

# DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

2 | 2020

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)- . - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .  
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a  
peer review secondo  
il protocollo UPI

© Copyright 2021 IUS - Pisa University Press srl  
Società con socio unico Università di Pisa  
Capitale Sociale € 20.000,00 i.v. - Partita IVA 02047370503  
Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 - 56126 Pisa  
Tel. + 39 050 2212056 - Fax + 39 050 2212945  
press@unipi.it  
www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3318-087-8

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi - Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali - Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - Tel. (+39) 02 89280804 - E-mail: info@clearedi.org - Sito web: www.clearedi.org

**Direttore**

Tommaso Greco

**Comitato di direzione**

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

**Consiglio scientifico**

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

**Comitato dei referees**

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

**Redazione**

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

**Sede**

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

---

**Condizioni di acquisto**

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

**Per ordini e sottoscrizioni abbonamento**

Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it



# Indice

## **L'ombra nera della schiavitù. Percorsi nella storia della filosofia del diritto**

a cura di Thomas Casadei

*Una revisione del canone? Prime notazioni su schiavitù e storia della filosofia del diritto*  
Thomas Casadei..... 13

*«... È cosa perniciosa ammettere la schiavitù»: la riflessione di Jean Bodin*  
Mariella Robertazzi..... 43

*Eunuchi e schiavitù nelle Lettere Persiane di Montesquieu*  
Tommaso Gazzolo..... 71

*Olympe de Gouges on Slavery*  
Elisa Orrù..... 95

## **Saggi**

*La moderazione necessaria. Il diritto e il razionalismo antico*  
Fabio Macioce..... 125

*Perché non possiamo non dirci weberiani.*  
*Metodo, storia, diritto nella riflessione di Max Weber*  
Giovanni Bombelli..... 163

## **Note**

*Il diritto naturale nelle lezioni di Kant*  
Giorgio Ridolfi..... 199

*El concepto de derecho, entre teoría y práctica*  
Francisco Javier Ansuátegui Roig..... 217

# EUNUCHI E SCHIAVITÀ NELLE *LETTERE PERSIANE* DI MONTESQUIEU

Tommaso Gazzolo

## *Abstract*

The subject of this essay is the institution of slavery, observed through the figure of the eunuch slaves in Montesquieu's *Persian Letters*. In the first part, I will show how Montesquieu illustrates a concept of slavery that is not based on the logic of property (i.e. the slave as an object owned by the master), but rather on the dynamics of mastery (i.e. the slave as the one who cannot be master of himself). In the second part, I will try to follow the way in which the eunuch, who is by definition the being separated from himself, has the function of undermining the conceptual hold of slavery.

## *Keywords*

Montesquieu; Slavery; Eunuchs; Persian Letters.

## **1. La schiavitù: proprietà e padronanza**

In un breve scritto dedicato alla *Lettere Persiane*, Paul Valéry si chiedeva come fosse possibile spiegare la presenza di così tanti eunuchi nel racconto di Montesquieu, intuendo che certamente dovesse esservi una «segreta e profonda ragione» per essa, per l'avvicinarsi di questi personaggi «così crudelmente separati» da se stessi<sup>1</sup>. Che ruolo hanno

---

<sup>1</sup> P. Valéry, *Préface aux Lettres Persanes*, ora Id., *Oeuvres*, Gallimard, I, Paris 1957, p. 517.

queste figure di eunuchi, nell'economia filosofica del testo? Certamente, come già aveva notato Voltaire, un certo antischiavismo gioca, qui, una funzione essenziale<sup>2</sup>. A nostro avviso, però, proprio la relazione padrone/eunuchi consente a Montesquieu di non far passare la critica alla schiavitù per un discorso "abolizionista", che è tradizionalmente definito, proprio a partire dall'illuminismo, sul piano dei diritti, dello statuto della "persona", e dunque come discorso essenzialmente giuridico. Al contrario, in essa la messa in questione della schiavitù – nei suoi differenti livelli: domestica, civile, politica – si trova articolata su un piano parzialmente diverso, che consente a Montesquieu di superare quelli che sono i limiti, le aporie proprie della discussione giuridica sulla schiavitù del suo tempo, che pure egli stesso riprende.

Ma che cos'è la schiavitù, per Montesquieu? Nell'*Esprit des Lois*, la schiavitù «propriamente detta», viene definita come «l'istituzione di un diritto che rende un uomo proprietà di un altro uomo a tal punto (*tellement propre à un autre*) che questi diventa il padrone assoluto della sua vita e dei suoi beni»<sup>3</sup>. Affine alla formulazione già presente in Do-

---

<sup>2</sup> Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, a cura di D. Felice, ETS, Pisa 2011, p. 165.

<sup>3</sup> Montesquieu, *Esprit des Lois*, XV, 1; trad. it. di B. Boffito Serra, prefazione di G. Macchia e commento di R. Derathé, *Lo spirito delle leggi*, I, Rizzoli, Milano 2007, p. 308. Per una introduzione al problema della schiavitù in Montesquieu, cfr. il fondamentale saggio di C. Spector, «*Il est impossible que nous supposon que ces gens-là soient des hommes*». *La théorie de l'esclavage au livre XV de L'Esprit des Lois*, in «Lumières», (2004), pp. 15-32, nonché i più risalenti R.P. Jameson, *Montesquieu et l'esclavage*, Hachette, Paris 1911; J.J. Lafontant, *Montesquieu et le problème de l'esclavage dans L'Esprit des lois*, Éditions Naaman, Sherbrooke 1979; S. Rotta, *Quattro temi dell'Esprit des Lois*, in «Miscellanea storica ligure», (1987), 19, 1-2, pp. 1347-1407; S. Moussa, *La chaîne de l'esclavage dans les Lettres Persanes*, in S. Moussa (a cura di), *Littérature et esclavage*, Desjonquères, Paris 2010, pp. 50-60. Si vedano, inoltre, per una presentazione generale del problema della schiavitù nel Settecento francese, B. Binoche, *La schiavitù antica alla luce dei lumi*, in «Pólemos», X (2017), pp. 183-201; A. Tuccillo, *Lumières antiesclavagistes. Le livre XV de L'Esprit des lois sous le regard du Settecento*, in *(Re)lire L'Esprit des lois*, a cura di C. Volpilach-Auger, L. Delia, Publications de la

mat, il quale definisce lo schiavo come colui che è *sous la puissance d'un maître, et qui lui appartient*<sup>4</sup>, la definizione verrà ripresa integralmente da Jacourt, nell'articolo *Esclavage* per l'*Encyclopédie*.

Siamo qui di fronte, apparentemente, ad una definizione “giuridica” della schiavitù come diritto, con tutte le ambiguità di fondo che essa comporta<sup>5</sup>. Da una parte, infatti, il mio schiavo, il mio proprio schiavo, è tale in quanto ho su di lui il dominio: lo schiavo è mia proprietà, mi è “proprio”, nel senso che, in forza dei diritti che ho su di lui, ne posso disporre liberamente (alienandolo, concedendolo in uso, ecc.). Dall'altra, tuttavia, ciò che definisce la mia relazione con lo schiavo, è il fatto che di esso non ne possiedo soltanto e semplicemente come di una cosa, di un “bene”, ma ne divengo “padrone”, ne posso – avrebbe detto più tardi Kant – usare *come di una persona*. Si tratta, cioè, di una relazione che come tale va da individuo a individuo, non da individuo a cosa (*maître*, a differenza del proprietario, è *celui qui commande*, che esercita un potere su uno o più individui – non si comanda, propriamente, alle “cose”, non si possono avere rapporti di “potere” con le cose).

