Arnsperger, *Éthique économique et sociale*, Paris, La Découverte, 2000; trad. it. *Quanta diseguaglianza possiamo accettare? Etica economica e sociale*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 57-81 (cfr. p. 72 sui «surfisti di Malibu»). Più in generale, sulla possibilità di abolire gradualmente la fatica del lavoro, parallelamente alla diminuzione dell'orario e all'espandersi dell'automazione, cfr. D. De Masi, *Il futuro del lavoro. Fatica e ozio nella società postindustriale*, Milano, Rizzoli, 1999; Id., *Una rivoluzione semplice. Lavoro, ozio, creatività. Nuove rotte per una società smarrita*, Milano, Rizzoli, 2016; Id., *Lavorare gratis, lavorare tutti*, Milano, Rizzoli, 2017. Riflettendo su alcune di queste prospettive, che fine farebbe l'etica del lavoro su cui si basa anche l'articolo 4 della Costituzione italiana: «Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società»?

[8] O anche nella consegna di qualcosa di materiale, come una mucca, che in Bangladesh è meglio del microcredito; cfr. O. Bandiera, R. Burgess e I. Rasul, *Labor Markets and Poverty in Village Economies*, in



<https://voxdev.org/topic/labour-markets-migration/labour-markets-and-poverty-village-economies>.

[9] Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 20, 3 e 6, cit., vol. IV, p. 258.

[10] Cfr. S. Sassen, *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2014; trad. it. *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Bologna, Il Mulino, 2015. Su questo fenomeno, specie dal punto di vista del declino dei ceti medi, cfr. G. Milanovich, *Global Inequality*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2016, e, per un inquadramento storico di lunga durata, J. Kampfner, *The Rich. From Slaves to Super-Yachts. A 2,000 Year History*, New York, Little, Brown, 2014; trad. it. *Storia dei ricchi. Dagli schiavi ai super-yacht, duemila anni di ineguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 2015. Sulle diseguaglianze introdotte dalle nuove tecnologie, cfr. anche G. Saint-Paul, *Innovations and Inequality. How Does Technical Progress Affect Workers?*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008 (l'autore è ora consulente del governo francese e sta tracciando i possibili scenari creati dalla disoccupazione tecnologica estrema che avrà luogo con lo sviluppo dei dispositivi dotati di IA, sempre più in grado di sostituire la maggior parte dei lavori umani a prezzi drasticamente inferiori ai corrispettivi salari, stipendi e onorari).

[11] Cfr. W. Rybczynski, *Waiting for the Weekend*, New York, Penguin Books, 1992, che mostra le differenze tra la *scholè* aristotelica o l'*otium* romano e il riposo e lo svago moderni.

[12] Mi riferisco alle tesi di Agamben, ultimamente riassunte in *L'uomo senz'opera*, in *L'uso dei corpi*, cit.

[13] H. Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung*, Berlin, Suhrkamp, 2013; trad. it. *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino, Einaudi, 2015, p. 15.

[14] Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., pp. 19 ss. e cfr. pp. 26-27: «L'accelerazione del ritmo della vita appare così la soluzione più ovvia al problema: se viviamo "due volte più veloce", ci serve solo la metà del tempo per portare a termine un atto, un obiettivo, un'esperienza e

possiamo raddoppiare la “somma” delle esperienze e, quindi, della “vita” stessa nel corso della nostra esistenza». Sul tema del tempo come risorsa scarsa, si vedano anche L. Baier, *Keine Zeit. 18 Versuche über die Beschleunigung*, München, Kunstmann, 2000; trad. it. *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004; T.H. Eriksen, *Tyranny of the Moment. Fast and Slow Time in Information Age*, London, Pluto Press, 2001; trad. it. *Tempo tiranno. Velocità e lentezza nell'era informatica*, Milano, Eleuthera, 2003, e J. Wajcman, *Pressed for Time. The Acceleration of Life in Digital Capitalism*, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 2015. Sulla differenza tra il «tempo della vita» e il «tempo del mondo» sono ancora illuminanti le pagine di H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986; trad. it. *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1996. Uno degli elementi per cui il tempo non basta è riconducibile al fatto che, se l'orario di lavoro è generalmente diminuito, in una economia della conoscenza, la sua intensità tende ad aumentare.

[15] Cfr. A. Tabucchi, *Il tempo invecchia in fretta*, Milano, Feltrinelli, 2016.

[16] Cfr. Accoto, *Il mondo dato*, cit., p. 85: attraverso i sensori esterni o interni al nostro corpo, «stiamo sensorizzando il presente che, letteralmente, non possiamo percepire, per ingegnerizzare un'esperienza da vivere nel futuro e, quindi, per costruire un presente che saremo in grado di poter vivere». Si veda anche M.B.N. Hansen, *Feed-Forward. On the Future of Twenty-First Century Media*, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 2015.

[17] Tra i tanti esempi, i più convincenti sono quelli di S. Nodolny, *Die Entdeckung der Langsamkeit*, München, Piper, 1983; trad. it. *La scoperta della lentezza*, Milano, Garzanti, 1985 e di L. Maffei, *Elogio della lentezza*, Bologna, Il Mulino, 2014. La lentezza necessaria ai nostri processi mentali e politici nella presa di decisioni non esclude, tuttavia, la capacità di adattarci al ritmo delle innovazioni tecniche. Oltre che una condanna, l'uso delle informazioni via Internet, se ben condotto, potrebbe diventare un esercizio di conoscenza di contenuti da verificare.

[18] Mi viene in mente, per analogia, quanto Nietzsche diceva a proposito del filosofo, che dovrebbe elaborare e trarre le conclusioni da quei pensieri che germogliano in lui spontaneamente: «Spuntano in noi da giorni umidi e nuvolosi, dalla solitudine, da due parole, *conclusioni*, come fossero funghi: eccole arrivare un bel mattino, chissà da dove, e girano attorno lo sguardo per cercarci, con aria grigia e malcontenta. Guai al pensatore che non è il giardiniere, ma soltanto il terreno delle sue piante!» (*Morgenröthe*, in *Kritische Gesamtausgabe, Werke*, cit., vol. V/1; trad. it. *Aurora*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. V/1, pp. 203-204).

[19] La velocità di elaborazione dei dati è cresciuta in pochi decenni (dalla metà degli anni Quaranta alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso) di  $10^6$ ; cfr. K. Geißler, *Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit*, Freiburg, Herder, 1999, p. 89. Tale velocità si è oggi indubbiamente moltiplicata. Su questo stesso tema della crescita esponenziale di certe innovazioni tecnologiche, cfr. P. Benanti, *Oracoli. Tra algoretica e algocrazia*, Roma, Sossella, 2018.

[20] Cfr. G. Anders, *Die Antiquirtheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, vol. I (1956), München, Beck, 2003; trad. it. *L'uomo è antiquato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007 (sul dubbio che la tecnica si possa controllare, cfr. *ibidem*, vol. I, p. 113: «può darsi benissimo che il pericolo che ci minaccia non consista nel cattivo uso della tecnica, ma sia implicito nell'essenza stessa della tecnica in quanto tale», un'affermazione con cui Anders anticipa, in termini meno radicali, la posizione di M. Heidegger in *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959; trad. it. *L'abbandono*, Genova, il melangolo, 1983, p. 36: «ciò che è veramente inquietante non è il fatto che il mondo diventi completamente tecnico. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non sia affatto preparato a questa trasformazione del mondo»). Di fronte alla «vergogna prometeica» che l'uomo proverebbe dinanzi alla potenza delle macchine e alla ineluttabile vittoria della tecnica, forse bisognerebbe impegnarsi di più per raggiungere un genere di civiltà che sia in grado non solo di convivere con esse senza traumi, ma anche senza soccombere a un potere che le sfuggisse eventualmente di mano. Da non trascurare, da un'altra prospettiva, l'ancor

interessante volume di L. Mumford, *The Myths of the Machine. Technics and Human Development*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1967; trad. it. *Il mito della macchina. La tecnica e lo sviluppo dell'uomo*, Milano, il Saggiatore, 1969. Ma si veda anche, più in generale, il volume del premio Nobel per l'economia D. Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, New York, Farrar, Strauss & Giroux, 2011; trad. it. *Pensieri lenti e veloci*, Milano, Mondadori, 2013, che distingue questi due tipi di intelligenza.

[21] Cfr. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., vol. I, p. 312, e F. Merlini, *Ubicumque. Saggio sul tempo e lo spazio della mobilitazione*, Macerata, Quodlibet, 2015, pp. 101-105.

[22] Si vedano, come inquadramento, le considerazioni di B. Stiegler, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?*, Paris, Les liens qui libèrent editeur, 2016.

[23] Cfr. Maffei, *Elogio della parola*, cit., pp. 88, 153: «La possibilità di comunicare con tutti via strumentazione digitale ha penalizzato la parola, la conversazione e paradossalmente anche il colloquio con se stessi, la riflessione e, lasciatemi dire, l'eleganza del pensiero e la dialettica costruttiva con l'interlocutore. [...] Il pensiero lento ha ceduto il passo al pensiero rapido, e sembra che gli individui non abbiano più tempo per ascoltare o riflettere, e preferiscano decidere, come se la rapidità fosse di per sé un valore economico, politico e comportamentale: il vedere sta cedendo il passo al guardare, il pensare al credere, il conoscere alla sensazione, il cervello “della conoscenza” a quello “motorio”».

## Capitolo sedicesimo

# Srotolare la gomena

Solo in quanto nodo dell'identità personale che collega il passato al futuro, il presente si inserisce in un orizzonte di senso. Riprendendo l'imperativo inglese 'pull yourself together!', che nel linguaggio corrente significa "tirati su!", "riprenditi!", "datti un contegno!", ma il cui senso letterale è "ricomponiti!", occorre interrompere periodicamente lo scorrere spontaneo del tempo cronologico e ritagliarsi uno spazio di tempo qualitativo al fine di "rimettere in sesto" il nostro pensare frammentato e il nostro vivere sbilanciato. Il pensare sospende, infatti, il fluire del tempo dell'orologio, inserisce pause nel divenire, fa silenzio attorno a noi e ci introduce – se e quando vogliamo – in un tempo qualitativa- mente diverso, che, al pari di quello della musica, distribuisce i suoi contenuti secondo una differente scansione: dà un senso e un ritmo del tutto interno al loro sviluppo e rende vivo il passato reinserendolo in un presente volto al futuro, collega la memoria a una prospettiva.

## Il buon uso del tempo

La gestione ottimale del tempo della vita da parte di ognuno è probabilmente la conquista più preziosa ma anche la più difficile, non solo per quanto riguarda la vita intera, ma soprattutto la quotidianità, dove occorre saggezza per stabilire

«l'ordine del giorno»<sup>[1]</sup>. Nel ricordare che vivere è un'arte e non una scienza (perché negli individui non si possono ripetere gli esperimenti e, come diceva Thomas Mann, in questo senso siamo tutti «dilettanti della vita»), occorre sottolineare il fatto che, fra i tanti atteggiamenti sbagliati, i più insidiosi – e, malgrado ciò, i più diffusi e radicati nell'abitudine – consistono nell'accordare un privilegio esclusivo a una sola delle tre classiche, fondamentali dimensioni del tempo – al presente, al passato o al futuro – senza tuttavia poter ignorare le altre.

A prima vista, la scelta più sensata appare quella di concentrarsi sul presente, su ciò che di volta in volta si vive, di comportarsi alla maniera degli epicurei come Orazio<sup>[2]</sup> o alla maniera di Goethe, seguendone l'imperioso e noto monito a non dimenticare che «solo il presente è la nostra felicità».

Difficile è, però, vivere nell'orizzonte del presente, nella serie di attimi che, nella loro brevità, senza tregua sfuggono e si dissolvono, lasciando dietro di sé la trascurata scia di un passato che solo in parte ci è noto e aprendo il nostro pigro sguardo a un avvenire che per sua natura è, invece, completamente ignoto.

Più facile e consolatorio sembra allora rifugiarsi in ciò che è stato, perché, da un lato, esso è rassicurante nel suo carattere intrinsecamente imm modificabile, sottratto com'è alle incertezze e ai capricci del caso<sup>[3]</sup> e, dall'altro, perché la nostalgia lo bonifica, dipingendolo come una patria perduta, una mitica età dell'oro, situata per lo più nell'infanzia. La

condiscendenza della memoria sfoggia allora il suo potere seduttivo nel trasformare sé stessa in un veicolo magico per viaggiare a ritroso nel tempo.

Tale uso del passato può talvolta provvisoriamente servire a sanare le fratture traumatiche che hanno diviso la nostra esistenza da ciò che eravamo prima. Diventa allora un malinconico oggetto di rimpianto, che espone alle pericolose lusinghe dell'impercorribile aspirazione a regredire a uno stato da cui invece ogni attimo ci allontana. Come elaborare allora il lutto per l'irrimediabile perdita del passato, un cordoglio che può sfociare in una emorragia di vita? Possiamo certo concederci, nei momenti di disperazione o di ozio, di fantasticare su come avrebbe potuto essere la nostra esistenza se non avessimo incontrato una determinata persona o se non ci fosse capitato un certo evento, ignorando il fatto che siamo diventati quel che siamo proprio perché abbiamo conosciuto quell'individuo e siamo passati attraverso quella specifica circostanza?<sup>[4]</sup>

Non possiamo, del resto, neppure vivere febbrilmente proiettati nel futuro, pianificandolo in maniera incessante secondo una ridda di progetti che si accavallano e scompaiono rapidamente. E, se non vogliamo cadere in preda a inquietudini devastanti, non possiamo perderci nell'incessante simulazione degli esiti dei nostri atti. Eppure la modernità e, di conseguenza, gli orientamenti di innumerevoli individui e di interi popoli, sono stati caratterizzati per più di due secoli proprio da una paradossale

nostalgia del futuro, prima – dall'Illuminismo alla *Belle époque* – per effetto del mito di un progresso inarrestabile e, poi, specie nel Novecento, dall'attesa del «Sole dell'avvenire».

## La lezione dei classici

Per comprendere più a fondo quali strategie di vita sarebbe meglio seguire, proviamo, preliminarmente, ad affidarci ai classici, il cui pensiero rifiorisce a ogni stagione, giacché essi sono spesso più contemporanei dei nostri contemporanei.

