

La χρηματιστική nella *Politica* di Aristotele: articolarioni concettuali e ricadute etico-antropologiche

ARIANNA FERMANI
Università di Macerata
arianna.fermani@unimc.it

Riassunto

Questo contributo ha l'obiettivo di studiare le due fondamentali concezioni della nozione, complessa ed estremamente ampia, di *chrematistiké* (crematistica) nella *Politica* di Aristotele, esaminata nei suoi nessi con la nozione di *oikonomia*, focalizzando particolarmente l'attenzione sui capitoli 8-11 del I libro della *Politica*. Le due diverse forme di crematistica sono basate su due atteggiamenti psicologici molto diversi: 1) in un primo caso c'è un desiderio canalizzato, gestito e organizzato dalla saggezza in vista di un fine ulteriore; 2) nel secondo caso il desiderio è fine a se stesso, insaziabile, senza limiti e refrattario ai comandi della saggezza. La conclusione è che, secondo lo Stagirita, la ricchezza non è un male, e non lo è neanche, in quanto tale, la ricerca della ricchezza, cioè appunto la crematistica che, se correttamente inquadrata e orientata in funzione del fine, costituisce la *conditio sine qua non* della vita buona, ordinata e felice a livello individuale e politico.

Parole chiave

crematistica, ricchezza, saggezza, vita buona

Title

Money-making in Aristotelian *Politics*:
Conceptual Articulations and Ethical and Anthropological Implications

Abstract

This paper aims to examine the two fundamental treatments of the complex and very broad notion of *chrematistiké* (money-making) in Aristotle's *Politics*, in its links with the notion of *oikonomia*, focussing, particularly, on *Politics* I, 8-11. The two different arts of money-making are based on two very different psycho-

logical attitudes: 1) in a first case, a desire is channeled, managed and organized by practical wisdom with a view to a further end; 2) in the second case, a desire is an end unto itself, insatiable, boundless and contrary to the commands of practical wisdom. The conclusion is that, for the Stagirite, wealth is not an evil, nor, in itself, is an evil the pursuit of wealth, that is, the art of money-making, because if it is rightly organized and oriented in function of the end, it constitutes the *conditio sine qua non* of a life that is good, ordered and happy for the individual and for the city.

Key Words

Money-making, Wealth, Practical Wisdom, Good Life

Recibido: 29/03/2015 - Aceptado: 11/12/2015

1. *Riflessioni introduttive*

Con questo *paper*¹ vorrei cercare, innanzitutto, di ricostruire schematicamente le articolazioni che la nozione di χρηματιστική - nozione complessa², ricorrente 39 volte all'interno del *corpus*³ e di difficile traduzione⁴

-
- ¹ Si tratta della relazione, con alcune piccole integrazioni, tenuta al XIIth *Meeting of the Collegium Politicum, Aristotle's Politics*, Universidad Carlos III Madrid (25-26 maggio 2012). Ringrazio i Proff. Lucio Bertelli, Alberto Maffi, Christoph Horn e la Prof.ssa Elena Irrera per essere intervenuti al dibattito e per avermi fornito importanti indicazioni e spunti di riflessione.
- ² Anche perché si va a sommare a un terreno già di per sé impervio, sia per la serie di legami “scivolosi” che la teoria dello Stagirita instaura con la dibattuta nozione di “crematistica” in Platone, sia a causa della «mancanza di una teoria economica preesistente all'opera aristotelica» (VENTURI FERRIOLO 1983, 5).
- ³ Il lemma χρηματιστικός compare 39 volte all'interno dell'intero *corpus aristotelicum*. Di queste 39 occorrenze, ben 28 sono nella *Politica*, come è possibile vedere dalla tabella sottostante, tratta da RADICE-BOMBACIGNO 2005:

<i>Opera</i>	<i>Frasi</i>	<i>%</i>
De sophisticis elenchis	1	0,16
Ethica Nicomachea	1	0,05
Magna moralia	1	0,09

- riceve all'interno della *Politica* di Aristotele, per poi tentare di soffermarmi più attentamente sui suoi fondamenti antropologico-psicologici e sulle sue ricadute etico-politiche.

L'esame specifico della questione della *χρηματιστική*, che io mi limiterei in questa sede a traslitterare con il termine "crematistica", si trova nei capitoli 8-11 del primo libro della *Politica*, anche se la questione viene anticipata già in I, 3. Qui si precisa che per studiare la città, la quale è composta di famiglie, è necessario misurarsi con la nozione di *οικονομία*, termine anch'esso di difficile traduzione e che potremmo rendere con "amministrazione della famiglia" o con "amministrazione domestica"⁵. Nel terzo capitolo del primo libro dell'opera si dice che, dal momento che ogni oggetto va studiato nelle sue parti, si devono esaminare le parti della famiglia, ovvero: 1) il rapporto che lega padrone e schiavo (rapporto di padronanza), 2) quello tra marito e moglie (rapporto di coniugalità), e il 3) rapporto tra padre e figli (paternità).

Inoltre si aggiunge che c'è anche una quarta parte, che è appunto la *χρηματιστική*, il cui esame specifico viene affrontato, come si ricordava, nei capitoli 8-11.

