

L'ECONOMIA POLITICA DI PLATONE E LE AMBIGUITÀ DEL COMMERCIO E DEL DENARO

SEBASTIANO TACCOLA

La trattazione platonica della divisione del lavoro quale momento determinante per la definizione dell'assetto sociale della *polis* (un tema trattato in particolar modo nel secondo libro della *Repubblica*, ma di cui si possono trovare accenni anche in altri dialoghi) è cosa nota e più volte rivisitata in sede di letteratura critica. Raramente, però, si sono prese in considerazione le posizioni di Platone nei confronti di un altro processo economico fondamentale: la circolazione e lo scambio dei beni, che, oltre a evocare categorie fondamentali quali quelle di «accumulazione», «tesaurizzazione», «denaro», ecc., apre una finestra su uno specifico contesto storico e sugli attori sociali in esso coinvolti. A mio avviso, non credo sia produttivo banalizzarlo, come spesso si è fatto, questo fronte problematico appoggiandosi a un pregiudiziale atteggiamento moralista e conservatore assunto da Platone nell'affrontare le questioni della circolazione economica¹.

In questo contributo tenterò di mettere in evidenza il vivo interesse dimostrato da Platone per le questioni relative alla circolazione economica e per la maniera particolare in cui queste si intrecciano con la realtà politica. Un vivo interesse che è reso esplicito sin dall'apertura della *Repubblica*, dal contesto e dalle suggestioni che esso è in grado di evocare.

1. «Discesi ieri a Pireo...»

Il racconto della discesa (*katabasis*) di Socrate al Pireo che apre il dialogo ha suscitato l'interesse di molti interpreti, che hanno cercato di vedere la *katabasis* iniziale come una sorta di metafora in grado di orientare la lettura della *Repubblica* nella sua interezza. Se è merito di Eric Voegelin aver trovato un precedente nel racconto che Odisseo fa della *nekyia* a Penelope, altri studiosi si sono poi concentrati sulla rielaborazione di una vera

1 Su questo orizzonte interpretativo si colloca per es. K. Polanyi, *Aristotle discovers economy*, in K. Polanyi, C. Arensberg, H. Pearson (eds.), *Trade and market in the early empires*, Chicago, Glencoe, 1957, pp. 64-97. Rifacendosi all'interpretazione di Polanyi, G. Fabris, per definire l'indagine di Platone, ha parlato di carattere «metaeconomico», ben distinto da un contrapposto carattere economico che, a sua detta, sarebbe assente nella *Repubblica*: cfr. G. Fabris, *Economia di sussistenza, rapporti di scambio e istituzioni politiche. Un'indagine su Platone*, in L. Ruggiu (a cura di), *Genesi dello spazio economico*, Napoli, Guida, 1982, pp. 11-48.

e propria genealogia «katabatica»². Esempi per eccellenza di questa genealogia sono le tradizioni sapienziali sciamanica e orfico-pitagorica. A differenza di queste tradizioni, però, Socrate non assiste ad alcuna rivelazione iniziatica; anzi, da parte di Socrate la conquista della sapienza «può essere ottenuta solo attraverso il confronto, l'inchiesta, il lavoro dialettico che devono aver luogo pazientemente nel contatto con le zone 'infere' della città, i suoi strati sociali, le sue tradizioni culturali, i suoi conflitti politico-ideologici»³. Per Platone il grande porto è uno spazio che apre gli occhi sulle contraddizioni reali della *polis* e in questo senso può essere visto come il luogo che richiede l'intervento dell'*opera dialettica*: solo confrontandosi con meteci, ricchi mercanti e altre figure rappresentative di un'Atene ormai in crisi, possono venire alla luce le condizioni di possibilità per una rinascita della città. Una rinascita che, nel corso del dialogo, si presenta sul piano filosofico come una cura per le malattie della *polis*. Si costruisce, in questo modo, una via del ritorno, una *anabasis*, che non riporta però Socrate alla *asty* dalla quale era partito, ma, piuttosto, alla *kallipolis*. La forte valenza economica e sociale della discesa al Pireo può essere ben contestualizzata anche alla luce di questo passo delle *Leggi*, che esprime tutte le complesse contraddizioni implicite nella vicinanza di una città al mare e nei traffici commerciali che ruotano attorno ai porti:

il fatto che il mare sia vicino a una regione è cosa piacevole ogni giorno, ma in realtà si tratta di una salata e amara vicinanza: infatti riempiendo lo stato di traffici e di affari dovuti al commercio, fa nascere modi di vita incostanti e infingardi, e rende lo stesso stato infido e nemico di se stesso, e allo stesso modo nei confronti degli altri uomini⁴.

Per aspirare ad una propria universalità, il progetto politico di Platone deve essere capace di estendersi a tutte le zone della città, e dunque anche a quei luoghi che, come il Pireo, si presentano come realtà corrotte e ingannevoli. Nella finzione drammatica del dialogo, il Pireo è un teatro di personaggi fortemente rappresentativi dello spettro sociale dell'Atene del IV secolo. Proprio dal Pireo, infatti, Polemarco scorta Socrate e Glaucone, assieme ad Adimanto e Nicerato, verso la casa del padre Cefalo, dove si svolgerà il resto del dialogo. La casa di Cefalo, sempre sul Pireo, è anch'essa un luogo simbolicamente molto forte. Cefalo, infatti, è un anziano meteco che si è arricchito tramite il commercio. In questa casa si ritrovano tutti i personaggi che daranno vita al dialogo: gli aristocratici ateniesi Glaucone e Adimanto, il figlio di Cefalo Polemarco, anch'esso un meteco, e il sofista di simpatie oligarchiche Trasimaco.

Il dialogo inizia a dirigersi verso il suo oggetto (la definizione della giustizia) proprio a partire dalla conversazione che Socrate intavola con Cefalo attorno al rapporto tra la vecchiaia e la ricchezza. A questo punto il problema dell'accumulazione della ricchezza in relazione alla condotta morale del soggetto viene reso esplicito:

«Ma Cefalo» dissi io, «delle ricchezze che possiedi, la maggior parte l'hai ereditata o l'hai accumulata tu?». «Come accumulata, Socrate?» disse. «Sono stato un uomo d'affari

2 E. Voegelin, *Plato*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1966, tr. it. di G. Zanetti, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 108-115. Per un'interpretazione genealogica della *katabasis* socratica cfr. M. Vegetti, *Katabasis*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento alla Repubblica di Platone*, I, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp. 93-105.