---

Sorbonne, Paris 2014, pp. 155-175; J. Ehrard, *Lumières et esclavage. L'Esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, André Versaille, Paris 2008; F. Sbarberi, *Dimensioni moderne del dispotismo da Montesquieu a Condorcet*, in «Teoria politica», (2002), 1, pp. 57-72; M. Dorigny, *Anti-schiavismo e abolizionismo. Dibattiti e discussioni in Francia tra diciottesimo e diciannovesimo secolo*, in *Il senso della repubblica. Schiavitù*, a cura di T. Casadei, S. Mattarelli, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 111-132; C. Biondi, *Ces esclaves sont des hommes. Lotta abolizionista e letteratura negrofila nella Francia del settecento*, Goliardica, Pisa 1979. Si veda, inoltre, M. Fioravanti, *Il lato oscuro del Moderno. Diritti dell'uomo, schiavitù ed emancipazione tra storia e storiografia*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», (2013), 42, pp. 9-41.

<sup>4</sup> J. Domat, *Les Loix civiles dans leur ordre naturel* (1689), in *Oeuvres de Jean Domat*, par Joseph Remy, I, Firmin Didot, Paris 1828, p. 103. Ancor più vicina a quella di Montesquieu è la definizione di André Boulé, *Institution au droit coutumier du Pays de Hainaut* (1715), I, Mons, 1780, p. 14 il quale parla di una *puissance dominicale* «de manière qu'en vertu de cette puissance un homme est tellement propre à un autre homme, qu'il le peut vendre et autrement en disposer comme de son bien».

<sup>5</sup> Cfr., sul tema, F. Burgat, *Esclavage et propriété*, in «L'Homme», (1998), 38, pp. 11-30.

Che rapporto c'è, allora, tra l'essere proprietà di un altro e l'essere sotto il potere, la padronanza, di un altro? Se pensata come relazione giuridica, la schiavitù è ciò che fa dello schiavo, nello stesso tempo, una cosa (*res*, in quanto oggetto di proprietà) ed una persona (in quanto titolare di un potere, di una facoltà di agire), oggetto e soggetto del diritto nello stesso tempo.

Che tale problema – indipendentemente dalla sua articolazione nella giurisprudenza romana<sup>6</sup> – dovesse risultare di difficile definizione per i contemporanei di Montesquieu<sup>7</sup>, risulta dal modo in cui esso era stato trattato, alcuni anni prima, da giuristi come Pufendorf, nel tentativo di superare una posizione quale quella hobbesiana, per la quale avere un potere supremo su un altro non avrebbe avuto altro significato che quello di poter dire di esso «come di qualunque altro oggetto: è mio» (*non minus quam de qualibet alia re, sive animata sive inanimata, dicere, hoc meum est*)<sup>8</sup>.

Pufendorf tentava, allora, di separare la “proprietà” dello schiavo da quella di una cosa. È vero che il padrone dello schiavo può correttamente sostenere che questi è suo (*elle étoit à moi*), ma ciò che lo schiavo pro-

---

<sup>6</sup> Su cui possiamo, qui, solo rinviare a B. Huwiler, *Homo et res. Skizzen zur hellenistischen Theorie der Sklaverei und deren Einfluss auf das römische Recht*, in *Mélanges Felix Wubbe, Freiburg, Schweiz*, a cura di H.A. Ankum, C.A. Cannata, R. Feenstra, 1993, pp. 207-272; A. Paturet, *L'individu entre l'homme et la chose. Note sur l'esclave en droit romain*, in «Droits», (2010), 51, 1, pp. 3-26; J.J. Aubert, *L'esclave en droit romain ou l'impossible réification de l'homme*, in «Cahiers de la Recherche sur les droits fondamentaux», (2021), 10, pp. 19-25.

<sup>7</sup> Cfr., per una introduzione, L. Hurbon, *Esclavage moderne et Etat de droit*, in *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, École Française de Rome, Rome 1993, pp. 131-149; J.-Y. Grenier, «Faut-il rétablir l'esclavage en France?». *Droit naturel, économie politique et esclavage au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue d'histoire moderne & contemporaine», (2010), 57, 2, pp. 7-49. Sulla questione della schiavitù nelle Antille francesi, la quale segna l'attualità, per il proprio tempo, della riflessione di Montesquieu sulla schiavitù, cfr. A. Gisler, *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Karthala, Paris 1981.

<sup>8</sup> T. Hobbes, *De Cive*, VIII, 5, trad. it. di N. Bobbio, *Il cittadino*, Utet, Torino 1948, p. 195.

priamente “cede” non è la sua persona, ma il diritto di “governarlo”<sup>9</sup>. Non è dunque, come Hobbes sostiene, il servo stesso (*servus ipse*) ad essere del padrone, ad appartenergli<sup>10</sup>.

Eppure, se ci si mantiene all’interno del lessico e della logica dei diritti, sembra inevitabile “tradurre” la padronanza di un altro in proprietà di un altro. Per quanto se ne possa, dunque, criticare il fondamento (il diritto di tale diritto), la schiavitù, proprio in quanto pensata come diritto, non sembra potersi definire se non ricorrendo alla categoria della “proprietà”, del *dominium*. Se la schiavitù consiste in quella condizione «per la quale uno si ritrova sottomesso al potere di un altro», allora il *servus*, lo schiavo, conclude Alberico Gentili, non può che dirsi «privato della propria natura e, da persona, diventa cosa»<sup>11</sup>. Per questo egli è poi costretto ad insistere sulla necessità che «nei rapporti tra padroni e

---

<sup>9</sup> S. Pufendorf, *Le droit e la nature et des gens*, VI, 3, traduit par J. Barbeyrac, Pierre de Coup, Amsterdam 1712, p. 205. Cito da tale edizione, posseduta da Montesquieu – cfr. L. Desgraves, C. Volpilhac-Augier (a cura di), *Catalogue de la Bibliothèque de Montesquieu à la Brède*, Liguori, Napoli 1999, nr. 801.

<sup>10</sup> Anche Locke segue, qui, la posizione hobbesiana, distinguendo tra il servo (*servant*), che è l’uomo libero che vende ad un altro il proprio servizio assoggettandosi alla disciplina del padrone per un periodo di tempo limitato pari alla durata del contratto, e gli schiavi (*slaves*), i quali «sono per diritto di natura assoggettati al dominio assoluto e al potere arbitrario dei loro padroni (*subjected to the absolute dominion and arbitrary power of their masters*)», e che come tali non possono essere considerati come parte della società civile (J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, trad. it. di A. Gialluca, Bur, Milano 1998, p. 85). Sul tema, cfr. R. Bernasconi, A. Maaza Mann, *The Contradictions of Racism: Locke, Slavery, and the Two Treatises*, in *Race and Racism in Modern Philosophy*, a cura di A. Valls, Cornell University Press, Ithaca, 2005, pp. 89-107. Si veda anche I. Belloni, «La libertà è schiavitù». *Il diritto di schiavitù tra fallacie contrattualistiche e ambiguità liberali*, in «Ragion Pratica», (2010), 2, pp. 361-376.

<sup>11</sup> A. Gentili, *De Iure belli libri III* (1598), III, 9; trad. it. di P. Nencini, *Il diritto di guerra*, Giuffrè, Milano 2008, p. 480. Cfr., sul tema, D. Pirillo, *Schiavitù e diritto delle genti nel «De iure belli» di Alberico Gentili*, in *Figure di “servitù” e “dominio” nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, a cura di N. Panichi, Le Lettere, Firenze 2000, pp. 137-153.

schiavi non bisogna attenersi al rigore della legge, ma seguire l'esempio degli uomini retti»: perché ciò che consente di trattare lo schiavo come *persona*, non può più essere il dispositivo giuridico, che lo riduce necessariamente a *res*, a cosa<sup>12</sup>.

Da questo punto di vista, è possibile osservare come il discorso "abolizionista" che a partire dalla seconda scolastica giunge all'illuminismo si articola essenzialmente a partire dall'assunzione della schiavitù come relazione giuridica, rispetto alla quale si tratterà, allora, di criticarne il fondamento, di negarne la giustizia (è in questo senso che funziona il ricorso al diritto naturale, per il quale tutti gli uomini sarebbero liberi "per natura", in quanto consente di negare il diritto del diritto "positivo", sia esso il diritto civile o il diritto delle genti, a introdurre la schiavitù)<sup>13</sup>.