Riflettiamo, ad esempio, sull'invito di Pascal a vivere nel presente, senza sperare di vivere unicamente nel futuro:

Noi non ci atteniamo mai al presente. Anticipiamo l'avvenire come troppo lento a giungere, quasi per affrettarne il corso; oppure ci ricordiamo il passato, per fermarlo come troppo fugace: [siamo] così imprudenti che vaghiamo nei tempi che non sono nostri e non pensiamo al solo che realmente ci appartiene; e talmente vani che pensiamo a quelli che non sono e fuggiamo sconsideratamente il solo che esiste [...] Non pensiamo quasi mai al presente; o, se ci pensiamo, è solo per prenderne lume al fine di predisporre l'avvenire. Il presente non è mai il nostro fine; il passato e il presente sono i nostri mezzi; solo l'avvenire è il nostro fine. Così, non viviamo mai, ma speriamo di vivere e, preparandoci sempre ad essere felici, è inevitabile che non siamo mai tali<sup>[5]</sup>.

Le parole di Pascal echeggiano quelle di Seneca («Mentre si attende di vivere la vita passa»)<sup>[6]</sup> e quelle, più crude, di Montaigne («Ci insegnano a vivere quando la vita è passata.



Cento scolari hanno già preso la sifilide prima di essere arrivati alla lezione di Aristotele sulla temperanza»)[7].

La situazione sembra attualmente essersi rovesciata non solo rispetto alle epoche di Seneca e di Pascal, ma anche rispetto a pochi decenni fa. Noi viviamo, infatti, soprattutto nel presente, nella simultaneità, a causa tanto dell'accelerazione del tempo storico, quanto del maggior addensarsi degli eventi e delle esperienze in un minor spazio di tempo. Per effetto dei recenti mezzi di comunicazione, sia materiali, come gli aerei, sia immateriali, come i cellulari, Internet o i social network, il passato sta perdendo gran parte del suo peso. In maniera analoga, per la crescente incertezza che circonda l'avvenire<sup>[8]</sup>, siamo ora meno propensi a formulare progetti ad ampio raggio e a essere guidati dalla speranza o dall'attesa.

Ma basta contentarsi del presente? Data la sua inafferrabilità non si rischia forse di perdersi in una fantasmagoria sconnessa e frammentaria di pensieri, immagini e sentimenti, in una inane ripetizione di sforzi che dilapidano le energie? In ragione del suo continuo, incontrollato slittamento, non si finisce per indebolire o, addirittura, per recidere i legami di senso che lo connettono al futuro e al passato? Il *carpe diem* oraziano non implica, peraltro, l'approfittare dei piaceri cui potremmo dedicarci giorno per giorno, immemori del passato e del futuro. Il verbo *carpere* – che indica l'atto concretissimo di cogliere qualcosa con lacerazione lenta (il *carpere* è il «prendere il chicco da un

grappolo, un petalo da un fiore», una foglia da una pianta, il frutto da un albero) – deve essere connesso «all’atto filosofico di “cogliere il tempo”»<sup>[9]</sup>.

Di questa assenza di vitali connessioni fra i tre tempi ci accorgiamo soprattutto ai nostri giorni, quando, a causa dell’accresciuta precarietà dell’esistenza, il futuro appare più carico di paura che di speranza. Con una sbrigativa economia di rapina che tenta di prendere al volo tutte le occasioni che si presentano per timore che non capitino più, molti finiscono per immergersi nel presente puntuale, un’attitudine che contrasta diametralmente con la serenità del classico *carpe diem*. Del resto, già Tocqueville nel 1840 sapeva che – non potendosi più situare all’interno di un’epoca che si rapporta a un passato di tradizioni relativamente salde e ben individuate e a un futuro remoto di aspettative stabilite – gli americani del suo tempo tendevano a concedere lo spazio maggiore all’immediatezza: «In mezzo a questo continuo fluttuare della sorte, il presente prende corpo, ingigantisce: copre il futuro che si annulla e gli uomini non vogliono pensare che al giorno dopo»<sup>[10]</sup>.

Oggi, tuttavia, il presente sembra avere spesso invaso il campo di tutte le tre dimensioni del tempo. Almeno un’intera generazione si trova così (in diversa misura secondo i luoghi) ad affrontare un’esistenza precaria a causa dell’abbassamento dell’orizzonte delle attese: si sente, in molti casi, abbandonata a una rassegnazione senza desideri, perché sa che, pur proponendosi delle mete, probabilmente

non otterrà nulla. Non fidandosi delle speranze, è quindi intimamente convinta che il 'sottovivere' costituisca la tattica più praticabile per sopravvivere. La difficoltà di individuare i contorni del futuro retroagisce sul presente producendo, in molti, demotivazione e disimpegno.

Se, dunque, questo genere di presente non appare desiderabile, anche il vivere privi di memoria, come pulcini appena usciti dal guscio, è una menomazione altrettanto grave, in quanto impedisce di godere una vita più piena e consapevole. Ha scritto Eric Hobsbawm:

La distruzione del passato, o meglio la distruzione dei meccanismi sociali che connettono l'esperienza dei contemporanei a quella delle generazioni precedenti, è uno dei fenomeni più tipici e insieme più strani degli ultimi anni del Novecento. La maggior parte dei giovani, alla fine del secolo, è cresciuta in una sorta di presente permanente, nel quale manca ogni rapporto organico con il passato storico del tempo in cui essi vivono. Questo fenomeno fa sì che la presenza e l'attività degli storici, il cui compito è di ricordare ciò che gli altri dimenticano, siano ancor più essenziali alla fine del secondo millennio di quanto mai lo siano state nei secoli scorsi<sup>[11]</sup>.

La coscienza individuale oggi trattiene meno il passato e sta perdendo l'abilità a srotolarlo per ricongiungerlo al presente. In una società in cui la memoria soggettiva si infiacchisce, tendiamo a vivere alla giornata, anche perché il flusso ininterrotto di notizie induce a privilegiare l'ultimo aggiornamento, in maniera tale che i più recenti strati di senso finiscono per occultare i precedenti. Ciò non implica

certo la perdita di questo genere di memoria, ma solo il suo indebolimento a causa della mancata abitudine a esercitarla. La memoria soggettiva tende, infatti, ad atrofizzarsi e la sua utilità a diminuire, perché – con le banche dati, Internet o altri mezzi per scaricare e scambiare informazioni in tempo reale – si fa ormai sempre più spesso ricorso a forme di memoria oggettiva, facilmente accessibili in appositi siti perfino dai cellulari. Tutto ciò avviene attraverso una ulteriore generalizzazione del meccanismo dell'esonero (*Entlastung*), esaminato a suo tempo da Arnold Gehlen, proprio quello che rende possibile la crescita della cultura umana grazie alla delega, a strumenti e macchine, di mansioni che lasciano l'uomo libero di dedicarsi a compiti più alti<sup>[12]</sup>. Sotto questo profilo, la mente umana, come aveva a suo modo intuito Leibniz, è tanto più indipendente dai condizionamenti, quante più funzioni riesce ad attribuire a schiavi inanimati, remoti e separati dai loro padroni in carne e ossa.

Il rapporto con la memoria è ovviamente fondamentale per aver coscienza, per pensare, immaginare e sentire al di fuori dei pensieri ciechi. Quando si viveva in società tradizionali a sviluppo lento, il peso della memoria soggettiva era di sicuro più rilevante e il presente non differiva sostanzialmente dal passato, che fungeva da metro per giudicare e agire. In maniera analoga, anche il futuro immaginato somigliava allora di più al passato e al presente ed era dunque più facile, almeno in apparenza, elaborare previsioni. Da quando la storia ha cominciato ad accelerare il suo corso, il passato ha iniziato a somigliare molto meno al presente, la memoria a

perdere importanza e la previsione a diventare ancor meno attendibile. Anche per questo oggi – vivendo spesso momenti sconnessi, che per il loro veloce succedersi la coscienza non coltivata non fa in tempo a integrare sufficientemente in sé stessa – il pensiero corre maggiormente il rischio di ottundersi, l’immaginazione di spegnersi, i sentimenti di sfumare nell’indistinto, le passioni di diventare brade.

## **Ricomporre sé stessi**

Non rappresenta, in conclusione, una soluzione ottimale né il rinchiudersi in un passato nostalgico, né proiettarsi in un futuro immaginario, accarezzato o temuto, e neppure in un presente opportunisticamente saccheggato. Occorre quindi ripudiare sia le vestali del passato, che conservano religiosamente il fuoco sacro dei ricordi e sostengono che nulla debba cambiare, sia gli smemorati del presente, ed estrarre dal passato quanto resta a nostra disposizione, attraverso un maggiore esercizio della memoria, perché – come già aveva intuito Plotino – essa è una facoltà che, al pari del corpo con la ginnastica, si rafforza e si affina con la pratica ed è talmente plastica da cambiare senza cancellare quel che è stato.

A differenza della «memoria» delle macchine, quella umana è costituita dalla permanenza in noi di un passato ritenuto significativo, frutto di una selezione, consapevole o inconscia, di eventi e nozioni che scandiscono le diverse fasi della vita. Rappresenta il filo di continuità dell’io di ciascuno,

indispensabile al suo orientamento nel presente e alla sua proiezione nel futuro. È analoga a una carta topografica segnata da percorsi in parte tracciati, in parte virtuali, che permette di reperire e connettere fra loro determinati punti. La sua non è, pertanto, una semplice registrazione passiva di eventi, non assomiglia all'aristotelica impronta sulla cera del sigillo di un anello, al permanere della forma senza la materia o al vibrare di una corda musicale dopo essere stata pizzicata. È, semmai, più vicina all'*anamnesis* platonica, termine che si potrebbe anacronisticamente rendere – in linguaggio proustiano – con un tipo di *recherche* rivolta al futuro tramite una rete infinita di rinvii e di allusioni.

La vita acquista maggiore pienezza solo se le tre dimensioni sono – per quanto è possibile – armonicamente intrecciate tra loro. Se il loro reciproco isolamento dovesse superare una certa soglia, si manifesterebbero i sintomi di una vera e propria patologia del tempo e gli eventi, privati di ogni intrinseco ordine di successione o di coesistenza, verrebbero inseriti in parametri inclassificabili secondo i consueti criteri dell'esperienza. Il futuro, in particolare, sarebbe colpito da una sorta di malattia della speranza, testimoniata dalle parole di un paziente di Eugène Minkowski:

Prima c'era un avvenire per me, adesso esso si raggrinza sempre più. Il passato è così importante, mi sopraffà, mi tira indietro. Devo dare un esempio: sono come una macchina che gira in folle, ma che non si sposta. Lavora fino a rompere tutto, ma non si sposta [...] C'è in me come una specie di routine che non mi permette di considerare l'avvenire. La forza

creativa è in me abolita. Vedo l'avvenire come ripetizione del passato<sup>[13]</sup>.

A prescindere da ogni grave patologia, è soprattutto oggi che occorre riannodare nuovamente queste tre classiche dimensioni del tempo, insidiate dall'indebolimento della memoria soggettiva, dal desiderio di sprofondare nel presente e dalla maggiore opacità e imprevedibilità del futuro.

Solo in quanto nodo dell'identità personale che collega il passato al futuro, il presente si inserisce in un orizzonte di senso. Per parafrasare l'espressione di uno stoico antico, il presente fruttuoso dovrebbe assomigliare allo sgomitarsi di una «gomena»<sup>[14]</sup>, alla presenza non puntuale o episodica a sé stessi, in grado di inserire le tre dimensioni del tempo lungo intrecci non lineari che formano però, avviluppandosi nel formare la gomena, una successione relativamente coerente pur nelle loro torsioni. Aggiungo: una successione che non solo è in grado di dipanare i nodi più grossi e intricati ma, soprattutto, di «ormeggiare» il pensiero alla riflessione, in soste sufficientemente lunghe da sottrarlo momentaneamente al fluire impetuoso del tempo. Riprendendo l'imperativo inglese *pull yourself together!*, che nel linguaggio corrente significa «tirati su!», «riprenditi!», «datti un contegno!», ma il cui senso letterale è «ricomponiti!», occorre interrompere periodicamente lo scorrere spontaneo del tempo cronologico e ritagliarsi uno spazio di tempo qualitativo al fine di «rimettere in sesto» il nostro pensare frammentato e il nostro vivere sbilanciato.

Il pensare sospende, infatti, il fluire del tempo dell'orologio, inserisce pause nel divenire, fa silenzio attorno a noi e ci introduce – se e quando vogliamo – in un tempo qualitativamente diverso, che, al pari di quello della musica, distribuisce i suoi contenuti secondo una differente scansione: dà un senso e un ritmo del tutto interno al loro sviluppo e rende vivo il passato reinserendolo in un presente volto al futuro, collega la memoria a una prospettiva.

## **Non ci sono vie di fuga**

Non si tratta di un'estasi, di un uscire fuori da sé stessi (*ekstasis*) e fuori dal tempo, di situarsi in una zona extra-territoriale di esso, come era il caso dell'attimo platonico, lo *exaiphnes*, questo «curioso qualcosa» che viene dichiarato estraneo al tempo e che è analogo al punto di immobilità di un oggetto lanciato in aria quando raggiunge il culmine e prima che precipiti (*Parmenide*, 156D). E neppure di altri concetti analoghi, che hanno segnato la storia della filosofia, della religione e della letteratura: l'attimo (*atomos*), indivisibile e senza spessore, che ritma il tempo nella *Fisica* di Aristotele (IV, 222a 10-15; 223b 12-17), dove serve da divisore e da ponte nell'articolazione del tempo (che è, appunto, l'intervallo compreso tra due attimi), pur essendone fuori. E non è nemmeno il *nunc stans* dei mistici, in cui il tempo si sospende o, come nella Prima lettera di san Paolo ai Corinzi (15, 51-52), diventa qualcosa che istantaneamente si capovolge («Non tutti, certo, moriremo, ma tutti saremo trasformati, in un attimo, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba»), o



in cui, come nel Protoevangelo di Giacomo alla nascita di Gesù (o addirittura nella fiaba *La bella addormentata nel bosco* dei fratelli Grimm), il tempo si congela e tutto si immobilizza<sup>[15]</sup>.

Mi riferisco qui a un tempo che non è estasi né maschera dell'eternità, bensì una sospensione volontaria della sua deriva accidentale, della sua trasformazione da mera quantità in qualità. In mancanza di questa fase di raccoglimento in sé stessi, tesa ogni volta a riannodare in maniera consapevole le fila di passato e futuro nel presente, il tempo si trasforma o in spreco, in dissipazione di sé, o in passiva resa alle correnti erratiche dell'esistenza. Il riallacciare i tempi della nostra vita – o, come anche si può dire, il fermarsi ogni tanto a meditare su di essa – non costituisce necessariamente una scelta solitaria, intimistica. Al contrario, proprio perché il nostro io non è altro che il nodo che potenzialmente lega tutte le persone e gli eventi che hanno contribuito a formarlo (dai nostri genitori ai compagni di scuola o di università, dagli amici ai colleghi, per non parlare dei personaggi immaginari della letteratura o delle fantasie individuali), tale riflessione ci rimette in contatto anche con gli altri, in carne e ossa o no, ne ravviva il ricordo e valuta il ruolo che hanno avuto con noi e come parte di noi.