3 M. Vegetti, *Introduzione*, in Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, BUR, 2007, p. 40.

4 Plat. *Leg.* 705a, tr. it. di R. Radice, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.

[*chrematistes*] di livello intermedio fra mio nonno e mio padre: il nonno, che portava il mio nome, ereditò una sostanza all'incirca uguale a quella che io ora possiedo e la moltiplicò per molte volte, mentre mio padre Lisania la rese ancora più piccola di quella che ora esiste. E io sono contento se riesco a lasciare a questi ragazzi una sostanza non inferiore, ma in qualche misura maggiore di quella che ricevetti»⁵.

Cefalo rappresenta senza dubbio un uomo buono e misurato, un crematista meteco che ha amministrato i propri affari secondo quella che si può definire una giusta misura. Egli, infatti, non sembra a Socrate un individuo avido e troppo «innamorato del patrimonio»⁶; quel che ha guadagnato è finalizzato a non lasciare i figli Polemarco e Lisia senza sostanze. La volontà morale e individuale, però, è in questo caso un elemento secondario per Platone. Cefalo è un perfetto rappresentante del ceto degli uomini d'affari: privo della benché minima capacità argomentativa, è presto sostituito nel dialogo dal figlio Polemarco. Cefalo è il tipico paradigma dei cittadini del terzo ceto, la cui unica eccellenza «è tutta iscritta nella negatività delle limitazioni etiche imposte dalla *sophrosyne*, l'accettazione dell'esclusione dalla politica, il freno delle proprie passioni»⁷.

Cefalo, ormai molto anziano, ritiene che il possesso delle ricchezze sia «cosa di grandissimo valore» per l'uomo per bene, perché gli permette di affrontare serenamente la morte e l'aldilà liberato dalla paura di essere «in debito di un sacrificio verso un dio o di denaro verso un uomo»⁸. Questa considerazione desta la curiosità di Socrate, che si mette ad interrogare Cefalo attorno alla definizione di giustizia. Infatti, dalle considerazioni fatte dall'anziano mercante, sembra che la giustizia consista nel non essere in debito e nel restituire quanto si è ricevuto; una definizione che Socrate trova insoddisfacente.

È interessante notare che attraverso un personaggio come Cefalo, calato nel mondo «infero» del Pireo, si pone quel nesso tra ricchezza e giustizia che può essere visto come uno dei principali obiettivi polemici di Platone in tutto il dialogo. Questo punto è particolarmente evidente nel resto del primo libro. Infatti, all'incapacità argomentativa di Cefalo prova a supplire il figlio Polemarco, il quale, rifacendosi al poeta Simonide, definisce il giusto come «il rendere a ciascuno ciò che gli si conviene»⁹: fare del bene agli amici e del male ai nemici, questo è il giusto. Una definizione che non convince Socrate. Per problematizzare la definizione di giustizia data da Polemarco, Socrate fa riferimento alle tecniche e ai loro fini all'interno della società. Se, però, per la salute è utile la tecnica del medico, per l'acquisizione delle calzature quella del calzolaio, per quale fine è utile la giustizia?

Nell'ottica di Polemarco l'opera del giusto ha in qualche modo a che vedere con il denaro:

«Ma per quale tipo di condivisione il giusto è un socio migliore del citarista, al modo in cui il citarista è migliore del giusto nel far vibrare le corde?»

«Per quella del denaro, mi pare».

«Ma non forse, Polemarco, per usare il denaro, quando serve denaro per acquistare o vendere in comune un cavallo. In questo, io penso, è miglior socio un allevatore, non è così?»

«Pare.»

5 Plat. *Resp.* 330a-b, a cura di M. Vegetti, Milano, Bur, 2007.

6 Ivi, 330b-c.

7 S. Campese, *Cefalo*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento cit.*, pp. 133-157, p. 157.

8 Plat. *Resp.* 331b.

9 Ivi, 332c.

- «E se si tratta di una nave, il costruttore o il capitano.»
 «Sembra.»
 «Quando accade dunque che dovendosi usare in comune somme d'argento o d'oro il giusto sia più utile degli altri?»
 «Quando le si debba depositare al sicuro, Socrate.»
 «Intendi cioè quando non serve usare il denaro, ma lasciarlo in giacenza?»
 «Certo.»
 «Quando dunque il denaro è inutile, allora per esso è utile la giustizia?»
 «Temo di sì.»¹⁰.

Su questa strada, però, l'attività del giusto finisce per essere qualcosa d'inutile all'interno della società dal momento che ha a che vedere con l'inattività, l'infruttuosa stagnazione del denaro. È possibile leggere nella posizione di Polemarco la figura storica del tesaurizzatore, la quale invece, secondo Platone, non può essere assunta come paradigma dell'uomo giusto. Inoltre, il tentativo di tematizzare la giustizia nella cornice delle tecniche, la quale ha delle evidenti ricadute sull'organizzazione «economica» della società, va compreso alla luce dell'approccio critico di Platone verso gran parte della cultura ateniese del V e del IV secolo che trova nel mondo delle tecniche un proprio punto di riferimento¹¹.

La relazione tra denaro, giustizia e tecniche rimane un possibile filo conduttore del primo libro della *Repubblica* anche dopo che Socrate ha finalmente confutato Polemarco e la sua confusa definizione di giustizia. Questi temi, infatti, si ripropongono nel confronto di Socrate con Trasimaco.

Trasimaco interviene nel dialogo inveendo con rabbia contro Socrate che è ingenuamente convinto che la ricerca della giustizia abbia «più valore di un mucchio d'oro»¹². Trasimaco pone a Socrate due importanti rilievi critici:

1. la ricerca della giustizia, essendo la condivisione di una qualche forma di sapere, non può essere gratuita. Trasimaco è disposto a dialogare con Socrate, e a istruirlo intorno alla natura della giustizia solo in cambio di denaro¹³.
2. Per Trasimaco, poi, il giusto è l'utile del più forte. Il più forte è colui che è in grado di conquistare il potere e le ricchezze, a svantaggio degli altri e in vista unicamente del proprio utile.