Dovremo allora chiederci come vada pensata, rispetto a tale tradizione, la posizione di Montesquieu. Certamente, anche quest'ultimo, come già Pufendorf, tenta di separare padronanza e proprietà. Ma se Pufendorf lo fa pensando una padronanza senza proprietà, un "governo" delle azioni dello schiavo che non si traduce nel potere sulla sua persona, Montesquieu segue una strategia diversa, ed apparentemente paradossale: è, infatti, il fatto che lo schiavo sia così "mio" come nessuna cosa si potrebbe dire "mia", che con esso non è un rapporto di proprietà che si attualizza, ma qualcosa di differente.

---

<sup>12</sup> Ancora Pothier parla degli schiavi, presso i romani, come coloro che sarebbero stati considerati «comme des choses plutôt que comme des personnes, *ut res, non ut personae erant in dominio heri*; c'est-à-dire qu'ils appartenaient à leurs maîtres de la même manière qu'un cheval ou tout autre meuble». Allo stesso modo, egli aggiunge, «nous avons, dans nos colonies, de ces sortes d'esclaves, qui sont les nègres, dont il se fait un commerce considérable» (*Traité des personnes et des choses*, in *Oeuvres de R. J. Pothier*, par M. Dupin Aîné, V, Bruxelles 1831, p. 161).

<sup>13</sup> Nelle opere giuridiche studiate da Montesquieu, cfr. ad esempio l'impostazione di G. Argou, *Institution au droit françois*, I, Paris 1730, pp. 3-4 «Suivant le droit naturel tous les hommes naissent libres. Les servitudes personnelles sont une invention du droit des Gens et du droit Civil» (*Catalogue*, nr. 767).

## 2. Il confronto con Aristotele

Per capire tale strategia, occorre leggere la definizione di Montesquieu in corrispondenza con la *Politica* di Aristotele, naturalmente per come da lui conosciuta, in particolare nelle traduzioni latine ed in quelle in francese di Nicolas Oresme e Louis Le Roy<sup>14</sup>. Anche per Aristotele, infatti, si tratta di pensare lo schiavo come *tellement propre à un autre*, talmente “proprio” al padrone da far sì che esso non sia nemmeno più, a rigore, una sua “proprietà”, quanto una sua “parte”: *la possession est dicte comme partie: car la partie n'est seulement partie d'autre; ains absolument d'autre*<sup>15</sup>.

Lo schiavo non è soltanto schiavo di un padrone, ma *il lui appartient absolument*, nel senso che ne è una parte. Lo schiavo è una parte del padrone, come fosse una parte del suo corpo animata ma separata. Lo schiavo non si appartiene (*è celui qui n'est par nature sien; qui non*

---

<sup>14</sup> Desgraves, Volpilhac-Auger (a cura di), *Catalogue de la Bibliothèque de Montesquieu à la Brède*, cit., nr. 1399, 1400, 2364, 2365. Va ricordato come Montesquieu leggesse gli autori greci unicamente attraverso le traduzioni in latino e in francese. Cfr., sul punto, R. Trousson, *Montesquieu et les Grecs*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 1968, pp. 273-282.

<sup>15</sup> *Les politiques d'Aristote*, par Loys Le Roy dicit Regius, Paris 1576, p. 26. Riporto il brano anche nella corrente traduzione italiana di Aristotele, *Politica*, I, 1254a 10-15: «La cosa posseduta si definisce come anche la parte. Infatti la parte non è solo una parte di un altro, ma appartiene anche interamente a questo altro; ciò vale ugualmente anche per la cosa posseduta (τὸ δὲ κτῆμα λέγεται ὡσπερ καὶ τὸ μόνιον. τὸ γὰρ μόνιον οὐ μόνον ἄλλου ἐστὶ μόνιον, ἀλλὰ καὶ ἀπλῶς ἄλλου: ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κτῆμα). Perciò il padrone è solo padrone dello schiavo, ma non appartiene a lui; invece lo schiavo non solo è schiavo del padrone, ma appartiene anche completamente a quello (ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότητος δοῦλος ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκεῖνου) [...] Chi infatti, essendo uomo, non appartiene per natura a se stesso ma a un altro, è per natura schiavo; appartiene ad un altro l'uomo che, essendo schiavo, sia cosa posseduta ed è oggetto di possesso uno strumento che è rivolto all'azione e separato (ἀλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὢν, οὗτος φύσει δοῦλος ἐστίν, ἄλλου δ' ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς ἂν κτῆμα ἢ ἄνθρωπος ὢν, κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν)» (Aristotele, *La politica, Libro I*, a cura di G. Besso, M. Curnis, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2011, p. 153).

*est suus natura, sed alterius*)<sup>16</sup>: propriamente, lo schiavo è il suo padrone, in quanto non agisce mai per sé, come sé, ma sempre quale strumento del padrone, come il padrone stesso.

Questa “comunanza”, *koinonia*, tra padrone e schiavo<sup>17</sup> sarà alla base, come dovremo vedere, del “rovesciamento” che opera nelle *Lettere Persiane*. Per il momento, occorre notare come, se lo schiavo è talmente “proprio” al padrone da esserne parte, se egli è un suo “strumento”, ed agendo chi agisce è il padrone, tale meccanismo non si presta ad una traduzione in termini giuridici, nei termini di una relazione di proprietà<sup>18</sup>. E ciò perché lo schiavo è “mio”, mi è “proprio” in un senso che il ricorso al diritto di proprietà non consente in alcun modo di pensare. Per quanto, allora, sarà certamente un problema di diritto quello di capire a che condizioni un individuo possa dirsi “mio”, in mio potere, tale potere non sarà mai “traducibile” nel lessico del possesso, di uno *ius utendi et abutendi* articolato a partire dal concetto di proprietà.

Per Montesquieu, lo schiavo è a tal punto parte del padrone, gli è così “proprio”, così suo, che – a differenza di quanto accade nel rapporto di

---

<sup>16</sup> Così traduce Guillaume Du Val, nell’edizione che Montesquieu utilizza *Aristotelis Operum. Tomus secundus*, 1619, p. 300.

<sup>17</sup> Come osserva E. Lévy, *La théorie aristotélicienne de l’esclavage et ses contradictions*, in *Mélanges Pierre Lévêque. Tome 3. Anthropologie et société*, Université de Franche-Comté, Besançon 1989, p. 201, «pour l’œuvre commune l’esclave joue donc le rôle du corps et le maître, le rôle de l’âme. S’il est naturel que l’âme commande au corps qui lui est associé, il en va de même pour un corps qui en est séparé mais n’a pas en lui d’âme capable de le diriger. Cette communauté entre le maître et l’esclave par nature est conforme à l’intérêt des deux parties, puisqu’elle assure leur salut commun. Dans la mesure où il y a une communauté d’intérêt, il y a aussi amitié réciproque. A cet égard la *Politique* [...] suppose une amitié entre maître et esclave non pas seulement en tant que l’esclave est un homme, mais aussi en tant que membre d’une même communauté ou en tant que partie de son maître, donc en tant qu’esclave» (corsivi aggiunti).

<sup>18</sup> Già Aristotele sembra evitare, come è stato osservato, di caratterizzare la schiavitù in termini giuridici. *L’uso* dello schiavo, in altri termini, non è un uso quale quello che io faccio di una cosa nel mio diritto di proprietà. Cfr. G. Agamben, *L’uso dei corpi*, ora in Id., *Homo Sacer. Edizione integrale*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 1028-1029.

proprietà con una *res* – la loro “comunanza” permette allo schiavo di comandare *come se fosse il padrone*, nella misura in cui quest’ultimo non agisce che per mezzo, tramite il primo. È solo servendosi dell’azione dello schiavo, infatti, che il padrone può agire<sup>19</sup>: «Tu comandi ad esse, e nello stesso tempo ad esse obbedisci [...] le servi come lo schiavo delle loro schiave, ma per un ritorno di autorità comandi da padrone, come me stesso, quando temi che si rilassino le leggi del pudore e della modestia»<sup>20</sup>.