2. *Esame dei rapporti tra chrematistike e oikonomia*

Ethica Eudemea	1	0.35
Politica	28	1,43

⁴ Tali difficoltà investono i tentativi di restituire il termine *χρηματιστική* nelle traduzioni moderne (da *Chrematistic* a *Money-making* in inglese, da *industrie* a *chrématistique* in francese; da *crematistica* a *arte pecuniaria* o *arte finanziaria* in italiano, da *crematística* a *arte de adquirir* in spagnolo, da *Chrematistik* a *Gelderwerbs* in tedesco, latino *pecuniativa*).

⁵ CUBEDDU 2006, 5, ricorda come il termine greco *οικονομία*, da cui "economia", «ha preso il nome dalla *casa* (*οἶκος*) abitata dalla famiglia, dal primo tipo di aggregazione... che si moltiplica nei villaggi e che nella città acquista l'ultima forma, quella di una comunità perfetta».

All'inizio del cap. 8 Aristotele si chiede in che rapporto la *chrematistiké* stia con l'*oikonomia*. Riassume bene la questione Cubeddu⁶: «che cosa si identifichi o sia parte di che cosa, se l'economia si identifichi con l'acquisto di beni (con la crematistica; *χρηματιστική*, da *χρῆμα*, cioè di cui si ha bisogno, che viene usato; al plurale: gli averi, le ricchezze) oppure se questa sia una parte della prima o costituisca una specie a sé, per es. se abbia una propria natura diversa da quella dell'amministrazione domestica, e se della crematistica, che si occupa della proprietà e dell'acquisto di beni, sia parte l'agricoltura, sono queste le domande che Aristotele si pone all'inizio dell'ottavo capitolo del primo libro della *Politica*».

In un primo momento la possibilità che *chrematistiké* e *oikonomia* siano identiche viene esclusa perché, mentre la crematistica serve a procurare i beni e le risorse, l'amministrazione della famiglia ha il compito di usarle e di amministrarle:

È dunque chiaro che l'amministrazione domestica non è identica alla crematistica -alla seconda infatti compete procurarsi (*πορίσασθαι*) i beni, alla prima usarli (*χρήσασθαι*)⁷.

Una distinzione, quella tra l'arte che utilizza i beni da quella che li procura, che, commenta S. Tommaso, vale anche per le altre arti: «del resto, anche negli altri settori è assodato che l'arte utilizzatrice si differenzia da quella produttrice o acquisitiva: p. es. l'arte di governare una nave è diversa da quella armatoriale che la costruisce. Dunque l'economia si differenzia dalla finanziaria»⁸.

Gioca qui un binomio molto importante, che risulta essere centrale anche su altri terreni. Si tratta, cioè, della coppia acquisto/possesso e uso:

⁶ CUBEDDU 2006, 4.

⁷ *Politica* I, 8, 1256 a 10-12. La traduzione di riferimento del primo libro della *Politica* è di G. Besso, in ARISTOTELE, *Politica. Libro I*, 2011; la traduzione degli altri libri è (seppur con alcune modifiche) di Viano, in ARISTOTELE, *Politica*, 2002.

⁸ TOMMASO D'AQUINO 1996, 119.

*ktesis*⁹ e *chresis*. Le ricchezze, infatti, possono essere usate oppure acquisite, come viene ricordato anche in *Etica Nicomachea* IV, 1, 1120 a 8-9:

per le ricchezze, poi, l'uso (*χρησῖς*) consiste nel fatto di spendere e di donare; al contrario l'acquisizione e la conservazione sono piuttosto forme di acquisto (*κτησῖς*)¹⁰.

La crematistica si configura, pertanto, come la capacità di acquisire le ricchezze, e tale importante capacità, che distingue la crematistica dall'amministrazione domestica, ha anche una ricaduta sul piano "affettivo", come si legge *en passant* in *Etica Nicomachea* IX, 7, 1168 a 21-23:

tutti amano le cose che si sono guadagnati con fatica, come per esempio coloro che hanno conquistato la ricchezza (*οἱ κτησάμενοι*) la amano di più di coloro che la hanno ereditata.

Per indagare sul nesso fra crematistica e *oikonomia*, inoltre, Aristotele applica, come ha già fatto precedentemente a proposito della città e della casa, il metodo della divisione dell'intero in parti, esaminando singolarmente queste ultime. In questo modo si giunge ad una divisione di fondamentale importanza all'interno del discorso sulla crematistica, che è possibile schematizzare nel modo che segue:

1. Innanzitutto c'è una specie di *acquisto naturale*, che rappresenta una parte naturale dell'amministrazione domestica, e che serve a raccogliere mezzi necessari utili alla *polis* e alla famiglia¹¹:

⁹ «Pur nell'ambito di procedimenti diairetici che mirano a scopi diversi (in Platone a classificare le tecniche, in Aristotele le forme di acquisizione) in entrambi gli autori riscontriamo uno stretto collegamento fra *κτητική* e *χρηματιστική*» (MAFFI 1979, 166).

¹⁰ La traduzione di questa e delle altre *Etiche* aristoteliche è di chi scrive, in ARISTOTELE 2008.