Socrate imposta la confutazione della tesi di Trasimaco facendo di nuovo riferimento alle tecniche. Per Trasimaco il possessore di una tecnica la esercita in vista del proprio vantaggio: così fa il medico pensando al proprio guadagno e altrettanto fa il politico. Socrate, invece, tiene ben distinto il fine di ogni specifica tecnica dal guadagno economico che uno può ricavare dal suo esercizio; egli dice a Trasimaco: «il medico nel senso rigoroso di cui parlavi poco fa, è un affarista [*chrematistes*] oppure un terapeuta dei malati?»¹⁴.

10 Ivi, 333b-d.

11 Cfr. M. Vegetti, *Techne*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento* cit., I, pp. 193-207; G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, Laterza, 1991; G. Cambiano, *Remarques sur Platon et la «technè»*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 181 (1991), 4, pp. 407-416; P.-M. Schuhl, *Remarques sur Platon e la technologie*, «Revue des études grecques» 66 (1953), pp. 465-472.

12 Plat. *Resp.* 336e.

13 Cfr. ivi, 337d. Chiaramente dietro questa posizione di Trasimaco si può cogliere il polemico riferimento di Platone ai sofisti e alla loro pratica di insegnare (in maniera divulgativa e indifferente alla verità) dietro pagamento.

14 Ivi, 341c.

Per distinguere intellettualmente le tecniche in quanto tali dall'auto-interesse di chi le esercita, Socrate si inventa una pseudo-tecnica, la *misthotike*, la «tecnica salariale». Secondo Socrate, infatti, ogni tecnica è esercitata con giustizia quando è finalizzata al bene dei suoi sottoposti. La medicina, la pastorizia così come la politica non sono tecniche acquisitive di ricchezze, ma produttive di un servizio. Il compenso economico è un dato secondario che non ha niente a che vedere con l'obiettivo in-sé di queste tecniche. Come scrive Silvia Campese, «l'argomentazione socratica propone una ricostruzione *in vitro* delle tecniche, separate, in quanto tali, dalla funzione economico-sociale»¹⁵.

La *misthotike* ricopre dunque un ruolo fondamentale in funzione della confutazione della tesi di Trasimaco da parte di Socrate. Gli uomini giusti non compiono azioni in vista del proprio utile (di ricchezze e di onori), ma in vista di quello dei loro sottoposti, delle persone che dipendono dalla loro attività: «perciò dunque» dissi io, «né per le ricchezze vogliono assumere il potere gli uomini buoni né per gli onori. Non vogliono infatti venir chiamati salariati facendosi apertamente retribuire per il loro esercizio del potere, né ladri, ricavandone essi stessi segretamente un guadagno»¹⁶. In conclusione, in nessun caso l'ingiustizia è migliore da praticare della giustizia.

Con la confutazione di Trasimaco si chiude il primo libro della *Repubblica*. Quel che ho tentato fin qui di evidenziare è il ruolo importante giocato da temi come il denaro e l'accumulazione di ricchezza nell'avvio della discussione sulla giustizia. Un nesso che, senza limitarsi unicamente alle pagine del primo libro, è argomentato successivamente da Platone in maniera tutt'altro che astratta e moralistica. Prova ne siano il continuo richiamo alle tecniche (che, come risulterà evidente soprattutto nel secondo libro del dialogo, svolgono un ruolo determinante per servire gli scopi produttivi della città) così come i richiami alle contraddizioni della realtà storica evocate dal *background* drammatico del Pireo. In questo senso, come ha scritto Thomas Noutsopoulos, la discesa al Pireo rappresenta nel contesto del primo libro «insieme sia la necessità di venire a patti con il denaro come parte della città ideale che la necessità di mediare la forma denaro in maniera tale da renderla conforme alla città ideale»¹⁷.

2. Il mito di Gige e il potere del denaro

La conversazione sulla natura della giustizia prosegue nel secondo libro con gli interventi di Glaucone prima e di Adimanto poi. Nel discorso di Glaucone si incontra quella che potremmo chiamare la seconda *katabasis* del dialogo. Si tratta del mito di Gige, un pastore lidio che, disceso in una voragine formatasi nel terreno in seguito a una grande

15 S. Campese, *Misthotike*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento* cit., I, pp. 257-268, p. 259. Come suggerisce l'autrice, in questa parte dell'esposizione socratica è implicita una denuncia dell'Atene del tempo in cui i magistrati ricevevano un *misthos*, un compenso. In alcuni filoni critici della cultura ateniese del IV secolo è diffusa quest'accusa nei confronti di forme di compenso pubblico dei cittadini, che finiscono così per svolgere il proprio ruolo politico-istituzionale non per il bene della *polis*, ma per arricchirsi. Inoltre, sono da prendere in considerazione le considerazioni fatte da Vegetti sulle ambiguità che inficerebbero questa argomentazione di Socrate: cfr. Platone, *Repubblica* cit., pp. 316-317 n. 24.

16 Plat. *Resp.* 347b.

17 T. Noutsopoulos, *The role of Money in Plato's Republic, Book I. A materialistic approach*, «Historical Materialism» 23 (2015), 2, pp. 131-156, p. 139.

tempesta e a un terremoto, trova un anello d'oro. Gige prende l'anello dal dito di un cadavere rinvenuto dentro un grande cavallo di bronzo provvisto di piccole porte. E proprio sfruttando il potere dell'anello di renderlo invisibile, Gige compirà la propria scalata sociale e, da umile pastore, diventerà re della Lidia¹⁸.

Il mito è raccontato da Glaucone per dimostrare che un anello simile a quello di Gige risveglierebbe la voglia di sopraffazione e la sete di potere presente in qualsiasi uomo: con l'anello di Gige perfino l'uomo più giusto finirebbe per compiere azioni ingiuste. Per alcuni aspetti, come sostiene Noutsopoulos, è possibile considerare il mito dell'anello di Gige come un'allegoria del potere sociale del denaro. Infatti, nel mito, l'anello può rendere invisibile chiunque lo indossi, cancellando persino le tracce della sua origine sociale; il possessore dell'anello può diventare ciò che vuole, proprio come Gige, il quale, trasgredendo le tradizionali gerarchie sociali, da umile pastore diventa re della Lidia. Il denaro, in quanto rappresentante universale della ricchezza, ha il potere di dissolvere ogni forma di organizzazione sociale. Una cosa che storicamente era già avvenuta con l'avvento dei tiranni, i quali, arricchitisi grazie ai processi di monetizzazione del VI secolo, avevano approfittato delle crisi delle *poleis* per usurpare il potere. Al tempo di Platone, il pericolo concreto per la *polis* non era tanto quello dei tiranni, quanto piuttosto quello evocato da figure come gli *emporoi*, i *kapeloi* e i banchieri. Sono questi uomini d'affari, che quotidianamente si arricchiscono attraverso lo scambio e la circolazione dei beni, a costituire una minaccia per ogni forma di ragionevole organizzazione sociale.