Nel compiere tale opera di concentrazione in noi stessi riscopriremo anche – per continuare la metafora – di non essere simili a un monolite, di non possedere un io massiccio, uno e indivisibile, ma di somigliare, appunto, a una gomena,

composta dall'annodamento di molti fili, costituiti dai rapporti con noi e con gli altri, sia sul piano reale che su quello immaginario. La nostra personalità si mostrerà allora tanto più robusta quanti più fili sarà riuscita a intrecciare e quanto meglio sarà stata capace di annodarli: vale a dire quanto più sarà in grado di riscoprire non solo sé stessa, ma anche gli altri in noi. Il suo compito non si limiterà perciò al «conosci te stesso», ma si amplierà al conoscere il «noi» di cui siamo composti nell'unica e inimitabile «corda» che continuiamo consapevolmente o inconsapevolmente a tessere lungo la nostra vita (questo nesso, se approfondito, potrebbe diventare una, sia pur traballante, passerella verso la politica).

Con il lento evaporare, per molti, delle promesse religiose di vita eterna dopo la morte e delle utopie politiche il cui compimento è sempre rinviato, e con la parallela contrazione del tempo individuale in quello della propria esistenza biologica cosciente, dopo un periodo di euforia in cui ogni aspetto della vita e della società appariva «liquido» (e dunque plasmabile nell'assecondare i nostri desideri), la realtà ha mostrato la sua spigolosa durezza. Si sono quindi moltiplicati i tentativi di trovare una vita meno convulsa, di riassettarla e dotarla di un più denso significato.

Pur restando nella cerchia dell'immanenza, nell'orizzonte di una weberiana «ascesi intramondana», si cerca perciò di disincagliarsi dalle secche di un'esistenza appiattita su forme di negazione della trascendenza rese ormai banali:

Ci vengono garantiti tutti i diritti umani, escluso il diritto di espatriare dalla concretezza. Per questo, con il passare del tempo, spariscono le enclave meditative e si sciolgono le convivenze di chi professa l'estraneità al mondo. Si spopolano i deserti salvifici, si svuotano i conventi, i vacanzieri subentrano ai monaci, le ferie sostituiscono la fuga dal mondo. I mondi intermedi del relax conferiscono senso empirico al cielo e al nirvana<sup>[16]</sup>.

Accanto a questo nuovo desiderio di «verticalità», per lo più diffuso tra persone relativamente colte, si avverte anche quello di disconnettersi dall'eccesso di informazioni e di relazioni che saturano il Sé delle persone<sup>[17]</sup>, di ritrovare l'essenziale, di rivalutare il silenzio o la vita semplice. Nell'epoca dell'accesso elettronico immediato alle banche dati, a Internet o ai *social media* in genere, la possibilità di articolare il proprio pensiero – semplificato e sconnesso dalle forme di più degradata comunicazione istantanea – viene ritrovata perfino nella lettura di un libro, meglio se cartaceo<sup>[18]</sup>, nel *deep reading* o, appunto, nella meditazione. Per parafrasare Vygotskij, bisognerebbe lasciare che dalla nuvola del pensiero cada lentamente una pioggia di parole<sup>[19]</sup> coerentemente articolate fra loro.

È, questa, una pratica di meditazione che prevede il rilassarsi della coscienza (diversamente dalla nostra tradizione cartesiana, che coinvolge solo la mente ma non il corpo e implica, generalmente, uno sforzo, un massimo di concentrazione mentale). Infatti, al contrario della meditazione occidentale in genere, quella buddhista, ad

esempio, mira invece, di norma, a fare il vuoto nella mente, ad allentare la tensione sia del corpo che dell'animo, all'assenza dell'io, della volontà e di qualsiasi desiderio o preoccupazione. Lascia scorrere la vita, in modo che la si avverta quale fluire o gocciolare spontaneo di variazioni minime di pensieri, emozioni, sensazioni, fantasie. Come nel respiro, l'animo di chi medita obbedisce a un movimento ritmico di cui conserva la coscienza: diventa passiva nell'inspirare-esprire, nella contrazione-espansione, nella chiusura-apertura dei mutevoli stati d'animo<sup>[20]</sup>. Non ha il carattere della «ruminazione», del ritornare ossessivo sullo stesso problema, del concentrare spasmodicamente l'attenzione su qualcosa<sup>[21]</sup>. Non guarda avanti, non si cura di un futuro separato dal presente, rifiuta la trascendenza e si immerge nell'immanenza del corpo.

Si sente oggi l'esigenza di un nuovo genere di meditazione, di raccoglimento in sé, che riprenda (ma vada anche al di là) le principali tradizioni filosofiche e religiose occidentali o quelle del buddhismo, nel senso di non limitarsi, da un lato, a sprofondare in sé stessi con la sola intelligenza e la concentrazione del pensiero e, dall'altro, a coinvolgere sostanzialmente il corpo facendo il vuoto nella mente. Si aspira a entrare in una sorta di camera di compensazione, che ossigeni l'animo e risarcisca dell'eccesso di informazioni banali o standardizzate che giungono dall'esterno.

In ogni caso, questi esercizi di riflessione non dovrebbero assumere un carattere di eccezionalità, né trasformarsi in una pratica mistico-rituale, quanto piuttosto in una rinnovata

*Guida per i perplessi*, alla ricerca di soluzioni individuali, anche perché, seppure in maniera spontanea, di fatto si medita sempre ogni volta che ci si sofferma per qualche istante ad affrontare un problema o a scegliere tra varie alternative, ogni volta che il presente diventa il luogo in cui vengono consapevolmente convocati, per illuminarlo, gli altri due orizzonti del passato e del futuro. In questo caso, la differenza rispetto alla ricerca di soluzioni di questioni pratiche consiste nell'interrompere la *routine* con qualche regolarità, nell'abituarsi a non vivere sempre con il pilota automatico innestato.

A tale scopo non abbiamo bisogno né di diventare monaci cristiani o buddhisti, né di abbandonare la *vita activa*, ma solo di non trascurare noi stessi, di ricomporre la mente e l'animo a intervalli più o meno regolari. Occorre, nello specifico, imparare a includere sé stessi, l'attività lavorativa e la politica in una nuova prospettiva (con esiti non garantiti). In questo senso, «l'*homo laborans* è chiamato a entrare in sintesi con l'*homo agens* e l'*homo contemplativus*»<sup>[22]</sup>: non per cercare una via di fuga dal mondo, perché non saprebbe dove andare, ma per non svalutare e sprecare la propria vita.

Nel praticare questi esercizi spirituali – come pure quelli ispirati agli stoici romani di età imperiale (Seneca, Musonio Rufo, Marco Aurelio), riproposti da Ilsetraut e Pierre Hadot, e da Michel Foucault<sup>[23]</sup>, che cercavano di plasmare sé stessi come delle statue, consapevoli della debolezza e della corruzione della politica e dell'etica pubblica nelle fasi più

buie dell'Impero – non rischiamo, tuttavia, anche noi di sminuire la dimensione collettiva dell'esperienza, di preferire, malgrado tutto, l'io al noi? Vogliamo, è vero, ormeggiare la nostra esistenza individuale a un tempo qualitativo così da ricomporre noi stessi, ma come e dove contribuire a ormeggiare la vita di intere società o di civiltà «disancorate» e alla deriva?

Se è vero, come ho ricordato, che non solo tutte le etiche e le religioni hanno bisogno di ancorarsi a qualcosa di indiscutibile e insindacabile (Dio, tradizione o dogmi e ideologie imposti con la violenza e la propaganda da uno Stato totalitario), ma anche che queste strategie sembrano oggi, almeno in Occidente, non bastare più a dare consistenza alle comunità, non si corre allora il rischio che ciascuno, per quanto riguarda la dimensione politica, si affidi a una paradossale morale provvisoria permanente, a valori cui non crede profondamente e che segue per inerzia o per costrizione, lasciando che di fatto la realtà cambi senza di lui? [\[24\]](#) Non sappiamo ovviamente quali tipi di regimi sorgeranno (ad esempio, formalmente democratici ma di natura ibrida, a semplice uso interno, con un saldo controllo della società da parte di minoranze organizzate); non sappiamo neppure se, con l'aiuto della tecnologia, si andrà verso un maggior benessere o, politicamente, verso il peggio, verso la «cachistocrazia», ossia il governo dei peggiori [\[25\]](#).

Qualora poi, in tempi medio-lunghi e in alcune parti del globo, la scarsità economica diminuisse sostanzialmente per

effetto delle macchine e dei dispositivi dotati di IA, non si avrebbe un mondo dimezzato, con una parte in grado di godere dei dividendi delle innovazioni e del potere che ne deriva e un'altra abbandonata a sé stessa, come, in un diverso contesto, aveva immaginato Aldous Huxley in *Il mondo nuovo*? Il pianeta non sarebbe allora così nettamente diviso tra zone più ricche e aree geografiche da cui centinaia di milioni di persone disperate premerebbero per entrare nelle fortezze del benessere? Una simile pressione, dagli esiti incerti, sembra destinata a durare (forse anche a inasprirsi) a causa degli squilibri demografici fra le varie nazioni e i continenti, e del variare dei rapporti geopolitici.

Di fronte alle migrazioni, alle guerre, al terrorismo, all'incontro-scontro tra civiltà rimaste a lungo separate, all'incertezza acutamente avvertita da gran parte della popolazione occidentale, dopo oltre settant'anni di pace in patria e di guerra esportata altrove, riuscirà l'ancora sottile corazza della dignità e dei diritti umani a reggere i colpi dell'insicurezza del mondo?

Parlando in termini valutativi e non morali o politici, qualora non fosse in grado di farlo, non si finirebbe per minare o mettere in discussione le basi su cui le società occidentali, liberali e democratiche, hanno fondato la loro legittimità e perfino la pretesa della propria superiorità sulle altre? In un futuro non lontano, potrebbero questi antidoti alla disumanizzazione diventare nuovamente così scarsi da lasciar circolare più liberamente nel corpo sociale il veleno

dell'«imbarbarimento», diffuso dalla paura, dall'egoismo e dall'exasperato desiderio di rifiutare ogni aiuto a chi sta peggio da parte di chi sta economicamente meglio e gode di maggiore sicurezza? Ancora: la democrazia continuerà pur sempre a sorgere bobbianamente dal basso, ma sarà orientata dall'alto con il risultato del formarsi di un inedito consenso ottenuto manipolando, attraverso la profilazione, gli strati profondi delle convinzioni non sempre coscienti dei singoli? Pur mantenendo la democrazia (liberale) ricca di tutte le voci che contribuiscono al dibattito – Luigi Einaudi sosteneva che essa è «l'anarchia degli spiriti sotto la sovranità della legge» –, non si dovrà tener conto del fatto che «la verità» è necessaria ad essa per evitare che le opinioni si contrappongano? Abbiamo già ricordato che Platone sosteneva che la verità non preesiste al dialogo, che essa è il risultato di un serrato confronto e che non conta chi la enuncia, ma ciò che nasce dal confronto. Se si prescinde da questo, non c'è il pericolo che qualcuno abbia «sempre ragione»? La tesi di Franca D'Agostini che «la verità» deve essere «al potere» va presa sul serio in campo politico, giuridico e sociale<sup>[26]</sup>. Il nesso dominio-sottomissione continuerà a esistere, ma si trasformerà in maniera proteiforme, intrecciando politica e tecnologia, esibendo relativa trasparenza in alcuni settori del dibattito pubblico e custodendo il segreto nelle zone più importanti e sensibili?<sup>[27]</sup>

Quanto potranno resistere, senza snaturarsi e diventare ideali irraggiungibili, quei valori di libertà, eguaglianza, dignità, emancipazione, umanesimo, pluralismo, misericordia,



rispetto relativo per una verità non degradata a semplice opinione che hanno finora caratterizzato, seppure in linea di principio e a intermittenza, la nostra civiltà? O si ritornerà, per analogia, al sacro egoismo di Antonio Salandra degli anni della grande guerra o agli anni Trenta del Novecento, caratterizzati da nazionalismo e protezionismo? Tante congetture, che incontrano un limite nel fatto che la storia è «astuta» e che, secondo le sagge parole di Seneca, che tendiamo spesso a dimenticare: «Quante cose sono avvenute inaspettate e, viceversa, quante, che erano aspettate, non sono avvenute!»<sup>[28]</sup>.

---

[1] Cfr. J. Starobinski, *L'ordre du jour*, in «Le Temps de la Reflexion», IV (1983), pp. 101-125; trad. it. *L'ordine del giorno*, Genova, il nuovo melangolo, 1990. Del resto, come ricordava Marx, la vera ricchezza è costituita dal «tempo disponibile»; cfr. sopra, p. 271.

[2] «Ogni ora felice che ti è concessa in sorte, tu prendila / con mano grata e non rimandarne il dolce di anno in anno [...] Quello che cerchi è qui [...], / se non ti manca la pace dell'animo» (*Epistole*, 1, 11, vv. 22-23, 29-30; trad. mia).

[3] Esso è, infatti, il periodo «su cui la fortuna non ha giurisdizione e che non può cadere sotto il potere di nessuno» (Seneca, *La brevità della vita*, X, 2; trad. it. a cura di T. Gazzarri, Milano, Mondadori, 2016, p. 27). E cfr. *ibidem*, I, 3: «non abbiamo poco tempo, ma ne perdiamo molto».

[4] Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), Roma-Bari, Laterza, 1973, p. 19.

[5] B. Pascal, *Pensées*, in *Oeuvres complètes*, cit., n. 368; trad. it. di P. Serini, *Pensieri*, Torino, Einaudi, 1962, n. 362.

[6] Seneca, *Lettere a Lucilio*, I, 2, cit.: *Dum differtur vita transcurrit*. Lo stesso filosofo (*La brevità della vita*, X, 6) aveva polemizzato con gli uomini che sprecano il presente perché presi in molteplici occupazioni di cui non riescono a venire a capo: «un tempo di tal breve durata che non può essere afferrato e che viene loro [agli uomini indaffarati, occupati] rubato poiché sono angustiati da una moltitudine di attività» (p. 29). In Pascal vi è tuttavia qualcosa di più rispetto a Seneca o a Montaigne, nel senso che la modernità ha insegnato, non solo in campo artistico, la prospettiva, ha creato un pensiero prospettico; cfr. H. Belting, *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München, Beck, 2008; trad. it. *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.