¹¹ A questo proposito va notato come questo tipo di acquisto non è chiamato da Aristotele *chrematistike*, ma semplicemente *ktetike*.

una sola specie (εἶδος) di arte acquisitiva è per natura parte dell'amministrazione domestica, quella che deve esserci o che deve provvedere affinché disponga di quei mezzi attraverso i quali sia possibile l'accumulo dei beni necessari alla vita e utili alla comunità cittadina o familiare. E pare che la *vera ricchezza* (ἀληθινός πλοῦτος) consti di questi beni. E infatti la quantità di una tale proprietà sufficiente *alla vita buona* (πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν) non è *illimitata* (οὐκ ἄπειρός ἐστιν)¹²;

2. Ma c'è anche un altro genere di arte acquisitiva, che per lo più (μάλιστα)¹³ è stato chiamato crematistica, per cui, invece, non c'è un limite nell'acquisto dei beni. Questa seconda forma di crematistica, rispetto al modo naturale di acquisire i beni, richiede esperienza e tecnica:

Esiste un altro tipo di arte acquisitiva (γένος ἄλλο κτητικῆς), che per lo più chiamano (μάλιστα καλοῦσι), e che anzi è giusto chiamare (δίκαιον αὐτὸ καλεῖν) crematistica, in virtù della quale sembra che non esista *alcun limite* (οὐδὲν... πέρασ) a ricchezza e proprietà; molti credono che essa sia una sola e identica a quella di cui si è parlato in virtù dell'affinità; invece non è identica a quella citata né è lontana da essa. Di queste l'una è per natura, l'altra non è per natura ma deriva piuttosto da una forma di esperienza e di tecnica¹⁴.

Sulla scorta del testo aristotelico, pertanto, si deve dire che *una parte della crematistica* fa parte dell'amministrazione domestica¹⁵, e che essa si articola a sua volta in una serie di sottoparti che in questa sede non è possibile approfondire¹⁶.

¹² *Politica* I, 8, 1256 b 26-32.

¹³ «Nel senso pregnante del termine», traduce Viano (ARISTOTELE, *Politica*, 2002), mentre la Besso rende (a mio avviso più giustamente) il *malista* con «per lo più». In ogni caso si tratta di qualcosa che, come si precisa subito dopo, «è giusto chiamare in questo modo».

¹⁴ *Politica* I, 9, 1256 b 40-1257 a 5.

¹⁵ Questo aspetto è ovviamente riconducibile anche a quanto si legge all'inizio del capitolo ottavo. Se consideriamo crematistica e arte acquisitiva come sovrapponibili, come Aristotele ha detto all'inizio del capitolo, una parte della crematistica è parte dell'*oikonomia*.

¹⁶ Si rimanda, tra gli altri, al ricco studio di VENTURI FERRIOLO 1983, che delinea in modo ampio le coordinate per orientarsi nella questione, mostrando molto bene il rapporto tra la

3. *Crematistica naturale e crematistica innaturale*

La differenza fondamentale, su cui vorrei puntare particolarmente l'attenzione provando a sondarne le radici psicologiche ed antropologiche, nonché le fondamentali ricadute etiche, è la cesura tra la crematistica naturale e crematistica innaturale, la prima delle quali

- a) rientra nell'amministrazione domestica;
- b) è atta a produrre la vera ricchezza¹⁷;
- b) ha un limite (πέρας)¹⁸.

Questo primo tipo di crematistica, inoltre, che, come si è visto, si ha quando l'uomo si procura ciò che la natura ha prodotto per lui, è quella in grado di fornire una quantità finita di mezzi sufficiente per una vita buona (πρὸς ἀγαθὴν ζῶην). Questo riferimento alla vita buona, ovvero - questione su cui tornerò - ad un fine esterno rispetto all'acquisizione del denaro, risulta di capitale importanza, visto che, come si ricorda, tra l'altro, in *Politica* III, 9, 1280 b 39-1281 a 2:

il vivere bene è il fine della città, comunità di genti e villaggi che conducono una vita perfetta e autosufficiente, cioè, come diciamo, una vita bella e felice.

Su versante opposto si colloca la crematistica innaturale, che procura ricchezze tramite il denaro, che si configura come un'acquisizione non naturale e illimitata, e che non fa parte dell'amministrazione domestica: «da una forma di crematistica che rientra nei giusti termini, atta al completa-

concezione aristotelica della crematistica e l'apporto fondamentale del retroterra platonico.

¹⁷ Su tale questione, che qui non approfondisco, ritornerò nel cap. IV. *Ricchezza e virtù*.