Allo stesso tempo Platone – anche su questo punto molto meno «idealista» di quanto è solitamente dipinto – è convinto che il commercio e la moneta svolgano una funzione fondamentale all'interno del corpo sociale. Una posizione espressa, in maniera chiara e in piena continuità con la *Repubblica*, anche in questo passo delle *Leggi*:

tutto il commercio al minuto [*kapeleia*] che si pratica nello stato non è per sua natura nato per danneggiare, ma proprio al contrario: come infatti non potrebbe essere un benefattore chiunque conferisce omogeneità e proporzione a qualsiasi genere di beni, il quale è appunto privo di ordine e omogeneità? Dobbiamo dire che questo è realizzato anche dal potere della moneta [*dynamis nomismatos*], ed inoltre conviene affermare che il mercante è proprio designato per questo incarico. E il salariato, l'albergatore, e altri mestieri ancora che possono essere più o meno dignitosi possiedono tutti questa facoltà, vale a dire quella di venire incontro alle esigenze di tutti e di conferire omogeneità alla merce¹⁹.

Come dimostra questa citazione, l'approccio di Platone verso i temi del denaro e del commercio è tutt'altro che negativo; il bisogno di analizzarli si definisce come una profonda riflessione sulle determinazioni che l'uno e l'altro possono assumere all'interno della società.

18 Per una ricostruzione della genealogia del mito di Gige cfr. F. Calabi, *Gige*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento cit.*, II, pp. 173-188. In questo saggio, fra le altre cose, l'autrice sostiene che il mito di Gige sia un mito sui presupposti dell'esercizio del potere. Uno di questi presupposti è proprio la ricchezza: «non è forse casuale che l'esempio sia costituito proprio da Gige, re dei Lidi, popolo associato al potere tirannico, che, secondo Erodoto, inventò la moneta» (Ivi, p. 182).

19 Plat. *Leg.* 918b-c.

3. Fare i conti con il denaro

Se il contesto del primo libro presenta molteplici riferimenti (più o meno diretti) alla circolazione economica e agli strumenti e alle tecniche ad essa connessi, il confronto effettivo di Platone con questa realtà è esplicitamente rappresentato nel secondo libro. All'interno del processo di costituzione astratta della *prote polis* che è qui descritto si assiste alla comparsa del commercio e del denaro.

Il commercio via mare è così necessario per soddisfare i bisogni della città da richiedere la collaborazione di tecnici, come ad esempio gli esperti di attività marittime. La moneta, dal canto suo, è considerata uno strumento necessario per lo scambio dei beni che avviene nell'*agora*:

«E ancora: nell'ambito della città stessa, come scambieranno tra loro i rispettivi prodotti? È proprio in vista della loro messa in comune che abbiamo fondato una città».

«È chiaro» disse lui «che se li scambieranno vendendoli e comprandoli».

«Da questo nasceranno un mercato e una moneta come simbolo in funzione dello scambio»²⁰.

La prima cosa da notare è che in queste pagine la moneta è intesa come *medium* dello scambio. Essa è uno strumento connesso all'attività di tecnici come i mercanti (*emporoi*) e i commercianti (*kapeloi*): i primi svolgono le transazioni commerciali spostandosi di città in città, mentre i secondi si occupano della compra e della vendita restando nella piazza del mercato. Inoltre, la moneta è connessa anche a una specifica determinazione spaziale; le zone urbane in cui si utilizza il denaro sono l'*agora* e il porto. Per Platone, dunque, nel concetto stesso di moneta è implicito il riferimento alle attività commerciali che si svolgono sulla piazza del mercato e nel porto. Se si vuole, la moneta assume a rappresentante simbolico di questi luoghi in quanto *medium* fondamentale per le relazioni sociali che in essi hanno luogo.

La moneta è definita da Platone come *nomisma symbolon*. Il *nomisma* è la moneta coniata che ha valore legale e convenzionale – a questo, infatti, allude la radice della parola, che rimanda a *nomos* –; *symbolon* sta qui per «segno di riconoscimento». Platone dunque accentua il valore simbolico, non necessariamente metallico, della moneta. Questa concezione «funzionalista» della moneta di cui parla Platone non deve essere slegata dal filo conduttore che segna la costruzione della *prote polis*. Nella realtà storica contemporanea a Platone la consistenza metallica della moneta era tutt'altro che irrilevante e, come si vedrà, il filosofo ne è ben consapevole²¹; ma nella *polis* sana non c'è spazio per l'interesse e per il profitto, e il denaro è uno strumento fondamentale per lo scambio, un servizio indispensabile che non è finalizzato all'arricchimento del commerciante.

La costellazione concettuale nella quale va inserita la moneta in queste pagine di Platone è ben colta da Michele Faraguna: «va rilevato come Platone stabilisca qui un rapporto strettissimo tra divisione del lavoro, scambio dei beni, moneta e origine della *polis* e come la prima città si caratterizzi, nella sua unilaterale economica, non, webe-

20 Plat. *Resp.* 371b.

21 Cfr. per es. S. Von Reden, *Demos phiale and the rhetoric of money in fourth century Athens*, in P. Cartledge, E. E. Cohen, L. Foxhall (eds.), *Money, labour and land. Approaches to the economies of ancient Greece*, London-New York, Routledge, 2006, pp. 56-66; S. Von Reden, *Money, law and exchange: coinage in the Greek polis*, «Journal of Hellenic Studies» 117 (1997), pp. 154-176.

rianamente, come una ‘città di consumatori’ bensì come un luogo di scambio imperniato sull’*agorà*»²².

Nella sua esposizione Platone rileva quello che, a suo parere, è il valore sociale del denaro secondo il suo concetto. Il denaro è necessario *mezzo circolazione* e *strumento per la misura del valore* dei beni oggetto di scambio, entrambe determinazioni indispensabili per il mantenimento della divisione del lavoro su cui si sorregge la *polis*. Gli stessi termini impiegati da Platone (*nomisma symbolon*) svolgono una funzione strategica per astrarre il denaro dalla sua consistenza materiale e limitarlo, in questo senso, alle sue determinazioni di *medium* dello scambio e misura del valore.

