

## ***Godimento indiretto – primi appunti per una genealogia dell'economico***

Dario Giugliano

Accademia di Belle Arti di Napoli

Dipartimento di Comunicazione e Didattica dell'Arte

dario.giugliano@accademiadinapoli.it

### **ABSTRACT**

Starting from a Kantian definition of money, this article will trace some of the stages of a genealogy of economics. In particular, the author attempts to interact some elements of Marxian thought with reflection of Nietzsche on the problem of the debt. The Platonic-Aristotelian reflection on the relationship between exchange and use is the background to all this.

### **KEYWORDS**

Economics, Money, Gold, Debt, Alienation, Representation, Kant, Nietzsche, Plato, Aristotle, Marx

### ***1. Prima incursione sull'economico – verso la cosa-denaro***

Mercatura autem, si tenuis est, sordida putanda est; [...].

M. T. Cicero, *De officiis*

Mais par la même il doit venir une époque où le commerce remplace la guerre.

B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*

Il faut se ressouvenir ici que le fondement du pacte social est la propriété, et sa première condition, que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient.

J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*

[...] es alle Waare repräsentirt.

I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*

L'obiettivo kantiano, fin dalle prime battute di quella che potremmo definire come una sua breve ricognizione della cosa-denaro, sembra essere quello di esplorarne la possibilità. L'attacco è quello tipico della definizione, per poi proseguire, immediatamente dopo, al fine di mostrarne tutti i limiti intrinseci.

Il denaro è una cosa (*Sache*), di cui non si può far uso (*Gebrauch*) che alienandolo (*veräußert*). Questa è una buona definizione nominale di esso (*eine gute Namenerklärung desselben*) (secondo Achenwall), vale a dire è sufficiente a distinguere questa specie di oggetti dell'arbitrio da ogni altra cosa; ma essa non ci dà alcuna delucidazione sulla possibilità (*Möglichkeit*) di una tale cosa.<sup>1</sup>

Ma l'inizio espone pure quello che potremmo definire come un tratto paradossale della cosa-denaro. Kant, infatti, nota che è possibile (*möglich ist*) fare uso di questa cosa particolare, costituita dal denaro, solo (*nur*) allontanandola da sé. Unico tra “questa specie di oggetti dell'arbitrio (*dieser Art Gegenstände der Willkür*)”, il denaro avrebbe questa sua caratteristica propria ravvisabile in una certa dislocazione essenziale, nel senso che, per poter essere usato, da parte di un soggetto proprietario, dovrebbe essere allontanato da sé, ovvero, meglio, questo stesso allontanamento finirebbe per costituire la possibilità stessa di un suo utilizzo. A differenza, quindi, di quanto accade con qualsiasi altro mezzo (*Mittel*), la cui possibilità di utilizzo – e godimento, ovvero la capacità “di soddisfare i bisogni umani (*menschlichen Bedürfnissen*)”<sup>2</sup> – è data da una prossimità assoluta di questo al suo soggetto possessore,<sup>3</sup> col denaro si assiste a una sorta di inversione speculare di questa condizione: per poterne usufruire, per poterlo usare e riuscire a goderne occorre frapporre tra questa cosa, che è il denaro, e il soggetto “possessore”, distanza. Sarà solo grazie a questa, allora, che, da semplice possessore, il soggetto si potrà trasformare in utilizzatore.

L'esempio dello stajo di grano è calzante. Esso possiede “il massimo valore diretto (*den größten directen Werth*)”:<sup>4</sup> è un mezzo (*Mittel*) in grado di soddisfare immediatamente le esigenze umane. Questo suo tratto essenziale consente al soggetto possessore di avere nei suoi confronti un conseguente approccio speculare

<sup>1</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi* (1797), tr. a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2009<sup>10</sup>, pp. 106-107.

<sup>2</sup> Ivi, p. 107.

<sup>3</sup> La trattazione kantiana sull'essenza del denaro si inserisce, lungo il testo di *La metafisica dei costumi*, all'interno del secondo capitolo della prima parte (sul diritto privato), che indaga i modi di acquisto di qualcosa di esterno ovvero della possibilità della proprietà e del possesso: “L'oggetto esterno, che in quanto alla sostanza è il suo di qualcuno, è una *proprietà (dominium)* di costui, sulla quale i diritti gli appartengono (come accidenti della sostanza), e di cui in conseguenza il proprietario (*dominus*) può disporre a suo piacimento (*ius disponendi de re sua*). Da ciò segue naturalmente che un tale oggetto può essere soltanto una cosa corporea (verso la quale non si ha nessuna obbligazione); [...]” (ivi, p. 86).

<sup>4</sup> Ivi, p. 107.

all'uso e al godimento, senza mediazioni: al massimo valore diretto di un determinato mezzo, corrisponde il massimo godimento diretto da parte del soggetto possessore. Diversamente per il denaro.

Il valore del denaro è al contrario soltanto indiretto (*Der Werth des Geldes ist dagegen nur indirect*). Non si può goderlo direttamente o rivolgerlo immediatamente (*unmittelbar*) come tale a qualsiasi uso; eppure è un mezzo che fra tutte le cose ha la maggiore utilità (*Brauchbarkeit*).<sup>5</sup>

Siam partiti da una definizione nominale del denaro, che, per quanto potesse essere buona, si rivelava fin da subito insufficiente a render conto di qualcosa che non fosse la possibilità di fornirci dei giusti presupposti per poter distinguere tra quello e qualsiasi altro oggetto arbitrario: un nome è sempre la marca di una differenza di specie e, di conseguenza, una definizione nominale a nulla conduce di più che a un rinvenimento di quella. Eppure, questa “buona definizione nominale (*gute Namenerklärung*)” del denaro, come una cosa, il cui uso è possibile solo se la si aliena, ci costringe a porre la nostra massima attenzione, ritornando sui nostri stessi e frettolosi passi, proprio sulla prima parte di essa. Ansiosi di seguire con voracità il discorso kantiano, si rischia di arrivare troppo oltre, mancando il bersaglio e, soprattutto, senza riuscire a cogliere un aspetto singolare dell'intera costruzione argomentativa. Fermiamoci, dunque, e ripartiamo, rileggendo, piano. “Il denaro è una cosa”. Fermiamoci qui, per un attimo. Prima parte della definizione nominale. Prima e ultima, in effetti. Perché la ritroveremo, qualche riga sotto, riesposta. Nel momento in cui si nota tutta l'insufficienza della seconda parte della definizione, quella secondo cui di questa “cosa” si pone in evidenza la singolarità dell'uso. Perché anche di questa, come di ogni altra cosa, si avrà un uso. È proprio di ogni cosa il poter essere usata. Ma l'uso di questa cosa particolare, che è il denaro, è anch'esso di un tipo del tutto particolare: esso sembrerebbe manifestarsi unicamente in presenza di una distanza, di una separazione, di un'alienazione. Questo, in fondo, a rifletterci, fa sì che si possa a buon diritto ritenere quest'uso particolare come sospeso al senso stesso ovvero alla circostanza di quest'alienabilità, che, fino a quando non si manifesta, mantiene quella stessa cosa in una condizione di sospensione. Cosa è, infatti, una cosa priva di uso? Cosa sarebbe mai una cosa, prima e in mancanza di ogni suo possibile utilizzo, se non la cosa stessa, la cosa *kat'exochen*, la cosa di cui non si può dire null'altro che è una cosa, appunto – genericamente – prima (e priva) di ogni (sua) possibile determinazione? Lasciamo per un momento in sospeso l'immediatezza dell'irruenza retorica di questo interrogativo, per seguire ancora da vicino l'incedere della riflessione kantiana. Torniamo all'inizio, ancora a quella buona definizione nominale. Il denaro è una cosa, che si può utilizzare solo se la si aliena.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*.

Dove, però, va chiarito che per alienazione non si intende il puro e semplice allontanamento da sé, come nel caso del dono, per esempio, laddove un soggetto cede semplicemente qualcosa di suo a qualcun altro, senza nessun desiderio o necessità di contropartita, di restituzione, di resto o reso. L'alienazione a cui si fa riferimento nel passo kantiano è propriamente quella della vendita, del commercio.

D'altro canto però se ne ricava che innanzi tutto questa alienabilità (*diese Veräußerung*) non ha per scopo nelle relazioni (*im Verkehr*) una donazione, ma un acquisto *reciproco* (*wechselseitigen Erwerbung*) (per mezzo di un *pactum onerosum*); [...].<sup>6</sup>

Nel commercio del quotidiano esistere (*im Verkehr*)<sup>7</sup> il denaro funziona come mezzo, grazie al quale quello, come reciproca acquisizione (*wechselseitigen Erwerbung*), diventa possibile. Quella di un mezzo, di uno strumento, quindi, grazie al quale accordi di tipo economico (in senso stretto e in senso lato) potrebbero stipularsi, è la natura del denaro – natura singolare, beninteso, ché, come abbiamo già visto, non lascerebbe emergere un carattere immediatamente netto e riconoscibile a un primo sguardo, quanto piuttosto, apparentemente, qualcosa di ambigualmente neutro e indefinito. Basti qui ribadire quella sua singolare posizione essenziale, in base alla quale resterebbe acquisito almeno che di esso non si può far alcun uso se non mediante la sua alienazione. Un mezzo che ha bisogno di un altro mezzo per poter essere usato. Attraverso l'esposizione di questo raddoppiamento, è come se Kant ci stesse dicendo che, per il denaro, valore d'uso e valore di scambio coincidono, ovvero, non si può avere il primo senza il secondo. Sarà propriamente sempre attraverso il secondo che il primo potrà affermarsi e tutta la fecondità di una simile acquisizione, per tanti versi impensata quanto alle sue risultanze ultime, all'interno dello stesso testo kantiano, sarà ben lungi dal recare con sé tutti i frutti che potrebbe essere in grado di produrre, come sarà più chiaro in seguito. Per ora, stiamo a quella definizione nominale, che, per quanto buona, abbiamo inteso che non sarà in grado di fornirci alcun chiarimento o informazione (*keinen Aufschluß*) in più di quanto non dica un nome o una serie di nomi, una lunga catena sinonimica, sulla possibilità stessa della cosa-denaro, di questo particolare “mezzo”, rispetto a cui occorrerà ancora ricordare che poiché

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Si noterà come siamo già immersi completamente, da un punto di vista significativo, all'interno di una metafora come in una fabbrica che produce senso, grazie alla quale poter far funzionare una terminologia specifica di ambito economico sul piano più generale dell'esistenza: qui “economia”, “alienazione”, “donazione”, “acquisto” vanno ben intesi nel senso più generale possibile, tenendo presente, però, che questo stesso senso generale viene informato, alla radice, dal senso specifico che questi termini rivestono all'interno della prassi economica. Sarà così che economia e vita (nel dispiegarsi della sua meccanica esistenziale) si richiameranno l'un l'altra, in un infinito gioco di rimandi speculari.

viene considerato (presso un popolo) soltanto come puro *mezzo* di commercio (*bloßes Mittel des Handels*) universalmente preferito, ma in sé privo di valore in opposizione a ciò che è *merce* (vale a dire in opposizione a ciò che ha invece un valore e si riferisce a un bisogno particolare dell'uno o dell'altro nel popolo), esso *rappresenta* tutte le merci.<sup>8</sup>

A differenza di una cosa come una merce (*im Gegensatz einer Sache als Waare*), una cosa come il denaro è nient'altro che un mezzo di commercio, in grado di rappresentare ogni merce. Mentre questa ha un valore in sé, in quanto si riferisce (*bezieht*) a una necessità particolare (*auf das besondere Bedürfnis*) di ognuno, vale a dire che ogni merce nasce per soddisfare dei bisogni e quindi è indirizzata geneticamente verso un determinato uso, che ne determina, fin dall'origine, appunto, l'essenza, l'identità; il denaro, invece, non ha alcun valore in sé (*an sich keinen Werth hat*) ed è proprio questa sua caratteristica di “simbolo vuoto” che lo rende capace di rappresentare ogni merce. Esso non può essere utilizzato per quello che rappresenta in sé e per sé, perché non rappresenta nulla; nello specifico, il denaro è inutilizzabile tal quale, per le sue caratteristiche intrinseche, in quanto è un mezzo che non ha alcuna utilità intrinseca, eppure esso è un mezzo, che, tra tutte le cose, è della massima utilità (*aber doch ist es ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchsten Brauchbarkeit ist*).

Su ciò che precede si può fondare (*gründen*) provvisoriamente questa definizione reale (*Realdefinition*): il denaro è il mezzo generale (*das allgemeine Mittel*) per gli uomini di scambiare tra loro i prodotti del loro lavoro, in modo che la ricchezza nazionale, nella misura in cui è stata acquistata per mezzo del denaro, non è propriamente che la somma del lavoro, con il quale gli uomini si ricompensano tra di loro, e che viene rappresentato dal denaro in circolazione (*umlaufende Geld*) nel popolo.<sup>9</sup>

Siamo passati, dunque, da una definizione nominale (*Namenerklärung*) a una definizione reale del denaro (*eine Realdefinition des Geldes*) come *allgemeine Mittel*, mezzo generale di scambio delle altre merci, che esso già rappresenta nella loro totalità, il cui valore è dato dall'insieme della massa monetaria, circolante o meno.<sup>10</sup> Viene qui espressa una funzione fondamentale della cosa-denaro, quella rappresentativa, che finisce per esporre pure in sintesi il meccanismo di calcolo del cosiddetto prodotto interno lordo, dato, appunto, dal valore che una nazione riconosce all'insieme dei beni prodotti al suo interno. A tutti i prodotti e i servizi, che vedono la luce in un dato arco di tempo, all'interno di una nazione, potrà essere corrisposto un determinato valore e questo dovrà essere espresso ovvero

---

<sup>8</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 107.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Perché il denaro in circolazione non è mai costituito interamente dal circolante.

rappresentato da una misura di valore: ecco il denaro. Questa notazione a margine, in fin dei conti, non è poi così marginale, considerato il fatto che quello di cui si sta parlando, a questo punto della trattazione kantiana, è propriamente una definizione reale, che, seppure fondata su un discorso derivante da una definizione nominale, in quanto definizione, appunto, ovvero ancora discorso, ha l'ambizione di cogliere immediatamente un dato di realtà, che non potrà essere colto altrove che nella reale fenomenalità dello scambio economico, *in dem Volk*. Eppure, la realtà di questa fenomenalità non potrà che essere, a sua volta, valutata su un piano ideale. Espressioni come “denaro in circolazione (*umlaufende Geld*)”, “somma del lavoro (*Summe des Fleißes*)”, “ricchezza nazionale (*Nationalreichthum*)” non rinviano a delle realtà concrete più di quanto non rinvino a delle entità puramente ideali, astrazioni del pensiero, la cui esistenza si potrà misurare unicamente su un piano trascendentale. A questo punto comincia a profilarsi l'orizzonte di una circolarità ben più complessa e di cui il denaro in circolazione sarebbe qualcosa di più che una semplice rappresentazione: ben più complessa, perché, per esempio, consiste in più circoli, che si avvitano gli uni negli altri. La domanda che adesso occorre farsi è: se il denaro è uno strumento, un mezzo, per quanto universale – *allgemeine Mittel* – esso possa essere, anzi proprio in ragione di questa universalità, in che misura esso potrà essere considerato, allo stesso tempo, una copia, un'immagine, una rappresentazione, insomma un prodotto della ricchezza nazionale come somma del lavoro degli uomini nel popolo? O forse esso ne sarà (al)l'origine? E se ne fosse (al)l'origine, in che modo potrebbe ancora un mezzo originare ciò che potrebbe solo ragionevolmente rappresentare? La rappresentazione, si sa, logicamente, può sempre solo seguire ciò che rappresenta, che, su un piano di diritto, dovrà necessariamente precedere, come un modello la sua copia, ciò che lo rappresenta. E Kant non sta dicendo qualcosa di diverso, nel momento in cui rileva che la ricchezza nazionale, acquistata mediante il denaro, è lavoro, somma del lavoro.<sup>11</sup> È come se volesse farci intendere che alla base c'è il lavoro o, meglio, lo scambio dei prodotti del lavoro, la possibilità stessa di questo scambio e questa possibilità è il denaro. Diciamo meglio: alla base ci sarebbe lo scambio, cosicché quella che noi riconosciamo come ricchezza della nazione, *in realtà*, non sarebbe niente altro che questa stessa ricompensa vicendevole, con cui si pareggerebbero (si tenderebbe a un pareggio de)i conti di un'operosità collettiva. L'operosità come industria, quindi, non sarebbe altro che un modo per tener in piedi una nazione, venendosi così a creare, di fatto, quel senso di intersoggettività politico-logico-istituzionale che ne giustifica l'esistenza.

---

<sup>11</sup> È fors'anche riduttivo tradurre “*Fleiß*” con “lavoro”, quando più propriamente indica una certa dedizione all'operosità, una diligente e costante perseveranza all'industriosità.

## 2. Alienazione e circolazione

Kant mutua questo concetto di prodotto interno lordo, per quanto non nettamente individuato da un punto di vista terminologico, dalla lettura del testo di Adam Smith, che citerà qualche paragrafo più oltre,<sup>12</sup> pure parafrasando una sua definizione di denaro, che ancora ricalcherà questo concetto che mette in relazione lavoro e denaro, la cui alienazione sarebbe sempre il mezzo e la misura di quello. Come è noto, ad Adam Smith si devono grandi idee relative all'economia, su cui ancora oggi si discute. Una di queste è sicuramente quella relativa proprio al concetto di ricchezza delle nazioni, come dal titolo della sua opera più fortunata. Fino ad Adam Smith, come sostiene la vulgata interpretativa ufficiale, per ricchezza delle nazioni veniva inteso qualcosa “come un patrimonio accumulato dal passato”.<sup>13</sup> Dopo Adam Smith e grazie alle sue riflessioni, si intenderà “la ricchezza di una nazione come l'ampiezza del flusso dei beni e dei servizi che annualmente diventano disponibili per i suoi cittadini”.<sup>14</sup> In realtà, questo principio era stato già chiarito da François Quesnay nel suo famosissimo *Tableau économique* (che avrà diverse redazioni a partire dal 1758), citato e criticato dallo stesso Smith.<sup>15</sup> Marx sinteticamente ne esporrà le linee generali anche in rapporto a quella che potremmo definire una elaborazione da parte di Smith.

Ma questo tentativo di rappresentare l'intero processo di produzione del capitale come *processo di riproduzione*, [di rappresentare] la circolazione semplicemente come la forma di questo processo di riproduzione, [e] la circolazione del denaro solo come un momento della circolazione del capitale, e in pari tempo di includere in questo processo di riproduzione l'origine del reddito, lo scambio tra capitale e reddito, il rapporto tra consumo riproduttivo e il consumo definitivo, e di includere nella circolazione del capitale la circolazione tra consumatori e produttori (in fact tra capitale e reddito), infine di rappresentare la circolazione tra le due grandi partizioni del lavoro produttivo – produzione di prodotti grezzi e manifattura – come momenti di questo processo di produzione, e tutto ciò in un *Tableau* che in

---

<sup>12</sup> Cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 110: ““Denaro è dunque (secondo Adamo Smith) quel corpo (*derjenige Körper*), la cui alienazione (*Veräußerung*) è il mezzo (*das Mittel*) e nello stesso tempo la misura (*der Maßstab*) del lavoro, col quale uomini e popoli esercitano un commercio (*Verkehr*) reciproco””.

<sup>13</sup> L. Pasinetti, *La ricchezza delle nazioni*, Guida, Napoli 1985, p. 17.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 17-18.

<sup>15</sup> Per Smith, “l'errore capitale” del sistema di Quesnay consisteva “nel considerare la classe degli artigiani, manifattori e commercianti completamente sterile e improduttiva” (A. Smith, *La ricchezza delle nazioni* (1776), tr. a cura di A. e T. Bagiotti, UTET, Torino 2006, p. 838).

fact è costituito esclusivamente da cinque linee che collegano tra loro sei punti di partenza o di ritorno – [e ciò] nel secondo terzo del secolo XVIII, nel periodo in cui l'economia politica si trova ancora nel suo stadio infantile – [questo tentativo] fu in realtà un'idea estremamente geniale, indiscutibilmente la più geniale di cui si sia fin qui resa responsabile l'economia politica.

Per quanto riguarda la circolazione del capitale, il suo processo di riproduzione, le diverse forme che esso assume in questo processo di riproduzione, la connessione della circolazione del capitale con la circolazione generale, quindi non solo lo scambio di capitale contro capitale, ma anche di capitale contro reddito – lo Smith, in realtà, non ha fatto che raccogliere l'eredità dei fisiocratici, e classificare e specificare con più rigore le singole voci dell'inventario, ma riesce solo a stento a sviluppare e a interpretare il movimento nel suo complesso con l'esattezza con cui questo, malgrado i presupposti erronei del Quesnay, è stato tratteggiato secondo la sua struttura nel *Tableau économique*.<sup>16</sup>

Circolazione sembra essere qui un concetto chiave. In qualche modo, a una sua elaborazione su un piano ideale come teoria del circuito economico (il *Kreislauf* di schumpeteriana memoria) dobbiamo la nascita, e proprio secondo la nota interpretazione di Schumpeter, della scienza economica, dovuta ai fisiocratici e, in particolare, a quella sorta di loro precursore che fu il finanziere irlandese Richard Cantillon. Ma è con Quesnay che questa teoria si afferma, come sostenuto da Marx, in maniera geniale. Occorre ricordare che Quesnay era un medico chirurgo, al servizio della donna, di fatto, più potente della Francia d'allora, l'amante di Luigi XV Madame de Pompadour. Da medico, non poteva non sposare la causa di una visione organicista dello stato e il fatto che fosse stato pure autore di un'opera dal titolo sintomatico di *Essai physique sur l'économie animale* del 1736, non può essere irrilevante ai fini del nostro discorso. Difatti, la rappresentazione visiva, data da Quesnay nel suo *Tableau*, della circolazione del flusso delle ricchezze all'interno di una nazione ricalca l'archetipica immagine delle sostanze economiche di un popolo come sangue circolante all'interno del tessuto sociale. Valga come semplice accenno a questa basilare equivalenza metaforica la lettura del seguente passo di Piero Camporesi.