Schiavo delle mogli, anzi schiavo delle schiave di queste, il primo eunuco ne è al contempo il padrone. Questo *retour d’empire* – in cui già si annuncia la logica che dovremo approfondire, perché questo *retour* è sì la trasmissione, la “delega” di un potere ma, allo stesso tempo, ciò che implica una certa “inversione”, un rovesciamento<sup>21</sup> – dipende,

---

<sup>19</sup> Con Foucault possiamo allora distinguere, per separare il problema della proprietà da quello della padronanza, gli *stati di dominio* dalle *relazioni di potere*. Il potere, certamente, passa e si stabilizza attraverso codici, istituzioni che “fissano”, per così dire, le relazioni tra i “soggetti”, come quella tra padrone e schiavo, in maniera tale che i rapporti tra i due siano caratterizzati da una certa rigidità (il padrone è chi comanda, lo schiavo obbedisce). I rapporti di potere, tuttavia, implicano anche una *mobilità*, in quanto essi danno luogo a relazioni “strategiche”: non si tratta mai, cioè, semplicemente di obbedire, il potere non dà mai luogo soltanto ad una questione di obbedienza, ma sempre anche di “governo”, ossia del problema di come guidare, influenzare, determinare la condotta altrui, di come vincere le sue resistenze, e così via. Cfr. M. Foucault, *Sesso, potere e la politica dell’identità* (1982), trad. it. in M. Foucault, *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984*, a cura di M. Bertani, V. Zini, Marietti, Genova-Milano 2008, pp. 202-216.

<sup>20</sup> Montesquieu, *Lettres Persanes*, II, trad. it. di G. Alfieri Torando Faranda, *Lettere Persiane*, Rizzoli, Milano 2006, p. 66. Segnaliamo che, nelle more della pubblicazione del presente articolo, è stata pubblicata per l’editore Feltrinelli una nuova traduzione italiana del testo, da parte di Domenico Felice, corredata di una nota al testo, personaggi e calendario, e soprattutto da un’Appendice che comprende le traduzioni delle *Lettere persiane* uscite in *Le Fantasque*, nel 1745, nonché dei materiali delle stesse contenuti in *Mes pensée* e di altri frammenti.

<sup>21</sup> Il senso è però forse ancor più complesso, se, come osserva L. Lowe, *Travel Narratives and Orientalism: Montagu and Montesquieu*, in Id., *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Cornell University Press, Ithaca 1991, pp: 65-66,

come Usbek stesso scrive, da ciò che lega il padrone al suo schiavo, dal fatto che quest'ultimo è come il proprio padrone, proprio nella misura in cui ne è uno strumento, in cui è "suo".

Proprio perché non è padrone di sé, perché non può porsi, agire, come se stesso, lo schiavo è talmente proprio ad un altro da non essere, nella sua azione, altro rispetto ad esso. Obbedendo al padrone, comanda come se fosse lui. La relazione padrone/schiavo si dimostra pertanto fin da subito come irriducibile ad una relazione di "dominio", di natura giuridica, come se essa, cioè, esprimesse un semplice rapporto di proprietà del padrone sullo schiavo. Lo schiavo non appartiene al padrone come un "oggetto" separato: ne è parte, lo si è visto, agisce come se fosse il padrone – e ciò, a rigore, proprio perché gli appartiene totalmente, perché è sotto la sua completa autorità.

### 3. La separazione da sé

Questa «economia di sostituzione»<sup>22</sup> consente allora di cominciare a far luce sulla presenza degli eunuchi nel romanzo. La relazione tra padrone e schiavo, in quanto relazione di potere fondata su una logica della sostituzione, viene infatti distinta da Montesquieu dalla schiavitù come rapporto di dominio che si fonda sulla ripartizione, la divisione tra i sessi, la separazione maschile/femminile.

---

«on the one hand, this expression signifies a shifting of power from Usbek to the eunuch-indeed, a 'return' of power and masculinity to the castrated slave. But, on the other hand, 'un retour d'empire' also carries the sense of a reversal of empire, a reversion of dominions to another rule, perhaps home rule. The power to command the wives is equated with the rule of territorial empire. Not only does the double valence of the expression convey Usbek's anxiety about the security of his rule-in that it portends the end of the novel where there is a reversal of authority and the 'ruler' becomes the 'ruled' – but also the choice of the word empire reinforces an analogy with the themes of slavery and colonial rule».

<sup>22</sup> C. Martin, *Usbek in absentia ou le sérail sans maître*, in *Les Lettres persanes en leur temps*, a cura di P. Stewart Garnier, Paris 2013, p. 15.

Per Montesquieu, quella uomo/donna è certamente una divisione “rigida”, nel senso che essa è fondata in natura, in una *loi naturelle des deux sexes* che separa, ciascuno dalla propria parte, il maschile ed il femminile («Dio posò tra l'uomo e la donna una barriera che nessuno d'essi poté varcare»). Questa *naturalizzazione* della differenza sessuale è ciò che determina il carattere tendenzialmente fisso del rapporto uomo/donna, nella misura in cui non c'è “inversione” possibile delle rispettive posizioni (ed è tale fissità strutturale che consente a Montesquieu di pensare uno “stato di naturale dipendenza” della donna)<sup>23</sup>. Negli stati dispotici, si leggerà nell'*Esprit des Lois*, le donne sono proprietà del padrone (*une partie de la propriété du maître*).

Ora, l'eunuco è irriducibile a questa strategia, che “fissa” reciprocamente i ruoli all'interno della relazione di schiavitù. Uomo che non è un uomo, l'eunuco fa fallire la logica binaria, oppositiva, che organizza la separazione dei due sessi, in quanto per esso non vale che la negazione di uno dei due termini dell'opposizione (l'uomo) dia luogo all'affermazione del secondo (la donna).

---

<sup>23</sup> Sul punto, si rinvia al risalente ma ancora attuale J. Geffriaud Rosso, *Montesquieu et la féminité*, Goliardica, Pisa 1977. Si veda, inoltre, C. Larrère, *Le sexe ou le rang? La condition des femmes dans la philosophie des Lumières*, in *Encyclopédie politique et historique des femmes*, a cura di C. Fauré, PUF, Paris 1997, pp. 169-202. Per la posizione della donna nelle *Lettere Persiane*, cfr. M. Bokobza Kahan, *Images de femmes, regards d'hommes: les processus d'instrumentalisation de la femme dans les Lettres persanes*, in *Lectures de Montesquieu. Lettres persanes*, a cura di C. Dornier, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2013, pp. 87-100; D.J. Schaub, *Erotic liberalism. Women and revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Lanham, London 1995; B. Magni, *Il dominio scritto sul corpo: le «Lettres persanes» di Montesquieu*, in *Per uno statuto del corpo*, a cura di C.M. Mazzoni Giuffrè, Milano 2008, pp. 359-380; E.J. Hundert, *Sexual Politics and the Allegory of Identity In Montesquieu's "Persian Letters"*, in «The Eighteenth Century», (1990), 31, 2, pp. 101-115; B. Durand-Sendrail, *Les belles histoires: féminisme de Montesquieu dans les "Lettres persanes"?*, in «Romance Notes», (1989), 30, 1, pp. 39-49; R.P. Thomas, *Montesquieu's Harem and Diderot's Convent: The Woman as Prisoner*, in «The French Review», (1978), 52, 1, pp. 36-45.