L’economia politica che ha in mente Platone non «permette» al denaro di porsi come denaro-in quanto-denaro, e dunque, in potenza, come capitale. Questo aspetto è ravvisato anche da Karl Marx, là dove scrive:

i filosofi antichi, e così pure Boisguillebert, considerano ciò come un pervertimento e un abuso del denaro, che da servo si trasforma in padrone, deprezza la ricchezza naturale, sopprime l’armonia degli equivalenti. Nella sua Repubblica Platone vuole mantenere a forza il denaro come semplice mezzo di circolazione e misura, ma non permette che diventi denaro in quanto tale²³.

La volontà platonica di cui parla Marx non può essere schiacciata semplicemente sul piano morale. In questo modo, infatti, Platone finirebbe per trasformarsi in un idealista e ingenuo anti-monetarista. Il filosofo, invece, ha ben presente le funzioni che il denaro ha storicamente assunto, come si è potuto vedere nell’analisi delle parti del primo libro della *Repubblica* in cui la realtà economica dell’Atene del IV secolo è più volte evocata. Funzioni che, sul piano socio-politico, ebbero il potere di destabilizzare e, in alcuni casi, di dissolvere i vecchi rapporti sociali. In poche parole, l’autore della *Repubblica* riconosce nel denaro un fattore fondamentale di rivoluzione sociale. Per questo motivo egli ritiene necessario fare i conti con il denaro e con il suo universo.

4. Storia, politica e denaro

Per vedere gli effetti dell’azione del denaro sugli ordinamenti politici è necessario spostarsi al libro ottavo della *Repubblica*. Il libro parte dall’ipotesi che il modello della *kallipolis* si sia effettivamente realizzato. In questo libro Platone espone una sorta di «filosofia della storia» la cui scansione è determinata dal susseguirsi delle diverse costituzioni, dalla loro crisi e dal loro tramonto. Quattro sono le costituzioni che seguono la *kallipolis*: timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide. Vale la pena di aggiungere che Platone fa corrispondere a ciascuna di esse uno specifico modello psico-antropologico.

22 M. Faraguna, «*Nomisma*» e «*polis*». *Aspetti della riflessione greca antica sul ruolo della moneta nella società*, in G. Urso (a cura di), *Moneta mercanti banchieri. I precedenti greci e romani dell’Euro*, Pisa, ETS, 2003, pp. 109-135, p.125.

23 K. Marx, *Frammento di «Per la critica dell’economia politica»* (1858), in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. XXX, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 541. Curiosamente Platone, a differenza di Aristotele, scompare nelle parti dedicate alla merce e al denaro sia in *Per la critica dell’economia politica* (1859) che nel primo libro del *Capitale* (1867). Egli rimane comunque una figura centrale per quel che riguarda il problema della divisione del lavoro nelle società pre-capitalistiche sia nei *Manoscritti 1861-1863* che nel *Capitale*.

A ragione, Mario Vegetti ha difeso la matrice storica (e non semplicemente ideale) di questa esposizione platonica:

ciò che Platone ottiene in questa indagine non è senza dubbio una ricostruzione storiograficamente puntuale di epoche o di eventi, ma neppure soltanto un repertorio di immagini metaforiche o una *fiction* edificante. Il risultato è piuttosto la costruzione di una serie di quadri concettuali che rendono la storia *pensabile* e comprensibile al di sotto dell'indeterminata variabilità degli accadimenti²⁴.

Con la reintroduzione dell'*oikos* si attiva il processo di degenerazione della città ideale. Attorno all'*oikos*, infatti, si producono tutti quegli elementi che contribuiscono allo sviluppo della contraddizione principale che determina il rovesciamento (*metabole*) della *kallipolis* e la sua transizione alla timocrazia. La restaurazione dell'*oikos*, avvenuta tramite un atto contrattuale a seguito di un conflitto civile²⁵, porta a quella contrapposizione tra pubblico e privato nella quale si inscrivono il patrimonio familiare e gli interessi ad esso legati. La timocrazia è una costituzione in cui il principale obiettivo dei cittadini ambisce al successo e agli onori, i quali trovano poi una loro rappresentazione simbolica e materiale nella ricchezza. Di conseguenza, l'uomo timocratico è raffigurato da Platone come un avaro che tiene in massimo conto l'accumulazione di oro e di argento.

La restaurazione dell'*oikos*, in questo quadro, viene a costituire la «topografia del desiderio»²⁶ dell'uomo timocratico²⁷. Il rapporto dell'uomo timocratico con la ricchezza è stigmatizzato da Platone più sul piano morale che su quello effettivamente economico: egli è un avaro attirato dall'accumulazione di ricchezze, che si legano al vizio e all'onore sociale piuttosto che a degli interessi o a delle pratiche specificamente economici. Nell'uomo timocratico la figura del tesaurizzatore e del dilapidatore si compenetrano a vicenda.

Nella timocrazia, dunque, il denaro non è ancora padrone di quelli che diventeranno i suoi specifici spazi sociali. La vera rivoluzione è, piuttosto, la restaurazione dell'*oikos*, che, rimettendo in discussione l'organizzazione della *polis*, genera una condizione di forte squilibrio che, a sua volta, si riverbera sulla pedagogia e sulla psicologia dei cittadini. L'accumulazione della ricchezza è resa possibile dall'*oikos* e trova una spinta psicologica fondamentale nel desiderio che, nell'uomo timocratico, prende il posto della ragione. La famiglia stessa finisce per frantumarsi al proprio interno: nascono il conflitto e la competizione tra padri e figli, dal momento che i primi non sono nemmeno più in grado di trasmettere ai secondi un atteggiamento virtuoso.

Quando questi elementi contraddittori sono sufficientemente sedimentati da stravolgere le dinamiche sociali, si assiste al passaggio dalla timocrazia all'oligarchia, la costituzione «fondata sul censo, nella quale i ricchi detengono il potere, che è negato al povero»²⁸. L'oligarchia si presenta dunque come una plutocrazia: la ricchezza e l'accumulazione d'oro rappresentano il suo elemento strutturale. Un tratto che Platone segnala in maniera evidente quando descrive il passaggio dalla timocrazia all'oligarchia. Gli uomini timocratici entrano in una sorta di competizione sociale che li porta a trascurare completamente le questioni

24 M. Vegetti, *Introduzione* cit., p. 202.

25 Cfr. Plat. *Resp.* 547b.

26 S. Campese, *L'oikos e la decadenza della città*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento* cit., VI, pp. 181-261, p. 197.