[...] se l'Occidente, almeno nella seconda parte di questo secolo, probabilmente per sazietà e nausea, ha rimosso il sangue, lo ha anche tesaurizzato e commercializzato. I centri di conservazione, le banche del sangue svolgono ora funzioni analoghe a quelle dei *caveaux* degli istituti di

---

<sup>16</sup> K. Marx, *Teorie sul plusvalore I* (1862-1863), tr. a cura di C. Pennavaja e G. Giorgetti, in Marx-Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1979, vol. XXXIV, p. 363.

credito che custodiscono gelosamente beni rari e preziosi. Oro e sangue si ritrovano allineati nei valori di mercato con una perfetta identificazione risalente all'antica Roma, quando il tesoro pubblico era sentito come una grande riserva di sangue in cui confluivano (la "liquidità" di oggi) gli averi le sostanze i capitali dell'organismo irrorante con le sue vene e canali la collettività, la *res publica*. Il tesoro o erario costituiva il cuore-sangue dello stato e le perdite finanziarie equivalevano a emorragie che svenavano il tessuto sociale: la classica frase ciceroniana, *de sanguine aerarii detrahere*, esprimeva con efficacia il trauma del salasso che apriva le arterie del corpo statale. Un corpo – secondo gli apologisti cristiani – criminale e impuro che si era mostruosamente arricchito d'infiniti globuli rossi attraverso le stragi e gli eccidi perpetrati nelle innumerevoli guerre di conquista, ingrassato dal sangue di popoli sterminati o ridotti in schiavitù. [...] Nel Novecento era anche rispuntata l'ombra del banchiere-vampiro, del cinico succhiatore del sangue dei poveri, sia nell'iconografia politica del nazismo, sia nella propaganda fascista contro la cosiddetta "demoplutogiudaicocrazia". Il grasso e ripugnante banchiere dalle lunghe mani rapaci e dall'inconfondibile profilo semitico, nella propaganda razzistica nazi-fascista veniva rappresentato come la subdola incarnazione del sionismo, esperto nel commercio esoso del denaro, che svenava i popoli ariani, sani e limpidi aratori e coltivatori.<sup>17</sup>

La drammatica metafora ciceroniana, contenuta in una delle *Verrine*, le famose orazioni contro il pretore della Sicilia Gaio Licinio Verre (II 3, 83), con la quale viene denunciata la sottrazione, da parte di quest'ultimo, di tremila medimni di frumento – "quae cum de populi Romani victu, de vectigalium nervis, de sanguine detraxisset aerarii, Tertiae mimae condonavit" (*ibidem*) – "dal sostentamento del popolo romano, dai nervi delle entrate, dal sangue dell'erario", per darli poi "all'attrice di commedie Tertia" (la storia si ripete, miserabile, ciclicamente), serve a Camporesi per sostenere tutta l'argomentazione a favore dell'esistenza di un'antica equivalenza tra flusso monetario o, più in generale, della cosiddetta liquidità e circolazione sanguigna del corpo animale/animato dello stato, equivalenza che si basa su un'evidente ideologia umanista e biologista. L'altro elemento, su cui potrebbe essere proficuo concentrarsi, presente in chiusura del passo citato, concerne un'antica contrapposizione tra diverse tipologie di ricchezze, che rinvia, a sua volta, a una contrapposizione tra diverse tipologie di esistenze e possibilità di ricavo delle risorse per il sostentamento: stanzialità (dell'agricoltore-allevatore) vs nomadismo (del mercante).<sup>18</sup> Questa

---

<sup>17</sup> P. Camporesi, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Garzanti, Milano 1997, pp. 20-21.

<sup>18</sup> Questa dialettica sociale, che non tarda a complicarsi in una struttura tripartita di funzioni e classi (la classe produttiva degli agricoltori-allevatori, la classe "parassita" dei guerrieri – vale a

dire una classe che come contropartita della disponibilità dell'impiego della forza, a favore della prima classe, sia nei termini della difesa di posizioni acquisite, sia nei termini di un'offesa, per la conquista di posizioni nuove, chiede, ancora alla prima classe, di farsi carico dell'assoluta disponibilità al proprio sostentamento e questo ovviamente comporta che, nella circostanza di uno svincolamento da un determinato assetto sociale, la classe dei guerrieri continui a esercitare questa sua funzione parassitaria ai danni del primo che incontra; riteniamo che possa essere questa la ragione secondo cui quei pirati (*lestai*), evocati da Aristotele in *Retorica* 1405 A 25, "si autodefiniscono (*autous kalousi*) imprenditori (*poristas*)" – e quella, altrettanto parassitaria, dei sacerdoti) trova, a detta di Dumézil, una corrispondenza nella struttura ideologica della società indoeuropea, fin dalle origini. Queste tre funzioni, che fanno capo a tre necessità – "una religione che garantisca un'amministrazione, un diritto e una morale stabile, una forza protettrice e conquistatrice, infine dei mezzi di produzione, di alimentazione e di gioia" (G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli indoeuropei* (1958), tr. a cura di A. Piras, Il Cerchio, Rimini 2003, p. 32) –, per quanto possano sembrare che rinvino a un universale umano, "non hanno la generalità o la spontaneità che si suppone: al pari della divisione sociale corrispondente, non le si ritrova in alcun testo egizio, sumero, accadico, fenicio e biblico, né nella letteratura dei popoli siberiani, né presso i pensatori confuciani o taoisti così inventivi ed esperti di classificazioni" (ivi, p. 33). Per Dumézil, sarebbe un fatto che, nell'antichità, "questo cammino filosofico" (*ibidem*) sarebbe stato compiuto unicamente nell'ambito della cultura indoeuropea "e così si percepisce nelle speculazioni e nelle produzioni letterarie di tanti popoli di questa famiglia, che la spiegazione più economica, come per la divisione sociale propriamente detta, è ammettere che il percorso non è stato fatto e rifatto indipendentemente in ogni provincia indoeuropea dopo la dispersione, ma che è anteriore alla divisione ed è opera di pensatori dei quali i brahmani, i druidi e i collegi sacerdotali romani sono in parte i diretti eredi" (*ibidem*). Per quanto un simile modello mostri tutte le sue debolezze – a cominciare dall'idea di fondo, su cui si sviluppa, dell'esistenza di un'unità culturale omogenea come quella indoeuropea (per quanto si faccia esplicito richiamo, ad apertura del saggio di Dumézil, alla necessità di un riferimento a un orizzonte culturale indoeuropeo come civiltà "dello spirito" (ivi, p. 13) e non, quindi, a un habitat originario e a una civiltà materiale individuata e individuabile), nei fatti assolutamente separata e separabile dalle cosiddette civiltà confinanti, per esempio quelle del Mediterraneo mediorientale, precedentemente quelle della Mezzaluna fertile, nelle cui valli, tra l'altro, a ridosso dei quattro fiumi Nilo, Giordano, Tigri ed Eufrate nascono e si affermano le prime civiltà agricole e stanziali ovvero le prime città (e la città, con la sua struttura classica, come per esempio ci viene riportata nell'Odissea, è proprio una visualizzazione materiale di questa tripartizione: *cinta muraria* a difesa delle *case* e dei *templi*, che costituisce quell'insieme che giustifica una spartizione dei campi coltivabili; cfr. Odissea, VI 9-10) e per finire, nello specifico, con l'ipotesi di un'inesistente divisione sociale tripartita e di una sua relativa teorizzazione in ambito extraellenico, ipotesi non proprio solidissima se, come ricorda Cambiano, si considera l'*Elogio di Busiride* di Isocrate, in cui veniva appunto elogiata "la figura dell'egiziano Busiride, che aveva diviso in tre "classi" gli egiziani: sacerdoti, guerrieri e agricoltori-artigiani" (G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 157) –, è indubbio che esso sottoponga all'attenzione elementi di riflessione irrinunciabili, così come è altrettanto indubbio che una teorizzazione tanto nettamente definita come, per esempio (e non si tratta, ovviamente, di un esempio tra gli altri), quella della Repubblica ideale platonica, con le sue tre classi dei "filosofi governanti, guerrieri, produttori di ricchezze" (G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli indoeuropei*, cit., p. 34), non nasca, evidentemente, dal nulla. Occorre altresì qui ricordare un altro spunto di riflessione, riguardo quella terza funzione di agricoltori-allevatori produttori di

contrapposizione, che evidentemente non poteva non suscitare l'interesse di Marx, costituisce uno dei punti nodali su cui fonda il *Tableau* di Quesnay, soprattutto laddove viene rilevato che

[...] il popolo crede che la ricchezza di uno Stato consista nella moneta: ma essa, come tutti gli altri prodotti, costituisce ricchezza soltanto in proporzione al suo valore di mercato e non è più difficile da acquistare di quanto lo sia ogni altra merce, pagandola con altre ricchezze. La sua quantità in un Stato è determinata dal suo uso, che è regolato dalle vendite e dagli acquisti cui danno luogo le spese annuali; e le spese annuali di uno Stato sono regolate dal suo reddito.<sup>19</sup>

### 3. *Il commercio*

Il denaro è una merce, che, come ogni altra, ha un prezzo ed è a quest'unica merce che sono rivolti gli interessi di quella che Quesnay definisce la “repubblica universale dei commercianti, diffusa nei diversi paesi”. Quanto a essa

e quanto alle piccole nazioni soltanto commercianti, che sono solo parti di quest'immensa repubblica, e che possono essere considerate le sue città capitali oppure, se si vuole, le principali banche, la massa del loro argento monetario è proporzionata all'estensione del loro commercio di rivendita. Esse aumentano quella massa quanto più possono con i loro guadagni e con il loro risparmio per accrescere i fondi del proprio commercio: la moneta è il loro patrimonio; i commercianti la impiegano negli acquisti soltanto per recuperarla con un profitto nelle loro vendite. Essi non possono dunque

---

ricchezze, su cui Dumézil non manca di far convergere la nostra attenzione, considerando, in puro stile dialettico, “il fatto certo che, se è vero che la terza funzione è la più umile, nondimeno essa è il fondamento e la condizione delle altre due. Come vivrebbero maghi e guerrieri se i pastori-agricoltori non li sostenessero?” (ivi, p. 116). E questo ci porta direttamente all'intensificazione di quel fenomeno dello sfruttamento su cui, nella modernità, da Marx in poi si misura l'esercizio critico di una certa riflessione filosofica, esercizio emerso, iterativamente, in maniera periodica, lungo l'arco della storia culturale dell'umanità, come, per esempio, l'abbiamo visto emergere nel *Tableau* di Quesnay, allorquando si puntualizza che “per circolazione si intendono qui gli acquisti di prima mano, pagati con il reddito che si ripartisce fra tutte le classi, escludendo il commercio, che moltiplica le vendite e gli acquisti senza moltiplicare le cose, e che è soltanto un'aggiunta di spese sterili” (F. Quesnay, “*Tableau économique*” (1759), in B. Miglio (a cura di), *I fisiocratici*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 13). E, lo ribadiamo, per Quesnay le classi in cui era ripartita la società erano tre, delle quali quella dei mercanti-artigiani era considerata la *classe sterile*.

<sup>19</sup> F. Quesnay, “*Tableau économique*”, cit., p. 17.

aumentare la massa di moneta se non a spese delle nazioni con le quali commerciano; nelle loro mani la moneta è sempre di riserva: non esce dai loro banchi, e circola soltanto per ritornarvi aumentata.<sup>20</sup>

La classe dei mercanti è una sorta di repubblica a sé, sterile in quanto si prefigge l'obiettivo di un accrescimento continuo della massa monetaria in proprio possesso, ma senza alcun investimento produttivo in beni “per il godimento degli uomini”,<sup>21</sup> come è invece proprio all'attività di quelle che Quesnay definisce “le nazioni agricole”. A differenza di queste, quindi, i cui confini son ben definiti e individuabili, le cosiddette repubbliche dei mercanti sono transnazionali, come è ovvio che sia in una condizione di commercio globalizzato, perché è a questo che, per sua natura, punta un'attività basata unicamente su quella sorta di circolo monetario, la cui rappresentazione verosimile potrebbe essere costituita da una sorta di figura spiraleiforme, a descrivere un ciclo in cui inizio e fine necessariamente non possono coincidere: a ogni fuoriuscita di denaro, dopo un certo percorso, dovrà corrispondere un'entrata necessariamente di entità diversa e possibilmente superiore a quella dell'uscita, pena l'inefficacia, quanto a finalità, dell'uscita e, di conseguenza, dell'intero giro percorso. Produrre denaro con denaro: la perversione stessa, la sterilità stessa. L'abbiamo visto con Kant: il denaro non è una cosa che permette un godimento di sé immediato, ma solo mediato, differito, dilazionato e dislocato e investire in questa specie di merce significa produrre indefinitamente godimento differito ovvero godere necessariamente e unicamente dell'altrui produzione senza creare possibilità di altrui godimento. All'autore di *Il capitale* la lucidità di quest'analisi non poteva passare inosservata. Né può passare inosservata a noi, che stiamo vivendo una condizione, la più estrema che l'Occidente abbia avuto la sorte di vedere, di finanziarizzazione dell'economia, in cui la cosiddetta repubblica dei commercianti, istituzionalizzatasi nel WTO (World Trade Organization), rappresenterebbe l'altra faccia, quella apparentemente sana, dell'economia mondiale, monopolizzata dal sistema bancario-finanziario internazionale. L'aveva ben inteso Quesnay, nel momento in cui, fattosi portavoce di un pensiero antico, che sotto certi riguardi possiamo far risalire al testo aristotelico,<sup>22</sup> quanto a una sua sistemazione teorica,

---

<sup>20</sup> Id., “Analisi della formula aritmetica del “Tableau économique”” (1766), in B. Miglio (a cura di), *I fisiocratici*, cit., p. 38.

<sup>21</sup> Ivi, p. 39.

<sup>22</sup> Cfr., per esempio, *Politica* 1258a 35, 4 sgg., dove vengono indicate due forme di crematistica, la commerciale (*kapelikes*) e l'amministrativa (*oikonomikes*), delle quali quest'ultima è necessaria e approvata, la prima, invece, che si fonda sugli scambi (*metabletikes*) è giustamente (*dikaios*) biasimata (*psegomenes*), in quanto a essere sfruttate non sono le risorse naturali, ma i bisogni dei propri simili, per cui essa si configura come qualcosa che non è secondo natura (*kata physin*). Insomma, nel commercio ci si sfrutta l'un l'altro, invece che attingere dalla natura, che spontaneamente elargisce i suoi frutti. Non a caso, Aristotele comprende, in questa forma di arte

scriveva dei commercianti che “è lo stesso commercio la loro patria e il deposito della loro ricchezza; essi comprano e vendono dove risiedono e dove non risiedono: l'esercizio della professione non ha limiti determinati né un particolare territorio”.<sup>23</sup> Senza riconoscersi in una patria e, conseguentemente, in una legge, che non sia quella del proprio profitto monetario, i mercanti globalizzati e globalizzanti tendono “sempre, in definitiva, al denaro”,<sup>24</sup> che si configura quale inizio e fine di tutta la loro attività. L'obiezione teorica di fondo, che si può muovere, a partire da tutto quello che abbiamo detto fin qui, a un'attività come quella del mercato o commercio internazionale (ma forse sarebbe meglio dire “transnazionale”), è quella di essere un'attività assolutamente culturale, ovvero fondata necessariamente a partire da un consesso civilizzato all'interno del quale potersi ragionevolmente e credibilmente istituire, eppure a questo stesso consesso radicalmente ostile, proprio giusta i dettami di una logica parassitaria. Perché se è vero che il principio, essenzialmente autistico, del commercio si basa su una possibilità di arricchimento per via di quegli stessi scambi su cui fonda, è altrettanto vero che tutto questo diventa possibile solo dopo aver preso distanza da un ordine “naturale” o supposto tale, all'interno del quale confrontarsi con una condizione extraumana o supposta tale (pensiamo al caso dell'agricoltura e al conseguente sfruttamento delle risorse naturali: terra, animali e piante). Su questo punto sembrerebbe fondarsi la differenza tra commercio e, per esempio, agricoltura, tale che un solo uomo (poniamo il caso del famoso Robinson dell'economia classica, che tanto sarcasmo susciterà in Marx)<sup>25</sup> potrà realisticamente mettere in pratica quest'ultima, ma mai il primo. Il commercio, quindi, sembrerebbe proprio avere necessità assoluta della società civile, come allontanamento da una condizione naturale di sfruttamento diretto e incondizionato dell'altro da sé. Eppure, esso, a ben guardare, riproduce questo stesso modello all'interno dell'ordine sociale, sostituendo, allo sfruttamento delle risorse naturali, come notato da Aristotele, lo sfruttamento del lavoro dei propri simili. Di conseguenza, esso più che fondarsi sul presupposto di un allontanamento

---

di arricchimento attraverso lo scambio, il prestito di denaro a interesse. È esattamente da qui che discenderà tutta la teorizzazione scolastica mirante a fornire una base teorica per una condanna morale dell'usura.

<sup>23</sup> Ivi, p. 38.

<sup>24</sup> Ivi, p. 39.

<sup>25</sup> Cfr., per esempio, K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-1858), tr. a cura di E. Grillo, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, vol. I, pp. 3-4: “Il punto di partenza è costituito naturalmente dagli individui che producono in società – e perciò dalla produzione socialmente determinata degli individui. Il singolo ed isolato cacciatore e pescatore con cui cominciano Smith e Ricardo, appartengono alle immaginazioni prive di fantasia che hanno prodotto le robinsonate del XVIII sec., le quali non esprimono affatto, come presumono gli storici della civiltà, semplicemente una reazione alle eccessive raffinatezze e un ritorno a una malintesa vita naturale”.

da una condizione di naturalità, si fonda, in realtà, sulla ricreazione artificiosa di una supposta naturalità all'interno dell'ordine culturale. In luogo di terre, animali e piante, quindi, si sfruttano i propri simili. La possibilità di poter discriminare riguardo un certo limite naturale, come abbiamo accennato sopra in nota, risale alla teorizzazione aristotelica in materia. Nel capitolo ottavo del primo libro della *Politica*, Aristotele individua una tipologia naturale dell'arte di acquisizione di beni. Essa si basa sul principio del finalismo della natura. Questa "non fa nulla di inutile né di imperfetto".<sup>26</sup> Un chiaro esempio di ciò è dato dal problema del nutrimento e dalla possibilità di procacciarselo. "E fin dalla nascita alcuni animali producono cibo in quantità sufficiente fino al momento in cui il nato possa procurarsene da sé".<sup>27</sup> È il caso, per esempio, dei mammiferi, che producono latte in quantità tale da nutrire i propri cuccioli, fino a quando, svezzati e autosufficienti, saranno in grado di procacciarsi da soli il proprio nutrimento.

Allo stesso modo, quindi, bisogna credere, è chiaro, che la natura pensa anche agli adulti e che le piante son fatte per gli animali e gli animali per l'uomo, quelli domestici perché ne usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti, almeno la maggior parte, perché se ne nutra e se ne serva per gli altri bisogni, ne tragga vesti e altri arnesi.<sup>28</sup>

#### 4. Commercio e guerra

In questa teleologia universale della natura, dove ogni cosa è al suo posto e mai, quindi, avviene a caso e tutto è finalizzato, da parte dell'uomo, all'acquisizione di quei mezzi necessari al proprio sostentamento, sfruttando quelle risorse che quella stessa natura, appunto, gli mette costantemente a disposizione, anche la guerra ovvero l'arte bellica (*polemike*)<sup>29</sup> avrà una sua giustificazione naturale (*physei dikaion polemon*),<sup>30</sup> in quanto essa

sarà per natura in certo senso arte d'acquisizione (*ktetike*) (e infatti l'arte della caccia ne è una parte) e si deve praticare contro le bestie e contro quegli uomini che, nati per obbedire, si rifiutano, giacché per natura tale guerra è giusta.<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> Aristotele, *Politica*, 1256 b 21, tr. a cura di C. A. Viano, Rizzoli, Milano 2002, p. 103.

<sup>27</sup> Ivi, 1256 b 10.

<sup>28</sup> Ivi, 1256 b 15-20, tr. a cura di R. Laurenti, in Aristotele, *Opere*, a cura di G. Gianantoni, 11 voll., Laterza, Roma-Bari 2004<sup>5</sup>, vol. IX, p. 17.

<sup>29</sup> Ivi, 1256 b 23.

<sup>30</sup> Ivi, 1256 b 26.