¹⁸ «Della crematistica che rientra nell'amministrazione domestica esiste un limite (πέρας), poiché questo tipo di ricchezza (quella senza limiti), non è compito dell'amministrazione domestica» (*Politica* I, 9, 1257 b 30-31).

mento, al *limite* dettato dall'autarchia, che ha il suo τέλος nel vivere bene, si scivola verso una forma [di crematistica]... giustamente biasimata (1258 b 1), non più praticata in funzione della comunità, bensì uno scambio ἀπ' ἀλλήλων: la crematistica commerciale»¹⁹. Per Aristotele, pertanto, la crematistica diventa innaturale quando perde il suo carattere acquisitivo, cioè non serve più a procurarsi i beni utili alla vita buona, che è la sua funzione nell'*oikonomia*, ma punta solo all'accumulo di denaro. Per questo la vita perde il proprio carattere di vita "buona": il denaro non fa la felicità, che è il fine dell'uomo che vive in comunità²⁰. L'elemento che risulta essere fondamentale in questa distinzione è quello del limite, cioè dal *peras*, nozione che è strettamente connessa a quella di fine (*telos*). Una conferma dell'indissolubile intreccio tra queste due nozioni ci viene offerta da *Politica* I, 9, 1257 b 28:

«il fine è per tutte le cose il limite (πέρας γὰρ τὸ τέλος πάσαις)».

Ma oltre ad intrecciarsi fortemente al *peras*, il *telos* è chiamato a declinarsi secondo una duplice movenza teorica: esso, infatti, da un lato si configura come un *terminus ad quem*, cioè come scopo ultimo, come ciò a cui tutto tende, come obiettivo finale; ma dall'altro esso costituisce anche un *terminus a quo*, cioè un punto di partenza, ciò a partire da cui ogni altro bene, ogni altro elemento, viene collocato, posizionato, come ciò *verso cui* ogni cosa si orienta e come ciò *da cui* ogni cosa riceve un posto, un limite, un *peras*, appunto²¹. In *Etica Nicomachea* III, 10, 1115 b 22 si legge, infatti, che:

¹⁹ VENTURI FERRIOLO 1983, 58.

²⁰ A tale fondamentale senso di appartenenza alla comunità e di tendenza naturale alla socialità si contrappone, come si mostrerà nelle pagine finali del contributo, la spinta egoistica che caratterizza la figura del *philautos* (considerato nella sua accezione deteriore).

²¹ Per un approfondimento della questione mi permetto di rimandare al mio saggio *Vita felice umana*, 198 ss.

Ogni cosa si definisce in riferimento al fine (*ὀρίζεται γὰρ ἕκαστον τῷ τέλει*).

Compare qui, non a caso, il verbo *ὀρίζω*, che significa, appunto, “attribuire un orizzonte” (*ὀρίζων*), “determinare” e, con ciò, “assegnare un posto” a tutto il resto. Ora però, per tornare alla nostra questione specifica, se il fine (*telos*) dell’accumulo del denaro è dato esclusivamente dal denaro e non da un elemento esterno, come la vita buona, come capita nel primo tipo di crematistica, è evidente che dell’accumulo del denaro non può esserci un limite, un *peras*, e che quindi esso è destinato a rivelarsi come costitutivamente *apeiron*. Infatti, in questo caso, come si legge in *Politica* I, 9, 1257 b 22-23:

il denaro è principio (*στοιχείου*) e fine (*πέρας*) dello scambio.

Se, cioè, il fine del denaro è il denaro stesso, è evidente che in questo spingersi verso il denaro non può esserci un *peras*. La differenza del fine che ci si propone, quindi, determina un fondamentale spostamento dall’ambito del “vivere” a quello del “vivere bene”:

causa di questo modo di essere è il darsi da fare per vivere (*περὶ τὸ ζῆν*), *ma non per vivere bene* (*ἀλλὰ μὴ τὸ εὖ ζῆν*); dunque, poiché quel desiderio (*τῆς ἐπιθυμίας*) è illimitato (*ἄπειρον*), desiderano anche mezzi produttivi illimitati (*Politica* I, 9, 1257 b 41-1258 a 2).

Si assiste, pertanto, a una fondamentale distinzione fra vivere (*zen*) e viver bene (*eu zen*), e alla collocazione della crematistica naturale in questo secondo ambito: chi pratica la crematistica innaturale, infatti, non si pone la domanda su “come si deve vivere”, ma si limita ad assecondare un desiderio *ἄπειρον*, una «concupiscenza illimitata» per dirla con San Tommaso²², il cui fine è solo ed esclusivamente il suo accrescimento (*ἡ αὐξήσις*).

²² TOMMASO D’AQUINO 1996, 143.

L'arte di acquisire ricchezze, pertanto, come tutte le arti, si protende verso il suo fine e tale tensione desiderativa, *in quanto tale*, cioè svincolata da ogni criterio, è infinita, illimitata. Ogni arte e ogni tecnica, infatti, così come ogni altra disciplina, tendono infinitamente verso il proprio *telos*. Ma all'interno di una vita che, per essere buona, deve tenere insieme le sue parti in modo armonico, dando origine a quella *symphonia*²³ che costituisce la cifra di ogni intero ordinato fatto di parti ordinate, l'aspirazione infinita e unilaterale verso quel determinato fine comporterebbe la rovina della vita stessa, e l'impossibilità di qualificarsi complessivamente come un *eu zen*. In questo senso è possibile che la ricchezza, lungi dal rendere buona e felice la vita, la mandi in rovina, come Aristotele ricorda in *Etica Nicomachea* I, 3, 1094 b 18-19:

infatti è già capitato che alcuni siano andati in rovina a causa della ricchezza.