27 Cfr. Plat. *Resp.* 548a-c.

28 Ivi, 550c.

legate alla giustizia. In questo modo da «uomini ambiziosi di successo e di onori finiscono per diventare appassionati di affari [*philochrematastai*] e di ricchezze [*philochrematoi*], ed elogiano il ricco, lo ammirano e lo portano al potere, mentre disprezzano il povero»²⁹.

La *philochrematia* che era annidata nell'*oikos* si emancipa e diventa il fondamento dell'oligarchia. Su queste basi si produce la scissione politica per eccellenza, il conflitto sociale tra ricchi e poveri: «il fatto che una simile città risulta necessariamente non una ma due: l'una dei poveri, l'altra dei ricchi, che abitano nello stesso luogo, ma continuano a complottare gli uni contro gli altri»³⁰. L'ideale armonico che stava alle spalle della *kallipolis* si è qui definitivamente dissolto. L'egoismo e gli interessi *oikonomici* ottundono completamente il senso di giustizia del cittadino e il primato del bene della città. In questa *metabole* la chiave di lettura economica è centrale: insieme al culto della ricchezza, all'avidità e all'egoismo si assiste anche al tramonto della divisione del lavoro, quel *ta heautou prattein* (il dedicarsi di ciascuno ad un unico lavoro), che costituiva il fondamento stesso della giustizia incarnata nel modello della *kallipolis*³¹. Nella città oligarchica a tutti è permesso di dedicarsi agli affari e di vendere qualsiasi cosa senza l'obbligo di dedicarsi esclusivamente a una sola occupazione³². L'organizzazione produttiva della *kallipolis* è così completamente stravolta: il bisogno quale filo conduttore del processo produttivo basato sulla divisione del lavoro e dell'organizzazione sociale a esso corrispondente entra in contraddizione con le condotte economiche finalizzate all'accumulazione. In questo clima di continuo sovvertimento sociale si rescinde anche ogni legame con la giustizia. La legge stessa è tenuta in poco conto e compaiono ladri, saccheggiatori e altri criminali (che Platone rappresenta metaforicamente come dei fuchi muniti di pungiglione³³) che, pur di mettere insieme un patrimonio tale da raggiungere lo *status* di ricchi, praticano l'ingiustizia. La figura sociale corrispondente a questo tipo di condotta è, secondo Platone, quella del tesaurizzatore:

«Dunque una sorta di uomo avido» dissi io «che da tutto cerca di ricavare denaro, un tesaurizzatore [*thesauropoios aner*] (di quelli, certo, che la massa elogia): o non sarebbe questo l'uomo che somiglia alla costituzione descritta?»

«A me almeno sembra» disse: «comunque la ricchezza è certo la cosa tenuta in maggior conto sia nella città sia da parte di questo genere d'uomo»³⁴.

Il conflitto sociale in questo modo s'inasprirebbe: nella città prevale l'illegalità e il soprano dei ricchi; il malcontento dei poveri, indebitati e privi di sostanza per sopravvivere, si accresce. Totalmente inconsapevoli della lotta sociale che sta per scatenarsi, gli oligarchici (accecati dalla sete di denaro e dal desiderio di far crescere «gli interessi figli di quel padre»³⁵) sono destinati a soccombere sotto i colpi dell'esercito dei più

29 Ivi, 551a.

30 Ivi, 551d.

31 Cfr. ivi, 551e.

32 Cfr. ivi, 552a-b.

33 Cfr. ivi, 552c-d.

34 Cfr. ivi, 554a-b.

35 Ivi, 555e. In questo passo Platone sfrutta l'ambiguità implicita nella parola *tokos*, che deriva da *tiktēin* («generare») e che significa sia «figlio» che «interesse». La stessa cosa farà Aristotele, *Pol.* 1258b 1-8.

poveri. Nasce in questo modo la democrazia. Ancora una volta la costituzione vigente ha prodotto nel proprio seno i frutti della propria rovina. Le contraddizioni determinanti dell'oligarchia si formano su un piano specificamente economico: l'oligarchico – «che appare ricercare nel denaro un oggetto immutabile, immobile, eterno, che, se può assumere tutte le apparenze quando circola, prende quella di bene unico, suscettibile solo di accrescimento, quando è tesaurizzato»³⁶ – è vittima della sua alienazione e della sua stessa ricchezza.

In questo modo la rovina dell'oligarchia segna anche il percorso della democrazia: pur cercando di eliminare l'opposizione tra ricchi e poveri attraverso l'*isonomia*, i democratici non riescono a restaurare alcuna forma di equilibrio sociale. La ricerca di un'eccessiva libertà si traduce nel suo opposto, «un'eccessiva schiavitù, nella vita privata come in quella pubblica»³⁷. È irragionevole, infatti, la libertà con la quale viene data dignità ai desideri superflui che, sovrastando sul piano sociale il bisogno necessario, sono diretti «verso quei piaceri che comportano dispendio invece che guadagno di denaro»³⁸.

L'uomo democratico è un dissipatore che vive dominato dai desideri superflui, in una città ormai priva di ordine politico. La democrazia si traduce così in un caos anarchico che può essere risolto solo dall'avvento di un tiranno.

Il tiranno acquista l'accesso al potere intervenendo con un colpo di mano nel conflitto sociale sorto tra il popolo e i possidenti (che si sono arricchiti grazie agli affari), ed esiliando i secondi. La tirannia si regge sulle strategie politiche che di volta in volta il tiranno mette in atto per non perdere il potere: arruolamento di una guardia mercenaria, promesse demagogiche, confische, esili, guerra. Esattamente l'opposto di quanto veniva praticato nella *kallipolis*.

5. Commercio e moneta nelle Leggi

Nell'*excursus* storico-politico presentato nell'ottavo libro della *Repubblica*, Platone puntualizza l'influenza che fattori economici, come l'*oikos* e l'emergere dell'attività mercantile, possono avere sull'intero corpo sociale. In particolare, ciò avviene quando le attività che erano proprie unicamente della terza classe nella *kallipolis* si estendono a tutti i membri della città.