<sup>31</sup> Ivi, 1256 b 23-26, tr. a cura di R. Laurenti, cit., p. 17. Si può udire qui un'eco del *Sofista* platonico (222 a-c), laddove dallo Straniero di Elea viene individuata quell'arte, propria del

sofista, di cacciare uomini, una volta che avrà separato la sua strada da quella del pescatore o cacciatore di animali acquatici, per dirigersi verso il regno di quegli animali domestici che sono i suoi simili. L'*emerotherike* del sofista, a dire dello Straniero di Elea, sarebbe vera e propria *anthropotheria*, caccia all'uomo. Per arrivarci (cfr. 223 b 1-7), si deve procedere con tecnica diairetica (rapporto tra il tutto e le sue parti), in base alla quale determinare la sofistica come arte di lucrare denaro (*nomismatopolike* – letteralmente sarebbe l'arte del cambiavalute, ovvero di colui che guadagna vendendo denaro, ossia guadagna denaro dal denaro) in cambio di un apparente educare, che è parte della caccia agli animali domestici come caccia all'uomo, che è parte della caccia agli animali terrestri, che è parte della caccia agli animali in generale, che è parte della caccia in generale come arte di acquisire (*ketike*), che è parte dell'arte di appropriarsi (*oikeiotike*). Non va dimenticato che altrove, per esempio nel *Politico* (289 e 4 sgg.), Platone si preoccupa di tenere lontano dall'arte di regnare (*basilike*) proprio i cambiavalute (*argyramoiboi*), appartenenti alla stessa categoria a cui appartengono i mercanti all'ingrosso (*emporoi*), quelli al dettaglio (*kapeloi*) e gli armatori (*naukleroi*), tutti accomunati da un medesimo destino funzionale: pur appartenendo alla classe degli uomini liberi (*eleutheroi*), si mettono al servizio degli altri trasportando i prodotti del lavoro (agricolo e manifatturiero) di questi e facendo in modo, così, che possa esserci la distribuzione in pareggio di ogni cosa, il che significa del soddisfacimento di ogni urgenza. Costoro, che agli occhi di Platone, per bocca ancora dello Straniero di Elea, sono individui del mutamento, in quanto cambiano costantemente la propria posizione, spostandosi da una città all'altra, per terra e per mare (*polin ek poleos allattontes kata thalattan kai peze*), ma anche in quanto cambiano le cose tra loro, tramutando il denaro in cose e viceversa e il denaro in denaro (*nomisma te pros ta alla kai auto pros auto diameibontes*), restano inadeguati per l'arte politica e il tentativo di eccezione sollevato da Socrate il giovane, riguardo i mercanti all'ingrosso, resta tale e serve solo per permettere ancora allo Straniero di Elea (290 a 4-6) di deprecare l'atteggiamento dell'intera categoria evocata prima, con cui gli appartenenti a questa usano mettersi al servizio (al soldo) di chiunque, al solo fine di ottenere un compenso. Il parallelo con la sofistica è evidente. Ma lasciamolo per il momento sullo sfondo. La domanda, invece, che a questo punto occorrerà porsi riguarda il motivo per cui per Platone un'attività come il commercio – soprattutto quello al dettaglio, il piccolo commercio – sia un'attività da considerare come particolarmente deprecabile. Innanzitutto, occorrerà qui ricordare che, sul piano semantico, il termine *kapelos*, per mercante al minuto, indica pure la truffa, il raggio, la menzogna. Tra i significati, infatti, dell'aggettivo *kapelos* c'è proprio quello di "falso", "doloso", "fraudolento". Ciò che è una designazione del termine sul piano di una considerazione di carattere intersoggettivo viene a rispecchiarsi, da un punto di vista teorico, nella produzione letteraria saggistica e religiosa classica prodottasi in ambito mediterraneo. Oltre che in Platone (per esempio nel *Protagora*, laddove il sofista viene esplicitamente paragonato da Socrate al mercante all'ingrosso ovvero al dettaglio, che porta di città in città dottrine di cui egli stesso in realtà nulla sa, limitandosi, proprio come fanno i mercanti, a tesserne le lodi – cfr. 313 c 5 sgg. – o, ancora, nel *Sofista*, laddove lo Straniero di Elea, riassumendo le definizioni del sofista, lo descrive come un cacciatore prezzolato di giovani e di ricchi – 231 d 3 –, come un commerciante all'ingrosso di cognizioni – 231 d 5-6 –, come commerciante al minuto di queste stesse cognizioni – 231 d 8 – e infine – 238 d 9 – come venditore di cognizioni autoprodotte, il tutto al fine di evidenziarne l'atteggiamento fraudolento), si trova traccia di questa designazione per esempio in Filone di Alessandria (cfr. *Quod omnis probus liber sit*, XII, 78, dove si precisa degli esseni, che non conoscono il commercio al minuto o all'ingrosso – *emporias e kapeleias* –, tenendosi, in tal modo, a distanza da ogni tentazione all'avidità e dei sofisti, cfr. *De gigantibus*, 39, che, invece, vendono la propria sapienza), che ribadisce il parallelo tra attività mercantile e dolo, pur'egli

L'industriosità, nel senso proprio di arte d'acquisizione, starebbe sempre alla caccia come il tutto sta alla (sua) parte. Ma anche la guerra, come tipologia generale di caccia e, quindi, come forma di acquisizione, per quanto possa essere considerata giusta, non può sottrarsi all'obbedienza di questo finalismo generale, vedendo così il suo scopo nella pace. Aristotele lo ripete più volte, tanto che non manca egli stesso di notarlo, nel testo della *Politica*, per esempio, laddove viene ribadito che “fine (*telos*) della guerra (*polemou*) è, come si è già detto ripetutamente, la pace (*eirene*)”.<sup>32</sup> Questo rapporto tra *technai* – *polemike tereutike ktetike* – non può mancare di richiamare alla mente la riflessione platonica sulla città. Prima, però, occorrerà ricordare il principio di fondo che anima

---

insistendo sull'altra equazione tra mercante e sofista. Del resto, analoga considerazione negativa ovvero manifestazione di disprezzo per l'attività mercantile e la classe dei mercanti in generale è riscontrabile nella letteratura testamentaria antica e nuova: In *Is.* 23, 1 sgg., per esempio, oppure in *Zach.* 14, 21, dove in una prospettiva escatologica, viene stabilita l'assenza di qualsiasi mercante dalla casa di Dio alla fine dei tempi. Potrebbe essere spiegabile proprio in quest'ottica il famoso episodio neotestamentario della cacciata dei mercanti dal tempio da parte di Gesù, quasi a compiere la parola profetica di *Zach.* 14, 21. Per non parlare del noto passo paolino della seconda *Lettera ai Corinzi*, in cui si distingue tra i falsi banditori della parola divina “*kapeleuontes ton logon tou teou*” (2 *Cor.* 2, 17) e chi, come lui, parla schiettamente in Dio. *Adulterantes verbum dei*, “id est, commenta Tommaso d'Aquino, *praedicantes vel propter quaestum, vel propter favorem laudis*” (*Super secundam epistolam ad Corinthios lectura*, l. 3, 76). Il posto del sofista è qui occupato dagli *pseudo-apostoli*, che mercanteggiano, falsificando la parola di Dio. Questo giusto per citare alcuni dei luoghi, i primi che affiorano alla memoria, della tradizione del pensiero occidentale, che sembra quasi fondarsi su un'opposizione cardine, che, a sua volta, poggia su una necessità di esorcizzare il negativo per eccellenza: il mercato come compravendita di beni di cui non si conosce l'origine, quindi l'essenza ultima tanto di beni materiali quanto di “*psyches mathemata*” (*Soph.* 231 d 5-6). E i mercanti, uomini stranieri, che da fuori della città vengono a portare non solo e non tanto ciò che in città non si produce, ma soprattutto ciò di cui sono incapaci, alla fine, di rendere conto, proprio come i sofisti, i maggiori dei quali non sono ateniesi (e non solo sono stranieri nella città in cui arrivano: essi restano in ultima istanza irriducibili a un'anagrafica determinata, in quanto, spostandosi continuamente, non sono riconducibili ad alcuna città, ad alcuna origine o destinazione finale), rappresentano il pericolo da scongiurare; lo rappresentano proprio nel senso che ne incarnano l'essenza. E il pericolo dei pericoli, quello che i mercanti finiscono, appunto, per rispecchiare, in simulacro, è il denaro: segno vuoto, liquido, apparentemente privo di una sua struttura, tale da poter assumere qualsiasi forma a seconda della situazione in cui viene a essere. Potrebbe essere questo il motivo per cui, dal punto di vista del filosofo, “i sofisti si presentavano come avidi mercanti detentori di una pseudo sapienza, che correvano dietro alla gioventù menando vanto di sé, adescatori e pescatori di uomini” (M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica* (1926), a cura di F.-K. Blust, tr. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000, p. 162). E ancora in Heidegger è presente quest'idea dell'aspetto parassitario dell'attività dei sofisti, secondo cui essa non sarebbe “produttiva in senso positivo” (ivi, 161). La sofistica, per il filosofo svevo, dunque, proprio come fanno i mercanti, che si limitano a vendere cose prodotte da altri, “attinge dai filosofi precedenti” (*ibidem*).

<sup>32</sup> Aristotele, *Politica*, tr. a cura di C. A. Viano, cit., 1334 a 14-15. Cfr., altresì, almeno 1333 a 35.

l'articolazione teoretica platonica, presente in particolare nel dialogo sulla *Politeia*, in base al quale possiamo ricavare che se la politica costituisce, in un certo senso, la chiave della psicologia, l'economia finisce per costituirsi come quell'impensato, che è la reale chiave di volta della riflessione politica. Tutto questo pure se le cose, apparentemente, sembrerebbero stare in maniera diversa. Ma quello che è qui in predicato fin dall'inizio è proprio un discorso dell'apparenza, come dialettica tra i due opposti, e il suo altro: essenza, contenuto nascosto, struttura... Difatti, apparentemente, come è risaputo, sembrerebbe che tutto parta da una linea teoretica a carattere psicologico, in base alla quale, dopo aver ottenuto una tripartizione dell'anima umana, si passa a un progetto politico di edificazione della città, a partire dalle classi dei suoi cittadini, in ossequio a quella stessa articolazione tripartita. Eppure, le cose non sono così semplici. Infatti, verso la metà circa del libro II della *Repubblica*, Platone fa esporre a Socrate una premura di carattere metodologico, che, non a caso, trarrà gli argomenti della propria esemplificazione dall'universo del rapporto scrittura/lettura. Come è noto, si discute di giustizia e così come è più facile leggere delle lettere quando queste sono scritte con caratteri grandi e su supporti altrettanto grandi, soprattutto se il lettore in questione non gode di una vista molto acuta, allo stesso modo, data la difficoltà di mettere a fuoco i termini precisi dell'argomento, sarà più facile comprendere la questione dell'essenza della giustizia se, invece che riferirsi ai costumi di un singolo uomo, ci si riferirà a quelli di un'intera città, considerato che questa sta a quello come il grande (*meizon*) sta al piccolo (*smikros*).<sup>33</sup> Il grande e il piccolo. Dietro quest'equazione si nasconde qualcosa di ben più profondo che una semplice concezione organicistica dello stato. Questa metonimia epistemica, che si troverà di lì a poco a utilizzare le risorse argomentative della terapeutica medica, che saranno sempre qualcosa di più di un semplice ricorso a una metaforicità didascalica, in realtà indica soprattutto il luogo di un'avversione e di una distanza, di una presa di distanza.

##### *5. L'insufficienza originaria e l'interiorità alienabile*

La condizione, dapprima da scrutare con circospezione, poi da considerare con sospetto, infine da distruggere espungendola dal disegno generale di questa città platonica, le cui fondamenta sono interamente edificate nel logos, è quella della privatizzazione. Infatti, il bene più grande per una città consiste nell'unità di questa; di converso, il male più grande che possa mai affliggere una città sarà dato sempre dalla disgregazione e divisione interne, afferma Socrate nel quinto libro

---

<sup>33</sup> Cfr. 368 d sgg.

della *Repubblica*.<sup>34</sup> Ora, ciò che unisce sopra ogni cosa è la “*edones te kai lypes koinonia*”.<sup>35</sup> La comunanza di piacere e dolore “lega (*syndei*)”, unisce. In realtà, ciò che sta a cuore al Socrate della *Repubblica* è una comunitarietà dell’interesse. Tutto aveva preso esordio, nel libro II, da una constatazione: una città nasce perché ognuno non è autosufficiente in maniera assoluta, non essendo, quindi, in grado di bastare a se medesimo<sup>36</sup> e questa base negativa sarebbe il fondamento di ogni necessità urbanistica. A essa corrisponderebbe un’equazione: data una *x* come quella mancanza propria a ognuno di essere autosufficiente, questa troverebbe possibilità di determinazione e compimento nell’esistenza dell’altro, per cui, se a ognuno manca qualcosa, questo qualcosa verrebbe trovato presso ogni altro. Ecco che prende corpo la città come quell’insieme che sta alla mancanza individuale, come questa medesima mancanza starebbe alla possibilità di sopperire a essa attraverso il ricorso all’insieme (all’altro, mancante). La contestazione di un principio di autarchia strutturale, che giustificherebbe ogni teoria filosofico-economica di tipo utilitaristico, che basa ogni sua acquisizione teorica su un’idea fondativa di soggetto autosufficiente e preesistente a ogni possibilità di relazione (le già ricordate robinsonate derise da Marx), finisce per costituire il punto di partenza di una concezione politico-epistemica, che vede nella soggettività comunitaria e, correlativamente, nel principio della pratica d’uso i suoi punti di partenza irrinunciabili. Ora, se si parte da una base comune, che è una base negativa, una base della mancanza e dell’insufficienza – nessuno basta a se medesimo –, non si potrà non continuare su questa strada e omettere di rilevare che, affinché una città, fondata sulla base comune di un interesse alla *koinonia* originato dalla mancanza, possa sussistere, occorre che questa base su cui è edificata non venga meno, facendola crollare nella disgregazione, occorre, quindi, che ogni termine dell’equazione, secondo cui a ciò che manca a ognuno corrisponde la possibilità di sopperire a questa stessa mancanza da parte (a partire dalla mancanza) dell’altro, mantenga la sua posizione. Risulta fin troppo evidente, a questo punto, il motivo della diffidenza ovvero, dicendo meglio, dell’avversione che Socrate mostra, all’interno del testo della *Repubblica* platonica, nei confronti della privatizzazione (*idiosis*), perché se l’interesse dovrà essere necessariamente comune, nessun sentimento di piacere o dolore, nessuna forma di approvazione o rifiuto potrà per forza di cose essere altrimenti che unitario, da parte di tutto il corpo della cittadinanza, rispetto a qualsivoglia accadimento che riguardi la città medesima. Il contrario significherebbe inequivocabilmente che qualcuno (un singolo o un gruppo) ha cominciato a fare corpo a sé, a farsi corpo estraneo all’interno del corpo unitario della città, manifestando sentimenti, desideri, aspettative, in ultima istanza interessi propri, privati, che contrastano,

---

<sup>34</sup> Ivi, 462 a 9 sgg.

<sup>35</sup> Ivi, 462 b 4.

<sup>36</sup> Ivi, 369 b 5.

avversandoli, quelli comuni a tutti. Il contrario significherebbe infine che qualcuno pensi di astrarsi dal corpo comune, nel delirio di onnipotenza di poter fondare su sé soltanto una propria autonomia. Ma come potrebbe mai qualcosa, che costitutivamente è in grado di esprimere solo una mancanza, potersi (auto)fondare? Su cosa potrebbe mai pensare di edificare questa fondazione?

La risposta a un evento, dunque, da parte del corpo cittadino, deve essere comune. “*E de ge ton toiouton idiosis dialyei*”.<sup>37</sup> Il contrario, ovvero la privatizzazione (*e idiosis*) di questi sentimenti, disgrega (*dialyei*), sgretola, divide, generando un conflitto di interessi. E sarà a partire da questa condizione conflittuale che una figura come quella del sofista, il cacciatore di uomini, avrà campo fertile per poter esercitare la sua arte. In realtà, come stiamo vedendo, la possibilità di un esercizio sofisticato emerge sulla scena ben prima dello scoppio di una conflittualità di interessi. Essa si genera a partire dall'isolamento e dall'affermazione di una volontà singolare all'interno del corpo cittadino o, meglio, dalla possibilità di questo stesso isolamento e affermazione – e questa possibilità, ancora, sarà una possibilità linguistica.

– Ora, ciò non succede forse quando i cittadini non usano concordemente le espressioni, “il mio” e “il non mio”? e analogamente per “l'altrui”?

– Esatto.

– Ebbene, quello stato in cui la maggioranza usa con l'identico scopo e alla stessa maniera l'espressione “il mio” e “il non mio”, non è uno stato ottimamente amministrato?

– Sì, certo.

– E non è quello che più si avvicina a un individuo? Per esempio, quando, supponiamo, veniamo colpiti a un dito, se ne accorge tutta la comunione del corpo con l'anima, ordinata in un unico sistema sotto l'elemento che in essa governa; e sente tutta quanta insieme il dolore della parte offesa ed è così che diciamo che l'uomo ha male al dito. E non vale lo stesso discorso per qualunque altro organo umano, quando si parla di dolore se una parte soffre, di piacere se si risana?<sup>38</sup>

*To te emon kai to ouk emon.* Il mio e il non mio. Tutto era partito da una lettura, dalla lettura di *grammata*, di lettere scritte, più grandi, meno grandi. Comunque, si trattava di linguaggio, pure se scritto. Ora, è l'ipotesi di una voce a farsi sentire, a invadere il campo pubblico della *polis*, lasciando emergere tutto il

---

<sup>37</sup> Ivi, 462 b 8.

<sup>38</sup> Ivi, 462 c 3-d 5, tr. a cura di F. Sartori, in Platone, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1966, vol. II, pp. 285-286.

suo portato contraddittorio: essa nomina, individuandole, le irriducibilità assolute di una proprietà individuale. Il paradosso qui evocato nel testo platonico è il paradosso del linguaggio, che, da segno condiviso e comune, si fa espressione di un'interiorità assoluta e irriducibile, di un *proprium* alienabile. Questa affezione che colpisce il linguaggio è sintomatica di un rischio epidemico che può colpire la struttura della città nella sua totalità – rischio che puntualmente si verifica quando la forma di investimento collettivo dell'etica pubblica, nella manifestazione concreta dei comportamenti dei cittadini, si indirizza su un piano individuale. A questo livello, la riflessione teoretica scade dal piano della filosofia – potremmo dire dal piano dell'eticità, secondo una terminologia hegeliana – a quello delle discipline normative – a quello della moralità –, delle scienze ontiche, il cui obiettivo non è più quello della determinazione dell'universale. “*Das Allgemeine für sich*”, infatti, come dirà Hegel, rappresenta il cuore della determinazione della dialettica platonica.<sup>39</sup> Ecco perché si può dire che la corrente che anima la struttura ideale della *Repubblica* platonica “consiste essenzialmente nel risolvere entro l'Universale (*im Allgemeinen*) tutti gli aspetti in cui la Singolarità (*die Einzelheit*) in quanto tale si è fissata, e nel far valere tutti i singoli come uomini universali”.<sup>40</sup> Difatti, guardare alla singolarità dal punto di vista dell'universalità significa concepire un'antecedenza del piano etico su quello morale.

Il *pensiero capitale* (*Hauptgedanke*) che sta a fondamento della *Repubblica* di Platone è quello che va considerato come principio dell'eticità greca (*der griechischen Sittlichkeit*), ossia: l'Etico (*Sittliche*) è il rapporto sostanziale, e dev'essere mantenuto come divino, di modo che ogni singolo soggetto abbia per fine, spirito ed *ethos* (*Sitte*) lo Spirito, l'Universale, e voglia, agisca, viva e goda solo in questo Spirito – affinché questa sia la natura del singolo, cioè la sua seconda Natura, quella spirituale, affinché egli abbia il Soggettivo nella modalità naturale come *ethos* (*als Sitte*) e consuetudine del sostanziale (*und Gewohnheit des Substantiellen*).<sup>41</sup>

E quest'ultima, aggiunge Hegel, è proprio la determinazione di fondo (*die Grundbestimmung*), il sostanziale (*das Substantielle*), appunto.<sup>42</sup> “Sostanziale”, qui, è una parola-chiave. Altrove, nel testo hegeliano, troviamo altre parole, che per tanti aspetti potremmo considerare come sinonimi dell'aggettivo sostantivato “sostanziale”, “*Substantielle*”. Parole come *Wirklichkeit*, *Gegenwart* stanno a

---

<sup>39</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di K. L. Michelet, 3 voll., Duncker & Humblot, Berlin 1833, tr. dal vol. II a cura di V. Cicero, con testo tedesco a fronte, *Platone*, Rusconi, Milano 1998, p. 201.

<sup>40</sup> Ivi, p. 317.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 291-293.

<sup>42</sup> Cfr. ivi, p. 293.

indicare il vero obiettivo dell'indagine filosofica, come possibilità di coglimento di quella determinazione di fondo, che chiude il circolo razionale della realtà, appunto.

È appunto intorno a *questa posizione della Filosofia rispetto alla Realtà (Wirklichkeit)* che si verificano i maggiori fraintendimenti, e io ribadisco quindi quanto ho già osservato in precedenza: la Filosofia, in quanto è l'*attività di sondare il Razionale (das Ergründen des Vernünftigen)*, è proprio per questo l'*attività di cogliere la Presenza e la Realtà (das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen)*, e non è affatto occupata a stabilire un *Aldilà (eines Jenseitigen)* che Dio solo sa dove dovrebbe essere, o di cui piuttosto si sa effettivamente dire con precisione dove si trova, cioè nell'errore (*in dem Irrtum*) di un raziocinio unilaterale e vuoto.

Nel corso di quest'opera, io ho affermato che persino la Repubblica platonica, la quale passa per l'espressione proverbiale di un *ideale vuoto (eines leeren Ideals)*, non ha colto altro, essenzialmente (*wesentlich*), che la natura dell'eticità greca (*die Natur der griechischen Sittlichkeit*).<sup>43</sup>

La possibilità che la filosofia si occupi della determinazione di ciò che è al di là (dalla razionalità reale – posto che questa sia l'unica realtà che possa darsi per un *unbefangene Bewußtsein* come per la filosofia,<sup>44</sup> che, autenticamente ovvero *realisticamente* non potrà che indagare ciò che essa stessa è in grado di vedere cioè di rischiarare con la propria luce, il che, in altri termini, significa: ciò che essa, fin dall'inizio, aveva già visto) può darsi, certamente, ma solo nell'errore. Posta, quindi, l'effettiva determinazione della filosofia, non si potrà non riconoscere al dispiegamento della dottrina politica di Platone un carattere, rivoluzionario sì, ma non nel senso di "utopistico", piuttosto nel senso secondo cui "il principio attorno a cui ruota il carattere distintivo della sua Idea è il perno su cui ha ruotato l'allora imminente rivoluzione (*Umwälzung*) del mondo".<sup>45</sup>

Si tratta in buona sostanza della rivoluzione, avviata, in un certo senso, da Socrate, grazie alla quale si affermerà sempre più il principio della libertà soggettiva nel mondo greco, principio che non tarderà a mostrarsi per quello che è ovvero come principio di corruzione (*Prinzip des Verderbens*) delle città greche e della loro vita pubblica, rispetto a cui Platone non potrà che avere una posizione

---

<sup>43</sup> Id., *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), tr. a cura di V. Cicero, con testo tedesco a fronte, Rusconi, Milano 1996, pp. 57-59.

<sup>44</sup> Cfr., *ivi*, p. 59.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

dichiaratamente e fortemente critica.<sup>46</sup> Se, quindi, l'universale resta il compito più alto della filosofia come compito precipuo dell'umano, che si esplica nella forma di un'eticità come consuetudine a un uso sostanziale, all'interno di un'esistenza vissuta in maniera autentica, va da sé che, all'opposto, non potremo trovare altro che la forma della moralità contingente come arbitrio soggettivo (*subjektive Willkür*).

La determinazione opposta a questo rapporto sostanziale tra individui ed *ethos* (*Sitte*) è l'arbitrio soggettivo degli individui, la moralità (*die Moral*), è ciò per cui gli individui non agiscono spontaneamente per rispetto e venerazione verso le istituzioni dello Stato, della patria, ma prendono decisioni e si determinano da sé sulla base della convinzione personale, secondo una considerazione morale.

Questo principio della libertà soggettiva è posteriore, è il principio dell'epoca moderna, civilizzata. Questo principio si è manifestato anche nel mondo greco, ma come principio di corruzione degli Stati greci, della vita greca (*des griechischen Lebens*). Si trattò di corruzione perché lo spirito, la costituzione politica e le leggi dei greci non erano e non potevano essere pronti ad accogliere al proprio interno questo principio. I due principi non erano omogenei, e così l'*ethos* (*Sitte*) e la consuetudine (*Gewohnheit*) dei Greci dovettero andare in rovina.<sup>47</sup>

Hegel vede in un processo di affermazione della libertà soggettiva (*subjektive Freiheit*), che si affermerà incontrovertibilmente nella modernità, il momento di inevitabile declino delle istituzioni pubbliche della grecità classica. Perché se è vero che l'*ethos*, la *Sitte*, ha nelle istituzioni pubbliche la sua fonte, è altrettanto vero che questo punto di scaturigine non tarderà a manifestarsi come ragione (*Vernunft*) in quanto potenza universale (*allgemeine Macht*) “essenzialmente spirituale”<sup>48</sup>

e allo Spirituale (*Geistigen*) appartiene la libertà soggettiva (*subjektive Freiheit*); e questa libertà soggettiva è il principio – già presente in Socrate, iniziato con lui – che ha effettivamente causato la corruzione della Grecia. La Grecia si fondava sulla libertà sostanziale (*substantiellen*), sulla libertà etica

---

<sup>46</sup> Cfr. *ibidem*: “Ho quindi aggiunto che, nella consapevolezza del più profondo principio che irrompeva entro tale eticità – principio che in essa poteva manifestarsi immediatamente soltanto come un'aspirazione ancor insoddisfatta, e quindi solo come corruzione (*als Verderben*) –, Platone dovette cercare, proprio a partire da quell'aspirazione, il rimedio per combatterlo”.