*Troisième sorte d'hommes*, sorta di «terzo sesso»<sup>24</sup>, l'eunuco non è semplicemente – come nella tradizione aristotelica – femminilizzato, la castrazione non è «una trasformazione del maschio nella femmina»<sup>25</sup>. «Quando il mio primo padrone concepì il crudele proposito di affidarmi le sue donne, e mi obbligò, con lusinghe appoggiate da mille minacce, a separarmi per sempre da me stesso»<sup>26</sup>: l'eunuco è il sesso separato da se stesso, sesso cioè che non coincide con ciò che è, reso “mobile”, de-naturalizzato, il quale è chiamato a ridefinire la distinzione maschile/femminile su un nuovo piano, attraverso una “strategia” diversa da quella della “natura”.

Per questo l'eunuco è colui che viene fatto «scendere dal grado di uomo»<sup>27</sup>, è un non-uomo, non si conta tra gli uomini («non conto tra gli

---

<sup>24</sup> Così G. Sidéris, *Une société de ville capitale: les eunuques dans la Constantinople byzantine (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Istanbul 2005, p. 243. Cfr. anche, sul punto, K.M. Ringrose, *The Perfect Servant. Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, University of Chicago Press, Chicago 2003; Id., *Eunuchs in Historical Perspective*, in «History Compass», (2007), 5, 2, pp. 495-506; C. Messis, *Les voix littéraires des eunuques: Genre et identité du soi à Byzance*, in «Dumbarton Oaks Papers», (2016), 70, pp. 191-208.

<sup>25</sup> Aristotele, *Riproduzione degli animali*, V (E), 3-4, 784a 10, in Id., *Opere*, II, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 1014. Cfr., sul punto, A. Zucker, *La castration chez Aristote: une théorie sans complexe*, in «Dialogues d'histoire ancienne», (2005), 31, 2, pp. 57-63. Cfr. anche C. Pennuto, «*Il n'est pas sûr de laisser les eunuques surveiller les femmes*». *Réflexions sur les eunuques à la Renaissance*, in «Seizième Siècle», (2011), 7, pp. 111-123; M-L. Delmas, «*Le fait est certain, & cela suffit*»: regard des lumières sur l'eunuque, in «Dix-huitième siècle», (2009), 41, 1, pp. 431-447. Anche nel *Traité des eunuques* di Charles Ancillon, gli eunuchi sono descritti secondo una logica della “femminilizzazione”, come coloro che «n'ont que du poil follet à la barbe; en qui le courage et la hardiesse cèdent à la crainte et à la timidité; en un mot, dont les moeurs et les maniere son toutes efféminées» (pp. 6-7). Cfr., sul tema, anche Y. Citton, *Impuissances: défaillances masculines et pouvoir politique de Montaigne à Stendhal*, Aubier, Paris 1994. Sugli eunuchi in Montesquieu, si veda, infine, anche S. Romanowski, *Through Strangers' Eyes. Fictional Foreigners in Old Regime France*, Purdue University Press, West Lafayette 2005, pp. 85-117.

<sup>26</sup> Cfr. *Lettere Persiane*, IX, p. 73.

<sup>27</sup> *Lettere Persiane*, XLII, p. 116. Anche nella storia di Aferidone e Astarte, narrata nella lettera LXVII, p. 154: «siete non la moglie (ché non potete esserlo) ma la schiava

uomini questi orribili eunuchi, nei quali il non essere uomini è ancora la più piccola imperfezione»<sup>28</sup>; «uomini morti fin dalla nascita»<sup>29</sup>). Non per questo, tuttavia, appartiene all'altro sesso. Egli indica, piuttosto, la divisione all'interno del medesimo sesso, l'impossibilità del sesso maschile di coincidere con sé, di costituirsi come "integro", "completo": non tutti gli uomini sono uomini.

La relazione padrone/schiavo che riguarda l'eunuco, dunque, non è quella tra due sessi, due "nature" distinte, ma è una relazione interna al sesso maschile: castrato, l'eunuco è l'uomo separato da se stesso. È lo schiavo, cioè, non tanto in quanto proprietà altrui, ma in quanto colui che non può costituirsi come padrone di sé, che non ha "padronanza", non è, diremmo, se stesso quando da sé agisce.

Si comprende meglio, allora, come ciò che definisce la divisione tra padrone e schiavo non sia quella tra persona e cosa – fondata sulla logica della "proprietà" –, ma quella tra autonomia ed eteronomia, tra appartenenza a sé (padronanza di se stessi) e separazione da sé. Il padrone è colui che si costituisce come se stesso, come "soggetto" che si appartiene, laddove lo schiavo è definito dalla castrazione proprio perché essa implica l'impossibilità, per l'eunuco, di costituirsi come identico a se stesso, di identificarsi con il proprio sesso, quello maschile.

---

di uno schiavo degradato dalla condizione di uomo». L'eunuco può sposare una donna, ma non *costituirsì* come marito. Al rapporto tra l'eunuco e Astarte non si oppone che quello fratello/sorella: è la loro relazione quella che realizza ciò che il matrimonio con l'eunuco non può attuare. Solo fratello e sorella, infatti, sono «immagini» pure «dei legami già stabiliti dalla natura», solo il loro rapporto realizza l'*unione* tra i due sessi («moriranno se li separate»). Ma ciò significa che il rapporto tra i due sessi, in quanto fondato sull'esogamia, sull'*alterità* dei coniugi, è sempre fondato sulla *separazione*: l'eunuco non rappresenta, dunque, l'*eccezione* rispetto al marito (non familiare), ma ne è la *figura originaria*, quella cioè dell'uomo che non può mai giungere ad "unirsi" con la donna.

<sup>28</sup> *Lettere Persiane*, VII, p. 70.

<sup>29</sup> *Lettere Persiane*, CXIV, p. 216.

#### 4. Il padrone assente

È nella loro relazione che padrone e schiavo si costituiscono rispettivamente come tali – ed è ciò che ne fa una relazione dinamica e “strategica” di potere, in Montesquieu, e non un rapporto di dominio. Questa reciproca determinazione è quel che consente, nelle *Lettres*, di insistere sui momenti in cui viene raggiunto un punto di indistinzione tra l’azione dello schiavo e l’azione del padrone, “inversione” in cui, cioè, viene meno proprio la separazione tra padrone e schiavo, la possibilità di dire in cosa essi sono differenti.

È solo usando lo schiavo, agendo attraverso di lui, che il padrone si costituisce come tale, che agisce cioè *da padrone*. È in quanto lo schiavo agisce, che ad agire è il padrone, che Usbek dimostra ed esprime la propria autorità, la propria padronanza assoluta: i suoi schiavi, dirà egli stesso, non sono che «vili strumenti che io posso spezzare a mio capriccio», che esistono solo finché sanno obbedire<sup>30</sup>. Ancora una volta, ad essere ripresa è la concezione aristotelica dello schiavo come strumento animato, strumento per agire, ὄργανον che è “proprio” del padrone e nel contempo separato da lui. Il padrone ha un corpo solo nella misura in cui si serve del corpo dello schiavo; il corpo dello schiavo è il corpo del padrone: «io sono uno schiavo» – diceva l’eunuco alle donne del serraglio – «ma di un uomo che è signore vostro e mio; e uso del potere che egli m’ha conferito su di voi: è lui che vi castiga non io, che gli presto la mia mano»<sup>31</sup>.

Al contempo, però, lo schiavo, agendo, agisce come se fosse il padrone: l’effetto di “ritorno” di cui parla la lettera II è quello tale per cui l’eunuco

---

<sup>30</sup> *Lettere Persiane*, XXI, p. 91.

<sup>31</sup> *Lettere Persiane*, LXIV, p. 147. Andrebbero, a partire da qui, ricercate le continuità e le discontinuità rispetto a quella che sarà la strategia hegeliana nella determinazione della relazione padrone/schiavo. Rimando, sul punto, a R. Bodei, *La preistoria del rapporto Signoria-servitù*, in «Revue internationale de philosophie», (2007), 240, 2, pp. 181-191; J. Butler, C. Malabou, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, trad. it. a cura di G. Tusa, Mimesis, Milano 2017.

più obbedisce, più «comanda da padrone»; più si sottomette, più comanda. Quella degli eunuchi è, infatti, una schiavitù particolare: «mi parve di vederti nascere a una nuova vita (*une seconde naissance*) – scrive il primo eunuco di Usbek ad un altro –, uscire da una schiavitù nella quale dovevi sempre obbedire, per entrare in una dove eri destinato a comandare»<sup>32</sup>.