[7] M. de Montaigne, *Essais*, I, 26, ed. bilingue, con testo francese a cura di A. Tournon e traduzione italiana a fronte di F. Garavini, Milano, Bompiani, 2012, p. 295. Affronto qui il tempo della vita, non quello della fisica, che implicherebbe competenze che non ho, ma su cui, da un punto di vista storico, ho dato qualche indicazione: cfr. R. Bodei, *Tempi paralleli, tempi plurimi, tempi locali. Come muta l'immagine del tempo nella cultura filosofica di fine Ottocento*, in *L'opera di Einstein*, a cura di U. Curi, Ferrara, Corbo Ed., 1989, pp. 113-122; *Presentazione a M. Dorato, Futuro aperto e libertà. Un'introduzione alla filosofia del tempo*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. IX-XVIII; *Introduzione a W. Kinnebrock, Dove va il tempo che passa. Fisica, filosofia e vita quotidiana*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 7-15.

[8] Cfr. Z. Bauman, *Postmodernity and Its Discontents*, Cambridge, Polity Press, 1997; trad. it. *Il disagio della postmodernità*, Roma-Bari, Laterza, 2018, p. 33: «Il mondo postmoderno si sta preparando a convivere stabilmente con l'incertezza, in condizioni minate per sempre da una insicurezza refrattaria a qualunque tentativo di ridurla».

[9] Cfr. I. Dionigi, *Il presente non basta. La lezione del latino*, Milano, Mondadori, 2016, pp. 24, 96.

[10] Cfr. Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., vol. II, p. 640.

[11] E. Hobsbawm, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century, 1914-1991*, New York, Pantheon, 1994; trad. it. *Il secolo breve. 1914-1991. L'era dei grandi cataclismi*, Milano, Rizzoli, 1995, pp. 14-15.

[12] Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1940 (ora vol. 31 della *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1993); trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano-Udine, Mimesis, 2010.

[13] E. Minkowski, *Le temps vécu* (1933), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968; trad. it. *Il tempo vissuto*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 295, 284-285 (trad. modificata in un punto).

[14] *Stoicorum Veterum Fragmenta*, a cura di A. von Arnim, 3 voll., Leipzig, Teubner, 1903-1905, vol. II, p. 944. Il limite della proposta stoica è che il modello suggerito dalla gomene vale solo sul piano individuale. Sia lo stoicismo ellenistico che quello romano hanno sostituito la relazione della politica classica, basata sul rapporto tra il cittadino e la polis, con quella tra individuo e kosmos, diventato «la grande polis degli dèi e degli uomini»; cfr. Jonas, *Tra il nulla e l'eternità*, cit., p. 34. In sostanza, la loro capacità di modificare la rotta della politica (lo stoicismo, anche come dedizione al dovere e aspirazione al governo razionale della cosa pubblica, rappresentava la filosofia dei funzionari romani) era piuttosto scarsa. Perfino Marco Aurelio, l'uomo più potente del suo tempo, confessa, rivolgendosi a sé stesso: «E non attendere la giusta Città di Platone; ti deve bastare una cosa: un po' di miglioramento, anche minimo» (IX, 29; trad. it. *Ricordi*, Milano, BUR, 1984). Il saggio di Jonas appena ricordato trova, perfino retroattivamente, il suo inquadramento in quello che è forse il suo libro più innovativo: *Gnosis und Spätantiker Geist. I. Die mythologische Gnosis; II/1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934-1954; trad. it. *Gnosi e spirito tardoantico*, a cura di C. Bonaldi, Milano, Bompiani, 2010.

[15] Per il Protoevangelo di Giacomo, cfr. l'edizione francese di E. Amman, *Le protoévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, Letouzey et Ané, 1910, p. 259 e, per la favola dei fratelli Grimm, J. und W. Grimm,

*Dornröschen*, in *Kinder und Hausmärchen*, Düsseldorf, Artemis, 1949; trad. it. *Rosaspina*, in *Fiabe*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 28-29. La storia (con le sue varianti filosofiche) di queste estasi temporali è lunga. Copre il concetto di «attimo» della decisione in Kierkegaard, l'istante meridiano in cui si entra con Nietzsche nell'eternità, gli attimi della solidificazione del tempo della *Jetztzeit* nella dialettica sospesa (*Dialektik im Stillstande*) di Walter Benjamin o nella distinzione tra *Augenblick* (attimo) e *Jetzt* (ora) in Heidegger e Bloch. Ho ampiamente trattato questi temi in *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli, Bibliopolis, 1983<sup>2</sup>, pp. 55-130; in *Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin*, in «aut aut», 189-190 (maggio-agosto 1982), pp. 165-184; e in *Walter Benjamin. Modernità, accelerazione del tempo e «déjà vu»*, in «Studi Germanici», nuova serie, XXIX (1991, ma stampato 1995), pp. 157-172.

[16] P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009; trad. it. *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Milano, Cortina, 2010, p. 538 e cfr. Id., *Weltfremdheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993, in particolare pp. 161-212.

[17] Cfr. K.J. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York, Basic Books, 2000.

[18] Cfr. M. Wolf, *Reader, Come Home*, New York, HarperCollins, 2018.

[19] Cfr. L.S. Vygotskij, *Myšlenie i reč* (1934); trad. it. *Pensiero e linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 1990, cfr. p. 390, cit. da Maffei, *Elogio della parola*, cit., p. 42.

[20] Nel buddhista che medita, «la respirazione non dipende da lui, lui non respira ma viene respirato, egli partecipa solo perché è consapevole di respirare venendo respirato» (E. Herrigel, *The Method of Zen*, New York, Vintage Books, 1974; trad. it. *La via dello zen*, Roma, Ed. mediterranee, 1988, p. 82). Per quanto sia pressoché impossibile parlare del buddhismo in generale, a causa delle molteplici forme di meditazione proposte dalle sue antiche e nuove scuole appartenenti a diverse tradizioni nazionali, per un primo inquadramento si vedano, almeno, P. Harvey, *An Introduction to*

*Buddhist Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; B.-C. Han, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Stuttgart, Reclam, 2002; trad. it. *Filosofia del buddhismo zen*, Milano, Nottetempo, 2018; M. Siderits, *Personal Identity and Buddhist Philosophy. Empty Persons*, New York, Routledge, 2003, e H. Clerc, *Les Choses comme elles sont. Une initiation au bouddhisme ordinaire*, Paris, Gallimard, 2015. Per altre forme di meditazione, ad esempio nel caso di san Francesco di Sales o del sufismo, si vedano almeno le brevi ma acute osservazioni di A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, London, Chatto & Windus, 1945 (mi servo della trad. franc. *La philosophie éternelle. Philosophia perennis*, Paris, Seuil, 1977, pp. 325-345).

[21] Cfr. M. Ricard e W. Singer, *Beyond the Self. Conversations between Buddhism and Neuroscience*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2017, pp. 153-155. Di M. Ricard si veda anche *Why Meditate?*, New York, Hay House, 2000.

[22] Totaro, *Lavoro 4.0 e persona*, cit., p. 488.

[23] Cfr. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, de Gruyter, 1969; P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981; trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 1987; M. Foucault, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984; trad. it. *La cura di sé*, Milano, Feltrinelli, 1985, tematica che l'autore ha ampiamente sviluppato nei corsi, pubblicati postumi, al Collège de France, in particolare in *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001; trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003, e in *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009; trad. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Milano, Feltrinelli, 2011.

[24] Sulla percezione dell'essere «disancorati» e sul concetto di «morale provvisoria permanente», cfr. sopra, p. 222.

[25] Cfr. M. Bovero, *Contro il governo dei peggiori*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

[26] Cfr. F. D'Agostini e M. Ferrera, *La verità al potere. Sei diritti atletici*, Torino, Einaudi, 2019, in particolare pp. 5-58 (D'Agostini).

[27] Ricordando quanto detto nell'Introduzione a proposito di Dewey (sopra, p. 25), vorrei segnalare un articolo in cui si mostra l'interesse suo e del pragmatismo americano in genere per il tema del dominio in campo politico e di genere: cfr. F. Gregoratto, *Critica del dominio di genere e di classe. Verso una lettura intersezionalista di J. Dewey e J. Addams*, in «La società degli individui», 63 (2018), 3, in particolare per Dewey, pp. 22-34.

[28] Cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio*, II 13, 11 e, in forma più «scientifica» e incisiva, J.M. Keynes, *Treatise on Probability*, London, Routledge & Kegan Paul, 1921, p. 42: «L'inevitabile non accade mai, l'inatteso sempre» («The inevitable never happens. It is the unexpected always»).

# Indice dei nomi

Abney, K., [321](#), [324](#)

Abulafia, D., [106](#)

Accoto, C., [302](#), [306](#), [309](#), [324](#), [336](#), [366](#)

Acermoglu, D., [335](#)

Acosta, J., [151](#)

Adam, Ch., [237](#)

Adas, M., [247](#)

Addison, J., [166](#)

Adler, P.S., [278](#)

Adorno, Th.W., [193](#), [202](#), [207](#), [211](#)

Agamben, G., [87-90](#), [205](#), [297](#), [364](#)

Agostino d'Ippona, [61](#), [67](#), [113](#), [137](#), [145](#), [146](#), [214](#), [341](#)

Aguilar, J. de, [107](#)

Aimi, A., [104](#), [105](#)

Akrigg, B., [76](#)

Alberti, P., [214](#)

Alberto III Pio di Savoia, [130](#)

Albini, U., [77](#)

Alcidamante, [63](#)

Alembert, J.-B. le Rond d', [311](#)

Alessandro VI (R. Borgia), [127](#)

Alessandro Magno, re di Macedonia, [66](#), [67](#), [74](#), [94](#), [134](#)

Alexiou, M., [51](#)

Alimento, A., [103](#)

Allen, L., [324](#)

Aluffi, G., [302](#)

Alzas, N., [166](#)

Ambler, W., [63](#)

Amboise, C. d', [236](#)

Ambrogio, Aurelio, [67](#)

Amiel, H.-F., [218](#), [219](#)

Amman, E., [380](#)

Amoore, L., [307](#)



Amoroso, D., [321](#)

Anassagora, [88](#)

Anassimandro, [76](#)

Anders, G., [367](#), [368](#)

Andō, T., [308](#)

Andreau, J., [57](#)

Andrés Marcos, T., [136](#)

Andujar, E., [143](#)

Annibale Barca, [39](#)

Antifonte, [63](#)

Antipatro di Tessalonica, [232](#)

Antistene, [63](#)

Antognazza, M.R., [309](#)

Apolloni, B., [333](#)

Arbib, M., [326](#)

Archenholz, J.W. von, [172](#)

Archimede, [226](#), [235](#), [241](#)

Archita da Taranto, [226](#), [227](#)

Arenal, C. del, [93](#)

Arendt, H., [67](#), [281](#), [292](#), [325](#)

Arens, W., [148](#)

Argote, F. de, [142](#)

Ariosto, L., [125](#)

Aristofane, [79](#)

Aristotele, [13](#), [14](#), [18](#), [27](#), [42](#), [45](#), [48](#), [54](#), [57-74](#), [76-88](#), [90](#), [91](#), [93](#), [94](#), [108](#), [113](#), [119](#), [129](#), [130](#), [142](#), [148](#), [151](#), [154](#), [167](#), [175](#), [176](#), [185](#), [208](#), [219](#), [227-229](#), [231](#), [235](#), [237](#), [239](#), [274](#), [281](#), [286](#), [298](#), [308](#), [314](#), [326](#), [327](#), [374](#), [380](#)

Armellin, B., [258](#)

Arminio, [112](#)

Armogathe, J.-R., [237](#)

Arnim, A. von, [378](#)

Arnsperger, C., [362](#)

Arquillière, H.-X., [146](#)

Arriano di Nicomedia, [66](#)

Arrighi, G., [293](#)

Asenjo Sedano, C., [97](#)

Asimov, I., [300](#), [322](#)

Atahualpa, imperatore inca, [158](#)

Ateneo di Naucrati, [48](#), [82](#)

Atenione, [39](#)

Atkin, R.C., [326](#)

Auffret, D., [189](#)

Aulo Gellio, [227](#)

Austin, J.L., [304](#)

Avalos, F.F. d', [126](#)

Averroè (Muḥammad ibn Rushd), [80](#)

Aymard, A., [35](#)

Azais, C., [350](#)

Azambuja, D. de, [155](#)

Babbage, C., [313](#)

Bacelli, L., [99](#), [109](#), [128](#), [134](#), [144](#), [147](#), [153](#)

Baciero, C., [128](#)

Backhaus, H.-G., [268](#)

Backhaus, W., [267](#)

Bacone, F., [238](#)

Badian, E., [67](#)

Baier, L., [365](#)

Bainbridge, W.S., [315](#)

Baldini, E.A., [119](#)

Baldry, H.C., [78](#)

Baldwin, R., [246](#), [293](#)

Balot, R.K., [42](#)

Baltrušaitis, J., [237](#)

Bandiera, O., [362](#)

Bandura, A., [145](#)

Baragwanath, E., [60](#)

Barbera, G., [239](#)

Barberis, G., [188](#)

Barbès, A., [272](#)

Bardunias, P.M., [42](#)

Barker, E., [60](#)

Barnatt, C., [301](#)

Barnet, M., [259](#), [264](#)

Baron, W., [228](#)

Barrio Gozalo, M., [122](#)

Barruel, É., [162](#)

Barth, G., [254](#)

Bartra, R., [138](#)

Barucci, P., [249](#)

Basso, L., [278](#)

Basso, M., [278](#)

Bataillon, M., [93](#), [106](#), [116](#), [151](#)

Battilossi, S., [251](#)

Battisti, E., [236](#)

Bauer, A., [261](#)

Bauer, R., [261](#)

Bauman, Z., [374](#)

Beaumarchais, P.-A. Caron de, [179](#)

Beaune, J.-C., [237](#)

Beber, G., [305](#)

Beck, U., [351](#), [360](#)

Becker, C., [254](#)

Becker, M., [169](#)

Beckert, S., [262](#)

Bedini, S.A., [79](#)

Beecher Stowe, H., [265](#), [266](#)

Beffroy de Reigny, L.A., *detto* Cousin Jacques, [166](#)

Bekey, G.A., [324](#)

Belardinelli, S., [15](#)

Belda Plans, J., [136](#)

Belgioioso, G., [237](#)

Bell, M.S., [170](#)

Bellamy, A.J., [134](#)

Bellen, H., [60](#)

Bellofiore, R., [268](#)

Belpoliti, M., [254](#)

Belting, H., [373](#)