Ancora più chiaro, in questo senso, quanto si legge in *Politica* VII, 1, 1323 b 7-10:

i beni esterni... hanno un limite (*πέρας*) e tutto ciò che è utile lo è per qualcosa; l'eccesso (*ὑπερβολή*) di quei beni necessariamente è dannoso o inutile per chi li possiede.

Ma ci si può porre la domanda sul viver bene, sul posto che la ricchezza e, più nello specifico, la crematistica devono occupare all'interno di una vita buona, solo se si posseggono determinati requisiti. Senza questi ultimi, infatti, la stessa ricchezza, che in quanto tale è un bene, diventa un male; senza certe caratteristiche, o per dirla con Aristotele, senza certe *hexeis* (stati abituali) o, più nello specifico, senza certe virtù, la ricchezza,

²³ «Può darsi che, procedendo verso l'unità, una città perisca o può darsi che sopravviva, ma allora, diventando una ben cattiva città, finirà con l'annullarsi come città, come si annulla la sinfonia (*συμφωνία*) ridotta all'omofonia o il ritmo ridotto a una sola misura» (*Politica* II, 5, 1263 b 33-35).

che in sé è certamente qualcosa di utile (come si legge ad esempio in *Etica Nicomachea* IV, 1, 1120 a 5, in cui si ricorda che «la ricchezza è fra le cose utili»), diventa dannosa. In *Etica Eudemia* VIII, 3, 1248 b 27-30, infatti, si legge che,

i beni su cui si discute maggiormente... come onore, ricchezza, virtù del corpo... da un lato sono beni per natura, ma dall'altro è possibile che, per alcuni, risultino dannosi (βλαβερά) a causa dei propri stati abituali (διὰ τὰς ἕξεις).

Senza virtù, insomma, la vita non regge, lo *skopos*²⁴ vero e il bersaglio finale della vita non viene raggiunto, perché ad esso, come capita nel caso della crematistica innaturale, neanche si mira, e il perseguimento unilaterale di fini parziali (come, appunto, la ricchezza), e di quelle che dovrebbero essere le parti dell'intero, finiscono per distruggere o per rendere impossibile l'edificazione dell'intero stesso.

Al contrario una vita buona, che funziona, è una vita in cui si tiene costantemente d'occhio il fine ultimo, cioè il *telos* che, come si è visto, è anche il criterio, l'*horos*²⁵, termine che significa “limite”, “confine”, ma, appunto, anche “criterio” in base a cui commisurare tutto il resto. E questo *horos* non è altro che l'*eu zen*, ovvero l'orizzonte di una vita buona che, dunque, si può realizzare solo commisurando in questo modo i mezzi, i fini intermedi e il fine ultimo.

A comprendere ancora meglio questa fondamentale questione e, più nello specifico, il rapporto tra fini e mezzi, può aiutarci il commento²⁶ di Tommaso d'Aquino: «in ogni arte il desiderio del fine non ha limiti; invece i mezzi per raggiungere il fine non sono oggetto di un desiderio infinito,

²⁴ «In tutti gli stati abituali di cui abbiamo parlato, come anche negli altri, vi è una specie di bersaglio (σκοπός) mirando al quale l'individuo razionale tende e allenta la corda del proprio arco» (Aristotele, *Etica Nicomachea* VI, 1, 1138 b 20-22).

²⁵ In *Politica* I, 8, 1258 a 18, a proposito della crematistica necessaria, infatti, Aristotele afferma che essa ha «un confine (ὄρον) ben stabilito».

²⁶ Riferito al passo della *Politica* ricordato nella n. 18.

ma limitati dalla norma e dalla commisurazione del fine stesso: p.es., l'arte della medicina si prefigge la guarigione indefinitamente, nel senso che combatte senza sosta per far riacquistare la salute; con ciò tuttavia, la medicina non somministra tutti i farmaci di cui dispone, ma nella misura in cui sono utili per far guarire. Lo stesso vale per tutte le arti. Il fondamento di ciò sta nel principio che il fine è in se stesso oggetto di desiderio»²⁷.

La ricchezza dotata di limite, quindi, è sì oggetto di desiderio, è sì ciò che viene voluto (perché il fine viene voluto, ricorda Aristotele, mentre i mezzi sono valutati e scelti²⁸), e costituisce sì il fine, ma non il fine ultimo. In questo senso la ricchezza, come si legge anche in *Etica Nicomachea* I, 1, 1094 a 8-9²⁹, può essere sì il fine dell'*oikonomikè*, ma non della vita della sua totalità, se questa è una vita buona. Questo implica che quel medesimo fine, che *in sé* viene voluto, e viene voluto senza limiti, da un altro punto di vista, cioè spostandosi al livello dell'intero, dell'*eu zen*, debba essere "misurato", ovvero sottoposto ad un saggio calcolo rispetto al fine ultimo della vita buona. In questo senso, dove questo calcolo (*logismos*), ci sia e funzioni correttamente, il fine della ricchezza diventa un fine parziale, cioè un mezzo in vista di altro, o una parte dell'intero. Nell'altro caso, invece, cioè in quello della crematistica innaturale, questo fine è fine a se stesso, ed è all'origine di un desiderio infinito, di quella insaziabilità (*ἀπληστία*) che caratterizza il re Mida (ricordato in *Politica* I, 8, 1257 b 16), ovvero di quella «umana concupiscenza che è proiettata sull'infinito»³⁰. C'è quindi una profonda e radicale differenza tra le due forme di crematistica, che determinano delle differenze altrettanto radicali

²⁷ TOMMASO D'AQUINO 1996, 141.