La castrazione, la separazione di sé da sé, è, qui, confermata come il dispositivo che fa passare la schiavitù dall'essere un rapporto di dominio, rigido, “naturale” e al contempo giuridico (il padrone comanda/lo schiavo obbedisce), all'essere una relazione di potere, mobile, tale per cui comando e obbedienza, padronanza e alienazione, non corrispondono a posizioni “fisse”, ma sono ciò che non smette di re-distribuirsi, invertirsi, comunicarsi da un termine all'altro (tra padroni e schiavi c'è sempre «come un flusso e riflusso di autorità e sottomissione») <sup>33</sup>.

Separata dalla “natura” (poiché tale è la logica della castrazione, per Montesquieu: «quando il ferro ti separò dalla natura») <sup>34</sup>, dal suo fondamento “naturale” (la divisione tra i due sessi), la relazione di schiavitù è chiamata dunque ricostituirsi su un piano differente, artificiale, interno al lato “maschile”.

Ma ciò non fa che mettere in crisi la stessa possibilità, per il sesso maschile, di costituirsi come padrone. Rispetto ad Aristotele, ciò che Montesquieu nega è che la padronanza a sé possa essere naturalisticamente data. Se non si è “padroni”, né schiavi, per natura, non è semplicemente perché non sarebbe possibile fondare in natura il “titolo”, il diritto di proprietà sull'altro. Il discorso di Montesquieu, come si è visto, si definisce su un diverso piano, che è quello delle relazioni di potere. Ciò che è impossibile, allora, è separare a partire dalla natura colui che comanda e colui che è comandato, l'appartenere a sé (la padronanza) dal non appartenersi (la schiavitù). In natura, cioè, non solo non c'è schiavo, ma

---

<sup>32</sup> *Lettere Persiane*, XV, p. 84.

<sup>33</sup> *Lettere Persiane*, IX, p. 74.

<sup>34</sup> *Lettere Persiane*, XV, p. 84.

non c'è neppure qualcuno che «appartiene per natura a se stesso». Ed allora la relazione di schiavitù è funzionale proprio a questo: a consentire al padrone di rendersi padrone, allo schiavo di divenire schiavo. Eppure, questo meccanismo finisce per “bloccarsi”, per non funzionare.

Usbek, anzitutto, può essere nella posizione del padrone, di colui che non appartiene che a se stesso, solo alla condizione di essere assente, di non esserci. L'assenza è la condizione alla quale egli può comandare, trasmettere ordini, minacciare punizioni, costituirsi come padrone. Il maschi- le, come sesso non-castrato, sesso “intero”, non esiste che nella sua assenza, ossia sul piano dell'immaginario<sup>35</sup>, e non su quello della “natura”. Nella realtà, ci sono solo gli eunuchi. C'è, cioè, solo il fantasma del padrone, ossia di un'autorità “intera”, la quale non esiste: «Ma tutto ciò, magnifico signore, tutto ciò non è nulla senza la presenza del padrone. Che possiamo mai fare col vano fantasma di un'autorità che non si comunica mai per intero? Noi non rappresentiamo che debolmente la metà di te stesso»<sup>36</sup>.

Non vi è dunque discorso del padrone, se non a partire dall'assenza di quest'ultimo – del resto, è lo stesso funzionamento del dispositivo epistolare che non potrebbe essere assicurato se non laddove Usbek sia assente, e per questo costretto a ricorrere alla corrispondenza<sup>37</sup>. La separazione

---

<sup>35</sup> Come nota S. Gearhart, *The Place and Sense of the “Outsider”*. *Structuralism and the Lettres Persanes*, in «MLN», (1977), 92, 4, p. 747, «Thus though the master-slave couple may be comprised of Usbek and a eunuch, Usbek and a wife, or a eunuch and a wife, each alternately occupying the dominant or submissive role, the ‘equality between the sexes’ which permits the various ‘actors’ to exchange roles is apparent only from the point of view of the absent, ideal man represented by Usbek; for it is from this point of view that women, eunuchs and ultimately Usbek himself appear as ‘castrated’ versions of that ideal». Analoghe considerazioni in L. Lowe, *Critical Terrains. French and British Orientalism*, Cornell University Press, Ithaca-London 1991, p. 63.

<sup>36</sup> *Lettere Persiane*, XCVI, p. 191.

<sup>37</sup> Martin, *Usbek in absentia ou le sérail sans maître*, cit., p. 11; M. Delon, *Un monde d'eunuques*, in «Europe», (1977), pp. 79-80: «Le genre épistolaire suppose la séparation, l'absence, et vit bien souvent d'insatisfaction. [...] Mais qu'elle soit explicite ou masquée, la castration semble bien à l'origine du genre épistolaire, et ce n'est pas un

del padrone dagli schiavi, la sua partenza, è dunque la condizione affinché si possa ricostituire quella distinzione tra chi comanda e chi obbedisce che non è più data in natura. Il meccanismo epistolare presuppone l'assenza del corpo del padrone<sup>38</sup>. Per questo il corpo dello schiavo ne sarà non solo lo strumento, ma il *supplémento*, la proiezione: l'eunuco "presta" la propria mano al padrone – lo si è visto. Non incontreremo che il corpo dello schiavo, mentre quello del padrone non apparirà mai: esso non esisterà che attraverso un suo sostituto, il corpo protesico dell'eunuco (ancora una volta: questa funzione protesica non implica, allora, che la castrazione sia, in ultima istanza, ciò che marca per primo il padrone?).

Se, tuttavia, il corpo dello schiavo è il corpo del padrone, ciò significa che il padrone non ha, propriamente, altro corpo che quello che lo schiavo gli fornisce, che gli presta, che supplisce alla sua assenza («l'eunuco chiamava chi voleva lui, e volgeva gli occhi del suo padrone su quella che egli aveva in vista»<sup>39</sup>: il padrone non ha occhi, se non quelli dello schiavo).

Il corpo del padrone – corpo non-castrato – non esiste che come fantasma, come ideale di un sesso "integro", pienamente coincidente con se stesso, che come tale non è mai presente. Usbek deve parlare in quanto assente, e non può imporre la propria autorità, la propria volontà sul serraglio e sulle sue mogli, se non delegando i suoi eunuchi: «io metto il ferro nella tua mano»<sup>40</sup> (*je te mets le fer à la main*), scrive a Solim. È quello stesso ferro che, lo si è visto, ha separato l'eunuco da se stesso (*le fer te sépara de la nature*).

hasard si Montesquieu qui affirme avoir donné au genre sa dignité littéraire, l'a sans cesse évoqué dans sa oeuvre». Sul punto, cfr. anche J. Goldzink, *La politique dans les Lettres persanes: théâtre de l'idéologie, scène de la fiction*, ENS, 1988, p. 67.

<sup>38</sup> R. Kempf, *Les Lettres persanes ou le corps absent*, in «Tel quel», (1965), 22, p. 83. Per una discussione sulla "politica postale" di Montesquieu, cfr. G. Bennington, *La politica postale e l'istituzione della nazione*, in *Nazione e narrazione*, a cura di H.K. Bhabha, trad. it. di A. Perri, Meltemi, Roma 1997, pp. 211-234.

<sup>39</sup> *Lettere Persiane*, LXIV, p. 148.

<sup>40</sup> *Lettere Persiane*, CLIII, p. 278.