<sup>47</sup> Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., p. 293.

<sup>48</sup> Ivi, p. 315.

(*sittlichen*); il dischiudersi della libertà soggettiva non le ha consentito di mantenersi oltre.<sup>49</sup>

Al di là di quelle che possono essere le interpretazioni di tipo storicistico del pensiero hegeliano e di questo particolare punto della riflessione, che, certamente non senza responsabilità riconducibili a una certa letteralità tutta interna al testo stesso di Hegel, che ne giustificherebbe, almeno fino a un certo punto, fini e movenze ermeneutiche, può essere letta come il tentativo di circoscrivere l'intero ambito della filosofia greca classica come semplicemente propedeutico a quel dispiegarsi del paradigma della soggettività, nelle forme che questa avrebbe assunto nella modernità avanzata, propedeuticità che si manifesterebbe chiaramente in una sostanziale negazione come mancato riconoscimento di quello stesso paradigma, occorre a questo punto della trattazione assumere le indicazioni provenienti dal testo hegeliano per il vantaggio che potranno fornire alle argomentazioni che si cercherà di svolgere qui di seguito. E assumendo quelle indicazioni per quanto è scaturito dai passi fin qui riportati, possiamo ritenere che quanto Platone stesse cercando di arginare valeva certamente per quel principio di arbitrio soggettivo, particolare, capace da sé di minare le fondamenta dell'etica pubblica, ma, giusta la considerazione secondo cui “ciascuno è senz'altro un *figlio del suo tempo*; così anche la Filosofia è *il proprio tempo colto in pensieri (ihre Zeit in Gedanken erfaßt)*”,<sup>50</sup> altrettanto certamente non possiamo fare a meno di considerare che l'architettura di quel sistema statale ossia la sua filosofia politica, sia stata sollecitata a Platone dalle condizioni contingenti ovvero dalla situazione in cui la società nel suo complesso cercava di rispondere a tutta una serie di sollecitazioni proprie dell'epoca. E il denaro sarà l'agente primario dell'“irruzione nell'eticità greca”<sup>51</sup> di quel “principio della particolarità autonoma”<sup>52</sup> da arginare e combattere.

## 6. L'imperialismo mercantile

È noto come quella platonica sia un'epoca di grandi rivolgimenti politici e sociali, ma soprattutto economici – rivolgimenti che si determinano sulla base di quanto era accaduto, lungo il corso dei decenni precedenti, nel corpo stesso della società ellenica nel suo complesso, così, per esempio, da consentire a un poeta come Pindaro di esprimersi, nei versi 67-68 della sua seconda *Pitica*, in merito a questo

---

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 61

<sup>51</sup> Ivi, p. 339.

<sup>52</sup> *Ibidem.*

suo stesso componimento poetico, che invia, dedicandoglielo, a Ierone, tiranno di Siracusa: “Ti è spedito quest’inno sopra il bianco mare / come scambievole merce fenicia”,<sup>53</sup> laddove l’aggettivo *phoinissan*,

“fenicia”, più che qualificare il prodotto come mercanzia di lusso, quasi che il poeta voglia valorizzare la sua opera, ne sottolinea piuttosto il valore commerciale di compravendita, convalidato del resto dalla parola *empole* nel significato di merce che produce un profitto, un termine ben appropriato alla contestualità pragmatica della spedizione del carne.<sup>54</sup>

Quest’esempio paradigmatico di “venalità della sophia poetica”,<sup>55</sup> come opportunamente è stato definito, sta a testimoniare di un clima mutato, all’interno degli ordini sociali ellenici, ben individuato da un famosissimo motto, da un verso ancora di Pindaro, l’undicesimo della seconda *Istmica*, dedicata a Senocrate e commissionata dal figlio di questi, Trasibulo, tiranno di Agrigento: “denaro, denaro è l’uomo (*chremata, chremat’aner*)”. Ciò che è mutato nel clima sociale è segnato da alcuni passaggi: dalla civiltà orale a quella della conoscenza e diffusione dell’uso della scrittura; da una fase di economia arcaica a quella dominata dai traffici commerciali e dall’uso della moneta; dal passaggio da un ordine sociale fondato sul *genos* ovvero sul diritto di nascita a quello viceversa fondato sulla formazione di un nuovo spazio pubblico, che si articolerà a partire dal riconoscimento dell’importanza della capacità di arricchimento dei singoli. Questi mutamenti nella concezione sociale e politica della Grecia antica hanno un fondamentale riverbero all’interno della produzione poetica. È indubbio, infatti, che uno degli elementi di caratterizzazione differenziante tra la produzione poetica dei poemi omerici o ancora esiodei e la produzione lirica successiva sia costituito proprio da una diversa concezione del cosiddetto spazio pubblico. Questo, nell’età arcaica rappresentata, per esempio, nell’*Odissea*, può essere considerato come coincidente, metaforicamente, con quel mare<sup>56</sup> in cui si sposta l’Ulisse omerico, mare punteggiato di indefinite entità isolate: le comunità di clan che potevano entrare in contatto tra loro, ma che potevano – anche e soprattutto – pensare se stesse sulla base di una genealogia di diritto preesistente a quello stesso spazio che permetteva loro di incontrarsi (e scontrarsi). Con i mutamenti a cui abbiamo accennato poco sopra, la possibilità di uno spazio pubblico si fa simbolica e interna alla condizione di confronto politico della polis. I cittadini, livellati dal censo ossia dalle possibilità garantite, almeno potenzialmente, in maniera egualitaria dalla

<sup>53</sup> Cit. in B. Gentili, “Pindarica” III. La “Pitica” 2 e il carne iporchematico di Castore (fr. 105 a-b Maehler), in “Quaderni Urbinati di Cultura Classica”, XL, 1, 1992, p. 49.

<sup>54</sup> Ivi, p. 52.

<sup>55</sup> J. Svenbro, *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca* (1976), tr. a cura di P. Rosati, Boringhieri, Torino 1984, p. 152.

<sup>56</sup> Cfr. ivi, *passim* e, in particolare, pp. 12 sgg.

circolazione delle ricchezze (dalla moneta), non misureranno più l'opportunità di un confronto-scontro sulla base di un ordine genealogico, ma su circostanze contingenti, dettate dal nuovo ordine sociale imposto dai commerci e dalla moneta. Questo, per esempio, è ciò che permetterà ad Aristotele<sup>57</sup> di lodare alcuni legislatori come migliori, proprio perché appartenenti a quel ceto medio, garanzia di stabilità e pace sociale – e tra questi, Aristotele ricorderà quel Caronda<sup>58</sup> di Catania, la cui costituzione aveva l'indubbio merito di far soppiantare un principio gentilizio con quello “egualitario della polis”.<sup>59</sup> Una delle leggi, in particolare, abolita da Caronda riguardava l'istituto giuridico dell'*epiclerato*, ovvero dell'obbligo “della figlia senza fratelli di maritarsi col parente più prossimo, affinché il patrimonio restasse all'interno del ghenos”,<sup>60</sup> che “non è più il fondamento della società”,<sup>61</sup> la quale sarà sempre più un'unione di cittadini ovvero di individui, isolati all'interno dello spazio pubblico della polis, in cui si riconoscono a partire dalla loro ricchezza: infatti, la riforma di fondo della costituzione di Reggio, attribuita a Caronda, consiste proprio nell'affidamento del potere a mille dei cittadini della città, scelti in base alla loro ricchezza. Sintomatici di questo passaggio di condizione (da una organizzazione sociale di tipo aristocratico, fondata su ordini genealogici, a una di tipo “democratico”, fondata a partire da una sorta di azzeramento delle velleità politiche d'esordio, per cui ogni cittadino parte potenzialmente alla pari di qualsiasi altro – azzeramento reso possibile dalla condizione potenziale di livellamento sociale reso, a sua volta, possibile dall'esercizio del commercio e dall'uso della moneta –, ovviamente si tratta di una potenzialità solo teorica, perché, nei fatti, sarà il censo, a questo punto, a dettare legge) sono alcuni versi famosi di Teognide, dedicati a Cirno, probabilmente suo amante, con cui il poeta stigmatizza la nuova condizione in cui versa la città, sovvertita, agli occhi del poeta, nel suo ordine “naturale”:

Cirno, la città è ancora una città: ma la gente è un'altra,  
sono quelli che un tempo – senza legge, senza giustizia –  
logoravano una pelle di capra intorno ai fianchi  
e pascolavano come cervi, fuori dalle mura.  
Sono i primi cittadini (*agathoi*), adesso; e i nobili (*estloi*)

---

<sup>57</sup> Cfr. *Politica*, 1296 a 15-21.

<sup>58</sup> *Ivi*, 1296 a 20.

<sup>59</sup> J. Svenbro, *La parola il marmo...*, cit., p. 111.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

di un tempo, sono gli ultimi. Come sopportarlo?

Si ingannano, si beffano a vicenda,

non sanno cos'è il bene e cos'è il male.

Non diventare loro amico, Polipaide

– di nessuno, e a nessun prezzo.<sup>62</sup>

E ancora:

Montoni, cavalli, asini, noi li vogliamo

di buona razza, Cirno, e che montino

femmine adeguate. Ma un nobile non si vergogna

di sposare la figlia di un plebeo, se ha molta dote;

né una donna rifiuta la sua mano a uno sposo

plebeo, se è ricco: vale più il lusso (*aphneon*) che la nobiltà (*agatou*).<sup>63</sup>

Come Anacreonte, che infastidito dall'ostentazione del lusso da parte di Artemone,<sup>64</sup> ne stigmatizza gli atteggiamenti da *parvenu*, egli che tempo addietro girava con un cencio spelato intorno ai fianchi, anche Teognide addita con disprezzo a Cirno i costumi dei nuovi arricchiti, facendo notare come ormai i suoi concittadini “*chremata men timosi*”,<sup>65</sup> tengano conto solo delle ricchezze, in una situazione in cui “*ploutos emeize genos*”,<sup>66</sup> è l'oro che fa la razza.

Abbiamo qui, nella condanna morale dell'affermarsi di un certo costume sociale, il ritratto di una linea che, con alterne fortune, lungo il corso dei secoli, arriverà fino ai nostri giorni, al punto in cui troverà una delle sue massime giustificazioni per esempio nel monetarismo di Milton Friedman e della sua scuola, in una teoria cioè che vedrà sempre più necessario, per il corretto funzionamento della macchina statale, un arretramento del pubblico in favore del privato, una “privatizzazione” della cosa pubblica come recto di una moneta, che avrà sul verso impresso il sigillo della libera iniziativa del mercato, per un ordine sociale la cui giustificazione dovrà necessariamente passare attraverso un'affermazione del commercio, come entità autonoma e autoregolantesi. Non possiamo rilevare

---

<sup>62</sup> I vv. 53-62, tr. a cura di M. Cavalli, in M. Cavalli, G. Guidorizzi, A. Aloni (a cura di), *Lirici greci*, testo greco a fronte, Mondadori, Milano 2007, pp. 105-107.

<sup>63</sup> Ivi, vv. 183-188, p. 113.

<sup>64</sup> Cfr. ivi, pp. 349-350.

<sup>65</sup> Ivi, v. 189, p. 114.

<sup>66</sup> Ivi, v. 190, *ibidem*.

quanto scritto senza sentire echeggiare quei passi del discorso di Benjamin Constant sul commercio come pratica volta a garantire proprio quel principio di libertà individuale, di libera iniziativa, che per Hegel ha costituito il motivo di una corruzione dell'essenzialità dei costumi della grecoità classica, perché in contrasto con l'ordinamento e con la sostanzialità del popolo greco. Nel notare una certa ambivalenza essenziale dell'istituto del commercio, Constant ne determina ancora una volta la natura della pratica nella possibilità della (libera) circolazione dei beni.

Il commercio rende l'azione dell'arbitrio sulle nostre esistenze più forte che negli altri tempi, poiché, essendo più varie le nostre speculazioni, l'arbitrio deve moltiplicarsi per colpirle; ma il commercio rende anche più facile a eludersi la sua azione, dal momento che muta la natura della proprietà, che diviene a seguito di tal cambiamento praticamente inafferrabile.

Il commercio conferisce alla proprietà una nuova qualità, la circolazione; senza circolazione la proprietà non è che mero usufrutto; l'autorità può sempre influire sull'usufrutto, perché ne può togliere il godimento, ma la circolazione pone un ostacolo invisibile e invincibile a questa azione del potere sociale.

Gli effetti del commercio vanno ancora più lontano: non solo esso rende liberi gli individui, ma dando vita a un sistema creditizio ne rende dipendente l'autorità.

Il denaro, disse un autore francese, è l'arma più pericolosa del dispotismo; ma è al contempo il suo freno più forte; il credito è sottoposto all'opinione; la forza è inutile, il denaro si nasconde o s'invola; tutte le operazioni dello Stato sono sospese. Il credito non aveva la medesima influenza presso gli antichi; i loro governi erano più forti dei privati, ma oggi i privati sono più forti dei poteri politici; la ricchezza è un potere più disponibile in ogni istante, più adatto ad applicarsi a ogni interesse, e di conseguenza è più reale e gli si obbedisce più agevolmente. Il potere minaccia, la ricchezza ricompensa; se si fugge al potere gabbandolo, per ottenere i favori della ricchezza occorre servirla; finirà col prevalere.

Discende dai medesimi motivi che l'esistenza individuale è meno inglobata nell'esistenza politica. Gli uomini trasferiscono lontano i propri tesori, portano con sé tutti i piaceri della vita privata; il commercio ha riavvicinato le nazioni

e ha dato loro costumi e abitudini praticamente paralleli, i capi di Stato possono essere nemici, ma i popoli sono compatrioti.<sup>67</sup>

L'evoluzione rotatoria della figura della circolazione, che sia specificatamente di moneta o genericamente di beni, traduce in immagine l'idea di un principio di libertà individuale, la quale non potrà che coincidere con una certa metafisica dell'esistenza, che vedrà nell'idea del flusso vitale il suo più credibile motivo essenziale. Nel discorso di Constant, si possono rinvenire, a tratti, come mutati di segno, i ribaltamenti di quelle stesse istanze di biasimo e timore, di condanna e stigmatizzazione della pratica del commercio e del suo strumento cardine, il denaro, di cui abbiamo avuto modo finora di leggere presso quegli autori dell'antichità classica, che tra i primi ne fecero esperienza come di una minaccia disgregante dell'ordine sociale. È trascorso poco più di mezzo secolo dalle riflessioni di Quesnay su "*la république commerçante universelle*", il quale, come abbiamo avuto modo di notare, considerava sterile la classe dei mercanti, lungo le coordinate di un pensiero che procedeva con gli strumenti di una logica antica, secondo cui un calcolo articolato esclusivamente per la finalità di una produzione di profitto per il profitto, di una produzione di denaro a mezzo di denaro – visto che l'essenza di questo riposa nella caratteristica d'essere circolante, come circolanti sono le merci – non può che portare alla rovina degli ordini statuali che decidessero d'adottarlo, quasi che inverta i rapporti naturali tra le cose, quelli di un'economia naturale di una vita agricola, per esempio, che si fondano sulla legge dialettica di produzione e consumo. Quella repubblica universale del commercio, stato *tra* gli stati, stato *nello* stato, stato a sé, quindi, come possibilità (perversa) di trarre profitto da un circolo, che da vitale e chiuso, sui cicli dell'esistenza delle cose come degli uomini, si sviluppa da se stesso, moltiplicando all'infinito i suoi giri, in Constant diviene l'unico strumento credibilmente autentico di emancipazione di una singolarità, che all'interno degli ordini statuali sente mortificata la sua possibilità d'espressione e se le spire infinite di cicli monetari-mercantili, che si alimentano da sé e che emanano dal tessuto atomizzato dello stato, finiscono con il soffocarlo, riducendo in rovina i suoi ordini collettivi, da un'altra prospettiva, quella individuale da cui esse stesse sorgono, costituiranno il movimento necessario per un riconoscimento, un'emancipazione, un'affermazione sempre più inarrestabile di un principio di privatizzazione che dall'Occidente si muoverà sulla superficie del pianeta fino a invaderlo, con la loro vorticosità, nella sua totalità. La comunità trasversale e transnazionale, a cui fa riferimento Constant nelle ultime righe del passo citato, ne costituisce un risultato, un prodotto – perché questo ha di singolare il commercio, in quanto attività sterile: esso non produce oggetti tangibili e immediatamente fruibili, ma modificazioni nei comportamenti

---

<sup>67</sup> B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), tr. a cura di L. Arnaudo, Liberilibri, Macerata 2001, pp. 22-23.

ovvero, in una parola, cultura. Nello specifico, possiamo pure osservare come si tratti di un tipo particolare di cultura: “*des mœurs et des habitudes à peu près pareilles*”, scrive Constant. La cifra di questo livellamento, di questa omologazione a cui fa riferimento Constant ha assunto oggi un suo carattere esponenziale. Al cospetto di una sua valutazione, l’ottimismo gioioso di Constant potrebbe risultare addirittura irritante, su un piano morale. A maggior ragione quando ci si fermi su un altro spunto di riflessione, che concerne un altro aspetto di questo livellamento, laddove, quasi a inizio del suo discorso, Constant concentrandosi su questioni geopolitiche, consideri come la tendenza futura sia sempre più quella di andare verso un superamento delle divisioni etnico-geografiche, “la stessa divisione dell’Europa in diversi Stati è più apparente che reale”.<sup>68</sup>

Mentre un tempo ciascun popolo formava una famiglia isolata, nemica giurata delle altre famiglie, oggi esiste una massa di uomini diversa per nomi e organizzazioni sociali, ma omogenea nella sua natura. Questa massa è abbastanza forte da non avere nulla da temere da orde barbariche. È abbastanza assennata da considerare la guerra un peso. La sua tendenza uniforme è verso la pace.

Questa differenza ne comporta un’altra. La guerra è anteriore al commercio, infatti la guerra e il commercio non sono che due modi diversi per raggiungere il medesimo scopo: possedere ciò che si desidera. Il commercio non è che un omaggio reso alla forza del possessore da parte dell’aspirante possessore. È un tentativo per ottenere gradualmente quello che non si spera più di poter conquistare con la violenza. Un uomo che fosse sempre il più forte di tutti non avrebbe mai l’idea del commercio. L’esperienza, provandogli che la guerra, ossia l’impiego della sua forza contro la forza altrui, lo espone a difficoltà e fallimenti, lo porta a ricorrere al commercio, cioè a un mezzo più tranquillo e sicuro d’impegnare l’interesse di un altro a consentire a ciò che conviene al proprio interesse. La guerra è l’impulso, il commercio è il calcolo. Ma da questo deriva che deve giungere un’epoca dove il commercio si sostituisca alla guerra. Noi siamo arrivati a quest’epoca.<sup>69</sup>

## *7. Ancora sul commercio, il calcolo, la guerra*

---

<sup>68</sup> Ivi, p. 8.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

Secondo una linea logica coerente, che porterà a considerare, a ragion veduta, come abbiamo già letto, “*l’argent*” come “*l’arme la plus dangereuse du despotisme, mais il est en même temps son frein le plus puissant*”, ossia, in sintesi come arma potente, anzi la più potente e pericolosa, che sia utilizzata dal potere costituito per opprimere il popolo o viceversa dai componenti di questo per arginare il potere vessatorio di quello, non si potrà mancare per finire, quasi anticipando in parafrasi quella che sarà una delle sentenze più inflazionate della polemologia moderna,<sup>70</sup> di ritenere il commercio la continuazione della guerra con altri mezzi, se è vero che la guerra sta al commercio come l’impulso sta al calcolo.

Questa che si dispiega davanti a noi, dunque, rappresentanti di una progressione aritmetica preannunciata nel disegno logico del discorso di Constant (del quale, nelle pieghe di un raggianti ottimismo che tende a dispiegarsi con una certa solennità, non potremo mancare di valutare certe coloriture – involontariamente – distopiche), sarebbe un’epoca del calcolo imperante, sempre più, che tenderebbe a estendere gli ordini della procedura al pensabile in quanto tale, in una misurabilità generale, che poco o nulla lascerebbe alla casualità dell’imprevisto.<sup>71</sup> Andando avanti di questo passo, nessun segmento dell’esistenza potrebbe più dirsi estraneo a questa radice della previsione e della

---

<sup>70</sup> Cfr. K. von Clausewitz, *Della guerra* (1832-1834), tr. a cura di A. Bollati ed E. Canevari, Mondadori, Milano 2003<sup>13</sup>, in particolare vol. I, libro I, cap. I, § 24, che qui riportiamo per intero: “La guerra non è dunque solamente un atto politico (*ein politischer Akt*), ma un vero strumento (*Instrument*) della politica, un seguito del procedimento politico (*eine Fortsetzung des politischen Verkehrs*), una sua continuazione con altri mezzi (*ein Durchführen desselben mit anderen Mitteln*). Quindi, quanto alla guerra rimane di proprio non si riferisce che alla natura particolare dei suoi mezzi (*seiner Mittel*). L’arte della guerra può esigere, in linea di massima, che le tendenze e i disegni (*die Richtungen und Absichten*) della politica non vengano a trovarsi in contraddizione con tali mezzi, e il comandante in capo può esigerlo in ogni caso. Tale condizione non è certo lieve: ma qualunque sia, anche in casi particolari, la sua reazione sui disegni politici, essa non può andare al di là di una semplice modificazione dei medesimi, poiché il disegno politico è lo scopo (*die politische Absicht ist der Zweck*), la guerra è il mezzo (*der Krieg ist das Mittel*), ed un mezzo senza scopo non può mai concepirsi (*und niemals kann das Mittel ohne Zweck gedacht werden*)” (p. 38). Per quanto, in una logica di tipo dialettico, ci troveremo di fronte a una classica contrapposizione tra scopo (*Zweck*) e mezzo (*Mittel*), non possiamo evitare di constatare una sorta di ripetizione, quasi a volerne ribadire la pregnanza, che riguarda il concetto di mezzo, strumento, che si troverebbe a essere nella posizione di marca essenziale dell’oggetto-guerra. Tolta, infatti, la natura particolare dei suoi mezzi propri, alla guerra non resterebbe null’altro. Segno e strumento dell’azione politica, la guerra non solo, secondo una linea di pensiero antica, i cui prodromi potremmo far risalire ad Aristotele, non dovrebbe mai costituire un fine in sé, ma essa si troverebbe a dover fare i conti con questa sua essenza sostanzialmente neutra, se vista nell’ottica di un distacco dalla finalità che la costituirebbe in quanto tale, ovvero ancora in quanto polarità specifica di un’opposizione dialettica.