La *misthotike technè*, a questo punto, non è più un'astrazione autonoma e separata dalle altre *technai*, ma, incorporandosi in esse, diventa il loro fine specifico. La città giusta finisce così per sgretolarsi pezzo dopo pezzo. Le ragioni della distorsione psicologico-morale che affligge i cittadini delle costituzioni «storiche» hanno una profonda radice economico-strutturale.

La crescente importanza sociale assunta dalle attività mercantili e dall'usura porta Platone a enucleare due specifiche strategie finalizzate all'accumulazione di ricchezza: la tesaurizzazione e lo scambio. Si tratta di una segnalazione che, probabilmente, può invitare a ricostruire una dialettica storica di questi due momenti dell'accumulazione³⁹.

36 S. Campese, *L'oikos* cit., p. 224.

37 Plat. *Resp.* 564a.

38 Ivi, 558d.

39 La dialettica storica tra tesaurizzazione e scambio è assunta come chiave interpretativa dei processi economici dell'antica Grecia in D. Musti, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

Nella *Repubblica*, dunque, Platone è ben consapevole della centralità che rivestono i traffici commerciali e le transazioni economiche per la *polis*; allo stesso tempo, il filosofo pensa astrattamente il possibile contenimento che simili fenomeni potrebbero avere sulla base di un'economia politica regolata da una rigida divisione dei compiti lavorativi e finalizzata alla soddisfazione dei bisogni secondo natura. In questo senso sembra operare la teoria della moneta (limitata, si ricordi, ad essere semplice *medium* dello scambio e misura del valore) presentata nel dialogo.

Pur tenendo conto delle non trascurabili differenze esistenti tra le *Leggi* e la *Repubblica*, è comunque interessante evidenziare una certa continuità tematica tra i due dialoghi per quel che riguarda le questioni qui prese in esame. Nelle *Leggi*, Platone ribadisce che «il massimo ostacolo a una trasformazione pacifica delle istituzioni sociali sta nella tradizionale e inveterata ineguaglianza delle condizioni economiche»⁴⁰. In questo dialogo, infatti, il filosofo ateniese esplicita il nesso tra ricchezza monetaria, processo di scambio e ineguaglianza sociale. Nell'ottavo libro, in particolare, avanza delle proposte di leggi relative all'attività economica. La prima di queste riguarda il principio della divisione del lavoro⁴¹, la cui salvaguardia spetta a dei magistrati detti «astinomi». A questa segue un'altra legge relativa all'importazione e all'esportazione, che ricorda molto da vicino i passi del secondo libro della *Repubblica* relativi alla *polis tryphosa* e al ruolo che il commercio può giocare nella diffusione del lusso:

non ci sarà nel nostro Stato alcuna imposta sulle esportazioni o importazioni. Nessuno, salvo in caso di necessità, importi incenso, o analoghe essenze esotiche destinate al culto degli dèi; oppure porpore, o altre tinture che non siano di produzione locale, o anche sostanze di importazione necessarie ad alcuni tipi di lavorazione. Per altro verso, neppure sia lecito esportare ciò che è una risorsa necessaria al paese. [...] Sarà vietato il commercio a scopo di lucro su tutto il territorio del paese e anche nella nostra città⁴².

Platone si muove qui in continuità con quanto espresso nella *Repubblica*. Un'economia politica fondata sul bisogno e sulla necessità di uno Stato, i cui processi produttivi sono regolati dalla divisione del lavoro e da uno stretto controllo delle transazioni commerciali, non può dar luogo a disuguaglianze sociali. All'eliminazione della possibilità stessa di disuguaglianze sociali troppo grandi è dedicata la legge (che fa seguito alle due sopra trattate) sulla distribuzione delle risorse⁴³. Infatti, lo stesso acquisto di beni e di ricchezze deve essere limitato: «l'eccesso di ciascuno di questi beni è causa di rivolta e di ostilità, sia nella sfera pubblica che privata; il difetto, invece, porta per lo più alla schiavitù»⁴⁴. In questa stessa cornice rientra anche il divieto di possedere oro e argento, «tranne una moneta per la spesa quotidiana. Ciò è praticamente neces-

40 H. Denis, *Histoire de la pensée économique*, I, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, tr. it. di F. Rodano, Milano, Mondadori, 1973, p. 42. È dello stesso avviso F. Ferrari, *Introduzione. Disagio della civiltà e blocco del divenire: Platone interprete della cultura*, in Platone, *Le leggi*, Milano, Bur, 2005, pp. 5-30, in particolare p. 23. Sull'economia politica delle *Leggi* cfr. inoltre J.-F. Pradeau, *La economía política de la Leyes. Observaciones sobre la institución de los kleroi*, in F. L. Lisi (a cura di), *Plato's «Laws» and Its historical significance*, Sankt Augustin, Academia, 2001, pp. 149-160.

41 Cfr. Plat. *Leg.* 846d-847b.

42 Ivi, 847d-e.

43 Cfr. ivi, 848b-c.

44 Ivi, 729a.

sario per gli artigiani e per pagare ai dipendenti di cui c'è bisogno il salario, siano essi schiavi o stranieri. Per questo noi riteniamo che i cittadini possano avere una moneta, purché essa abbia corso legale solo fra di loro e sia invece priva di valore per tutti gli altri uomini»⁴⁵.

Si tratta di un passo molto interessante perché sconfessa le banalizzazioni che parlano di un Platone «utopista» che rifiuta la realtà della moneta metallica. Qui è chiaro che Platone, pur ritenendo che allo stesso tempo siano necessarie delle precauzioni per impedire ai cittadini di calibrare le proprie attività in vista dell'accumulazione, ha in mente l'adozione di una moneta d'oro o d'argento che abbia valore esclusivamente all'interno dei limiti della città. In questo modo saranno necessariamente eliminate quelle sofisticazioni e quelle frodi proprie dell'*emporion* e della *kapeleia*.