²⁸ Cfr. *Etica Eudemia* II, 10, *passim*; *Etica Nicomachea* III, 2, 1111 b 26-27; *Etica Nicomachea* III, 5, 1113 b 3-5; *Grande Etica* I, 17, 1189 a 7 ss.

²⁹ «Mentre la medicina ha per fine la salute, l'arte di costruire le navi ha per fine il navigare, quella militare la vittoria, *l'economia la ricchezza*».

³⁰ TOMMASO D'AQUINO 1996, 143.

rispetto al peso e al ruolo che la ricchezza è chiamata a giocare all'interno della vita umana. Si tratta di una questione che Aristotele mette perfettamente a fuoco quando afferma che, da un lato

appare necessario *un limite per ogni ricchezza* (παντὸς πλοῦτου πέρας),

ma che, dall'altro,

nella realtà accade il contrario: infatti tutti coloro che si dedicano ad accumulare ricchezze accrescono il denaro all'infinito (εἰς ἄπειρον)³¹.

Tra chi assegna correttamente un posto alla ricchezza allo scopo di vivere bene e chi, invece, asseconda semplicemente il desiderio di ricchezza, appiattendolo la propria vita sul denaro e trasformandosi in φιλάργυρος³² (ovvero in quell'individuo avido di ricchezze ricordato in *Etica Eudemia* III, 5, 1232 a 4, che «si dedica completamente al denaro»), c'è una differenza enorme. Tra questi individui o, più in generale, tra queste due forme di vita, c'è un divario radicale nell'ottica aristotelica, uno iato che si gioca sul piano etico-antropologico e psicologico del soggetto agente e che ha delle ricadute enormi a livello individuale e sociale.

Alcuni elementi sono stati già messi in campo dallo Stagirita nei testi della *Politica* già ricordati, ma per capire meglio e da altri punti di vista la questione, si tratta di osservarla da ulteriori prospettive, come lo stesso Aristotele ci invita spesso a fare, ricordandoci che l'essere è e si dice in molti modi, *pollachos legetai*³³.

³¹ *Politica* I, 9, 1257 b 32-34.

³² Questo termine, all'interno del *corpus aristotelicum*, costituisce un *hapax*, mentre invece ricorre due volte in Platone, e, più precisamente, in *Gorgia* 515 E 6 e in *Repubblica* 347 B 2.

³³ Per un approfondimento di tale questione mi permetto di rimandare FERNANI 2012, 7 ss.

4. *Ricchezza e virtù*

Aristotele sottolinea più volte come quella con cui la crematistica naturale è chiamata a misurarsi è una “ricchezza vera” (*ἀληθινὸς πλοῦτος*)³⁴, o una “ricchezza secondo natura” (*ὁ πλοῦτος ὁ κατὰ φύσιν*)³⁵ concetto, quello della ricchezza vera, che costituisce, come ha giustamente sottolineato Giuliana Besso, il punto nodale della riflessione su questo tema³⁶. La ricchezza vera costituisce, pertanto, non una ricchezza fine a se stessa, ma una ricchezza finalizzata al viver bene. Ma, ancora una volta, a fare la differenza, anche su questo terreno, è il soggetto morale, il soggetto agente, che è chiamato ad amministrare e a gestire questa ricchezza. In effetti, a livello etico-politico, la ricchezza, definita come «tutto ciò il cui valore si misura in denaro» (*Etica Nicomachea* IV, 1, 1119 b 26-27), svolge un ruolo fondamentale. Ad esempio per la stessa possibilità dell’insorgere di fondamentali virtù come la generosità (*eleutheriotes* che, diversamente dai due vizi opposti della dissipazione e dell’avarizia, consiste nel rapportarsi adeguatamente alla ricchezza³⁷), o la magnificenza (*megaloprepeia*), che rappresenta il giusto mezzo tra prodigalità e meschinità³⁸, e che rappresenta una sorta di grandezza nella generosità (cfr. *Etica Nicomachea* IV, 2, 1122 b 12-13), o per l’insorgenza di un’altra virtù dalle molte facce come la fierezza (*megalopsychia*), dato che l’individuo fiero «avrà anche un atteggiamento misurato (*μετρίως ἔξει*) riguardo alla ricchezza (*περὶ πλοῦτον*)» (*Etica Nicomachea* IV, 3, 1124 a 13-15).

Ci troviamo insomma di fronte a una ricchezza che, in ambito etico-politico, si rivela non solo accettabile, non solo utile, ma anche di capitale

³⁴ *Politica* I, 8, 1256 b 30-31.

³⁵ *Politica* I, 9, 1257 b 19-20.

³⁶ G. Besso, in ARISTOTELE, *Politica*, 2012.