<sup>71</sup> Su questa questione, cfr. l’epilogo, “La volta che perdere l’occasione è perdersi”, del volume di A. Masullo, *La libertà e le occasioni*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 169-209.

commensurabilità, che si espanderebbe ovunque nelle articolazioni della vita, facendola diventare altro da sé – ma soprattutto occorrerà rilevare come, posto questo percorso progressivo di una continuità strumentale lineare, politica guerra commercio, sarebbe proprio questa costante del *medium* a imporsi sulla scena generale della descrizione. Se, dunque, il commercio sta alla guerra come questa sta alla politica, non potremmo mancare ancora di rilevare come nessuno di questi termini potrebbe stare per sé, essere considerato in sé, come finalità, prescindendo da quella stessa articolazione progressiva, che lo costituirebbe come elemento significativo, come segno strumentale, all'interno di una catena di derivazioni, in cui la politica medesima finirebbe per funzionare in ultima istanza come strumento, pur'essa, di un'affermazione dell'essenza più propria dell'umano: la libertà.

Ora, per quanto possa definirsi impensabile l'esistenza di un mezzo (*Mittel*) senza scopo (*ohne Zweck*), considerata la sua natura di essere indirizzato verso l'usabilità, anzi, meglio, di valere per la sua stessa usabilità e, quindi, per la finalità per cui è stato concepito, se quest'ultima fa, coerentemente, corpo unico con esso – è il suo stesso corpo – *alla fine* non potremo non ammettere che una certa curvatura autoriflessiva sarà inevitabile nella parabola esistenziale di ogni mezzo in quanto tale. Perché esso, pur essendo già il suo scopo, fin dall'origine ovvero fin dal momento in cui si caratterizza per essere ciò che è, nella differenza che lo determina per ciò che è (nella possibilità di distinguersi, dunque, da tutto il resto), e cioè mezzo, ancora, resterà comunque e sempre *ohne Zweck*:<sup>72</sup> un mezzo senza finalità che, curvandosi circolarmente su di sé, si chiude nell'autoreferenzialità tipica di ogni manifestazione di potere. Piegando una serie di riflessioni di Foucault, per adattarle agli obiettivi di questo discorso, possiamo affermare che da quanto detto finora si possono ricavare una serie di interrogativi.

---

<sup>72</sup> Potrebbe essere questo il motivo di fondo per cui sia realmente possibile ribaltare, come fa Michel Foucault, la tesi di Clausewitz, affermando che “la politica è la guerra continuata con altri mezzi” (M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*” (1997), corsi di M. Foucault al Collège de France – corso del 1976, edizione sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, tr. a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009<sup>2</sup>, p. 22), considerato soprattutto il fatto che se è vero questo, allora sarà necessariamente quel mezzo che è la guerra a essere all'origine di ogni scopo (politico) ovvero di divenire fine ultimo essa stessa di ogni esistenza politica in quanto tale ovvero, ancora, in quanto possibilità di articolarsi e riconoscersi reciproco – possibilità di riconoscersi reciproco in quanto articolarsi – delle differenze: “il rapporto di forze nelle istituzioni, *nelle disuguaglianze economiche*, nel linguaggio, fin nei corpi degli uni e degli altri” (ivi, p. 23, sottolineatura mia, d. g.). È infatti solo a partire da queste (dalle differenze) che qualcosa come uno “scambio contrattuale” può darsi, dandosi conseguentemente l’“analogia manifesta [...] fra il potere e i beni, il potere e la ricchezza” (ivi, p. 21).

Primo: il potere è sempre in posizione subordinata rispetto all'economia? È sempre finalizzato e quasi funzionalizzato dall'economia? Il potere ha essenzialmente come ragion di essere e fine quello di servire l'economia? È destinato a farla funzionare, a cristallizzare, mantenere, riprodurre dei rapporti che sono specifici dell'economia ed essenziali al suo funzionamento? Seconda questione: il potere è modellato sulla merce? Il potere è qualcosa che si possiede, si acquisisce, si cede per contratto o per forza, che si aliena o si recupera, che circola, che irriga la tal regione, evita la tal'altra? Oppure, al contrario, gli strumenti di cui bisogna servirsi per analizzare il potere non dovranno essere diversi, anche se i rapporti di potere sono profondamente intricati con e nelle relazioni economiche e costituiscono sempre una specie di fascio o di anello con esse? Se così facessimo, l'indissociabilità dell'economia e del politico non sarebbe dell'ordine della subordinazione funzionale né dell'isomorfismo formale, ma di un ordine diverso che si tratterebbe appunto di individuare.

Di che cosa disponiamo, attualmente, per fare un'analisi non economica del potere? Credo di poter dire che disponiamo davvero di ben poco. Disponiamo innanzitutto dell'affermazione secondo cui il potere non si dà, non si scambia né si riprende, ma si esercita e non esiste che in atto. Disponiamo inoltre dell'altra affermazione secondo la quale il potere non è principalmente mantenimento e riproduzione delle relazioni economiche, ma innanzitutto, in se stesso, un rapporto di forza.<sup>73</sup>

Disporremmo, dunque, davvero di molto poco, tanto poco quanto nulla. Perché a nulla, di fatto, più che a una ripetizione si riferiscono le ultime affermazioni, che finiscono solo per involontariamente ribadire quanto in via problematica gli interrogativi precedenti avevano già esposto. Come, infatti, potrebbe mai darsi qualcosa come un esercizio, in atto, o, ancora, un rapporto di forza, se non a partire sempre da una relazione, un motivo di scambio, una dissimmetria, una disequaglianza? Dove potrebbe mai esercitarsi un rapporto di forza se non, appunto, nello *scambio* di un *rapporto*? Scambio è, qui, una parola chiave. La figura che introduce nel discorso rinvia alla possibilità stessa (alla necessità stessa) del movimento. Come già aveva notato Constant, il proprio del commercio consiste nel conferire alla proprietà un carattere nuovo, quello della circolazione ovvero, ancora, del movimento. I capitali cominciano a muoversi e all'usufrutto, sempre facilmente individuabile, afferrabile e soggetto a censure ed espropri da parte dell'autorità pubblica, si sostituisce un'altra forma di godimento dei beni – forma direttamente coniugata a quella modalità di determinazione che

---

<sup>73</sup> Ivi, pp. 21-22.

con Kant abbiamo visto riconoscere al denaro: il differimento. Così, ancora una volta, i rapporti “naturalisti” sembrano ribaltarsi in favore di una nuova convenzione, di un nuovo patto, un *pactum sceleris* ordito su scala generale, sociale, anzi, dicendo meglio, per certi aspetti esso sarebbe *il* patto senza il quale, lo vedremo, una certa idea di socialità rischierebbe di diventare addirittura impensabile. E in questo ribaltamento di rapporti, a farne le spese tra i primi elementi di una funzionalità dialettica ci sono i versanti dei fini e quelli dei mezzi.

### *8. Sullo sfondo ulteriore di un'analogia fisiologica: medium, differimento, godimento*

In una società caratterizzata dal flusso (di quel vivere artificiale) costituito dal commercio, dal movimento di denaro, dal differimento infinito del godimento, che alimenta da sé il meccanismo di produzione e consumo, ciò che risulta sempre in ultima istanza fondativo è un onnipervasivo e complesso sistema dei media.

I mezzi prendono il sopravvento, sempre. Sui fini, prima di tutto, e assimilandosi a questi i mezzi prevalgono, imponendosi ovunque come finalità ultima e incontrovertibile. Le dinamiche sane dell'esistenza, come ordine naturale dei rapporti, vengono sovvertite, pervertite. La letteratura, dall'antichità classica a noi, che si confronta, con descrizioni dai toni più o meno moralistici, con questa problematica è sterminata. Valga per esemplificazione generale un solo rinvio, quello a uno scritto di John M. Keynes, dal tono più profetico che moralistico. Egli ha appena finito di considerare la rivoluzione della modernità, dal XVIII secolo a tutt'oggi, coincidente con il progresso tecnico e, soprattutto, con l'accumulazione di capitale (derivante senza dubbio dalle enormi quantità di metalli preziosi che dalle Americhe giungono in Europa, attraverso le azioni di conquista principalmente della Spagna) e sta per riportare un lungo passo dal romanzo di Lewis Carroll *Sylvie and Bruno*, a testimonianza di quanto ha appena detto sul carattere del denaro, in particolare riguardo al rapporto tra questo particolare oggetto e la psicologia umana ed è qui che la precettistica morale si sposa alla proiezione profetica, palesandosi chiaramente.

Dovremo avere il coraggio di assegnare alla motivazione “denaro” (*money-motive*) il suo vero valore. L'amore per il denaro come possesso, e distinto dall'amore per il denaro come mezzo per godere i piaceri della vita, sarà riconosciuto per quello che è: una passione morbosa, un po' ripugnante, una di quelle propensioni a metà criminali a metà patologiche che di solito si consegnano con un brivido allo specialista di malattie mentali.

Saremo, infine, liberi di lasciar cadere tutte quelle abitudini sociali e quelle pratiche economiche relative alla distribuzione della ricchezza, e alle

ricompense e penalità economiche, che adesso conserviamo a tutti i costi, per quanto di per sé sgradevoli e ingiuste, per la loro incredibile utilità a sollecitare l'accumulazione del capitale.

Naturalmente continueranno ad esistere molte persone dotate di attivismo e di senso dell'impegno (*purposiveness*) intensi e insoddisfatti, che perseguiranno ciecamente la ricchezza a meno che non riescano a trovarvi un sostituto plausibile. Ma non saremo più tenuti all'obbligo di lodarli e di incoraggiarli perché sapremo penetrare, più a fondo di quanto sia lecito oggi, il significato vero di questo "impegno" di cui la natura ha dotato in varia misura quasi tutti noi. "Impegno" (*Purposiveness*) infatti, significa preoccuparsi dei risultati futuri delle proprie azioni più che della loro qualità o del loro effetto immediato nel nostro ambiente. L'uomo "impegnato" (*purposive*) tenta sempre di assicurare alle sue azioni un'immortalità spuria e illusoria, proiettando nel futuro l'interesse che vi ripone (*by pushing his interest in them forward into time*). Non ama il suo gatto, ma ne ama i gattini, o per la verità neppure i gattini, ma i figli di quei gattini e tutta la loro generazione fino a che esisterà la stirpe dei gatti. Per costui la marmellata non è marmellata a meno che non si tratti della marmellata di domani, mai della marmellata di oggi. E così proiettando nel futuro la sua marmellata (*Thus by pushing his jam always forward into the future*) tenta di assicurare l'immortalità al lavoro con cui la prepara.<sup>74</sup>

La proiezione nel futuro dei frutti dell'amore per il denaro, quando questo si tramuta da mezzo in fine, è una passione perversa, che se non è ancora riconosciuta tale, lo sarà in un prossimo futuro.<sup>75</sup> Eppure, un'intera civiltà, quella

---

<sup>74</sup> J. M. Keynes, *Esortazioni e profezie* (1931), tr. a cura di S. Boba, il Saggiatore, Milano 1994, pp. 281-282.

<sup>75</sup> Keynes fornisce pure un termine temporale, in un crescendo descrittivo che tocca l'acme dello stile apocalittico: "Ma attenzione! Il momento non è ancora giunto. Per almeno altri cento anni dovremo fingere con noi stessi e con tutti gli altri che il giusto è sbagliato e che lo sbagliato è giusto, perché quel che è sbagliato è utile e quel che è giusto no. Avarizia, usura, prudenza devono essere il nostro dio ancora per un poco, perché solo questi principi possono trarci dal cunicolo del bisogno economico alla luce del giorno.

Attendo, quindi, in giorni non troppo lontani, la più grande trasformazione che mai si sia verificata nell'ambiente fisico in cui si muove la vita degli esseri umani come aggregato. Ma, naturalmente, tutto avverrà per gradi, non a catastrofe. Tutto, anzi, è già incominciato" (ivi, pp. 282-283). Bere fino in fondo l'amaro calice affinché venga scongiurato definitivamente il peggio, affinché l'accumulazione di capitale raggiunga livelli tali per cui necessariamente prenderà vita un processo di redistribuzione virtuosa grazie al quale avarizia ed esazione dell'usura siano una volta per tutte valutate per quello che sono, rispettivamente un vizio e una colpa (cfr. ivi, p. 282), sembra essere la ricetta, l'unica possibile, fornitaci da questo interessantissimo e ricchissimo saggio, dichiaratamente ottimistico – lo scritto principia dalla constatazione della condizione attuale (siamo a due anni di distanza dalla grande crisi

occidentale del capitale, si è fondata su questo equivoco ermeneutico, tanto necessario quanto più esso tenda a mostrarsi funzionale a un compimento teleologico dello spirito di questa stessa civiltà, il cui destino ha coinciso con una sua caratteristica negativa: l'incapacità dell'immediatezza. Non volere o non poter cogliere l'*hic et nunc* del godimento, costituisce l'altra faccia di una moneta (altra, ma identica) che reca impresso il sigillo del suo valore come sua stessa marca essenziale: la necessità dello scambio. Ma, paradossalmente, è proprio nel momento in cui si investe unicamente in questo valore, come procrastinazione di un esito che sarà sempre di là dal verificarsi compiutamente, che una possibilità dello scambio effettivo crolla, facendo emergere un'assolutizzazione della potenzialità dello stesso. In questo consiste tutta la potenza del medium-denaro, che, da strumento, appunto, circolatorio, si trasforma nella massa del capitale tesaurizzato, massa arenata che, secondo un pensiero che da Platone e Aristotele arriva fino a noi, quando è in misura eccessiva può trasformarsi nella peggiore causa di rovina. In analogia, ancora, a un'immagine di tipo fisiologico, nel 1750 Ferdinando Galiani ribadirà questo principio, ricordando che

la moneta, utilissima come il sangue nel corpo dello Stato, vi si ha da mantenere fra certi limiti, che sieno proporzionati alle vene per cui corre; oltre ai quali accrescendosi o diminuendosi, diviene mortifera al corpo ch'ella reggeva. Non è dunque degna d'esser accumulata indefinitivamente da' principi e tesoreggiata. Quello che dee esser il solo oggetto della loro virtuosa avidità, perché è vera ricchezza, è l'uomo, creatura assai più degna d'esser amata e tenuta cara da' suoi simili di quel ch'ella non è. L'uomo solo, dovunque abbondi, fa prosperare uno Stato.<sup>76</sup>

Sulla scena ancora di una immagine fisiologica, da anatomia del corpo sociale, quanto risuona in queste righe è un'eco di una voce già ascoltata poco sopra, dai versi di Teognide, a testimoniare della necessità di un investimento nei valori di un umanesimo, le cui azioni, nel momento stesso in cui si vorrebbero incrementate sotto la spinta di una differenziazione essenziale tra il qualitativo e il quantitativo, tra il dentro e il fuori, tra la natura e l'artificio, l'immediatezza e il calcolo – anelli che si alternano, in una ripetizione modulare, all'interno di una paradossale catena dell'esistenza, in cui mai l'un elemento dovrebbe stare allo stesso livello dell'altro – , franano, come vedremo a breve, in una irrimediabile spinta al ribasso, perché affioranti dalla stessa logica da cui si vorrebbe tenerle distanti. Eppure, l'investimento voleva essere proprio in quei valori eterni che si corrompono,

---

economica del 1929), che consiste in uno stato di sofferenza in cui tutti versano a causa di un *bad attack of economic pessimism* (“un grave attacco di pessimismo economico”, ivi, p. 271) –, la cui analisi richiederebbe ben altro approfondimento.

<sup>76</sup> F. Galiani, *Della moneta* (secondo l'edizione del 1780), con un'introduzione di G. Di Nardi, ed. del Banco di Napoli, Napoli 1987, pp. 123-124.

decretando la fine di un mondo – del mondo come lo si era, fino ad allora, conosciuto. Infatti, nel momento in cui il buono e il cattivo, il nobile e il plebeo, il virtuoso e il ricco, in una sola espressione, l'*agathos* e il *kakos* si mescolano,<sup>77</sup> tutto è perduto, perché a perdersi irrimediabilmente sono quegli stessi valori, propri dell'umano, che a differenza delle ricchezze materiali nessun trascorrere del tempo potrebbe mai diminuire: giustizia e purezza d'animo. Infatti, “la giustizia ha in sé ogni virtù (*en dikaiosynei syllebden pas'arete 'sti*)”, dirà ancora, all'amato Cirno, il poeta Teognide.<sup>78</sup> Peccato che poco prima, sempre lungo il filo degli ammaestramenti a Cirno, aveva ricordato: “In una grave crisi, Cirno, l'uomo fidato / vale (*anterysasthai*) tanto oro quanto pesa”.<sup>79</sup> La corretta determinazione del valore di un uomo, dunque, pure per il nostalgico Teognide, che vagheggia equilibri sociali di un tempo immemore, in cui valeva altro dalla ricchezza, ormai si conduce sulla base di un sistema generale di valori il cui termine di riferimento è dato dall'oro e dall'argento. Alla constatazione di un Pindaro o di un Alceo, secondo cui l'uomo sarebbe nient'altro che denaro,<sup>80</sup> risponde Teognide, ma, stavolta, non per manifestare un disaccordo, bensì per confermarne, seppur involontariamente, il senso in un'eco inquietante. Sì, l'uomo è denaro – *chrysou te kai argyrou anterysasthai* – e lungi dal rappresentare una facile esemplificazione a carattere analogico, il senso di un'affermazione come questa dovrà essere colto a partire da uno scavo nella letteralità dell'enunciato stesso, cominciando a riflettere sul dato secondo cui sarà sempre a partire da *chrysos* e *argyros* che un valore dell'umano – dell'umano come di ogni altra “cosa” – potrà, realisticamente, determinarsi.

Da segno e strumento per lo scambio, la circolazione dei beni (di qualsiasi natura siano e a qualsiasi livello esso scambio si dia), il denaro, oro e argento, vale a dire la ricchezza per eccellenza, diventa la “*misura generale*”<sup>81</sup> di ogni valore. Da qui, il passo per una definizione della ricchezza come quella fornita da Galiani è

---

<sup>77</sup> Riguardo all'uso di questi attributi e a una loro implicazione su un piano etico-politico in Teognide, cfr. G. Cerri, *La terminologia sociopolitica di Teognide: I. L'opposizione semantica tra agathos - esthlos e kakos - deilos*, in “Quaderni urbinati di cultura classica”, 6, 1968; in particolare, per la determinazione, attraverso l'uso di queste coppie di aggettivi, di una “*paideia aristocratica della tarda arcaicità*” (ivi, p. 12), vedi ivi, p. 11 sgg.

<sup>78</sup> I v. 147, in *Lirici greci*, cit., p. 107.

<sup>79</sup> Ivi, vv. 77-78, p. 107.

<sup>80</sup> Per Pindaro, cfr. v. 11 della II *Istmica* citato sopra; per Alceo, è da ricordare il frammento 360 dell'edizione curata da E.-M. Voigt: “Raccontano che a Sparta Aristodamo / un giorno abbia pronunciato parole / non prive di senno: “L'uomo è ricchezza (*chremat'aner*)”. / Nessun povero mai fu buono o valente” (tr. a cura di G. Guidorizzi, in *Lirici greci*, cit., p. 317).

<sup>81</sup> K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica* (1867), tr. a cura di D. Cantimori, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 1993, vol. I, p. 127.

meno che breve: “la ricchezza è una ragione tra due persone”.<sup>82</sup> Ragione, *ratio*, *logos*, misura.

### 9. Di un travaso alchemico

La ragione è il fondamento del mezzo di circolazione.

Dovremmo cominciare a comprendere ognuno dei termini della frase precedente come sovrapponibile, per coincidenza, all'altro, così da poterli far girare, essi stessi, in circolo, scambiandoli di posizione, e vedere il significato complessivo della frase restare immutato, giusta il principio secondo il quale l'inversione dell'ordine degli addendi non reca mutamento nella somma complessiva. In questo caso, è l'ultima delle unità semantiche, quella stessa che tanto darà da pensare a Marx, “mezzo di circolazione” (*Zirkulationsmittel*), a costituire l'inizio e la ragione ultima, come chiusura su di sé, del circolo semantico appena evocato – a tutt'uno diretta derivazione e causa fondante dell'ideologia economicista. Terreno di gioco all'interno del quale si compiono le “due metamorfosi opposte e integrantesi reciprocamente: trasformazione della merce in denaro e retrotrasformazione del denaro in merce (*zwei entgegengesetzten und einander ergänzenden Metamorphosen – Verwandlung der Ware in Geld und ihre Rückverwandlung aus Geld in Ware*)”,<sup>83</sup> la circolazione di ricchezze come beni e cose da possedere crea, col suo movimento, il flusso continuo dell'esistenza come infinito fluire eterogeneo. Non è un caso se Marx, a questo punto della sua riflessione sul mezzo di circolazione, evoca un riferimento a quel frammento eracliteo che si riferisce proprio a questa mutevole permutabilità.

Mutamento scambievole (*antamoibe*) di tutte le cose col fuoco e del fuoco con tutte le cose, allo stesso modo dell'oro con tutte le cose e di tutte le cose con l'oro.<sup>84</sup>

Per quanto questo frammento per Jean-Pierre Vernant non sembri “ancora situarsi sul piano di un razionalismo mercantile”,<sup>85</sup> è indubbio il fatto che esso

---

<sup>82</sup> F. Galiani, *Della moneta*, cit., p. 120.

<sup>83</sup> K. Marx, *Il capitale...*, cit., p. 138.

<sup>84</sup> Eraclito, DK 22 B 90, tr. di G. Giannantoni, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, ed. Diels-Kranz a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1993<sup>5</sup>, p. 215. D'ora in poi, eventuali citazioni dai frammenti di Eraclito come degli altri presocratici saranno indicate, come da convenzione, con la sigla DK, seguita dal numero del capitolo dedicato al filosofo, dalla lettera “B” e dal numero del relativo frammento.