Ma, nel contempo, quanto più la sua assenza si prolunga, tanto più i suoi ordini cessano di giungere ai destinatari, di arrivare per tempo, di essere obbediti. Il suo discorso, tanto più pretende di delegare la propria autorità a quella degli eunuchi, quanto più non arriva a destinazione – la lettera con cui egli attribuisce al primo eunuco un «potere senza limiti», con cui egli lo intima di comandare «con la stessa autorità che ho io»<sup>41</sup>, non verrà aperta: l'eunuco muore, Narsit, che ne prende il posto, la ripone al sicuro, chiusa, ed infine la nuova lettera che Usbek invia viene intercettata<sup>42</sup>.

La logica della sostituzione (Usbek non comanderà che a condizione di far comandare gli eunuchi) non si realizza mai pienamente. Ma ciò perché l'autorità che Usbek pretende di trasmettere, di delegare, non esiste, se non come fantasma, fantasma di una coincidenza di sé con sé che non può mai realizzarsi. E se Usbek, allora, progressivamente si scopre impotente, separato dal suo potere e dunque da se stesso – «cado in un pauroso abbattimento, mi sento distrutto, e non ritrovo me stesso (*je ne me retrouve moi-même*)»<sup>43</sup> – non per questo gli eunuchi diventeranno padroni, ne prenderanno il posto.

Certo, comandando sul serraglio, l'eunuco ha l'illusione di divenire nuovamente padrone di se stesso: «ero nato per comandare alle donne, e mi pare di ridiventare un uomo (*je redeviens homme*), quando posso impormi su di loro»<sup>44</sup>. Ma si tratta, appunto, di una illusione: l'idea di

---

<sup>41</sup> *Lettere Persiane*, CXLVIII, p. 274.

<sup>42</sup> Anche qui si tratta, allora, di un meccanismo di “castrazione”, come osserva C. De Carolis, “*Une chaîne secrète et en quelque façon inconnue*”. *The Delegation of Power and Word in the Lettres Persanes*, in *French Orientalism. Culture, Politics, and the Imagined Other*, a cura di D. Hosford, C.J. Wojtkowski, Cambridge Scholars Publishing, 2010, p. 191: «There is a further point of contact between Usbek and his eunuchs, also based on the attribute of castration. The ruler himself turns out to be ‘castrated’ on the level of the word: his discourse is deprived of generative capacity and his words are impotent to beget action just as a eunuch is impotent to beget offspring».

<sup>43</sup> *Lettere Persiane*, CLV, p. 279.

<sup>44</sup> *Lettere Persiane*, IX, p. 74.

un sesso – maschile – “intero”, come tale non-castrato, non è che una costruzione immaginaria, e con esso si rivela immaginaria anche la distinzione tra padroni e schiavi<sup>45</sup>.

## 5. Conclusioni

È in relazione a questa strategia critica della schiavitù, allora, che la presenza di tutti questi eunuchi – di ogni rango, età, razza<sup>46</sup> – nel romanzo può essere analizzata<sup>47</sup>. La funzione dello schiavo eunuco, infatti, sembra essere quella di *de-naturalizzare* la relazione di schiavitù. Il confronto, qui, è ancora con la strategia aristotelica. Se Montesquieu legge la schiavitù a partire da un “terzo sesso”, dall’eunuco, è proprio per evitare che la divisione tra padrone e schiavo possa essere pensata come fondata sulla differenza “naturale” tra i due sessi (così Aristotele: «il maschio rispetto alla femmina è tale che per natura l’uno è migliore, l’altra peggio, e l’uno comanda, l’altra è comandata»)<sup>48</sup>.

Montesquieu introduce una discontinuità tra la relazione padrone/schiavo e quella marito/moglie, padre/figlio. Quale che sia il fondamento – naturale o storico – della servitù *dans la famille*, essa non è in ogni

---

<sup>45</sup> Per questo, correttamente, L. Pucci, *Orientalism And Representations Of Exteriority in Montesquieu’s “Lettres Persanes”*, in «The Eighteenth Century», (1985), 26, 3, p. 265, mette in relazione speculare tra la separazione di sé dell’eunuco e quella che, nel finale, Usbek stesso lamenta: «the separation of self from oneself, while signifying specifically a physical loss in the eunuch’s tragedy, reverberates in the discourse of the master. Despite his newly acquired predilection for Western thought, for religious tolerance, Usbek, near the end of the novel, articulates his own tragedy, that is, the revolt in the harem, in exactly those terms provided by the eunuch».

<sup>46</sup> Cfr., sul ruolo della razza e la separazione eunuchi bianchi-eunuchi neri, C. Gallouet, *Le corps noir dans la fiction narrative du XVIII<sup>e</sup> siècle (Voltaire, Montesquieu, Behn, de la Place, Castilhon, de Duras)*, in *Le corps romanesque: images et usages topiques sous l’Ancien Régime*, a cura di M. Moser-Verrey, L. Desjardin, C. Turbide, PUL, Québec 2009, pp. 81-96.

<sup>47</sup> Cfr., sul punto, Kempf, *Les Lettres persanes ou le corps absent*, cit., p. 84.

<sup>48</sup> Aristotele, *Politica*, I, 1254b, trad. it. cit., p. 155.

caso in continuità con quella *pour la famille*: mentre, infatti, la relazione tra uomo e donna è quella tra due sessi naturalmente distinti, quella tra padrone e schiavo non è una relazione tra due termini che siano distinti per natura. Non si è padroni o schiavi: lo si diviene, piuttosto, attraverso la relazione di schiavitù. Spostata all'interno del sesso maschile, essa dovrà pertanto ricostituirsi mediante una separazione artificiale – la castrazione – degli schiavi dai padroni. Si è resi schiavi, e ci si rende padroni, dunque.

Da qui la precedenza della relazione sui suoi termini. Se non è per natura che si definisce la distinzione tra padrone e gli schiavi eunuchi, le loro posizioni non esistono prima della relazione di schiavitù, ma solo per mezzo di essa: il padrone non si costituisce come tale se non attraverso l'azione del suo schiavo, e viceversa.

Per questo la logica della proprietà non è in grado in alcun modo di dar conto di tale relazione: il padrone deve, infatti, rendersi tale agendo per mezzo dello schiavo; lo schiavo, a sua volta, è reso tale in quanto agisce per il proprio padrone, dimostrando di non appartenersi. *Le Lettère Persiane* non faranno che mostrare come tale relazione di potere implichi, nei suoi stessi presupposti, la sua negazione: essa, infatti, non consentirà alla fine di separare, di fissare la distinzione tra padrone e schiavo, appartenenza a sé ed appartenenza a un altro.

Più che di un «renversement paradoxal des rôles et des situations»<sup>49</sup>, di una dialettica *tra* servo e padrone, per Montesquieu in gioco vi è il fatto che, tra il padrone e lo schiavo, non possa più essere stabilita alcuna differenza. La relazione di schiavitù mostra, cioè, la propria inconsistenza in quanto essa non riesce a costituire, a porre la distinzione tra i termini che mette in gioco – è tale strategie, del resto, che costituisce il tratto specifico delle operazioni di “rovesciamento” delle *Lettere Persiane*<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Delon, *Un monde d'eunuques*, cit., p. 81.

<sup>50</sup> Ciò che a Usbek si rivela come propriamente sconosciuto, quel che egli ignora e di cui non sa nulla, non è il paese straniero che visita, che egli viene ad osservare da “fuori”, ma è quanto accade nel serraglio, nella sua “patria” ora lontana. Ciò che ci è propriamente *estranea* è la società in cui viviamo, e non quella che osserviamo dall'esterno. Per questo

Certamente, vi sarà inversione, reversibilità, tra schiavo e padrone – gli eunuchi, dirà Starobinski, *sont le renversement incarné, le lieu pivotale du renversement*<sup>51</sup>. Ma se ciò accade, è in quanto la separazione virilità/castrazione, padronanza di sé/alienazione non è come tale assicurabile, non è fondata su altro che su una costruzione immaginaria (poiché il padrone può essere presente solo in quanto assente).