³⁷ Cfr. *Etica Eudemia* II, 3, 1221 a 5; *Etica Eudemia* III, 4, 1231 b 37-38; *Etica Nicomachea* II, 7, 1107 b 10; *Grande Etica* I, 23 *passim*.

³⁸ Cfr. *Etica Eudemia* II, 3, 1221 a 12; *Etica Nicomachea* II, 7, 1107 b 17; *Grande Etica* I, 26, 1192 a 37-38.

importanza all'interno della vita del singolo e della comunità, dato che nel passaggio dal sostentamento alla ricchezza risiede «l'emergere della dimensione economica propria del cittadino, il soggetto politico ed etico. Egli può raggiungere la vita buona solo attraverso la tranquillità economica che gli consente di ottenere quel tempo libero (*scholē*) che è il presupposto per la vita politica»³⁹.

La ricchezza, dunque, svolge un ruolo importantissimo, visto che, come ha giustamente ricordato Elena Irrera: «Aristotele rivendica il ruolo cruciale delle ricchezze, sia nella sopravvivenza, sia nella conduzione di una vita bella»⁴⁰. Inoltre la ricchezza costituisce il fondamento anche della *philia*⁴¹, di quell'amicizia che «tiene unite le città» (*Etica Nicomachea* VIII, 1, 1155 a 22-23). Come si ricorda in *Etica Nicomachea* VIII, 1, 1155 a 7-10, infatti:

a che cosa servirebbe una tale ricchezza se le si togliesse la possibilità di fare del bene agli altri, bene che si compie soprattutto, e in modo sommamente lodevole, verso gli amici?

Ma perché la ricchezza si configuri come una ricchezza “vera”, e dunque, di nuovo, come una ricchezza “correttamente gestita”, adeguatamente “posizionata” all'interno della vita buona, è necessario che l'essere umano che si trova a gestirla sia detentore, da un lato, a) di specifici stati abituali (come la generosità, la magnificenza o la fierezza appena ricordati), dall'altro, più in generale, b) di una competenza architettonica, in grado di realizzare quell'intero bello e ordinato che è la vita buona, in cui ogni parte, e quindi anche la ricchezza, riceva una sua giusta collocazione, un posto, e quindi un limite. E se questo limite c'è, è appunto perché c'è un fine che orienta e che funge da criterio per tutto il resto.

³⁹ CAMPESE 2005, 10.

⁴⁰ IRRERA 2011, 30.

⁴¹ Sul legame tra denaro e *philia* nell'orizzonte platonico e aristotelico, con il fondamentale allargamento del discorso al tema del dono, cfr. MAFFI 1979, 179 ss.

Questa capacità architettonica di organizzare la vita buona, di edificare un *holon* ordinato fatto di parti ordinate, come sappiamo dalle Etiche, risiede nella saggezza, in quella *phronesis* che è in grado di ordinare le varie parti di cui la vita si compone, e di fare valutazioni, ricorda Aristotele in *Etica Nicomachea* VII, 5 1140 a 25-28, rispetto alla «vita buona in generale» (*to eu zen holos*).

In realtà noi sappiamo anche, perché il Filosofo lo dice chiaramente in *Etica Nicomachea* VI, 8, 1141 b 31-32, che, oltre alla saggezza politica e alla saggezza riguardante l'individuo, c'è una saggezza che riguarda la famiglia, che è appunto l'*oikonomia*, l'amministrazione domestica, che quindi è anch'essa una capacità valutare orientandosi direttamente al fine⁴². Quindi, ancora una volta, anche a partire da questo ulteriore punto di vista, l'amministrazione domestica risulta costitutivamente orientata verso l'*eu zen*, intrinsecamente finalizzata alla vita buona e alla felicità.

In questo senso si deve dire che c'è a) una crematistica che è parte dell'economia intesa, appunto, come capacità di stabilire un limite alla ricchezza in vista del *telos* della vita buona, e quindi di farne un mezzo in vista di un fine ulteriore, e che b) c'è un accumulare ricchezze che non è strumentale rispetto ad un fine ulteriore, ma che diventa il fine stesso; e mentre la prima è una parte dell'"arte del viver bene", la seconda si configura semplicemente come un'"arte del far soldi". Si tratta di forme di acquisizione radicalmente diverse, che però hanno, come ricorda più volte Aristotele, un elemento di unità e di vicinanza⁴³. Ci troviamo, insomma, di fronte a più forme di crematistica:

- 1) la cui differenza è radicale, sia per le conseguenze che esse determinano sul piano etico-politico, sia per il loro fondamento psicologico-antropologico,

⁴² Cfr. FERMANI 2012, 267 ss.

⁴³ Tali forme, infatti, sono affini, al punto che alcuni, erroneamente, ritengono che si tratti di un'unica forma di crematistica (cfr. *Politica* I, 8, 1257 a 1-3). Al contrario, si legge in *Politica* I, 8, 1257 a 3, «non è identica a quella citata né è lontana da essa».

2) che però sono unificate da un elemento comune, da un *pros hen* che ne impedisce l'equivocità e la dispersione, e che consiste nel fatto che in entrambi i casi si assiste ad un accumulo e a un'acquisizione di ricchezze.