Benanti, P., [329](#), [367](#)

Benavente, T. de, *detto* Motolinía, [99](#)

Benedetti, G.B., [240](#)

Benedetto XIV (P.L. Lambertini), [109](#)

Bengio, Y., [315](#)

Benjamin, W., [198](#), [380](#)

Benmakhlouf, A., [339](#)

Bennassar, B., [122](#)

Bennassar, L., [122](#)

Benot, Y., [268](#)

Benz, E., [67](#)

Bergad, L.W., [257](#)

Berlin, I., [258](#)

Berlinski, D., [311](#)

Bernardo di Chiaravalle, [119](#)

Bernheimer, R., [138](#)

Berta, G., [348](#), [357](#)

Bertalanffy, L. von, [210](#)

Bertelli, L., [58](#)

Berthoz, A., [201](#)

Berti, E., [62](#), [72](#)

Bespaloff, R., [50](#), [221](#)

Betalli, M., [42](#)

Bettini, M., [108](#)

Bianchi, P., [124](#)

Biard, M., [166](#)

Biasco, S., [272](#)

Bickerton, D., [208](#)

Bielawski, J., [66](#)

Bien, G., [77](#)

Bigalli, D., [117](#)

Biggar, N.P., [137](#)

Bilinski, B., [69](#)

Bimbenet, É., [205](#)

Bisanti, A., [122](#)

Bishop, C.M., [334](#)

Bishop, M., [305](#)

Bitterli, U., [138](#), [141](#)

Bizière, J.-M., [166](#)

Blackburn, R., [162](#)

Blake, W., [174](#)

Blancano, G., [235](#)

Blanqui, L.-A., [272](#)

Blaug, M., [286](#)

Bloch, E., [140](#), [380](#)



Bloch, M., [113](#), [114](#), [233](#), [263](#)

Blumenberg, H., [365](#)

Bobbio, N., [17](#), [337](#), [338](#)

Bocchini Camaiani, B., [175](#)

Bodei, R., [75](#), [83](#), [178](#), [181](#), [183](#), [221](#), [269](#), [301](#), [309](#), [361](#), [374](#)

Bodei Giglioni, G., [35](#), [41](#), [90](#)

Bodin, J., [33](#), [34](#), [83](#)

Boggeri, M.L., [232](#)

Bogost, I., [357](#)

Bogues, A., [169](#), [170](#)

Böhme, H., [125](#), [236](#)

Bolchini, P., [273](#)

Bollack, J., [68](#)

Bonaldi, C., [379](#)

Bonazzi, M., [85](#)

Bonicalzi, F., [237](#)

Bonifati, N., [324](#)

Bono, S., [122](#), [352](#)

Bonsiepen, W., [178](#)

Boole, G., [307](#)

Bordoni, C., [318](#)

Borges, J.L., [80](#), [81](#)

Borgna, E., [217](#)

Borrelli, G., [111](#)

Borzacchini, L., [311](#)

Bostrom, N., [316](#), [322](#), [324](#)

Bottecchia Dehò, M.E., [239](#)

Bouchard, G., [59](#)

Boucicault, A., [253](#)

Boutang, P., [338](#)

Bovero, M., [385](#)

Bowra, M., [47](#)

Bowyer, A., [302](#)

Bradley, A., [278](#)

Bradley, K., [57](#)

Brady, R.L., [153](#)

Bragastini, R., [277](#)

Braidotti, R., [339](#)

Bratman, M., [308](#)

Bratton, B., [331](#)

Braudel, F., [141](#)

Braund, S., [75](#)

Braverman, H., [247](#)

Bredekamp, H., [232](#)

Bresciani Califano, M., [206](#)

Briggs, A., [287](#)

Briguglia, G., [80](#)

Brissot de Warville, J.-P., [166](#)

Brizzi, G., [39](#)

Brockmann, J., [328](#)

Bromley, A.G., [313](#)

Brooke, A., [248](#)

Brown, W.W., [258](#)

Bruford, W.H., [165](#)

Bruhin, R., [237](#)

Brunetti, F., [241](#)

Brunner, H., [114](#)

Bry, T. de, [99](#)

Brycchan, C., [153](#)

Brynjolfsson, E., [315](#)

Buccellati, G., [208](#)

Buck-Mors, S., [173](#)

Bugeja, M., [336](#)

Buñuel Portolés, L., [254](#)

Buontalenti, B., [236](#)

Burford, A., [69](#)

Burgess, R., [362](#)

Burkett, P., [282](#)

Butera, F., [350](#)

Byrd Simpson, L., [110](#)

Byron, G.G., lord, [248](#), [313](#)

Cabibbo, S., [122](#)

Cafiero, C., [291](#)

Caggio, P., [352](#)

Cagliero, R., [173](#)

Caillois, R., [33](#), [101](#), [141](#)

Cairns, D.L., [45](#)

Calabi, L., [270](#)

Calame, C., [205](#)

Calasso, R., [334](#)

Callicle, [64](#)

Calore, A., [130](#)

Cambiano, G., [63](#), [226](#)

Campbell, B., [42](#)

Campi, R., [176](#)

Cancik, H., [35](#)

Canetti, E., [28](#), [200-204](#), [211](#)

Canfora, L., [58](#)

Cantimori, D., [232](#)

Cantoni, V., [228](#)

Cantù, F., [116](#)

Capdevila, N., [132](#)

Capizzi, J., [146](#)

Capponi, G., [251](#)

Caracalla, Marco Aurelio Antonino, imperatore romano, [134](#)

Caraci Luzzana, I., [158](#)

Carena, C., [40](#), [165](#)

Carlier, P., [67](#)

Carlo III di Borbone, re di Spagna, [103](#)

Carlo V d'Asburgo, imperatore del Sacro Romano Impero, [13](#),  
[104](#), [105](#), [109](#), [122](#), [127](#), [130](#), [137](#), [138](#), [144](#), [147](#), [148](#), [152](#), [153](#)

Carlo Magno, imperatore del Sacro Romano Impero, [232](#)

Carlyle, A.J., [112](#)

Carlyle, R.W., [112](#)

Carlyle, Th., [157](#)

Carman, G., [132](#)

Carnot, L.N.M., [239](#)

Carnot, S., [274](#)

Caronia, A., [339](#)

Carr, N., [328](#), [335](#)

Carro, V.D., [109](#), [116](#)

Carrozza, M.C., [323](#)

Carter, I., [218](#)

Cartesio (R. Descartes), [237](#), [310](#), [311](#), [317](#)

Cartier, J., [137](#)

Cartledge, P., [57](#)

Cartwright, E., [246](#)

Cassi, A.A., [129](#), [134](#), [141](#)

Castagneto, P., [267](#)

Castañeda Delgado, P., [97](#)

Castañeda Salamanca, F., [142](#), [151](#)

Castany Prado, B., [99](#)

Castellano, V., [116](#)

Castilla Urbano, F., [135](#), [136](#)

Caswell, C.P., [75](#)

Catone, Marco Porcio, *detto* il Censore, [40](#), [41](#)

Cavalli, A., [314](#)

Cazzaniga, G., [57](#), [278](#)

Cerbo, E., [53](#)

Cervantes Saavedra, M. de, [125](#), [129](#), [203](#)

Césaire, A., [170](#)

Cesare, Gaio Giulio, [40](#), [166](#)

Cetrangolo, E., [52](#)

Chadwik, E., [251](#)

Chaitin, G., [308](#)

Chaliand, G., [99](#)

Chantraine, P., [72](#)

Chaplin, C., [232](#)

Chapuis, A., [236](#), [237](#)

Chaunu, P., [152](#), [156](#), [159](#)

Cheney-Lippold, J., [336](#)

Chevalier, J., [149](#)

Chiesa, P., [232](#)

Churchland, P.S., [333](#)

Cicerone, Marco Tullio, [40](#), [165](#), [206](#), [208](#), [215](#)

Cimatti, F., [204](#)

Cingolani, R., [316](#), [318](#)

Cipolla, C., [159](#)

Cipriani, A., [301](#)

Ciro il Vecchio, re di Persia, [48](#)

Cisneros, F.J. de, [130](#)

Clagett, M., [237](#)



Clapp, D.C., [51](#)

Clarence-Smith, W.G., [97](#)

Claudio Cesare Augusto Germanico, Tiberio, imperatore romano, [41](#), [134](#)

Clausewitz, K. von, [176](#)

Clayton, L., [144](#)

Cleante, [255](#)

Clemente, G., [215](#)

Clemente VII (G. de' Medici), [130](#)

Clerc, H., [383](#)

Coats, A.W., [287](#)

Coiffed, P., [350](#)

Colli, G., [58](#)

Collins, A., [329](#)

Colombo, C., [94](#), [95](#), [98](#), [106](#), [107](#), [142](#), [144](#), [158](#), [160](#)

Colombo, G., [277](#)

Colón, D. (D. Colombo Moniz), [95](#), [127](#)

Comte, A., [34](#)

Conze, W., [248](#)

Copeland, J., [305](#), [307](#), [312](#)

*Corpus Hippocraticum*, [73](#), [229](#)

Coroleu, A., [130](#)

Corsani, A., [350](#)

Cortés, H., [104](#), [105](#), [107](#), [108](#), [110](#), [123](#), [130](#), [132](#), [133](#), [138](#), [139](#),  
[147](#), [160](#)

Cortés López, J.L., [98](#), [102](#)

Cosimo I de' Medici, [241](#)

Costa, M., [327](#)

Cottias, M., [79](#), [97](#)

Courville, A., [315](#)

Cowley, M., [157](#)

Crasso, Marco Licinio, [39](#)

Cratete di Atene, [79](#), [352](#)

Cristen, Y., [201](#)

Croce, B., [372](#)

Crosby, A.W., [160](#)

Cross, J., [329](#)

Ctesibio, [230](#), [231](#)

Ctesicle, [48](#)

Cukier, K.N., [333](#)

Curi, U., [374](#)

Curtin, P.D., [161](#)

Curzio Rufo, Quinto, [66](#), [67](#)

Da Empoli, G., [333](#)

D'Agostini, F., [386](#)

Dahme, H.-J., [314](#)

D'Alessandro, P., [278](#)

Da Mosto, A., [160](#)

Dan-Cohen, M., [217](#)

D'Angelo, C., [122](#)

Dante Alighieri, [48](#), [50](#), [52](#), [211](#)

Dardot, P., [279](#)

Dario, P., [326](#), [329](#)

Darwin, Ch., [284](#)

Dati, R., [188](#)

Daugherty, P.R., [327](#)

Daunton, M.J., [251](#)

Davidow, M., [309](#)

Davidson, B., [85](#), [98](#), [156](#)

Davidson, J.S., [128](#)

Davis, D.B., [115](#), [156](#), [162](#), [168](#), [214](#), [257](#)

Davis, R.C., [122](#)

De Biase, L., [315](#), [355](#), [356](#), [361](#)

De Felice, F., [346](#)

Defoe, D., [205](#)

Defraia, S., [122](#)

Degler, C., [257](#)

de Graft-Johnson, J.C., [155](#)

De Koninck, T., [222](#)

De Landa, M., [321](#)

Delaney, C., [107](#)

Dello Strologo, S., [171](#)

Del Monte, G., [236](#)

Del Negro, P., [124](#)

Delpiano, P., [115](#), [156](#)

Demarato, [44](#)

De Martinis, L., [60](#)

De Martino, E., [52](#)

De Masi, D., [246](#), [345](#), [348](#), [362](#)

De Michelis Pintacuda, F., [175](#)

Demont, P., [64](#)

Dennett, D.D., [208](#)

De Palma, A., [245](#)

De Pascale, C., [279](#)

De Pauw, C., [153](#)

D'Eramo, M., [348](#)

Derrida, J., [205](#)

Descat, R., [57](#)

Deslauriers, M., [84](#)

De Stefano, F., [350](#)

Detienne, M., [41](#), [225](#)

Deveau, J.-M., [157](#)

Dewey, J., [25](#), [387](#)

Díaz del Castillo, B., [132](#), [133](#), [138](#), [139](#)

Di Benedetto, V., [53](#)

Di Cesare, D., [214](#)

Dickens, C.J.H., [251](#)

Di Dario, B.M., [215](#)

Diderot, D., [103](#), [179](#), [214](#)

Dieuaide, P., [350](#)

Di Francesco, M., [324](#)

Dihle, M.A., [67](#)

Di Liso, S., [143](#)

Di Nola, A.M., [52](#)

Diodoro Siculo, [36](#), [39](#), [66](#)

Diogene di Sinope, [64](#)

Diogene Laerzio, [64](#), [66](#), [226](#)

Dionigi, I., [375](#)

Dionisio il Vecchio, tiranno di Siracusa, [193](#)

Di Pasquale, G., [233](#)

Domenichi, L., [126](#)

Domingos, P., [315](#), [330](#)

Doña Marina (La Malinche), [108](#), [147](#)

Donini, P., [73](#)

Dorato, M., [374](#)

Douglass, F., [265](#)

Drabkin, I.E., [240](#)

Drachmann, A.G., [228](#), [231](#)

Drake, S., [239](#), [240](#)

Dreyfus, H., [301](#)

Droetto, A., [209](#)

Droz, E., [237](#)

Drucker, P., [349](#)

Dubois, L., [169-171](#)

Dubroca, F.J., [172](#)

Duchet, M., [98](#)

Ducrey, P., [34](#), [47](#)

Dué, C., [52](#), [53](#), [55](#)

Duerr, H.P., [46](#)

Dugas, R., [240](#)

Dumézil, G., [38](#)

Dumont, J., [143](#), [150](#), [151](#)

Dumont, J.-C., [60](#)

Dumont, L., [71](#)

Duval, G., [155](#)

Edmonds, T.R., [180](#)

Eeden, F. van, [192](#)

Eiffel, G., [253](#)

Einaudi, L., [386](#)

Elders, L.J., [113](#)

Elias, N., [124](#), [192](#)

Eliot, T.S., [299](#)

Ellis, E.D., [161](#)

Ellis, M., [153](#)

Eltis, D., [97](#)

Empedocle, [76](#)

Enea Tattico, [42](#)

Engelhardt, U., [248](#)

Engels, F., [34](#), [70](#), [258](#), [267](#), [273](#), [276](#), [281](#), [284](#), [287](#)

Engerman, S.L., [97](#), [157](#)

Enrico VIII Tudor, re d'Inghilterra, [118](#)

Enríques, A., [102](#)



Epstein, R., [305](#)

Eraclito, [68](#)

Erasmus da Rotterdam, [118](#), [119](#), [148](#)

Eriksen, T.H., [365](#)