<sup>85</sup> J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica* (1965), tr. a cura di M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino 2001<sup>3</sup>, p. 411, nota 2.

descrive, nell'esposizione esemplificativa di una similitudine, quello che opportunamente sarà, più volte,<sup>86</sup> definito, ricorrendo a un'espressione comune della nostra lingua, il “salto mortale” della merce”:<sup>87</sup> “il salto del *valore* della merce dal corpo della merce nel corpo dell'oro è il “salto mortale” della merce, [...]”.<sup>88</sup> Dove va inteso che quel termine “corpo” debba assumersi nella sua forma più problematica, perché si tratta di un che di assolutamente astratto, in quanto – grazie al movimento metamorfico della circolazione dei beni, col quale si assisterebbe appunto al mutamento misterioso della natura di ogni oggetto, dal suo principio d'uso a quello di scambio, l'*antamoibe* (termine chiave) su cui si impernia tutto il frammento del filosofo di Efeso – nel flusso eterogeneo delle differenze si potrà cogliere la possibilità di individuare, di determinare le ripetizioni dell'identico: dal fluire del *polemos* il *logos*. Il mutamento scambievole (*antamoibe*), che altrove nei frammenti eraclitei diventa i “cambiamenti”<sup>89</sup> (del fuoco) (*tropai*), parola tradotta opportunamente da Giorgio Colli con “inversioni”,<sup>90</sup> testimonia proprio di questa capovolta “mortale” a partire dalla quale accade la metamorfosi di un oggetto nel suo Altro, nel suo valore assoluto, generale, universale. Un parallelo immediato, a questo punto del nostro discorso, potrà essere agevolmente rintracciato con quanto accade proprio nell'universo linguistico. Tra i filosofi del linguaggio che maggiormente hanno analizzato la forma linguistica come “equivalente generale di tutte le comunicazioni possibili”,<sup>91</sup> in analogia con quanto viene detto del denaro, spicca sicuramente la figura di Ferruccio Rossi-Landi, secondo il quale

è ragionevole ammettere che taluni valori linguistici assumano la funzione di merci privilegiate, immediatamente scambiabili con tutte le altre merci, o con una loro maggioranza – un po' come avviene sul mercato con le pietre preziose. Mi riferisco per es. ai termini detti appunto di valore, o all'uso esistenziale del verbo *essere*; e qui si può vedere quello che dice George Thomson sul rapporto fra formazione di un'economia monetaria e formazione dell'Uno parmenideo e poi della nozione di sostanza. È però anche possibile scorgere ulteriori elementi omologici. Il baratto corrisponderebbe allo scambio comunicativo di uno o più significati in maniera immediata. Si avrebbe invece uno schema simile a quello dello scambio attraverso il denaro, cioè una

---

<sup>86</sup> Cfr., almeno, K. Marx, *Il capitale...*, cit., p. 138 e Id., *Per la critica dell'economia politica* (1859), tr. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma 1969<sup>2</sup>, p. 69.

<sup>87</sup> Id., *Il capitale...*, cit., p. 138.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> DK B 31.

<sup>90</sup> Cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, 3 voll., Adelphi, Milano 1993<sup>2</sup>, vol. III – *Eraclito*, p. 47.

<sup>91</sup> F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato. Una teoria della produzione e dell'alienazione linguistiche*, Bompiani, Milano 2003<sup>5</sup>, p. 241.

transazione Merce-Denaro-Merce, allorché lo scambio linguistico semplice venga spezzato in due dal permanere delle parole nella lingua, cioè dal fatto che le parole sono registrate nei dizionari o quanto meno tramandate di generazione in generazione quali elementi costitutivi e non rinunciabili. Il denaro linguistico sarebbe in questo permanere delle parole al di fuori della transazione comunicativa vera e propria.<sup>92</sup>

Ma è anche possibile rinvenire un ulteriore principio di omologia in una caratteristica più profonda, capace di rendere conto in maniera essenziale, al di là di analogie volte a rintracciare somiglianze fra tratti specifici della forma linguistica e della forma monetaria, di una identità funzionale rintracciata ancora genealogicamente a partire da un'analisi di alcuni aspetti di quella “civiltà crisografica”,<sup>93</sup> che si formò al sorgere e affermarsi della forma-moneta, ai limiti della civiltà greca antica – limiti che dovranno essere intesi sia da un punto di vista spaziale che temporale. Siamo, infatti, in una regione di confine tra la cosiddetta Asia Minore e i territori dell'Ellade, in un periodo che va dal VII al V secolo prima della nostra era, in un'epoca di grandi rivolgimenti per la greicità e che prepareranno quel volto ellenico, che ci è oggi familiare attraverso gli studi classici.

Innanzitutto, proprio lo sviluppo dell'attività mercantile e la sostituzione, per molti prodotti, del valore d'uso con il valore di scambio, ma ancor più l'introduzione della moneta come merce universale, scambiabile cioè con qualsiasi altra merce, comportano uno straordinario impulso al potenziamento dell'astrazione.

Ridotto il valore d'uso al valore di scambio, ed elevato questo alla massima astrazione possibile, la moneta è per antonomasia siffatto valore astrattissimo, è il corpo stesso dell'astratto: viene infatti chiamata *nomisma*, dal verbo *nomizo*, valuto.<sup>94</sup>

Il corpo stesso dell'astratto. Riconosciamo a questa definizione del filosofo Aldo Masullo, mirabile quanto a icasticità, il carattere di sintesi di tutto il discorso che fin qui si sta tentando di svolgere. In particolare, riferendoci all'ultima incursione ermeneutica nel testo frammentario di Eraclito, che va sempre riletto, alla luce delle risorse economiche di questa nostra ricerca, nel solco della riflessione hegeliana, possiamo tentare di sciogliere questa sintesi in una descrizione più ampia che tenga conto appunto dell'intrico conflittuale della realtà, in costante flusso polemico, i cui elementi eterogenei potranno ricevere una possibilità di

---

<sup>92</sup> Ivi, pp. 241-242.

<sup>93</sup> A. Negri, *L'economia di mercato e l'ontologia parmenidea*, in “Athanos”, n. 7, 2003-2004, p. 112.

<sup>94</sup> A. Masullo, *Metafisica. Storia di un'idea*, Donzelli, Roma 1996<sup>2</sup>, p. 10.

determinazione solo a partire da una loro negazione nella logica di un astratto che si fa visibile concretezza tangibile. E non solo. Quegli elementi medesimi potranno godere della possibilità di una trasmutazione di stato ed essenza, di una riconversione dell'uno nell'altro, alla maniera in cui gli alchimisti tentano, come novelli re Mida, una trasformazione dei metalli vili in oro. Questa capacità sarà riconosciuta ad alcuni sovrani. Per esempio al “Grande Sire” incontrato da Marco Polo.

Egli è vero che in questa città di Canbalu è la tavola del Grande Sire; e è ordinato in tal maniera che l'uomo puote ben dire che ‘l Grande Sire à l'archimia perfettamente; e mosterovilo incontinente.

Or sappiate ch'egli fa fare una cotal moneta com'io vi dirò. Egli fa prendere scorza d'un àlbore ch'à nome gelso – è l'àlbore le cui foglie mangiano li vermi che fanno la seta –, e cogliono la buccia sottile che è tra la buccia grossa e legno dentro, e di quella buccia fa fare carte come di bambagia; e sono tutte nere. Quando queste carte sono fatte così, egli ne fa de le piccole, che vagliono una medaglia di tornese gli picculi, e ll'altra vale uno tornesello, e l'altra vale un grosso d'argento da Vinegia, e l'altra u' mezzo, e ll'altra .ij. grossi, e ll'altra .v., e l'altra .x., e l'altra un bisante d'oro, e l'altra .ij., e l'altra .iij.; e così va infino .x. bisanti. E tutte queste carte sono sugellate del sugello del Grande Sire, e ànne fatte fare tante che tutto ‘l tesoro <del mondo> n'appagherebbe. E quando queste carte sono fatte, egli ne fa fare tutti li pagamenti e spendere per tutte le province e regni e terre ov'egli à signoria; e nessuno gli osa rifiutare, a pena della vita.

E s'è vi dico che tutte le genti e regioni che sono sotto sua signoria si pagano di questa moneta d'ogne mercantia di perle, d'oro, d'ariento, di pietre preziose e generalmente d'ogni altra cosa. E s'è vi dico che la carta che s'è mette <per> diece bisanti, no ne pesa uno; e s'è vi dico che più volte li mercanti la cambiano questa moneta a perle e ad oro e a altre cose care.<sup>95</sup>

Possiamo solo immaginare il senso di stupefazione che dovette suscitare il racconto di Polo, se, ancora nel secolo in cui morirà, illustri trattatisti della moneta terranno a puntualizzare che l'*instrumentum mercaturae*<sup>96</sup> dovrà essere coniato solo in oro o argento (“de materia preciosa et rara”)<sup>97</sup> o, al massimo – e

<sup>95</sup> M. Polo, *Il milione* (1298), nelle redazioni toscana e franco-italiana a cura di G. Ronchi, Mondadori, Milano 2006, pp. 126-127.

<sup>96</sup> N. Oresme, *Traictie de la première invention des monnoies/Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum* (1355), textes français et latin a cura di M. L. Wolowski, Paris, Librairie de Guillaumin 1864, ed. it. in ristampa anastatica a cura di O. Nuccio, Bizzarri, Roma 1969, p. XCVI.

<sup>97</sup> Ivi, p. XCV.

proprio perché “aurum et argentum, quae sunt ad hoc aptissima, non facile habeantur in copia, et ut non possint per alchimiam leviter fieri”<sup>98</sup> – in lega di metalli, che daranno origine alla cosiddetta moneta “nigra” o “nigra mixta”<sup>99</sup> e il cui valore tenderà evidentemente ad affrancarsi dalla qualità specifica dei metalli con cui viene coniata.

Se non si può con l'alchimia trasmutare metalli vili in oro, allora si dovrà necessariamente ricorrere a quest'altra forma di alchimia mercantile, grazie alla quale poter conferire valore d'oro a ciò che oro non è e vedere così addirittura trasformare (scambiare) questa “moneta de le carte”<sup>100</sup> in oro e argento.

### *10. L'origine di un potere invisibile*

Lasciamo per un attimo, però, sullo sfondo questa riflessione, rievocandone un'altra a carattere storico, da cui lasceremo emergere una ulteriore suggestione concettuale, che si modellerà a partire da una rilettura di un mito. Ancora sulla nascita della moneta, possiamo affermare che, a meno di nuove acquisizioni

rimane valida l'informazione che all'inizio del VII secolo, verso il 690-680 a. C., la moneta metallica fece la prima apparizione in Lidia e si diffuse abbastanza rapidamente tra le varie città della costa dell'Asia Minore e delle isole vicine. Le prime coniazioni sono attribuite ai privati, ricchi commercianti, in grado di disporre di grosse somme in metalli preziosi e di prestare ricchezze ad altri e quindi di assumere funzioni di banchiere in proprio o per conto di altri, compreso il re quando doveva pagare i suoi soldati. Per evitare la pesatura per ogni pagamento qualcuno ebbe l'idea di predisporre pezzetti uguali di metallo prezioso. Si passò così dalla pesatura al conteggio. Nacque allora la prima moneta metallica. Queste monete dei banchieri privati recavano sovente contromarche, specie di sigle, impresse forse per riconoscerne la provenienza. Marinai e mercanti provvidero poi a trasmettere in tutto il bacino del Mediterraneo l'uso della moneta coniata, mutando i costumi dei popoli, tanto da attirare l'avversione dei filosofi, tra cui Platone, all'uso o a un certo uso della moneta.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Ivi, p. XCVI.

<sup>99</sup> Ivi, p. XCVII.

<sup>100</sup> M. Polo, *Il milione*, cit., p. 128.

<sup>101</sup> A. Forzoni, *La moneta nella storia*, 6 voll., Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1995-2005, vol. I – *Dalle origini a Giulio Cesare*, pp. 10-11.

Chiaramente, quando ci si mette sulle tracce delle origini<sup>102</sup> non si potrà che rinvenirne i tratti storici intrecciati con quelli fantastici della leggenda. Ed è proprio quest'ultima a volere che

---

<sup>102</sup> Operazione, oltre che rischiosa, proprio per l'impossibilità di muoversi esclusivamente sul suolo stabile della verifica filologica e non solo per mancanza, spesso, di elementi di riscontro da fonti "oggettive", anche sempre irrilevante (e non solo per gli stessi motivi), in senso nietzschiano (cfr., di F. Nietzsche, l'aforisma 44 di *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, tr. a cura di F. Masini, in Id., *Opere*, vol. V, tomo I, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, pp. 38-39). Nello specifico, poi, va considerato che abbiamo davvero poche notizie certe e quelle poche non sono assolutamente sufficienti per suffragare con "fatti" delle ipotesi su scala ampia. Per esempio, non è affatto certo, come affermano molti studiosi (e come abbiamo visto affermare allo stesso Forzoni nel passo riportato sopra), che l'emissione delle monete, almeno delle più antiche, fosse esclusiva di privati (mercanti-banchieri). Certamente, non è dimostrabile che "questa opinione sia errata, ma in tutta l'antichità non esiste un solo caso certo di monete prodotte da privati.

Il famoso tipo monetale che sembra riportare l'iscrizione "io sono il segno di Phanes" renderebbe in un certo modo plausibile che alcune monete fossero state battute da privati, ma l'interpretazione dell'iscrizione è stata messa in discussione, ed in effetti anche se Phanes fosse un nome di persona, non sappiamo *chi* fosse questo Phanes (potrebbe essere stato un tiranno o altra specie di sovrano o una persona responsabile della monetazione dello stato)" (Ch. Howgego, *La storia antica attraverso le monete* (1995), tr. a cura di A. Bolis, Quasar, Roma 2002, p. 4). Inoltre, è altrettanto dibattuta l'opinione secondo cui la coniazione coincidesse effettivamente, almeno in origine, con lo scopo di dare corso, attraverso la sua emissione, alle tre funzioni principali della moneta: mezzo di pagamento, riserva di ricchezza e misura generale dei valori. Autorevoli studiosi della storia economica ritengono che in principio la coniazione della moneta fosse in relazione "con il fenomeno generale della regolamentazione dei rapporti sociali" (N. Parise, *La nascita della moneta. Segni premonetari e forme arcaiche dello scambio*, Donzelli, Roma 2000, pp. 63-64) oppure "con lo sviluppo del ruolo fiscale dello Stato a causa delle rilevanti variazioni di fino e di massa delle unità coniate. Non solo; ma, visto il valore relativamente alto degli esemplari (e nell'ipotesi di un'origine lidia della moneta), è stata chiamata in causa la convenienza di chi dovesse effettuare pagamenti uniformi, innanzitutto per corrispondere il soldo ai mercenari. Parallelamente, viste la dominanza dei pezzi di grosso taglio, la loro circolazione ridotta, e l'emissione quantitativamente non rilevante di frazioni, sono state chiamate in causa le necessità dell'amministrazione statale: spese dello Stato per approvvigionamenti, guerre, costruzioni di opere pubbliche e pagamenti allo Stato di multe e tributi" (ivi, p. 64). (Sia detto in inciso: dovrebbe essere ovvio che se si utilizza della moneta per pagare dei mercenari, questi per accettarla di buon grado dovrebbero per lo meno essere abituati a essa come mezzo di pagamento in generale, altrimenti non si comprende la ragione per la quale solo dei mercenari dovrebbero accettare un mezzo di pagamento che altri poi non accetterebbero). Vedremo come, a partire dal testo aristotelico, si possano sostenere le ragioni almeno della prima tra le ipotesi qui sopra riportate. Comunque, quale che possa essere stata la funzione originaria della moneta, è indubbio che debba essersi trattato di un qualcosa la cui origine e ricaduta sul piano della socialità nella sua interezza finiva per giustificarne necessariamente ogni ragion d'essere. La stessa funzione "estetica" a cui fa riferimento per esempio Keynes, non può essere concepibile se non in un ordine sociale strutturato: "Quando i re di Lidia per primi batterono moneta, possono averlo fatto per offrire opportuni attestati di finezza e peso, od anche per un mero atto di ostentazione degno dei discendenti di Creso e dei

queste monete punzionate fossero battute ai tempi di Gige, re della Lidia, noto per le sue ricchezze e per l'anello che lo rendeva invisibile. Gige, narra Erodoto, avrebbe ucciso il suo re, Candaule, su istigazione della moglie di questi e ne avrebbe preso il trono, ponendo fine al regno degli Eraclidi.<sup>103</sup>

Un'altra fonte da cui possiamo ricavare le vicende di Gige è, come noto, il testo platonico della *Repubblica*. Il racconto platonico, intessuto di trama mitologica, è diverso da quello di Erodoto. Gige viene descritto dal fratello di Platone, il Glaucone della *Repubblica*, come un pastore (*poimen*)<sup>104</sup> al servizio dell'allora re della Lidia. In seguito a una cataclisma, egli viene in possesso di un anello miracoloso, capace di donare l'invisibilità. Accortosi della prodigiosità del gioiello, Gige fa in modo di farsi introdurre a corte, dove seduce la regina e, col suo aiuto, uccide il re e ne prende il posto.

Erodoto, invece, narra una storia apparentemente diversa, ma dai toni certamente più torbidi, da cui vien fuori, però, una figura di Gige e, correlativamente, una vicenda certamente più complessa sul piano psicologico. Nel I libro delle *Storie*, Gige viene descritto come uomo di fiducia e guardia del corpo (*aichmophoros*)<sup>105</sup> del re della Lidia Candaule, il quale, convinto di possedere la donna più bella che vi fosse, decide di darne prova proprio a Gige, chiedendogli di ammirarne le nudità. Alla ritrosia di questi a mirare le nudità della propria regina, Candaule gli espone un piano che ha architettato con uno stratagemma per

---

vicini di Mida. Lo stampare pezzi di metallo con un marchio di fabbrica non fu che un atto di vanità campanilistica, di patriottismo o di reclamismo, di limitata importanza; è una pratica che non ha mai attecchito in alcuni paesi di grande importanza commerciale. L'Egitto non coniò moneta prima dei Tolomei e la Cina si può dire non abbia coniato argento, che è la sua base di valore, che in tempi assai recenti. I Cartaginesi non furono molto propensi alla coniazione e la praticarono forse soltanto per i traffici con l'estero. Le razze semitiche, il cui fiuto delle qualità essenziali della moneta è acutissimo, non hanno mai badato molto agli ingannatori timbri delle zecche di cui si accontentano i finanzieri dilettranti del nord, e si sono preoccupati soltanto della qualità e del peso del metallo" (J. M. Keynes, *Trattato della moneta* (1930), tr. a cura di E. Radaeli, 2 voll., Treves, Milano-Roma 1932, vol. I, p. 16). Occorrerebbe, dunque, proprio indirizzarsi, nella scia di quella pista olfattiva, verso quel fiuto acutissimo delle qualità essenziali, comprendendo così che, evidentemente, si può fare anche a meno del conio per commerciare, il che, lungi dal dimostrare, etnocentricamente, l'esistenza di un'economia premonetaria o naturale, potrebbe proprio invitare a considerare con uno sguardo più ampio le possibilità della "pratica monetaria", come gesto istitutivo stesso della circolarità nel sistema degli scambi e delle equivalenze (misure) generali dei valori.

<sup>103</sup> A. Forzoni, *La moneta nella storia*, cit., p. 11, nota 8.

<sup>104</sup> *Resp.* 359 d 2.

<sup>105</sup> Erodoto, *Storie* I 8, 3, tr. a cura di L. Annibaletto, testo greco a fronte, 2 voll., Mondadori, Milano 2007, vol. I, p. 11.

portare a compimento la cosa in modo tale che la moglie non se ne avveda: di notte Gige sarà introdotto nella camera da letto direttamente dal re e, lì nascosto, potrà contemplare (*theesasthai*)<sup>106</sup> la regina senza essere da questa visto. Costretto, dall'ubbidienza al suo re, ad accettare, Gige acconsente riluttante, ma, sebbene nascosto nel buio della camera da letto regale, viene comunque notato dalla regina, la quale, al momento, farà finta di nulla, ma l'indomani lo convocherà e lo obbligherà a scegliere tra la sua propria morte e l'uccisione, per sua stessa mano, di Candaule, al fine di prenderne il posto e regnare al suo fianco. Gige, ancora una volta vistosi costretto tra due decisioni estreme, sceglierà, come ovvio, pur se contro voglia, per l'uccisione del suo re, al fine di prenderne il posto e regnare al fianco della regina.

Entrambe le narrazioni, anche se tra notevoli diversità, fanno riferimento a una medesima condizione di nascondimento, di invisibilità. Questa condizione, poi, è immediatamente collegata, per inversione, a un piacere scopico (inoltre, a quello di un sottoposto, che ha, così, diretto accesso alla visione di un interdetto)<sup>107</sup> – e, nel caso narrato da Erodoto, a un duplice piacere scopico: del re e della sua guardia del corpo (il piacere del re, poi, a sua volta è un piacere riflesso, che gode del sapere – dell'immaginare – dell'altrui godimento, che, ancora, può essere tale solo all'atto di star vedendo e, soprattutto, d'aver visto e, quindi, saputo). Siamo, come si potrà vedere, presi in una circolarità relazionale dei godimenti, differiti

---

<sup>106</sup> Ivi, I 9, 10, p. 13.

<sup>107</sup> Nella versione platonica del mito, Gige sfilava l'anello dal dito di un cadavere, che non ha addosso altro che questo stesso anello, ma prima di farlo, egli aveva visto (*idein*), discendendo nel cuore della voragine apertasi nella terra a seguito del cataclisma, cose meravigliose (*thaumasta*) (*Resp.* 359 d 5-6).

L'esordio narrativo platonico sembra accompagnarsi proprio a un'affermazione del motivo della meraviglia, che si manifesta, impadronendosi di Gige a più riprese, attraverso la declinazione di differenti occorrenze di una medesima famiglia terminologica: dapprima la vista della voragine fa sì che egli sia stupefatto, *thaumasanta* (ivi, 359 d 5); poi, è la volta delle cose meravigliose, sopra ricordate, vedute all'interno della voragine; infine, c'è lo stupirsi, *thaumazein* (ivi, 360 a 2), di Gige, una volta che ha scoperto il prodigio dell'invisibilità causata dall'anello. Il verbo greco *thaumazo*, mi meraviglio, stupisco, da accostare, secondo Giovanni Semerano, all'accadico *tamahu*, afferrare, prendere (cfr. G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, 4 voll., Olschki, Firenze 1984-1994, vol. II, tomo I, *Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indeuropee. Dizionario della lingua greca*, lemma *thauma*, p. 114), va "incrociato" con il termine *thea*, vista, che a sua volta richiama il verbo *theamai*, cerco con gli occhi, ma anche contemplo. Questa seriazione ci permette di tracciare un parallelo tra visione (afferrare con lo sguardo), scoperta e meraviglia, che è sempre il risultato di una rivelazione e, quindi, di un esser usciti da una condizione di cecità riguardo a ciò che ci si rivela e che prima, appunto, ci era sconosciuto, perché non vedevamo e, di conseguenza, non potevamo conoscere. Possiamo, dunque, ben considerare la meraviglia come una condizione legata a filo doppio con l'esperienza dell'invisibile/visibile propria a ogni ricerca e relativa scoperta, la quale deve necessariamente avere come presupposto il buio dal quale il soggetto scopico parte e nel quale il medesimo avanza cercando di orientarsi.

proprio in quanto soggetti a questa stessa relazionalità circolare. E del resto è l'invisibilità stessa, come condizione di partenza per il dispiegarsi del paradigma della visione (l'occhio che non può vedere se stesso) – il punto cieco che apre alla visione –, che mostra l'accesso alla possibilità dell'ipotesi e dell'immaginazione (alla possibilità della trascendenza): prima di vedere l'*eidōs*<sup>108</sup> della moglie del re Candaule, Gige poteva solo immaginarla, per “sentito dire” (da Candaule medesimo). Ma siccome, sostiene Candaule, “gli uomini prestano meno fede a quello che odono, in confronto a quello che vedono”,<sup>109</sup> è necessario che Gige faccia in modo di “vedere (*theeseai*)”<sup>110</sup> la regina nuda. Gige dovrà, dunque, *cogliere con lo sguardo* l'*eidōs* della regina, contemplarne la vera bellezza, quella che potrà quasi toccare con mano, avendola là, davanti a sé, piuttosto che immaginandosela per sentito dire e questo coinciderà con il piacere di Candaule, che potrà dimostrare, condividendone l'essenza, la verità delle grazie muliebri della moglie. In questo modo Gige potrà fare esperienza diretta di quanto Candaule stesso già possiede, ovvero la vera conoscenza, come contemplazione valutativa,<sup>111</sup> dell'*eidōs* della regina. Quello che questa narrazione mostra, nell'esposizione del caso più esemplare di candaulesimo,<sup>112</sup> come angoscia nevrotica di un misto di voyeurismo ed esibizionismo indiretto, è proprio il desiderio di una condivisione sullo sfondo della sua negazione<sup>113</sup> – e condivisione per ribaltamento di quello sfondo negativo

---

<sup>108</sup> Erodoto, *Storie* I 8, 9, cit., p. 10.