Possiamo ritornare allora, in conclusione, sul problema del rapporto tra proprietà e padronanza, ossia tra la schiavitù in quanto relazione giuridica (rapporto di dominio) e in quanto relazione di potere. La stra-

«tutto si ribalta», ogni cosa è sì invertita, ma solo per arrivare a questo punto: quello in cui il dentro è il fuori, il fuori è il dentro. La lezione politica è stato più volte sottolineata: il *dispotismo* – che non è un “regime” politico, ma il collasso di ogni *politeia* – non è mai al di fuori, *esterno* alla tradizione politica occidentale europea, ma è una sua “categoria” – per quanto, per essere pensato e analizzato, richiede di essere proiettato al di là dei suoi confini. Ciò che è impossibile è dunque distinguere, separare dentro e fuori, esterno e interno (per questo si leggerà tutta una simmetria, nelle *Lettres*, tra l’Europa e la Persia: si pensi alle corrispondenze serraglio/convento, castrazione/celibato, eunuchi/preti). Correttamente, allora, G. Iotti, *L’ignorance d’Usbek. Considérations sur les Lettres persanes*, in «Dix-huitième Siècle», (1999), 31, p. 488, sottolinea che «la projection orientale se révèle être ce qu’on la supposait: une extériorisation des hantises politiques et érotiques de l’Occident européen». Per tali questioni, si rinvia a C. Spector, *Montesquieu, les «Lettres persanes»*. *De l’anthropologie à la politique*, PUF, Paris 1997; D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, ETS, Pisa 2000. Per l’immagine dell’Oriente in Montesquieu, cfr., oltre al fondamentale lavoro di A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l’Occident classique*, Seuil, Paris 1979 e a quello di A.J. Singerman, *Réflexions sur une métaphore: le sérail dans les Lettres persanes*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1980), 185, pp. 181-98, si vedano P. Vernière, *Montesquieu et le Monde musulman, d’après l’Esprit des Lois*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, Imprimeries Delmas, Bordeaux 1956, pp. 175-190; T. Todorov, *Comprendre une culture: du dehors / du dedans*, in «Extrême-Orient, Extrême-Occident», (1982), 1, pp. 9-15; O.H. Bonnerot, *La Perse dans la littérature et la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Champion-Slatkine, Paris-Genève 1988; L. Lowe, *Rereadings in Orientalism: Oriental Inventions and Inventions of the Orient in Montesquieu’s Lettres persanes*, in «Cultural Critique», (1990), 15, pp. 115-143.

<sup>51</sup> J. Starobinski, *Préface*, in Montesquieu, *Lettres Persanes*, Gallimard, Paris 1973, p. 36.

tegia critica seguita da Montesquieu nelle *Lettere Persiane* consiste, in questo senso, nell'introdurre una discontinuità, una cesura, tra questi due ordini di rapporti. La distinzione – che è una distinzione di *status*, di “condizione” – tra *sui iuris* / *alieni iuris*, non corrisponde a quella tra padronanza (identità di sé con sé) e non appartenenza a sé. Quest'ultima, infatti, non è una separazione che sia determinata e fondata sullo *status* dei soggetti, ma è una distinzione che può costituirsi soltanto *nella* relazione tra essi: il padrone si può rendere padrone solo servendosi dello schiavo; viceversa, lo schiavo si rende tale agendo per il padrone.

Diviene allora chiaro il senso del ricorso, da parte di Montesquieu, agli eunuchi. Essi sono ciò che fa fallire la logica *giuridica* della schiavitù: padrone e schiavo non giungono mai a costituirsi come tali, ad assumere cioè la “posizione”, lo *status* che il diritto, il discorso giuridico fissava quale loro condizione di partenza.

Quanto più si serve dello schiavo, tanto più il padrone cessa di essere padrone; quanto più lo schiavo serve il proprio padrone, tanto più egli cessa di essere schiavo. Non si tratta, lo si ripete, di una dialettica: il padrone non diventa schiavo del suo schiavo, e lo schiavo padrone del suo padrone. Piuttosto, dovrà dirsi, qui, che il padrone non diviene padrone, e lo schiavo non diviene schiavo – è, questo, il tema già ricordato del *flux et reflux* della lettera IX, tema tutto “barocco”, come è stato osservato, che rimanda al continuo farsi e disfarsi di ogni posizione<sup>52</sup>.

È questa impotenza radicale – la quale segna tutto il discorso di Montesquieu sul dispotismo “orientale” – che attraversa la relazione di schiavitù<sup>53</sup>. Da qui il suo fallimento. La relazione di schiavitù, la quale presuppone

---

<sup>52</sup> Cfr. L. Versini, *Baroque Montesquieu*, Droz, Genève 2004, p. 69.

<sup>53</sup> Correttamente, J.-P. Schneider, *Les jeux du sens dans les Lettres Persanes: temps du roman et temps de l'Histoire*, in «Revue Montesquieu», (2000), 4, p. 146, sottolinea: «l'image dominante qui parcourt toutes les Lettres persanes soit celle d'un lancinant sentiment d'impuissance dont les eunuques ne sont, en fin de compte, que l'un des avatars les plus spectaculaires». Così anche Goldzink, *La politique dans les Lettres persanes: théâtre de l'idéologie, scène de la fiction*, cit., p. 73.

ne, per potersi costituire, che si dia una distinzione tra padrone e schiavo, dimostra poi di non poter porre tale distinzione, di non poterla realizzare.

Se opera, allora, nel testo delle *Lettere*, una strategia antischiavista, “abolizionista”, essa tanto più è efficace in quanto non passa direttamente per la critica del “diritto di schiavitù”. Il problema, cioè, non è che la schiavitù non potrebbe trovare legittimazione nella natura o nel costume, o che non sarebbe possibile fondare o dar ragione del diritto di un padrone su uno schiavo. Per questo si è giudicata spesso “ambigua” la posizione di Montesquieu<sup>54</sup>. Ma occorre vedere come, qui, il punto d’attacco sia spostato, sia più sottile. Perché esso consiste nel mostrare come il *diritto* del padrone sullo schiavo sia esattamente ciò che impedisce al padrone di rendersi padrone, allo schiavo di divenire schiavo. Questo il tentativo, allora: quello di far giocare fino in fondo il riconoscimento della schiavitù come ciò che impedisce alla relazione padrone / schiavo di costituirsi. Più che negare il diritto di schiavitù, Montesquieu mostra come quel diritto finisca per produrre, nel realizzarsi, la propria negazione. Se la sua non si presenta pertanto come una critica al “diritto di schiavitù”, è in fondo perché essa rischierebbe di fallire il proprio obiettivo, di trascurare ciò che davvero occorre pensare. I fatti lo provano, del resto: l’abolizione della schiavitù non ha determinato la fine della schiavitù – delle forme che sono proprie della «schiavitù dei contemporanei»<sup>55</sup>. Tutto resta ancora da fare.

---

<sup>54</sup> Sull’“ambiguità” del discorso di Montesquieu, si vedano, unitamente ai lavori già citati, anche G. Turi, *Schiavi in un mondo libero. Storia dell’emancipazione dall’età moderna a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2012; C. Biondi, *Mon frere, tu es mon esclave! Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese*, Goliardica, Pisa 1973; P. Deplano, *Le origini intellettuali dell’antischiavismo. Percorsi storiografici tra cristianesimo e Lumi*, in «Cristianesimo nella storia», (2013), 34, 3, pp. 773-798; A. Tucillo, *Riflessioni sul libro XV dell’Esprit des Lois*, in Id., *Il commercio infame. Antischiavismo e diritti dell’uomo nel Settecento italiano*, ClioPress, Napoli 2013, pp. 87-187.

<sup>55</sup> Riprendo l’espressione da Casadei, *Bioetica, diritto, politica: corpo e forme della schiavitù*, in *Il senso della repubblica. Schiavitù*, a cura di T. Casadei, S. Mattarelli, cit., p. 74.