Ernout, A., [310](#)

Erodoto, [44](#), [70](#)

Erone di Alessandria, [230](#), [231](#), [233](#), [236](#)

Eschilo, [49](#), [51-53](#), [55](#), [66](#)

Esposito, R., [90](#), [136](#), [187](#), [199](#)

Essinger, J., [314](#)

Euclide, [85](#), [235](#)

Eudosso, [226](#)

Euno, [38](#)

Euripide, [45](#), [49](#), [51-55](#), [66](#), [75](#), [77](#)

Fadini, U., [272](#), [348](#)

Fallot, J., [278](#)

Faucci, R., [287](#)

Faudree, P., [105](#)

Favaro, A., [227](#)

Federico II Hohenzollern, *detto* il Grande, re di Prussia, [214](#)

Fedi, L., [34](#)

Felice, D., [33](#), [176](#)

Felix, W., [326](#)

Ferdinando II d'Aragona, re di Spagna, [95](#), [105](#)

Fernández de Oviedo, G., [133](#)

Fernández-Santamaria, J.A., [116](#), [135](#)

Ferrari, F., [46](#), [51](#), [225](#)

Ferrera, M., [386](#)

Ferretti, F., [204](#)

Ferrill, A., [37](#)

Ferrini, M.F., [227](#)

Fiaccadori, G., [232](#)

Fichte, J.G., [27](#), [176](#), [185](#), [301](#)

Filemone, martire, [111](#)

Filemone, poeta comico, [63](#)

Filippo II, re di Macedonia, [48](#)

Filippo II d'Asburgo, re di Spagna, [13](#), [97](#), [130](#), [131](#)

Filone di Bisanzio, [231](#)

Filoni, M., [188](#), [278](#)  
Finley, M.I., [57](#), [61](#), [63](#)  
Finnis, J., [113](#)  
Fioravanti, G., [113](#)  
Firenze, A., [339](#)  
Firpo, M., [119](#)  
Flacelière, R., [46](#)  
Flach, P., [333](#)  
Flanders, R.B., [157](#)  
Florentinus, [34](#)  
Floridi, L., [307](#)  
Floro, Publio Anneo, [108](#)  
Foray, D., [350](#)  
Ford, H., [189](#), [346](#), [347](#)  
Ford, M., [353](#)  
Fordick, C., [170](#)  
Formisano, M., [125](#)  
Fortenbaugh, W., [84](#)  
Forti, C., [141](#)

Forti, S., [68](#)

Foster, J.B., [282](#)

Foucault, M., [14](#), [384](#)

Fourier, F.M.C., [271](#), [362](#)

Frabetti, F., [307](#)

Francesco I di Valois, re di Francia, [137](#)

Francesco d'Assisi, [100](#)

Francesco di Sales, [383](#)

Francesco Sforza, [115](#)

Francisco de la Cruz, [117](#)

Francoeur, L.-B., [274](#)

Franklin, B., [261](#)

Freeman, J.B., [174](#)

Freud, S., [17](#), [180](#), [192](#), [200](#), [204](#), [210](#), [211](#), [317](#)

Frey, C.B., [354](#)

Freyre, G., [161](#)

Friedman, Y., [303](#)

Friedrich, C.J., [338](#)

Frisby, D., [314](#)

Frontino, Sesto Giulio, [233](#)

Fuente, A. de la, [257](#)

Fukuyama, F., [189](#), [194](#), [195](#)

Fulton, R., [246](#), [274](#)

Fusaro, D., [268](#)

Fussi, A., [45](#)

Gaca, K.L., [59](#)

Gadamer, H.-G., [81](#)

Gaeta, G., [297](#)

Gagliano, G., [119](#)

Gagnebien, B., [219](#)

Gaillard, J., [254](#)

Gaio, [34](#), [60](#)

Gaito, S., [333](#)

Galeno di Pergamo, [208](#), [209](#)

Galilei, Galileo, [225](#), [227](#), [235](#), [237-241](#), [243](#), [244](#)

Galli, C., [291](#)

Gallino, L., [349](#)

Gamsey, P., [63](#)

Gante, P. de, [99](#)

Garaventa, R., [360](#)

Garavini, F., [149](#), [374](#)

García Añoveros, J.M., [127](#)

García Icazbalceta, J., [99](#)

Gardner, H., [305](#)

Gargiulo, T., [58](#)

Garlan, Y., [34](#), [47](#), [57](#), [79](#)

Garnsey, P., [62](#), [215](#)

Garrigus, G., [170](#)

Gasparini-Leporace, T., [160](#)

Gastaldi, S., [86](#)

Gatto, R., [239](#)

Gauthier, R.A., [68](#), [123](#)

Gazzarri, T., [372](#)

Gebhardt, C., [209](#)

Geggus, D.P., [169](#)

Gehlen, A., [376](#)

Geiselberger, H., [192](#)

Geißler, K., [367](#)

Gélis, E., [237](#)

Genovese, E., [259](#)

Geny, É., [58](#)

Gerbi, A., [100](#), [140](#)

Gergen, K.J., [382](#)

Gerratana, V., [71](#)

Gesù di Nazareth, [112](#), [119](#), [126](#), [145](#), [215](#), [380](#)

Getino, L.G.A., [109](#)

Geuna, M., [121](#), [128](#), [134](#)

Ghia, W., [131](#)

Giacomo I Stuart, re d'Inghilterra, [248](#)

Giacomo il Giusto, [380](#)

Giametta, S., [217](#), [360](#)

Gianotti, G.F., [78](#)

Giardina, G.R., [231](#)

Gigante, M., [58](#)

Gigon, O., [64](#), [71](#)

Gil, L., [116](#)

Gilles, R., [254](#)

Gillies, D., [324](#)

Gillner, M., [147](#)

Gioacchino da Fiore, [100](#)

Giolitti, G., [103](#)

Giordano, U., [19](#)

Giorello, G., [83](#)

Giovanna di Castiglia, [105](#)

Giovanni, evangelista, [22](#), [297](#)

Giovanni da Pian del Carpine, [100](#)

Giovanni de' Medici, [130](#), [241](#)

Giovio, P., [125](#), [126](#)

Girard, R., [186](#)

Giulietti, P., [179](#)

Giulio II (G. della Rovere), [118](#)

Giuseppe Flavio, [36](#)

Giustiniano, imperatore bizantino, [33](#)

Givone, S., [215](#)

Gliozzi, G., [116](#), [138](#)



Goethe, J.W. von, [172](#), [177](#), [244](#), [361](#), [371](#)

Goggi, G., [103](#)

Gojman, A., [144](#)

Goldin, C., [326](#)

Goldman, S.N., [254](#)

Goldoni, C., [179](#)

Goldschmidt, V., [64](#)

Goldstine, H.H., [312](#)

Gómez Pin, V., [85](#)

González Torres, Y., [132](#)

Goodfellow, I., [315](#)

Gorgia, [59](#)

Gorz, A., [350](#)

Gracco, Gaio Sempronio, [40](#)

Gracco, Tiberio Sempronio (figlio), [40](#)

Gracco, Tiberio Sempronio (padre), [40](#)

Gramolati, A., [301](#), [346](#)

Gramsci, A., [70](#), [71](#), [346](#)

Graulich, M., [132](#)

Gravez, P., [350](#)

Green, O.H., [130](#)

Greenblatt, S., [106](#), [140](#)

Greene, R., [353](#)

Greenfield, S., [160](#)

Gregoratto, F., [387](#)

Gregorio XVI (B.A. Cappellari), [109](#)

Gregorio Magno, [134](#)

Griffin, N., [144](#)

Grigenti, F., [278](#)

Grillo, E., [272](#)

Grimm, J.L., [380](#)

Grimm, W.K., [380](#)

Gross, A., [257](#)

Grozio, U. (H. Grotius), [33](#), [34](#), [176](#)

Grua, G., [176](#)

Gruen, E.S., [82](#)

Gruzinski, S., [100](#), [131](#), [138](#), [140](#), [150](#)

Gueroult, M., [62](#)

Guevara, J. de, [240](#)

Guicciardini, F., [50](#)

Guidi, M.E.L., [245](#)

Guido, S., [356](#)

Guidubaldo del Monte, [236](#), [240](#)

Gundermann, G., [233](#)

Guthrie, K.S., [226](#)

Gutiérrez, G., [154](#)

Guyot, P., [89](#)

Hadot, I., [384](#)

Hadot, P., [226](#), [384](#)

Haggenmacher, P., [122](#)

Hall, E., [67](#)

Halverson, R., [329](#)

Hamilton, B., [128](#)

Hamilton, C.D., [45](#)

Han, B.-C., [337](#), [383](#)

Hanke, L., [93](#), [100](#), [102](#), [109](#), [116](#), [147](#)

Hansen, M.B.N., [366](#)

Hanson, V.D., [34](#), [42](#), [48](#)

Harari, Y.N., [317](#), [322](#)

Haraway, D.J., [201](#)

Harbisson, G., [339](#)

Harlfinger, D., [69](#)

Harootunian, H.D., [279](#)

Harrison, R.P., [52](#)

Harsh, P.W., [179](#)

Harvey, P., [383](#)

Hatuey, re cacicco, [99](#)

Hauser, M.D., [204](#)

Hawking, S., [357](#)

Haykin, S.S., [317](#)

Head, S., [327](#)

Headley, J.M., [134](#)

Heath, M., [63](#), [73](#), [82](#)

Hedge, C., [41](#)

Heede, R., [178](#)

Hegel, G.W.F., [27](#), [28](#), [172](#), [173](#), [175-188](#), [191](#), [258](#), [261](#), [269](#), [273](#),

[274](#), [280](#), [301](#), [361](#)

Heidegger, M., [135](#), [189](#), [206](#), [360](#), [365](#), [367](#), [380](#)

Henlein, P., [312](#)

Henry, B., [339](#), [356](#)

Henry, P., [166](#)

Herken, R., [305](#)

Hernández Martín, R., [106](#), [123](#), [128](#), [129](#), [141](#)

Herrera, A. de, [131](#)

Herrigel, E., [383](#)

Hersch, S.M., [144](#)

Hett, W.S., [227](#)

Herzog, W., [158](#)

Hicks, J., [354](#)

Hitler, A., [232](#)

Hobbes, Th., [27](#), [149](#), [176](#), [177](#), [187](#), [205](#), [215](#), [216](#), [312](#)

Hobsbawm, E., [247](#), [262](#), [279](#), [282](#), [375](#), [376](#)

Hoffmann, E.T.A., [317](#)

Hoffmeister, J., [172](#), [273](#)

Höffner, L., [93](#), [110](#)

Hogsbjerg, C., [170](#)

Holbein, H., [26](#)

Holland, O., [353](#)

Holz, H.H., [176](#)

Honneth, K., [178](#), [184](#)

Horkheimer, M., [207](#), [211](#)

Hu, T.H., [315](#)

Hübscher, A., [360](#)

Huffman, C.A., [227](#)

Huizinga, J., [229](#)

Hulewicz, W., [189](#)

Hull, C., [302](#)

Hume, D., [301](#)

Husbands, P., [353](#)

Huxley, Aldous, [340](#), [383](#), [385](#)

Huxley, Andrew, [341](#)

Huxley, G.L., [93](#)

Huxley, J., [340](#), [341](#)

Huxley, T.H., [324](#), [340](#)

Iacono, A.M., [273](#)

Ibáñez, R., [125](#)

Ierone, tiranno di Siracusa, [193](#), [226](#)

Illica, L., [19](#)

Illuminati, A., [272](#)

Imbruglia, G., [95](#), [117](#)

Inglese, G., [230](#)

Innocenzo IV (S. Fieschi), [100](#)

Ippia, [63](#)

Irti, N., [219](#)

Isabella I di Castiglia, regina di Spagna, [94](#), [95](#), [106](#)

Isnard, M., [162](#)

Jacquard, J.-M., [246](#), [314](#)

Jacques I (J.-J. Dessalines), imperatore di Haiti, [168](#), [171](#)

James, C.L.R., [169](#)

Jameson, P., [162](#)

Jarczyk, G., [179](#)

Javier, J., [125](#)

al-Jazari, [228](#)

Jefferson, T., [85](#)

Jeffreys, G., [248](#)

Jenkins, R., [321](#)

Joaquin, S., [326](#)

Johnson, Capitano (Ch. Johnson), [159](#)

Johnson, J.F., [51](#)

Johnstone, J., [276](#)

Jolif, Y., [68](#)

Jonas, H., [206](#), [379](#)

Jones, D.T., [348](#)

Jones, E., [192](#)

Jordan, W., [312](#)

Jos, E., [94](#)

Jünger, E., [360](#)

Jürigs, M., [50](#)

Kahneman, D., [368](#)

Kakoudaki, D., [300](#)

Kaminski, J., [201](#)

Kampfner, J., [363](#)



Kant, I., [206](#), [215-217](#), [301](#)  
Kaplan, J., [329](#)  
Kapuściński, R., [307](#)  
Kateb, G., [217](#)  
Katz, L.F., [326](#)  
Kautsky, K., [269](#)  
Kay, J., [246](#)  
Kay-Shuttleworth, J.P., [287](#)  
Keegan, J., [38](#)  
Keely, L.H., [37](#)  
Kélissidou, A., [225](#)  
Kelly, K., [351](#)  
Kelly, R.C., [37](#)  
Kennedy, J.F., [326](#)  
Kenny, A., [79](#)  
Kent, R., [261](#)  
Keplero, G., [313](#)  
Keynes, J.M., [351](#), [387](#)  
Keyt, D., [58](#)

Khosrokhavar, F., [73](#)

Kierkegaard, S.A., [360](#), [380](#)

Kilani, M., [205](#)

King, R.H., [267](#)

Kinnebrock, W., [374](#)

Kipling, L., [248](#)

Kipling, R., [299](#)

Kirk, G.S., [41](#)

Kitchin, R., [333](#)

Kitson, P., [153](#)

Klees, H., [57](#)

Klein, R., [62](#)

Knuth, D.E., [302](#)

Koch, L., [208](#)

Köhler, Th.W., [113](#)

Kohn, J., [68](#)

Kojève, A., [28](#), [175](#), [179](#), [184-191](#), [193-195](#)

Kolnay, A., [217](#)

Kößler, R., [268](#)

Koyré, A., [243](#)

Krafft, F., [227](#)

Krämer, H.G., [69](#)

Kraut, R., [58](#), [63](#)

Krentz, P., [45](#)

Krieter-Spiro, M., [89](#)

Krinsky, V.L., [227](#)

Kugelmann, L., [280](#)

Kühn, C.G., [209](#)

Kurman, M., [321](#)