<sup>109</sup> Ivi, I 8, 9-10, pp. 11-13.

<sup>110</sup> Ivi, I 8, 10-11, p. 12.

<sup>111</sup> Il verbo utilizzato da Erodoto riguardo all'opinione di Candaule dell'assoluta bellezza della moglie è *nomizo* (cfr., ivi, I 8, 2-3), che possiamo tradurre con “considero”, “valuto”, ma nel senso proprio di conseguimento del possesso di un'opinione che, però, non dovrà misurarsi sul mero piano individuale, quanto, invece, su uno comune, condiviso – donde il termine greco *nomos*, proprio nel senso di norma da uso radicato e riconosciuto come intersoggettivo. Non a caso, a questa famiglia di termini Semerano riconduce il termine latino *nummus*, la moneta d'uso (cfr. G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, vol. II, tomo I, cit., lemma *nomos*, p. 197).

<sup>112</sup> Dal nome del re Candaule, appunto.

<sup>113</sup> E di una doppia negazione; perché oltre a quella che sarà esposta a breve, occorre fare i conti con la negazione di ogni condivisione possibile propria al circuito economico, che questa stessa possibilità di condivisione ha messo in moto: Candaule non offre gratuitamente la propria moglie alla vista altrui, egli ne trae un godimento. Non solo. Egli, fin dall'inizio, non avrebbe mai potuto condividere “qualcosa” di “suo”, per il semplice fatto per cui, all'atto dell'offerta (o, addirittura, nella possibilità di questa), ciò che stava per essere accettato, e nella possibilità stessa che questo si verificasse, (già) non gli apparteneva più (ammesso che gli sia mai appartenuto).

Occorrerebbe, se la cosa non rappresentasse una deviazione dal percorso tracciato di questa ricerca, far interagire questa questione della condivisione impossibile con l'altra questione della singolarità irrinunciabile, “dell'individualità (*Individualität*) quale si impone da principio” (G. Simmel, *La legge individuale* (1913), tr. a cura di F. Andolfi, Armando, Roma 2001, p. 103) – e che secondo Georg Simmel interprete di Stirner non sarebbe, invece, in questione – e si impone

rappresentato dall'ipotetica assenza di visione della regina. Ella, come il prigioniero del *panopticon* di Bentham, descritto da Foucault, viene (dovrà essere) vista, “ma non vede; oggetto di una informazione, mai soggetto di una comunicazione”,<sup>114</sup> sarà l'offerta (l'oggetto offerto), all'altrui desiderio, rischiarata dalla luce della conoscenza dell'altro all'interno del buio della sua (auspicata)<sup>115</sup> ignoranza. L'ossessione di Candaule, coincidendo con la necessità di una condivisione (in mancanza della quale verrebbe a mancare quella condizione di conferma intersoggettiva che fa essere tale un'opinione partecipata), non può che consegnarsi allo scacco della sua pretesa di dominio dell'oggetto, che, se mostra di prestarsi al gioco, lo farà solo per consentire l'instaurazione di un nuovo ordine d'assoggettamento a cui ognuno sarà sottomesso. Leggiamo ancora Foucault.

Colui che è sottoposto ad un campo di visibilità, e che lo sa, prende a proprio conto le costrizioni del potere; le fa giocare spontaneamente su se stesso; iscrive in se-stesso il rapporto di potere nel quale gioca simultaneamente i due ruoli, diviene il principio del proprio assoggettamento.<sup>116</sup>

Fattosi principio stesso di assoggettamento (del proprio e dell'altrui a un nuovo ordine comune), ciò che nei sogni del soggetto incarnava la possibilità di

in maniera “irrefutabile”, benché “indimostrabile” (ivi, p. 104) come quella “solitudine della vita personale” (*ibidem*) colta a partire da una condizione di impossibilità di condivisione e partecipazione con altri (cfr. *ibidem*). Il dramma dell'episteme è tutto qui, chiuso in un nodo economico. La difficoltà tragica di “rinunciare in se stesso all'individuo” (G. Bataille, “Dall'esistenzialismo al primato dell'economia” (1947), tr. a cura di F. C. Papparo in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, Guida, Napoli 2000, p. 91), compiendo quell'atto necessario, “davanti all'idea assoluta”, di “rifiuto della soggettività” (*ibidem*) (atto proprio, secondo Bataille, a Hegel e a Kierkegaard; atto proprio alla filosofia), mette capo a un'idea creativa di quella stessa soggettività, recuperata dal versante della produzione anziché da quello del consumo: “Io canto perché – sono un cantore. Ma di voi faccio *uso* e ho *bisogno* perché ho bisogno di – orecchi che mi ascoltino.

Quando il mondo mi attraversa il cammino (e lo fa ad ogni momento), io lo consumo per calmare la fame del mio egoismo. Tu non sei per me nient'altro che il – mio alimento, così come anche tu, d'altronde, mi consumi e mi usi. Noi abbiamo l'un con l'altro un solo rapporto: quello dell'*utilizzabilità*, dell'utilità, dell'uso. Noi non ci dobbiamo niente *l'un l'altro*, perché ciò che sembra che io debba a te lo debbo, se mai, a me stesso. Se io ti mostro un volto allegro, per rallegrare anche te, è *a me* che interessa la tua allegria e il volto che ti mostro serve al *mio* desiderio; a mille altre persone che non è mia intenzione rallegrare non lo mostro affatto” (M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà* (1844), tr. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2006, p. 311).

<sup>114</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), tr. a cura di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993, p. 218.

<sup>115</sup> “Quando, poi, dalla sedia si dirigerà verso il letto e tu ti troverai alle sue spalle, abbi cura che essa non ti veda mentre te ne andrai attraverso la porta” (Erodoto, *Storie*, I 9, 10-13, cit., p. 13). Questa è la raccomandazione che il re consegna a Gige.

<sup>116</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire...*, cit., p. 221.

una rappresentazione desiderante si sottrarrà di necessità a questa sua condizione, per contribuire a instaurare quella nuova struttura di potere e di controllo a partire dalla quale un'ipotesi di scambio comune, paritetico, intersoggettivo potrà darsi definitivamente. L'idea di uno scambio mercantile è tutta qui: essere “presi in una situazione di potere di cui”<sup>117</sup> si finisce per essere gli stessi referenti. Questo, di fatto, rappresenta il grande timore del pensiero quando si esercita su quell'universo che è l'economia come scambio che lega, come quell'istituzione di mutua relazionalità che avvince nella condizione (della pretesa) del debito/credito, che è poi, l'abbiamo visto, la condizione di partenza perché qualcosa come una città abbia inizio.

### 11. Valore di scambio e *koinonia*

La memoria corre ad almeno due passi aristotelici, che occorrerà qui evocare a tale riguardo. Si tratta di due passaggi dall'*Etica a Eudemo* e dalla *Politica*. In entrambi, pur se con sfumature di senso diverse, Aristotele introduce il principio della differenza tra valore d'uso e valore di scambio. Dato un bene (*chremata*), come, per esempio, una scarpa (*ypodema*), d'esso bene posseduto c'è un uso di per sé (*kath'auto chresis tou ktematos estin*) e uno accidentale (*kata symbebekos*) come la vendita (*polesis*) e l'affitto (*misthosis*).<sup>118</sup> L'uso accidentale dell'*Etica Eudemia* si trasforma, nella *Politica*, in un uso di per sé del bene, ma non di per sé allo stesso modo (*all'ouch omoios kath'auto*). Quello della vendita – lo scambio del bene con chi ne ha bisogno in cambio di denaro o viveri – è infatti un uso improprio dell'oggetto da utilizzare (*ouk oikeia tou pragmatos*).<sup>119</sup> In realtà, il testo aristotelico sta semplicemente suggerendo quella che potrebbe essere considerata una caratteristica sopraggiunta, successiva (il significato di accidentale non sembrerebbe indicare altro) e che va quindi a unirsi a quelle che ogni oggetto può avere di per sé – da qui l'idea di un uso di per sé, ma non proprio, ovvero inerente all'oggetto fin dall'origine. È così che un bene qualunque, “ad esempio la scarpa può usarsi come calzatura e come mezzo di scambio”.<sup>120</sup>

Scambio. Si sceglie di dare il proprio bene ad altri, in cambio di qualcosa, piuttosto che usufruirne, di goderne direttamente, di tenerlo per sé, avendone cura. Candaule non sembra fare qualcosa di molto diverso. In questo, egli, come re della Lidia, non smentisce quello che è uno dei caratteri principali del popolo di cui

---

<sup>117</sup> Ivi, p. 219.

<sup>118</sup> Aristotele, *Etica Eudemia*, 1231 b 38-1232 a 3, a cura di P. Donini, testo greco a fronte, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 98.

<sup>119</sup> Id., *Politica*, 1257 a 3-13, a cura di C. A. Viano, cit., p. 106.

<sup>120</sup> Ivi, 1257 a 9, tr. a cura di R. Laurenti, cit., p. 18.

è a capo, anzi lo incarna pienamente. Gli abitanti della Lidia, infatti, narra ancora Erodoto, non sono diversi da quelli della Grecia. Hanno usi e costumi simili a quelli dei Greci, fatta una sola eccezione: avviano alla prostituzione (*kataporneuouosi*) le proprie figlie.<sup>121</sup>

Continuando, Erodoto riporta anche l'altra particolarità per cui i Lidi sono famosi: l'invenzione della coniazione e del commercio al dettaglio.

Furono essi i primi degli uomini (*protoi anthropon*), che noi conosciamo, a coniare (*kopsamenoï*) monete d'oro e d'argento (*vomisma chrysou kai argyrou*) e a farne uso (*echresanto*), i primi a vendere merci al minuto (*protoi de kai kapeloi egenonto*).

I Lidi esercitano lo scambio e di questo esercizio han fatto un'istituzione, un uso condiviso, un costume. Essi, dunque, offrono i loro beni in cambio di qualcos'altro, facendo entrare nel circuito economico del dare e dell'avere ogni cosa e cominciando, ovviamente, da ciò che hanno di più prossimo, le figlie. Aristotele avrebbe potuto definirli *oi allattomenoi anti nomismatos*.<sup>122</sup> Scambiare cose con monete presuppone qualcosa come una sorta di inversione nell'ordine "naturale" delle cose, un qualcosa che assomiglia molto a un'operazione di tipo alchemico di trasmutazione dei metalli vili in oro o, meglio, a un'operazione alchemica generalizzata, come quella incarnata dal re frigio Mida, di trasmutazione di ogni cosa in oro. E proprio un frammento del grammatico del II secolo della nostra era Giulio Polluce ci ricorda la diatriba intorno all'origine della coniazione della moneta, evocando, tra gli altri proto-inventori, anche il nome di Demodice, la moglie di Mida, oltre ancora ai Lidi, secondo un'opinione attribuita in questo caso a Senofane di Colofone,<sup>123</sup> quegli stessi Lidi che venivano additati come ostentatori di un inutile fasto a cominciare dagli ornamenti aurei con cui adornavano le proprie chiome. I primi a coniare moneta con una lega di argento e oro, i primi a pagare il caro prezzo di questa invenzione, che tenta di riprodurre artificialmente, nella dinamica della circolazione delle merci, quella vorticosa trasmutazione universale su cui si regge il cosmo e la cui descrizione era stata tentata da Eraclito. Platone, che ha inteso anch'egli il pericolo come pure la

---

<sup>121</sup> Erodoto, *Storie* I 94, 1-2, cit., p. 118.

<sup>122</sup> Cfr. *Politica* 1257 a 10-11.

<sup>123</sup> Cfr. DK 21 B 4. "Per un greco la moneta coniata era, come per un moderno antropologo, uno dei più rilevanti strumenti di oggettivazione, che, insieme con i numeri, l'alfabeto e i sistemi di pesi e misure, marcava una delle tappe del progressivo incivilimento dell'umanità e che per questo poteva essere attribuita o negata a Palamede in quanto benefattore (Gorgia, *Pal.* 30) ovvero in quanto "maestro di astuzie e di raggiri" (Alcid. *Od.* 22-28)" (N. Parise, "Polluce e le origini della moneta", in C. Bearzot, F. Landucci e G. Zecchini (a cura di), *L'Onomasticon di Giulio Polluce tra lessicografia e antiquaria*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 142).

inarrestabile potenza della marea monetaria,<sup>124</sup> cerca di arginarne i danni, circoscrivendone le possibilità di utilizzo con una minuziosa e cadenzata prescrizione degli obblighi delle attività di scambio commerciale, attraverso pure l'istituzione di due figure di “controllori”: gli *agoranomoi* e gli *astynomoi*.<sup>125</sup>

Gli *agoranomoi* sono responsabili di ciascuna cosa avviene nella piazza del mercato (*tois de de agoranomois ta peri agoran pou dei ekasta melein*). La loro cura (*epimeleia*), dopo la vigilanza sui templi (*meta ten ton ieron episkepsin*) che sono nella piazza affinché nessuno commetta qualcosa di ingiusto, sarà, in secondo luogo, quella degli scambi di servizi fra le persone (*tes ton anthropon chreias*), e, come ispettori (*episkopous*) della osservanza dei limiti (*sophrosynes*) e delle infrazioni (*ybreos*), puniscano chi ha bisogno di castigo. Per quanto riguarda le cose venali, specialmente quelle che si è stabilito che i cittadini vendano agli stranieri, vedano se tutto avviene regolarmente (*skopein ei gignetai kata ton nomon ekasta*). Questa è la legge per ciascun caso: il primo giorno del mese la parte delle derrate che devono essere vendute agli stranieri portino sul mercato gli incaricati, quanti sono per i cittadini gli stranieri o gli schiavi che ne sono incaricati, e così, prima di tutto, la dodicesima parte del grano, e gli stranieri quel giorno facciano provvista di frumento e delle altre granaglie per tutto il mese, in questo primo mercato. Il decimo giorno del mese si effettuerà la vendita da parte degli uni, la compera da parte degli altri, dei liquidi, anche di questi in quantità sufficiente per l'intero mese. Il ventitreesimo giorno la vendita degli animali: tutti quelli da ciascuno destinati alla vendita, o quelli da acquistarsi da coloro che ne hanno bisogno, e inoltre la vendita agli agricoltori di tutti gli utensili e i beni, come pelli, vesti di ogni tipo, tessuti, feltri e simili che gli stranieri sono nella necessità di comperare

---

<sup>124</sup> Sulla reale quantità di moneta emessa nell'antichità (dal VII secolo a. C., se vogliamo accettare per fededeigna la notizia fornitaci da Erodoto), in una zona geografica che va dall'Asia Minore alla Grecia, come già abbiamo rilevato sopra riguardo al dibattito correlato sull'uso di questa stessa moneta, non è dato pronunciarsi in maniera certa. Vero è, però, che, stando alle acquisizioni che possiamo ricavare da un ambito archeologico, da un'analisi di un ripostiglio monetale del VI secolo a. C., proveniente dall'Asia Minore, “con 906 monete d'argento dello stesso tipo, in tre nominali” (Ch. Howgego, *La storia antica attraverso le monete*, cit., p. 8), si desume che i “due nominali più piccoli, in media di 0,43 grammi circa e 0,21 grammi circa, furono conati usando quasi 400 conii di rovescio identificati. Questo suggerisce una produzione originaria di almeno diversi milioni di monete e probabilmente anche molto di più” (*ibidem*).

<sup>125</sup> *Asty*, da cui *astynomos*, magistrato preposto al servizio di tutela e controllo della polizia, delle strade e degli edifici pubblici (corrispettivo, *mutatis mutandis*, del *praetor urbanus* romano), è la città cinta da mura, che si oppone all'*agros*, alla campagna. *Agoranomoi* e *astynomoi* sarebbero, quindi, come vedremo tra breve, quelli che avrebbero in cura le cose della città, intesa come una sorta di metafora del corpo edile fortificato, di fondazione ed edificazione della cittadinanza e del suo cuore pulsante, l'agorà, al cui servizio poi si affiancherebbe quello dei *nomophylakes*, i custodi delle leggi come spirito vitale delle istituzioni, capace di infondere la vita al tutto.

acquistandoli da altri. Per quanto riguarda le altre forme di commerciare al minuto queste cose e il grano e l'orzo macinati, ogni altra derrata alimentare, nessuno venda ai cittadini né ai loro schiavi e nessuno comperi da nessuna di siffatte persone, sia invece permesso agli stranieri nei mercati riservati a loro di vendere agli artigiani ed ai loro schiavi, facendo scambi di vino e frumento, sotto forma di vendita, ed è ciò che i più dicono "commercio al minuto". I macellai potranno esporre e vendere la carne degli animali a pezzi solo a stranieri, artigiani ed ai loro servi. Lo straniero che lo voglia potrà ogni giorno comprare ogni tipo di legna da ardere, all'ingrosso, dagli addetti locali alla vendita di questa merce e venderne agli stranieri quanta e quando vuole. Tutte le altre merci ed oggetti di cui v'è esigenza in ciascuno si vendano portandoli al mercato comune, ogni cosa nel luogo dove i custodi delle leggi (*nomophylakes*) e gli *agoranomoi*, insieme agli *astynomoi*, avranno indicato come la sede conveniente ad essi fisseranno i limiti di spazio fra le cose da comprare. Entro questi limiti (*en toutois*) soltanto possono avvenire gli scambi (*allattesthai*) di denaro con merci e (*nomisma te chrematon kai*) di merci con denaro (*chremata nomismatos*), senza concedere l'uno all'altro lo scambio a credito dell'una o dell'altra cosa; chi concede lo scambio perché ha fiducia nel compratore, sia che riceva, sia che non riceva il denaro o la merce, stia contento perché sulle siffatte transazioni non ci sarà più nessun procedimento giudiziario.<sup>126</sup>

Prima di enunciare dettagliatamente i vari punti della legge che dovrà andare a regolare l'ordine degli spazi e dei tempi vale a dire dell'articolazione delle azioni possibili sulla piazza, l'ospite ateniese protagonista del dialogo platonico sulle *Leggi* si sofferma, in maniera succinta ma efficace, a descrivere la figura dell'*agoranomos*, che è qualcosa di più di un semplice rappresentante del potere pubblico, una sorta di funzionario a metà tra un magistrato e un ispettore di polizia annonaria, egli è certamente qualcosa di più di questo (che pure non sarebbe poco). È riduttivo definirlo responsabile di quanto avviene nella piazza. Il verbo greco che descrive l'azione dell'*agoranomos* è *melein*, che potremmo tradurre con essere fonte di interesse, di occupazione e preoccupazione. Ogni cosa, dunque, che avviene in piazza deve essere fonte di pensiero per gli *agoranomoi*, i quali dovranno avere *epimeleia*, cura, di quanto accade, in primo luogo in ambito sacro, poi in quello profano (e sempre) attraverso l'esercizio dello sguardo: la loro azione dovrà essere prima di tutto di tipo scopico, come testimoniano i termini usati (*scopein*, *episcopos*, *episkepsis*), ed essi dovranno prima di tutto osservare, essere degli osservatori attenti e dei sorveglianti (*episcopoi*) di *sophrosyne* e *ybris*. La *sophrosyne*, che noi traduciamo con temperanza, è una merce che si trova nell'agorà. Qui, ovviamente, siamo su un piano simbolico, perché quella che

<sup>126</sup> Platone, *Leggi*, 849 a 3-850 a 1, tr. a cura di A. Zadro, in Id., *Opere*, cit., vol. II, pp. 858-859.

veramente interessa a Platone è quell'agorà propria a ognuno, quel foro interiore come nucleo irriducibile a partire dal quale poter riconoscere l'umano in quanto tale, l'umano degno di questo nome. Nello scambio di battute, tra Socrate e Simmia il tebano, all'interno del *Fedone*, possiamo rintracciare una conferma a questa ipotesi di lettura. Si tratta di stabilire una differenza, quella tra il *philosophos*, da una parte, e il *philosomatos* come *philochrematos* e *philotimos*, dall'altra, ovvero distinguere l'assetato di saggezza dall'amate di denaro e onori. Si potrà procedere, allora, in analogia con quanto accade al mercato, pesando sui piatti della bilancia quanto quest'ultimo valuti negli scambi del commercio dell'esistenza, e notare come egli finisca per non praticare “il giusto scambio nei confronti della virtù (*e orthe pros areten allage*)”,<sup>127</sup> che consiste, invece, nello scambiare (*katallattesthai*) “piaceri con piaceri e dolori con dolori e paure con paure, cose più grandi con più piccole come le monete (*osper nomismata*)”.<sup>128</sup> Ma un giusto scambio prevede anche una giusta moneta, che è una sola (*monon to nomisma orton*):<sup>129</sup> *phronesis*, la saggezza, e solo quanto si comprenderà con questa moneta sarà *andreia*, *sophrosyne* e *dikaiosyne* – forza, temperanza e giustizia.<sup>130</sup> La *sophrosyne*, quindi, è una merce, che può essere acquistata con una sola moneta, l'unica giusta, la *phronesis*, quella stessa che ci rende capaci di valutare (*nomizein*) cosa comparare con cosa, evitandoci l'inganno della confusione, propria a una comparazione di cose di per sé incomparabili. È, infatti, dalla complessità propria di ciò che ci si presenta in maniera intricata, come un fine lavoro di ricamo – la *poikilia* –,<sup>131</sup> che nasce la sregolatezza (*akolasia*).<sup>132</sup> E mentre la semplicità (*aplotes*), per esempio nella musica e nella ginnastica, produce rispettivamente “temperanza nelle anime (*en psychais sophrosynen*)”<sup>133</sup> e “salute nel corpo (*en somasin ygieian*)”,<sup>134</sup> l'*akolasia*, invece, si accompagna sempre con la malattia (*nosos*),<sup>135</sup> e più si diffonderanno *akolasia* e *nosos* più, conseguentemente, aumenteranno di numero i tribunali e gli ospedali,<sup>136</sup> a causa dell'incontenibile intemperanza e del dilagare della malattia. Occorrerà, quindi, in casi come questi, moltiplicare quelle opportunità di cura dei corpi, di quelli pubblici e di quelli privati, fornite appunto dai tribunali e dagli ospedali.<sup>137</sup>

---

<sup>127</sup> Id., *Fedone*, 69 a 6-7.