La moneta e il commercio sono ottimi strumenti, in quanto rendono «proporzionato e ben distribuito ogni genere di ricchezza»⁴⁶. Nel quadro dell'economia politica proposta da Platone, moneta e commercio sono agenti dell'equilibrio sociale piuttosto che del suo inverso. In questo senso è possibile parlare di una teoria convenzionalista e funzionalista della moneta in Platone. La moneta, infatti, trasforma «la qualità dell'*ergon* nel suo *symbolon* quantitativo»⁴⁷. La moneta misura così il valore di ogni prodotto e permette il concretizzarsi dello scambio conferendo agli aspetti qualitativi dei prodotti una pur convenzionale misura quantitativa. Una volta messo da parte il rischio di un'eccessiva accumulazione di ricchezza, il commerciante ritorna ad essere una figura positiva per i fini riproduttivi della società.

6. Il capitale commerciale e la crisi della polis

Nel confrontarsi con l'economia politica platonica si ha più volte l'impressione (spesso alimentata anche dalla letteratura critica) di avere a che fare con un progetto politico assolutamente irrealizzabile per l'Atene del IV secolo. Non credo però che la realizzabilità o meno del progetto platonico sia l'aspetto principale su cui concentrarsi qui e ora. Le pagine di Platone prese in esame hanno una loro importanza perché mettono in evidenza, anche su un piano teoretico, le contraddizioni di quell'epoca.

Nella Grecia del IV secolo assistiamo evidentemente allo sviluppo del capitale commerciale: l'usura e il commercio arricchiscono delle classi ben precise della società. Questo processo, come Platone evidenzia più volte, ha prodotto storicamente la crisi della città. Il punto sta tutto nel comprendere l'isolato atto di *profit upon alienation* (cioè, l'acquisto a buon mercato in vista della vendita a caro prezzo praticato dai commercianti) all'interno di un processo. Questa comprensione è possibile solo alla luce di un'astrazione che metta in evidenza le categorie concettuali che agiscono sullo sfondo di un processo simile. Sono convinto che il pensiero di Platone rappresenti una tappa fondamentale in questo senso.

La *polis* platonica è incentrata sulla divisione del lavoro che permette di articolare un processo produttivo finalizzato alla produzione di valori d'uso. Lo scambio è, anche nella forma di comunità più primitiva, una necessità; il che spiega la genesi del commer-

45 Ivi, 742a.

46 Ivi, 918b.

47 S. Campese, *La genesi della polis*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento cit.*, II, pp. 285-332, p. 303.

cio *kata physin*. A questo punto sorge il problema di trovare un *medium* che renda proporzionale l'eterogeneità dei beni scambiati convertendola in una matrice quantitativa corrispondente. Questa questione – un problema che sarà espresso anche da Aristotele nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* – è suggerita da Platone in *Leggi* 918b, laddove, come si è visto, alla moneta viene riconosciuto il potere di rendere quantitativamente proporzionali valori d'uso qualitativamente diversi. La moneta in quest'ottica è uno strumento per creare equilibrio sociale. Il fatto, però, che Platone non voglia riconoscere alla moneta la determinazione di rappresentante generale della ricchezza e, dunque, di riserva di denaro che, attraverso la circolazione, può dare i suoi profitti, è illuminante per il lettore interessato a comprendere le contraddizioni della *polis* del IV secolo. Contraddizioni che, sul piano categoriale, si presentano come la scissione che si produce tra valore d'uso e valore di scambio una volta che, accanto alla produzione di beni, si accompagna la necessità di una loro circolazione. Platone comprende questa scissione e tenta di osteggiarla eliminando sul piano economico-politico le stesse condizioni di possibilità di quel fenomeno che, a buon diritto, può essere definito «genesi del capitale commerciale».

L'esistenza del capitale commerciale, infatti, non richiede altre condizioni che l'esistenza dello scambio tra merci e denaro. Come scrive Marx:

qualunque sia l'organizzazione delle sfere di produzione di cui il commerciante assicura lo scambio di merci, il suo patrimonio esiste sempre sotto la forma di patrimonio monetario ed il suo denaro funziona sempre come capitale. La sua forma è sempre D-M-D'; avente per punto di partenza il denaro, la forma autonoma del valore di scambio, e per scopo l'accrescimento del valore di scambio⁴⁸.

Parlare di capitale commerciale non significa schierarsi dalla parte dei cosiddetti «modernisti» né, tanto meno, eternizzare le categorie del modo di produzione capitalistico e pensare la storia come un processo teleologico⁴⁹. Per riassumere le differenze specifiche tra i modi di produzione pre-capitalistici che presentano il fenomeno dello sviluppo del capitale commerciale e quello capitalistico è sufficiente tener presente che:

- a) nei modi di produzione pre-capitalistici la circolazione non si è ancora impadronita della produzione;
- b) il processo di produzione non ha ancora sussunto la circolazione come suo momento.

In conclusione, Platone invita a riflettere attorno alla necessità di articolare il momento della produzione e quello della circolazione secondo i ritmi riproduttivi di una società organizzata secondo giustizia. Ciò che rende problematica questa articolazione è la contraddizione storica che si genera tra il processo produttivo (finalizzato a soddisfare le esigenze di un'economia incentrata sul valore d'uso) e il processo di circolazione e di scambio, i cui fenomeni acquistano una maggiore sistematicità (acuendo in questo modo la destabilizzazione politica) nel corso del V e del IV secolo.

Platone si limita ad accennare una lettura speculativa della problematica relazione tra valore d'uso (qualità) e valore di scambio (quantità) che si presenta nel seno della

48 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, III, Hamburg, Verlag von Otto Meissner, 1894, tr. it. di M. L. Boggeri, Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 390.

49 Cfr. ad es. D. Harvey che, commentando le pagine di Marx relative al capitale commerciale, scrive: «There is, therefore, no necessary movement towards a capitalist mode of production» (D. Harvey, *A companion to Marx's Capital Volume 2*, London-New York, Verso, 2013, p. 152).

società in cui vive. Nelle pagine platoniche che abbiamo via via evocato è comunque riscontrabile quella volontà di comprensione teorica del presente, che, potremmo dire con Hegel, costituisce il compito principale di ogni filosofo. E quel presente di Platone stava passando attraverso degli snodi tanto fondamentali e rivoluzionari quanto *critici*. In tal senso credo che si possa affermare che la filosofia di Platone sia anche un tentativo di entrare in questa *crisi*, di comprenderne le ragioni e i possibili sviluppi. Il suo interesse per lo scambio e la circolazione dei beni è una testimonianza di inestimabile valore per comprendere le scissioni che si aprivano nel seno della *polis* ateniese e che ne stavano determinando il progressivo tramonto.