Kurzweil, R., [339](#)

Labarrière, P.-J., [179](#)

La Boétie, É. de, [202](#)

Labriola, A., [291](#)

Lacan, J., [301](#)

Lafargue, P., [271](#)

Lafaye, J., [123](#)

La Fayette, G. du Motier de, [172](#)

La Fontaine, J. de, [205](#)

Lamy, F., [309](#)

Landes, D.S., [246](#), [251](#)

Landucci, S., [116](#), [149](#)

Lanier, J., [336](#)

Lanza, D., [65](#), [76](#), [231](#)

Lao-Tse, [255](#)

Las Casas, B. de, [93](#), [94](#), [97-100](#), [103](#), [110-112](#), [127](#), [132](#), [134](#),  
[135](#), [139](#), [143-154](#)

Laski, H.J., [264](#)

Laslett, P., [217](#)

Lasson, G., [177](#), [178](#)

Lauffer, S., [89](#)

Laval, C., [279](#)

Lavenia, V., [121](#)

Lawitschka, V., [165](#)

Lawrance, J., [128](#)

Lazzarato, M., [350](#)

Leach, W., [254](#)

Leclerc, V.E., [171](#)

Leibniz, G.W., [10](#), [29](#), [176](#), [243](#), [308-313](#), [376](#)

Lemke, A., [165](#)

Lendon, J.E., [41](#), [43](#), [45](#), [233](#)

Lens, J., [130](#), [136](#)

Leonardo da Vinci, [50](#), [236](#), [312](#)

Leone XIII (V.G. Pecci), [109](#)

Leonida, re di Sparta, [44](#)

León-Portilla, M., [106](#), [131](#)

Leopardi, G., [203](#), [251-253](#), [360](#)

Leroi-Gourhan, A., [276](#)

Lesage, A.-R., [179](#)

Levi, P., [301](#), [302](#)

Lévi-Strauss, C., [101](#), [141](#), [150](#), [301](#)

Lévy, E., [58](#), [63](#)

Licurgo di Atene, [165](#)

Licurgo, legislatore spartano, [165](#)

Liebig, J., [276](#), [283](#)

Liebkecht, K., [275](#)

Lin, P., [321](#), [324](#)

Lincoln, A., [265](#), [289](#)

Linguet, S.-N.H., [264](#)

Linneo, C. (C.N. Linnaeus), [209](#)

Lipovetski, G., [254](#)

Lipson, H., [321](#)

Liris, E., [166](#)

Liu, L.H., [337](#)

Liutprando da Cremona, [231](#), [232](#)

Livi Bacci, M., [98](#)

Lloyd, G.E.R., [62](#), [205](#), [235](#)

Loaísa, G.J. de, [130](#)

Locatelli, F., [125](#)

Locke, J., [17](#), [18](#), [157](#), [301](#), [362](#), [363](#)

Löffler, W., [308](#)

Loiacono, E., [237](#)

Long, E., [153](#)

Longo, G., [319](#)

Longo, G.O., [304](#), [308](#), [324](#)

Longo, O., [231](#)

López-Cordón, M.V., [116](#)

López de Gómara, F., [108](#), [132](#)

López-Estrada, F., [116](#)

Loroux, N., [44](#), [52](#), [55](#)

Lorenz, K., [200](#), [201](#), [204](#), [211](#)

Lorenzo di Piero de' Medici, [193](#)

Loreto, L., [35](#)

Losada, A., [136](#), [144](#)

Losano, M.G., [237](#), [338](#)

Losurdo, D., [91](#)

Lovejoy, P.E., [157](#)

Lovelace, A., [313](#)

Lubac, H. de, [146](#)

Lucano, Marco Anneo, [166](#), [167](#)

Lucrezio Caro, Tito, [360](#)

Ludd, N., [247](#), [248](#)

Luigi XIV di Borbone, *detto* Re Sole, re di Francia, [171](#)

Luigi XVI di Borbone, re di Francia, [103](#)

Lukes, S., [338](#)

Lupi, M., [46](#), [122](#)

Lupton, D., [307](#)

Lutero, M. (M. Luther), [119](#), [120](#)

McAfee, A., [315](#)

McCarty, L., [333](#)

McCrudden, C., [217](#)

McCulloch, W.S., [297](#)

Machiavelli, N., [83](#), [120](#), [121](#), [193](#), [230](#)

MacKenzie, D., [278](#), [334](#)

Mackenzie-Grieve, A., [263](#)

Macklin, R., [212](#)

McNamara, F., [254](#)

Mactoux, M.M., [58](#)

Madurell Marimon, J.M., [115](#)

Maenchen-Helfen, O., [291](#)

Maffei, L., [207](#), [366](#), [369](#), [382](#)

Maffi, B., [268](#)

Mahn-Lot, M., [141](#), [144](#), [151](#)

Major, J., [109](#)



Malchiodi, D., [333](#)

Manfredini, M., [165](#)

Mann, Th., [371](#)

Mannix, D.P., [157](#)

Manti, F., [157](#)

Manuzio, A., [118](#)

Manzocco, R., [339](#)

Manzoni, A., [214](#)

Mao Zedong, [232](#)

Maravall, J.A., [124](#)

Marchesini, R., [339](#)

Marchis, V., [228](#), [229](#), [233](#), [246](#)

Marco Aurelio, imperatore romano, [379](#), [384](#)

Mardonio, [44](#)

Marella, M.R., [218](#)

Mari, G., [301](#), [304](#), [346](#), [349](#)

Marivaux, P.C. de Chamblain de, [179](#)

Marshall, C.W., [76](#)

Martin, D.B., [111](#)

Martin, E., [312](#)

Martínez Burgos, P., [116](#)

Martino V (O. Colonna), [114](#)

Marx, K., [28](#), [39](#), [69](#), [193](#), [232](#), [245-247](#), [251](#), [267-273](#), [275-278](#), [280-284](#), [286-293](#), [371](#)

Marzano, M., [83](#)

Massini, S., [352](#)

Mate, M.R., [154](#)

Mathias, P., [251](#)

Matteucci, N., [191](#)

Mauny, R., [155](#)

Maurer, C., [171](#), [173](#)

Mayer-Schönberger, V., [333](#)

Mayhew, H., [251](#)

Mayhew, R., [84](#), [89](#)

Mayor, A., [229](#)

Mayor, J., [109](#)

Méchoulan, H., [117](#), [120](#), [136](#)

Meier, C., [37](#)

Meillassoux, C., [57](#)

Meillet, A., [310](#)

Mejía da Santa Olalla, C., [102](#)

Melon, J., [162](#)

Menandro, [76](#), [90](#)

Mendoza, A. de, [138](#)

Menenio Agrippa, [89](#), [271](#)

Mercier, H., [105](#)

Mercier, L.-S., [98](#)

Merendoni, S., [236](#)

Merleau-Ponty, M., [339](#)

Merlini, F., [368](#)

Mersenne, M., [239](#)

Metta, G., [316](#), [318](#)

Meyer, J.-P., [191](#)

Mezzadra, S., [270](#)

Micheletti, G., [309](#), [310](#)

Micheli, G., [231](#)

Mieli, P., [356](#)

Mikkola, E., [69](#)

Milani, P.A., [115](#)

Milanovich, G., [363](#)

Milazzo, L., [128](#)

Milhou, A., [94](#)

Millar, J., [180](#)

Miller, M.B., [254](#)

Mingucci, G., [81](#)

Minkowski, E., [378](#)

Minsky, M.L., [307](#)

Mintz, S.W., [161](#)

Miraglia, L., [310](#)

Mittica, M.P., [63](#)

Moffat, A., [63](#)

Moggi, M., [58](#)

Mohr, J.C.B., [60](#)

Mokyr, J., [248](#), [293](#), [346](#), [350](#)

Moleschott, J., [281](#)

Molina, L. de, [109](#)

Momigliano, A., [112](#)

Mommsen, T., [40](#)

Monaco, G., [232](#)

Monmouth, J. Scott, duca di, [248](#)

Monnier, P.M., [219](#)

Monod, T., [155](#)

Montaigne, M. Eyquem de, [105](#), [149](#), [150](#), [373](#), [374](#)

Montale, E., [25](#)

Montejo, E., [264](#)

Montesinos, A. de, [100](#), [112](#), [126](#), [127](#)

Montesquieu, C.-L. de Secondat de, [33](#), [162](#)

Montezuma II (Motēcuhezōma Xōcoyōtzin), imperatore azteco, [104](#), [105](#), [139](#), [147](#)

Monti, G., [112](#)

Montinari, M., [58](#)

Moravec, H.P., [305](#)

More, Ch., [249](#)

Moreau, J., [69](#)

Moreaux, P., [69](#)

Morelli, F., [257](#)

Morfino, V., [278](#)

Mori, G., [251](#)

Mori, L., [304](#)

Moro, T., [116](#)

Morozov, E., [335](#)

Mossé, C., [89](#), [165](#)

Most, G.W., [75](#)

Motolinía (T. de Benavente), [99](#), [138](#)

Moulier Boutang, Y., [350](#)

Movia, G., [81](#)

Moyn, S., [222](#)

Mozart, W.A., [179](#)

Mühlethaler, R., [237](#)

Mulgan, G., [326](#)

Mumford, L., [367](#)

Musk, E., [341](#), [357](#)

Musonio Rufo, Gaio, [384](#)

Mussolini, B., [232](#)

Musson, A.F., [249](#)

Musto, M., [270](#), [271](#), [279](#), [282](#), [291](#)

Nachtwey, O., [192](#), [351](#)

Nadeau, C., [134](#)

Näf, W., [178](#), [216](#)

Napoleone Bonaparte, imperatore dei francesi, [162](#), [171](#), [173](#),  
[174](#), [189](#)

Narváez, P. de, [144](#)

Nash, D., [60](#)

Natali, C., [65](#)

Negri, A., [78](#)

Neill, S.C., [99](#), [106](#)

Neilson, B., [270](#)

Nerone, Claudio Cesare Augusto Germanico, imperatore  
romano, [193](#)

Newcomen, T., [246](#)

Nezahualpilli, re di Texcoco, [105](#)

Nicia, [48](#)

Niddith, P.H., [157](#)

Nietzsche, F., [24](#), [58](#), [70](#), [199](#), [219](#), [366](#), [380](#)

Nikolaevskij, B., [291](#)

Nilsson, N.J., [307](#)

Nodolny, S., [366](#)

Noelle-Neumann, E., [332](#)

Nolte, E., [278](#)

North, D.C., [251](#)

Norvig, P., [300](#), [301](#), [307](#), [308](#)

Nuñez de Balboa, V., [152](#)

Nussbaum, M.C., [308](#)

O'Connell, M., [340](#)

Oelsner, K.E., [173](#)

Ohji, K., [103](#)

Ohno, T., [348](#)

Oliva, M. de, [143](#)

Oliver, R., [39](#)

O'Meara, D.J., [235](#)

Omero, [50](#), [62](#), [78](#), [225](#), [229](#)

O'Neil, C., [69](#), [333](#)

Onesimo di Bisanzio, [111](#)



Onians, R.B., [77](#)

Onofrio, anacoreta, [140](#)

Orazio Flacco, Quinto, [371](#)

O'Reilly, T., [355](#)

Origo, I., [115](#), [214](#)

Osborne, M.A., [354](#)

Oser-Grote, C.M., [73](#)

Ovando y Cáceres, N. de, [95](#)

Ovidio Nasone, Publio, [208](#), [281](#)

Oviedo, G.F. de, [100](#), [133](#)

Oxenstierna, A.G., [210](#)

Pacchioni, G., [301-303](#)

Pagallo, U., [308](#)

Paganelli, C., [214](#)

Pagden, A., [128](#), [129](#), [141](#), [144](#)

Pagliara, M., [231](#)

Pais, E., [40](#)

Palma, M., [188](#)

Panebianco, A., [15](#)

Panzieri, R., [232](#)

Paolina Bonaparte, [171](#)

Paolo III (A. Farnese), [108](#)

Paolo di Tarso, [111](#), [112](#), [380](#)

Papacharissi, Z., [328](#)

Paradiso, A., [45](#)

Parens, E., [328](#)

Parias, L.-H., [35](#)

Parsons, H.L., [282](#)

Pascal, B., [15](#), [149](#), [208](#), [209](#), [243](#), [312](#), [313](#), [360](#), [373](#), [374](#)

Pasdermadjian, H., [254](#)

Pasini, E., [118](#)

Pasquale, F., [338](#)

Pasquarella, A., [350](#)

Pasquinelli, M., [335](#)

Patterson, O., [35](#), [46](#), [57](#)

Patzig, G., [63](#)

Pearl, J., [334](#)

Pears, D.E., [65](#)

Pearson, G., [70](#), [79](#)

Pellegrini, C., [253](#)

Perena, L., [128](#)

Pérez-Amador Adam, A., [143](#)

Pérez Fernández, I., [151](#)

Perez Prendes, J.M., [128](#)

Pergoles, G.B., [179](#)

Pesciarelli, E., [287](#)

Pezzolo, L., [124](#)

Philips, W.D. jr., [160](#)

Piccirilli, L., [165](#)

Pico della Mirandola, G., [219](#)

Pieri, P., [121](#)

Pietro d'Alvernia, [80](#)

Pietropaoli, S., [135](#)

Pietschmann, H., [135](#)

Pindaro, [219](#)

Piotukh, V., [307](#)

Pizarro González, F., [106](#), [158](#)

Placido, B., [266](#)

Platone, [24](#), [46](#), [54](#), [61](#), [63](#), [65](#), [72](#), [75](#), [81](#), [84](#), [86](#), [193](#), [198](#), [206](#),  
[226](#), [229](#), [230](#), [335](#), [379](#), [386](#)

Plezia, M., [66](#)

Plotino, [85](#), [336](#), [377](#)

Pluchon, P., [170](#)

Plutarco, [40](#), [44](#), [66](#), [73](#), [76](#), [165](#), [226](#), [235](#)

Pol-Droit, R., [68](#), [72](#)

Poli, S., [46](#)

Policleto, [83](#)

Pomar, J.B., [131](#)

Pompeo Magno, Gneo, [40](#)

Pomponazzi, P., [123](#), [130](#)

Popkin, J.D., [171](#)

Popovic, A., [168](#)

Porro, M., [101](#)

Porrúa, M.Á., [133](#)

Porzio, D., [81](#)

Potesio, A., [278](#)

Prasteau, J., [237](#)

Prescott, W.H., [147](#)

Preston, J., [305](#)

Prideaux, S., [199](#)

Pritchett, W.K., [35](#), [48](#)

Prosperi, A., [121](#), [141](#)