<sup>128</sup> Ivi, 69 a 7-9.

<sup>129</sup> Ivi, 69 a 9-10.

<sup>130</sup> Cfr. ivi, 69 b 2.

<sup>131</sup> Cfr. Id., *Repubblica*, 404 e 3.

<sup>132</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>133</sup> Ivi, 404 e 4-5.

<sup>134</sup> Ivi, 404 e 5.

<sup>135</sup> Cfr. ivi, 404 e 4.

<sup>136</sup> Cfr. ivi, 405 a 1 sgg.

<sup>137</sup> Questa forma di sospettosa resistenza nei confronti delle due professioni cardine di ogni consesso civile, come forme, appunto, di cura della condizione di vita privata e pubblica,

La resistenza nei confronti di un determinato modello esistenziale si verifica in concomitanza con la constatazione secondo cui il denaro (*nomisma*) viene considerato come quel qualcosa che sta diventando, da “simbolo dello scambio (*symbolon tes allages*)”,<sup>138</sup> *symbolon kat'exochen*, medium universale in grado di rappresentare la misura di ogni cosa, la comparazione di qualsiasi cosa con qualsiasi altra, mentre risulta chiaro che la conversione di denaro con merci e di

---

nasconde in realtà una più profonda difficoltà nei confronti delle *technai* in generale come di tutto ciò che si allontani da una condizione supposta “naturale”. In un passo delle *Leggi* (676 a-680 b), per esempio, ancora l'ospite ateniese, nel tracciare una sorta di immemore passato genealogico, fa rivivere all'umanità il classico nuovo inizio a seguito di una distruzione (quasi) totale. Le leggende del passato (*oi palaioi logoi*) dicono forse la verità, sostiene l'ateniese, quando ci narrano di un'umanità residua, che deve necessariamente ricominciare daccapo, a seguito di inondazioni, malattie o altre forme di distruzione collettiva. Bene, questi uomini scampati al disastro, come un diluvio, per esempio, saranno necessariamente inesperti (*apeirous*) di ogni altra arte (*ton allon technon*) in cui sono maestri gli abitanti delle città, sempre gli uni contro gli altri armati per ingordigia di guadagno (*eis pleonexias kai philonikias*) e ambizione personale (cfr. *ivi*, 677 b 5-8). E ad alimentare questa sorta di mitologia del (buon) selvaggio (su questa questione cfr. F. Turato, *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a.C.*, edizioni dell'ateneo & bizzarri, Roma 1979) c'è sempre una considerazione sulla tristezza dei tempi attuali, rispetto a quelli che furono, felici e incontaminati dalle *technai*, su tutte quella economica. Un autore degli inizi della modernità, Noël du Fail citato da Fernand Braudel (cfr. *Id*, *Civiltà materiale, economia e capitalismo* (1967-1979), 3 voll., vol. I, *Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, tr. a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1993, pp. 406-407), che pubblicò, tra l'altro, a Lione un libro di racconti con lo pseudonimo (dall'anagramma del suo nome) di Léon Ladulfi, ricalca questo stereotipo platonico, riferito alla sua epoca, negli stessi termini: “Mais comme aujourd'hui se fera cela, quand quasi on ne permet ou poulies, ou oysons venir à perfection, qu'on ne les porte vendre pour largent bailler ou à monsieur ladvocat, ou médecin (personnes en ce temps presque incogneûes), à Tun pour traicter mal son voisin, pour le déshériter, le faire mettre en prison, à Tautre pour le guérir dune fièvre, luy ordonner une saignée (que Dieu mercy jamais nesaîay) ou un clystère, de tout quoy feu de bonne mémoire Tiphaine la Bloye guerissoit sans tant de barbouilleries, & quasi pour une patenostre” (N. du Fail, *Propos rustiques* (1547), a cura di J. Boulenger, Bossard, Paris 1921, pp. 44-45). Ai suoi tempi, scrive du Fail, a differenza che nel passato in cui nei giorni di festa (cfr. *ivi*, p. 44) non c'era contadino che non avesse invitato il resto del villaggio a mangiare con lui un suo pollo o un suo prosciutto, si assiste allo spettacolo triste di polli e paperi, che non riescono nemmeno a crescere, che già vengono portati al mercato per essere venduti, per consegnare poi il ricavato delle vendite ad avvocati e medici, per accanirsi contro i propri vicini o per farsi guarire da una febbre, per farsi somministrare un salasso o un clistere – cose per le quali una volta bastava la buonanima di Tiphaine La Bloye (evidentemente una guaritrice, come suggerisce Braudel). È alla silenziosa ostinazione di questa che sarebbe davvero riduttivo definire come semplice ideologia (tenendo ben presente che un'ideologia non è mai qualcosa di semplice), facendo intravedere, a un'osservazione meno distratta, nella fitta e complessa trama di credenze, opinioni, saperi che un'umanità legata alla cosiddetta cultura materiale porta con sé, il senso di un sistema il cui dispiegarsi tende a imporsi quasi come una sfida allo scorrere del tempo, è a questa ostinazione, si diceva, che dovremmo cominciare a rivolgere la nostra attenzione.

<sup>138</sup> Platone, *Repubblica*, 371 b 8.

queste con quello può essere corretta solo ove avvenga entro ben determinati limiti, pena il dilagare di una circolarità universale delle merci, grazie alla quale ogni cosa può a quel punto essere scambiata ovvero venduta e comprata. Ogni cosa. E il rapporto naturale di relazione tra enti finisce così per invertirsi, definitivamente, perché il regno in cui ogni cosa può essere passibile di compravendita è il regno del trionfo di quella parte più estesa dell'anima (*pleiston tes psyches*)<sup>139</sup> che è *chrematon physei aplestotaton*,<sup>140</sup> per natura la più ingorda di ricchezze. Quell'idea fisica di convertibilità universale, che si era imposta alla riflessione di Eraclito, doveva necessariamente essere arginata, in un'etica inquieta, per esempio, che non potrebbe che avere in sospetto la condizione del *polemos* generalizzato, il quale, se interiorizzato su un piano privato, non potrà che condurre alla *stasis*, se esternato, perché generatosi da quell'esigenza di lusso e raffinatezze, di comodità e ricchezze infiniti che una città di porci,<sup>141</sup> sereni certamente, ma pur sempre porci, mai potrà garantire, sarà, allora, causa di quella guerra generalizzata, che da mezzo in vista della pace, si farà mezzo universale, ancora fine ultimo, quindi, in un trionfo oramai indiscusso dell'improprio, dell'accidentale. La *kath'eauteu polis eudaimon*<sup>142</sup> di cui si tratta nella *Politica* sembrerebbe tener conto proprio di questo, in un nuovo modello circolare, che tenderebbe a chiudersi sul suo inizio: la felicità di una comunità politica, avendo il suo fondamento nella pace, si incarna in una città amministrata con un ordinamento che avrà come obiettivo ultimo quella stessa pace e non cose come la guerra o il dominio sui nemici. Ovviamente, non si ignoreranno le cose della guerra, che, però, si praticheranno sempre e solo in vista della pace, mai come fine in sé.<sup>143</sup> Le “cose della guerra”, noterà ancora il platonico ospite ateniese,<sup>144</sup> “essendo cose serie, debbono essere ben disposte in funzione della pace”<sup>145</sup> e per quanto i più non si rendano conto, per stoltezza, che, secondo il principio che sarà poi hobbesiano, “sempre c'è la guerra per tutti gli stati contro tutti gli stati, continuamente, finché duri il genere umano”,<sup>146</sup> tanto che occorrerà comprendere che ciò “che la maggior parte degli uomini chiamano pace non è altro che un nome

---

<sup>139</sup> Ivi, 442 a 6.

<sup>140</sup> Ivi, 442 a 6-7.

<sup>141</sup> Cfr., ivi, 372 d 1 sgg.

<sup>142</sup> Aristotele, *Politica*, 1325 a 1.

<sup>143</sup> Cfr., ivi, 1325 a 5-7.

<sup>144</sup> Sulla complessa questione della dialettica guerra/pace in Platone e Aristotele cfr., almeno, di M. Ostwald, “Peace and war in Plato and Aristotle”, in Id., *Language and history in ancient greek culture*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009, pp. 69-89, dove si sviluppa la tesi secondo cui, non ostante le inevitabili particolarità, “Aristotle's view of the function of war as a means to the end of a good life is thus not very different from Plato's” (ivi, p. 89).

<sup>145</sup> Platone, *Leggi*, 803 d 3-4, tr. a cura di A. Zadro, cit., p. 806.

<sup>146</sup> Ivi, 625 e 6-7, cit., p. 612.

(*einai monon onoma*)”,<sup>147</sup> ciò non toglie che occorrerà continuare a impegnarsi per un fine ultimo che non sia diverso, nell’obiettivo del compimento di una figura dalla circolarità perfetta, dal fondamento di ogni comunità felice, perché

per natura e in realtà, nella guerra non c’è divertimento, non c’è nulla che abbia valore educativo e sia degno del nostro discorso, noi lo dicevamo, non c’è e non ci sarà mai, e questo è invece ciò che noi diciamo degno del massimo interesse: bisogna che ciascuno viva la sua vita in pace il più a lungo e il meglio possibile.<sup>148</sup>

La successione delle tre modalità di questa precettistica, secondo cui ognuno debba condurre la propria vita e che sembrano esporre in un’unica serie sospesa tra due margini quantitativi e qualitativi un andamento esistenziale che sembrerebbe manifestarsi attraverso la ripetizione ostinata di una medesima condizione, semplicemente declinata nell’apparente cambiamento delle sue forme esteriori, a partire da una radicalità che, invece, resterebbe immutata, fa pendere l’equilibrio della serie decisamente verso l’elemento qualitativo, quasi a voler ribadire quella difficoltà che incontrerebbe sempre il *quantum* della ricchezza, col suo potere di calcolo, nel “difficile rapporto che essa instaura con la giustizia, con la buona vita”.<sup>149</sup> Il vivere bene, secondo Platone, il vivere una buona vita non può coincidere, secondo Platone con un vivere costantemente alla ricerca del denaro e delle ricchezze. Solitamente, ricorda il Socrate della *Repubblica*, quelli che vivono in costante ricerca di ricchezze, pensando solo ad accumularne nel corso della loro esistenza, son persone difficili da frequentare, non foss’altro che per il fatto che non sanno fare altro che lodare (*epainein*) la ricchezza (*plouton*).<sup>150</sup> Sono monotone, insomma, e con una persona monotona, che parla sempre solo di una stessa cosa non è gradevole né facile interagire. Questa monomania, rilevata dal Socrate della *Repubblica*, è indicativa anche di un’altra caratteristica tipica di quelli la cui esistenza è impegnata esclusivamente nell’accumulo di ricchezze, ulteriore caratteristica che finisce per accumunarli ai poeti (*poietai*) e ai padri (*pateres*), ai poeti in quanto padri dei propri versi. Entrambe queste categorie di individui, infatti, risultano legate alle proprie creature: le poesie e i figli. Allo stesso modo, *oi chrematisamenoi*, quelli che si sono arricchiti – diversamente da coloro, invece, che si sono trovati ricchi senza essersi guadagnato alcunché – *spoudazousin peri ta chremata*, prendono sul serio le ricchezze, *os ergon eauton*, come opere di se stessi.<sup>151</sup> Socrate non riconosce a Cefalo, il vecchio meteco con cui si

<sup>147</sup> Ivi, 626 a 2-3, cit., p. 613.

<sup>148</sup> Ivi, 803 d 4-8, cit., p. 806.

<sup>149</sup> S. Campese, “Cefalo”, in Platone, *La Repubblica*, tr. e commento a cura di M. Vegetti, 7 voll., Bibliopolis, Napoli 1998-2007, vol. I, p. 135.

<sup>150</sup> Cfr. *Resp.* 330 c 7-8.

<sup>151</sup> Ivi, 330 c 5-6.

intrattiene in conversazione all'inizio del dialogo, queste due caratteristiche, la monomania e il prender sul serio, troppo sul serio, le proprie ricchezze, quasi fossero proprie creature. Cefalo, quindi, sembrerebbe assommare in sé le caratteristiche del “buon crematista”, che riesce a comprendere l'essenza delle ricchezze come mezzo, strumento in vista del conseguimento di uno scopo essenziale dell'esistenza, la buona vita, appunto. E infatti, il vecchio e ricco meteco dichiara apertamente di confidare nel valore di mezzo delle ricchezze per il conseguimento del fine della giustizia, che a suo dire si risolverebbe nel non mentire e nel non essere in debito, né con gli uomini (rispetto a quanto si è ricevuto) né con gli dei (rispetto ai sacrifici).<sup>152</sup> Tralasciando l'obiezione socratica a quest'ultima dichiarazione, per concentrarci su questa duplice indicazione da parte di Cefalo di quale debbano essere i comportamenti da adottare lungo il corso dell'esistenza, si rileva facilmente che questi potranno essere ridotti a uno soltanto, nel ripiegamento reciproco dell'un suggerimento sull'altro. Infatti, se leggiamo analiticamente la formula sintetica con cui Socrate racchiude le indicazioni derivanti dal discorso di Cefalo – dire la verità e restituire il dovuto<sup>153</sup> –, ci accorgiamo di quanto esse siano due (tra le tante possibili) articolazioni di un medesimo atteggiamento che, a sua volta, fa sempre capo a una stessa condizione: la restituzione di un debito. Cosa potrebbe mai essere, in fondo, dire la verità, se non questo? Rendere il dovuto a colui al quale (o alla cosa a cui) spetta.<sup>154</sup> La questione della verità farebbe qui sistema col sistema. Perché non si tratterebbe d'altro, in fondo, che di sistemare le cose, di mettere le cose a posto, ogni cosa al suo posto, secondo un impiego dei tempi e degli spazi che tenga – imprescindibilmente – conto della memoria. Tenere i conti, tenerli nel modo giusto, affinché non ci si dimentichi di restituire il dovuto. Un concetto di sistema deve tutto a una pratica mercantile di gestione dei capitali, a cominciare dallo stoccaggio e dalla conservazione delle merci, per finire a una loro distribuzione con relativa vendita. Platone non ne è all'oscuro, considerato quello che è stato riportato poco sopra dal passo delle *Leggi* e proprio in merito a una precisa regolamentazione dei meccanismi di compravendita e, all'interno di questa, a una “sistemazione” dei principi di scambio a credito/debito, che costituiscono, di quel meccanismo, gli ingranaggi fondamentali.

La dialettica credito/debito, lo vedremo, ha una sua chiara ascendenza nel fenomeno religioso del sentimento del peccato e della colpa. Nietzsche è stato tra i pensatori quello che su questa ascendenza più ha insistito, mettendo in luce, tra l'altro, proprio quanto la natura di questo sentimento sia, a sua volta, di derivazione economica.

---

<sup>152</sup> Cfr. *ivi*, 331 a 10-b 7.

<sup>153</sup> Cfr. *ivi*, 331 c 2-3.

<sup>154</sup> Cfr., a tal riguardo, di J. Derrida, “Restituzioni – della verità in *pointure*”, in *Id.*, *La verità in pittura* (1978), tr. di G. e D. Pozzi, Newton & Compton, Roma 1981, pp. 245-357.

Il sentimento della colpa, della nostra personale obbligazione, per riprendere il corso della nostra indagine, ha avuto, come abbiamo visto, la sua origine nel più antico e originario rapporto tra persone che esista, nel rapporto tra compratore e venditore, creditore e debitore: qui, per la prima volta, si fece innanzi persona a persona (*Person gegen Person*), qui per la prima volta *si misurò* (*mass sich*) persona a persona (*Person an Person*). Non si è ancora trovato un grado di civiltà (*Grad von Civilisation*) tanto basso in cui non si lasciasse porre in evidenza già qualcosa di questo rapporto (*Verhältnisse*). Stabilire prezzi, misurare valori, escogitare equivalenti, barattare – ciò ha preoccupato il primissimo pensiero dell'uomo in una tale misura, che in un certo senso pensare è *tutto questo*: qui è stata coltivata la più antica sorta di perspicacia, qui si potrebbe supporre il primo avvio dell'umano orgoglio, del suo sentimento di primato rispetto agli altri animali. Forse la nostra parola “Mensch” (*manas*) esprime ancora qualcosa appunto di *questo* senso di sé: l'uomo si caratterizzava come la creatura che misura valori, detta valori e stabilisce misure in quanto “animale apprezzante in sé”. Compera e vendita, unitamente ai loro accessori psicologici, sono più antiche degli stessi cominciamenti di qualsiasi forma di organizzazione sociale e di qualsivoglia consociazione: il germogliante sentimento di scambio, contratto, debito, diritto, dovere, compensazione, si è invece in primo luogo *trasferito* dalla forma più rudimentale del diritto personale ai più grezzi e più primitivi complessi comunitari (nei loro rapporti con complessi simili), assieme alla consuetudine di confrontare potenza a potenza, di stabilire la misura e farne il computo. L'occhio era ormai adatto a questa prospettiva: e con quella rozza consequenzialità che è caratteristica del pensiero della più antica umanità tardo a muoversi, ma poi spietato nel procedere in un'unica direzione, si giunse ben presto, con grossa generalizzazione, a “ogni cosa ha il suo prezzo; *tutto* può essere comprato” – al più antico e ingenuo canone morale della *giustizia*, al principio di ogni “bontà d'animo”, di ogni “equità”, di ogni “buona volontà”, di ogni “obiettività” sulla terra.<sup>155</sup>

E qui, nella derivazione di un ordine genealogico, possiamo affermare, con Nietzsche, che ha inizio lo scambio. Questo può essere tra uguali, in un'ipotesi di chiusura circolare dei conti in pareggio, ovvero tra diseguali, nel caso in cui una parte più debole accetta il confronto economico.<sup>156</sup> Apparentemente, il

---

<sup>155</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. a cura di F. Masini, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1986<sup>4</sup>, pp. 268-269.

<sup>156</sup> L'idea di una dialettica tra eguaglianza e ineguaglianza dei termini (che equivale poi a dire degli attori) di uno scambio è altrettanto fittizia dell'ipotesi di una possibilità di uno scambio eguale. Vedremo come non possa darsi possibilità di scambio se non in un regime di forze impari. Questa condizione effettiva, a cui ora possiamo solo accennare, è particolarmente evidente nelle

meccanismo del credito, con il suo sistema di rapporti al debito, fa il suo ingresso in questo momento all'interno della circostanza economica dello scambio ed è qui e ora che si verifica pure quella condizione di relazione asimmetrica (che è relazione tutta epistemica) tra creditore e debitore come tra chi esercita l'effetto di una posizione di forza, di potenza e chi la subisce in uno stato di inerme impotenza.

Il paradigma oculare di una visione disinteressata, vale a dire esterna alla situazione dell'azione descritta, non sarebbe dato da altro, dunque, che da questa possibilità di stipula di un contratto – di un *pactum subjectionis* – in forza del quale un debitore si lega al “suo” creditore; legame fisico, come ricorda ancora Nietzsche, per dare garanzia al quale

il debitore dà in pegno, in forza del contratto, al creditore, per il caso che non paghi, qualcosa d'altro che ancora “possiede”, su cui ha ancora potere, per esempio il proprio corpo o la propria donna o la propria libertà o anche la propria vita [...].<sup>157</sup>

Volendo ulteriormente stressare la questione, possiamo dire che la possibilità stessa di una stipula contrattuale è data a sua volta dalla necessità dell'accettazione di una simile situazione di sudditanza, accettazione la cui possibilità sarà agevolata dalla coscienza di un mancato possesso ultimo di quanto si concede in garanzia: il “proprio” corpo, la “propria” donna, la “propria” libertà, finanche la “propria” vita sono già, fin dall'inizio del contratto soggette alla condizione di questo, il ricorso alla cui stipulazione costituisce la *condicio sine qua non* per una continuazione di quegli stessi “possessi”.<sup>158</sup> Riteniamo che sia proprio in forza di questo sistema che al creditore finisca per apparire “come un boccone prelibato (*köstlichster Bissen*)”<sup>159</sup> il meccanismo del credito/debito da considerare come facente corpo unico con il debitore e la sua esistenza, nella (illusoria) proiezione onirica di una scalata dei ranghi sociali vista e vissuta quest'ultima, nello stesso tempo, come possibilità di affrancamento dal principio di soggezione comunitario. In un certo senso, “nel rapporto contrattuale tra *creditore* e

---

transazioni a carattere monetario (sia che prevedano moneta come mezzo di scambio sia che questa costituisca l'oggetto stesso della transazione), particolarmente in quelle tra il cosiddetto mondo industrializzato e il cosiddetto terzo (o quarto) mondo; perché, e questo è il punto, “un “terzo mondo” esiste sempre. Regolarmente il suo torto è di accettare il dialogo, che gli è sempre sfavorevole. Ma lo si obbliga, in caso di necessità” (F. Braudel, *Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, cit., p. 411).

<sup>157</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 262.

<sup>158</sup> La posizione del re Candaule precedentemente evocata e su cui ci si è già soffermati non è lontana nella sostanza da una dinamica come quella qui descritta.

<sup>159</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 263.

*debitore*<sup>160</sup> si tratterebbe del sogno del ripristino della vagheggiata condizione originaria del soggetto assoluto, sciolto da qualsiasi vincolo e perciò capace di signoreggiare su tutto – condizione, che, però, non potrà essere vissuta altrimenti che su un piano mimetico (di rappresentazione onirica, appunto), in quanto il tentativo di una sua restaurazione si realizzerebbe all'interno di quel sistema generale di relazioni a partire da cui non solo non potrà mai darsi la possibilità di un soggetto assoluto, ma questo stesso potrà solo essere pensato a partire da una condizione teoretica propria al *socius* disincarnato, a quell'”uomo dall'intuizione immutabile, impersonale, universale, uno e tutto al tempo stesso”,<sup>161</sup> che avrebbe nella comunità scientifica un suo corrispettivo speculare “tangibile”. La succulenza del boccone prelibato, a cui fa riferimento Nietzsche, sarebbe, dunque, quella stessa che si pregusta nel vagheggiamento delle situazioni di potere, che si fondano ancora sul principio di un rapporto asimmetrico<sup>162</sup> tra un superposto e un sottoposto, tra un dominante e un dominato, in cui, però, ancora una volta l'accento andrebbe posto su quella possibilità posizionale che precede qualsiasi posizione effettiva.

---

<sup>160</sup> Ivi, p. 261.

<sup>161</sup> Id., *La gaia scienza* (1882), in Id., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, tr. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1993<sup>9</sup>, p. 151.

<sup>162</sup> Asimmetria che vale sempre a favore del capitale, come è il caso, per esempio, del cosiddetto liberismo della nostra epoca, per il quale il concetto di libertà del lavoratore coincide con la libertà del condannato di scegliersi l'albero a cui farsi impiccare.