Puddu, R., [124](#), [126](#)

Pufendorf, S., [34](#), [176](#)

Putin, V., [331](#)

Quenum, A., [109](#)

Querejazu, P., [159](#)

Quinet, E., [167](#)

Quirk, R.E., [143](#)

Radice, R., [58](#)

Rael, P., [258](#)

Raffaello Sanzio, [346](#)

Raimondi, F., [278](#)

Ramelli, A., [236](#)

Rammstedt, O., [314](#)

Ramusio, G.B., [133](#)

Rapp, C., [236](#)

Raspail, F.-V., [272](#)

Rasul, I., [362](#)

Rawick, G.P., [258](#), [260](#), [261](#)

Rawls, J., [220](#), [362](#)

Ray, F.E. jr., [42](#)

Raynal, G.-Th., [103](#), [140](#), [146](#), [152](#), [181](#)

Reale, G., [60](#), [88](#)

Recalcati, M., [211](#)

Rediler, M., [157](#)

Redolfi Riva, T., [268](#)

Redondo, A., [120](#)

Reeve, C.D.C., [83](#)

Reichardt, J., [228](#)

Reinhard, W., [135](#), [141](#)

Resta, G., [222](#)

Restrepo, P., [335](#)

Reuleaux, F., [277](#)

Revault d'Allonnes, M., [167](#)

Reynal, G., [96](#)

Ricard, M., [383](#)

Ricard, R., [100](#), [101](#)

Ricardo, D., [249](#)

Rid, T., [312](#)

Riedel, M., [90](#)

Rifkin, J., [353](#), [361](#)

Rilke, R.M., [189](#)

Roberts, G., [305](#)

Robinet, A., [310](#)

Robinson, E., [249](#)

Robinson, R., [58](#), [63](#)

Robinson-Greene, R., [353](#)

Rocco, M.C., [315](#)

Rochot, B., [239](#)

Rodotà, S., [214](#), [218](#), [222](#), [298](#), [336](#), [342](#)

Rodriguez, J.P., [260](#)

Romilly, J. de, [49](#)

Ronchey, S., [232](#)

Ronzon, F., [173](#)

Rosa, H., [365](#)

Rosen, M., [217](#)

Rosen, W., [246](#)

Rosenkranz, K., [181](#), [184](#)

Rösler, W., [236](#)

Ross, D., [348](#)

Rossi, P., [236](#)

Rossini, G., [179](#)

Roth, K.H., [279](#)

Roth, M.S., [188](#)

Rousseau, J.-J., [27](#), [154](#), [176](#), [179](#), [282](#)

Rovida, E., [228](#)

Rowe, C.J., [72](#)

Rubino, A., [122](#)

Rückert, U., [326](#)

Ruffolo, G., [293](#)

Ruge, A., [291](#)



Rullani, E., [349](#), [356](#)

Runciman, W.G., [217](#)

Runcini, R., [300](#)

Russell, B., [198](#), [210](#)

Russell, S.J., [300](#), [301](#), [307](#), [308](#)

Rybczynski, W., [363](#)

Saada, J., [134](#)

Saint-Lu, A., [151](#)

Saint-Paul, G., [363](#)

Saito, K., [282](#)

Salandra, A., [387](#)

Salgari, E., [122](#)

Salih, S., [153](#)

Salvadori, L., [248](#)

Salvadori, R., [188](#)

Salvio, [39](#)

Sandler, B.Z., [306](#)

Santoro, M., [169](#)

Sartre, J.-P., [360](#)

Sassen, S., [363](#)

Saunders, T.J., [58](#), [63](#)

Scaraffia, L., [122](#)

Scarborough, W.K., [259](#)

Scattigno, A., [175](#)

Schäfer, C., [117](#), [123](#)

Schäfer, H., [248](#)

Scheiner, B., [333](#)

Schiavone, A., [39](#), [345](#)

Schickard, W., [312](#), [313](#)

Schiller, J.C.F. von, [172](#), [288](#)

Schmitt, C., [135](#)

Schneider, H., [35](#)

Schofield, M., [63](#), [75](#)

Schopenhauer, A., [301](#), [360](#)

Schor, J., [347](#)

Schuhl, P.-M., [35](#)

Schulkin, J., [204](#)

Schumacher, L., [57](#)

Scipione, *detto* l'Africano, Publio Cornelio, [40](#)

Scuccimarra, L., [134](#), [141](#)

Scurati, A., [47](#)

Searle, J.R., [305](#)

Seed, P., [106](#)

Seghezzi, F., [329](#)

Segreto, L., [251](#)

Sejnowski, T.J., [315](#), [319](#), [333](#)

Sen, A.K., [21](#)

Seneca, Lucio Anneo, [73](#), [74](#), [112](#), [166](#), [182](#), [183](#), [193](#), [208](#), [255](#),  
[360](#), [372-374](#), [384](#), [387](#)

Senger, H. von, [226](#)

Senghor, L.-S., [170](#)

Sennett, R., [185](#), [222](#), [254](#), [346](#), [348](#), [349](#)

Senofane, [62](#)

Senofonte, [38](#), [45](#), [48](#), [60](#), [61](#), [90](#), [193](#)

Sepúlveda, J.G. de, [93](#), [94](#), [116-123](#), [128](#), [130-134](#), [136](#), [137](#), [141-](#)  
[143](#), [146](#), [148](#), [152](#), [154](#), [176](#)

Serghidou, A., [64](#)

Sergio I, [215](#)

Serini, P., [149](#), [209](#), [373](#)

Serna Arnaiz, M., [99](#)

Serroy, J., [254](#)

Serse, re di Persia, [44](#)

Settis, B., [346](#)

Shea, W.R., [239](#)

Sichirollo, L., [57](#), [62](#)

Siderits, M., [383](#)

Siep, L., [178](#), [184](#)

Simeone Logoteta, *detto* il Metafraste, [232](#)

Simmel, G., [314](#)

Simon, P., [158](#)

Simondon, G., [234](#), [319](#), [357](#)

Simonide, [193](#), [229](#)

Simpson, L.B., [95](#)

Singer, I.M., [314](#)

Singer, P.W., [321](#)

Singer, W., [383](#)

Sismondi, S. de, [249](#), [250](#), [253](#)

Skultety, S., [63](#)

Sloterdijk, P., [190](#), [226](#), [312](#), [382](#)

Smith, A., [91](#), [162](#), [245](#), [268](#)

Smith, A.E., [261](#)

Smith, L.A., [204](#)

Smith, N.D., [63](#)

Snodgrass, A.M., [41](#)

Socrate, [48](#), [84](#), [199](#)

Sofocle, [51](#)

Solone, [36](#)

Solove, D.J., [336](#)

Sordi, M., [37](#), [66](#), [111](#)

Soro, A., [336](#)

Sorrentino, V., [338](#)

Soto, D. de, [132](#)

Spartaco, [39](#), [98](#), [168](#)

Sperber, D., [105](#)

Spinoza, B., [18](#), [209](#), [335](#)

Stafford, M., [356](#)

Staglianò, R., [353](#)

Stark, R., [108](#)

Starobinski, J., [179](#), [371](#)

Stedman Jones, G., [279](#)

Steiner, C., [336](#)

Steiner, G., [204](#)

Stella, A., [79](#), [97](#)

Stella, C., [288](#)

Stephenson, G., [274](#)

Sternberg, R., [51](#)

Stiegler, B., [368](#)

Stirner, M. (J.C. Schmidt), [216](#), [217](#)

Stobeo, G., [255](#)

Stocks, J.L., [69](#)

Strabone, [47](#)

Stratone il Fisico, [227](#)

Strauss, L., [193](#)

Streeck, W., [293](#)

Strungnell, A., [103](#)

Stuurman, S., [170](#)

Styron, W., [260](#), [263](#)

Suddendorf, T., [204](#)

Sullivan, B., [158](#)

Susanetti, D., [299](#)

Suter, A., [52](#)

Swade, D., [313](#)

Symcox, G., [158](#)

Tabossi, P., [306](#)

Tabucchi, A., [365](#)

Tagliente, A., [227](#)

Taide, [48](#)

Tamburrini, G., [321](#)

Tamiolaki, M., [63](#)

Tannenbaum, F., [257](#)

Tannery, P., [237](#)

Taranto, D., [118](#)

Tarski, A., [307](#)

Tartaglia, N., [240](#)

Tavarès, P.-F., [173](#), [181](#)

Tavosanis, M., [300](#)

Taylor, F.W., [347](#), [348](#)

Tegmark, M., [323](#)

Teopompo di Chio, [82](#)

Terré, F., [187](#)

Testart, A., [33](#), [36](#), [60](#), [152](#), [268](#)

Thacher, J.B., [107](#)

Thibaud, C., [257](#)

Thomas, H., [127](#), [160](#)

Thomasius, C., [176](#)

Thornton, J., [151](#), [156](#), [261](#)

Thornton, M.T., [308](#)

Thrun, S., [323](#)

Tierney, B., [93](#), [143](#)

Tilgher, A., [237](#)

Tirteo, [44](#)

Tocqueville, A. de, [191](#), [375](#)

Todorov, T., [106](#), [107](#), [130](#), [141](#), [142](#), [150](#)



Toffalori, C., [302](#)

Tolstoj, L.N., [50](#)

Tommaseo, N., [251](#)

Tommaso d'Aquino, [80](#), [112](#), [113](#), [119](#), [129](#), [176](#), [228](#)

Tonelli, A., [51](#)

Tononi, G., [324](#)

Tordoff, R., [76](#)

Tosi, G., [143](#), [148](#), [150](#)

Toste, M., [80](#)

Totaro, F., [304](#), [384](#)

Touraine, A., [73](#)

Tournon, A., [149](#), [374](#)

Toussaint L'Ouverture, F.-D., [169-172](#)

Toynbee, A.J., [37](#)

Trampus, A., [128](#)

Trasimaco, [64](#)

Trentin, B., [346](#), [355](#)

Tritle, L.A., [42](#)

Tschirnhaus, E.W. von, [311](#)

Tucidide, [38](#), [48](#), [54](#)

Tuck, R., [121](#), [127](#)

Tundo Ferente, L., [362](#)

Turci, P.A., [90](#)

Turing, A.M., [316](#)

Turkle, S., [328](#)

Turnaturi, G., [185](#)

Turner, N., [260](#)

Tzafestas, S.G., [350](#)

Ulivieri, L., [236](#)

Ulloa, A., [124](#)

Untersteiner, M., [64](#)

Urbainczyk, T., [39](#)

Urbano VIII (M.V. Barberini), [108](#)

Urdanoz, T., [129](#)

Urrea, J. de, [124](#)

Vaccaro, A., [304](#), [308](#)

Vaillant, G., [105](#)

Valdés, A. de, [120](#)

Valenduc, G., [353](#)

Valleriani, M., [125](#), [236](#)

Valverde Abril, J.J., [143](#)

Vanderborght, Y., [361](#)

Van der Linden, M., [279](#)

Van der Lugt, M., [80](#)

Van Parijs, Ph., [361](#), [362](#)

van Wees, H., [35](#), [42](#), [45](#)

Varanini, F., [304](#)

Varnier, G., [178](#)

Vatinno, G., [339](#)

Vázquez, J.Z., [138](#)

Veca, S., [83](#)

Vegetti, M., [61](#), [64](#), [76](#), [86](#), [188](#), [208](#), [267](#)

Vegezio Renato, Publio Flavio, [118](#)

Vendramin, P., [353](#)

Veneziani, M., [226](#)

Vercellone, C., [350](#)

Verlinden, C., [93](#), [114](#)

Vernant, J.-P., [34](#), [73](#), [90](#), [225](#)

Verri, P., [214](#)

Verrier, F., [121](#)

Viano, C.A., [85](#)

Vico, G., [26](#), [208](#)

Vidal-Naquet, P., [46](#), [90](#)

Vidyasagar, M., [315](#)

Vigorelli, A., [360](#)

Villari, L., [103](#)

Vincent, B., [79](#), [97](#)

Vincenti, U., [61](#)

Virno, P., [272](#), [303](#), [350](#)

Visentin, S., [278](#)

Vita, R., [278](#)

Vitoria, D. de, [131](#)

Vitoria, F. de, [105](#), [109](#), [112](#), [116](#), [123](#), [127-131](#)

Vitruvio Pollione, Marco, [232](#)

Vittorino, M., [67](#)

Vivanco Roca-Rey, L. de, [117](#)

Vives, J.L., [120](#)

Vlastos, G., [61](#)

Vogt, J., [46](#), [60](#)

Voigt, A., [178](#)

Volpi, F., [206](#)

Voltaire (F.-M. Arouet), [140](#), [176](#), [214](#)

von der Pfordten, D., [217](#)

Vovelle, M., [166](#)

Vygotskij, L.S., [382](#)

Waal, F. de, [204](#)

Wachtel, N., [105](#)

Wahl, J., [50](#)

Wahnich, S., [166](#), [167](#)

Wajcman, J., [365](#)

Waldron, J., [217](#)

Wallace, W.A., [235](#), [236](#)

Wallach, W., [324](#)

Walvin, J., [97](#)

Watt, J., [246](#)

Weber, M., [44](#), [45](#)

Weil, É., [86](#), [200](#), [219](#)

Weil, R., [63](#)

Weil, S., [348](#), [349](#)

Weingartner, P., [308](#)

Weir, P., [332](#)

Weiss-Stauffacher, H., [237](#)

Wellington, A. Wellesley I di, [248](#)

Wending, A., [278](#)

Westermann, W.L., [70](#)

Westington, M.M., [34](#)

Wheeler, M., [353](#)

Wheen, F., [39](#)

Whitaker, J., [254](#)

White, J.M., [104](#)

White, K., [143](#)

Whitney, E., [263](#)

Wiener, N., [305](#), [356](#)

Williams, B., [25](#), [45](#), [217](#)

Williams, E., [157](#), [172](#), [262](#), [265](#)

Williams, R.H., [254](#)

Wilson, H.J., [327](#)

Wilson, J.L., [67](#)

Wöhler, F., [276](#)

Wolf, M., [382](#)

Wolff, Ch., [176](#)

Womack, J.P., [348](#)

Wrenhaven, K.L., [57](#)

Young, K.S., [335](#)

Zagrebel'sky, G., [194](#)

Zamagni, S., [302](#)

Zanini, A., [272](#)

Zatti, P., [222](#)

Zavala, S., [100](#)

Zelnick-Abramovitz, R., [78](#)

Ziccardi, G., [307](#), [334](#)

Žižek, S., [341](#)

Zoepffel, R., [226](#)

Zola, É., [254](#)

Zumárraga, J. de, [100](#)