Le due differenti crematistiche, pertanto, si fondano su due atteggiamenti psicologici radicalmente diversi: a) nel caso della prima forma di crematistica ci troviamo di fronte a un desiderio che viene incanalato, gestito, organizzato dalla saggezza in vista di un fine ulteriore; b) nel secondo caso ci troviamo di fronte a un desiderio fine a se stesso, insaziabile, smisurato, proprio in quanto refrattario ai comandi della saggezza. Questa brama insaziabile di avere di più, Aristotele, come già Platone prima di lui, la chiama *pleonexia*. Un concetto, quello della *pleonexia* che, come ha mostrato Mario Vegetti, costituisce un concetto decisivo «tanto per l'etica, quanto per la politica, la psicologia e l'antropologia»⁴⁴, che si applica a vari terreni e che può essere definito come una «spinta incoercibile ad “avere di più”-in termini di potere, gloria, ricchezza, dunque di signoria-rispetto ad una ripartizione equilibrata e paritaria di questi beni»⁴⁵.

In ogni caso, pertanto, si assiste ad un fuoriuscire dall'alveo delimitato dalla misura e quindi, nell'ottica aristotelica, dal perimetro tracciato dalla saggezza. È la saggezza, infatti, ciò che permette di individuare la misura a più livelli:

1) in un primo senso perché, come è noto, stabilisce quel medio rispetto a noi, quella misura tra eccesso e difetto, in cui consistono le virtù morali⁴⁶.

⁴⁴ VEGETTI 2008, 337.

⁴⁵ VEGETTI 2008, 338-339.

⁴⁶ La virtù morale, infatti, consistente in una medietà per il fatto che tende al giusto mezzo nelle passioni e nelle azioni (cfr. ad esempio, *Etica Nicomachea* II, 8, 1109 a 20 ss.), o come la disposizione morale a scegliere il giusto mezzo in rapporto a noi, nelle cose piacevoli e in quelle dolorose (cfr. *Etica Eudemia* II, 10, 1227 b 8-9), viene appunto definita come «uno stato abituale che orienta la scelta, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente e come verrebbe a determinarlo l'individuo saggio (*Etica Nicomachea* II, 6, 1106 b 36-1107 a 2).

E tra le virtù morali c'è la giustizia, che non a caso rappresenta un giusto mezzo rispetto al prendere di meno di quello che spetta e il prendere di più. Cioè rispetto alla *pleonexia*, ovvero rispetto a quello sporgersi al di fuori dei confini della misura. In questo senso la *pleonexia* è un vizio, e chi è caratterizzato da *pleonexia* sul piano etico è un vizioso (*Etica Nicomachea* IX, 6, 1167 b 9-10).

2) In un secondo senso la saggezza è ciò che stabilisce una misura in virtù della sua capacità architettonica, cioè per la sua capacità di costruire l'intero, ovvero quella vita buona e felice nella sua complessità, le cui parti sono ordinate in vista della realizzazione del fine ultimo. Ed è la misura ad impedire l'ipertrofia di una delle parti e ad evitare che, come invece capita nel caso della crematistica innaturale, una *parte* prenda il posto dell'*intero* e quindi finisca per distruggerlo. Ci troviamo insomma di fronte ad un conflitto "pleonectico" che anche in Aristotele, come accade in Platone, sebbene non debba essere soppresso, in alcuni casi non riesce neanche ad essere governato, determinando l'infelicità e l'impossibilità dell'*eu zen*, sia sul piano personale, sia su quello sociale. Chi è caratterizzato da *pleonexia*, infatti, fa del male a se stesso e agli altri, come si legge in *Etica Nicomachea* IX, 6, 1167 b 9-10: «i viziosi non riescono a essere d'accordo con se stessi se non per un breve tempo, come pure non riescono ad essere amici, dato che cercano di prevaricare (*πλεονεξίας*) nel procurarsi il proprio utile (*ἐν τοῖς ὠφελίμοις*)». Questo concetto di *pleonexia*, però, che costituisce il fondamento di distruzione e delle parti e dell'intero, va a sua volta agganciato ad un atteggiamento che, *in sé*, non è per nulla negativo, ma che anzi costituisce un desiderio originario e naturale. Si tratta di quell'atteggiamento che Aristotele nella *Politica*, come pure nelle *Etiche*, chiama *philautia*, e che può essere tradotto con "amore di sé" o "amor proprio", e in cui è stato tra l'altro intravisto l'antecedente della *oikeiosis* stoica.

Un nesso, quello tra il piacere del possesso e l'amore di sé che viene chiaramente istituito in *Politica* II, 5, 1263 a 40-1263 b 1:

«è indicibile il piacere che dà il considerare qualcosa come nostra proprietà, poiché non è cosa vana ma naturale (*φυσικόν*) l'amore che ciascuno porta a se stesso (*τὴν πρὸς αὐτὸν αὐτὸς ἔχει φιλίαν ἕκαστος*).

Questo “volersi bene”, questo amor proprio, infatti, è un sentimento naturale, dice Aristotele.

Giustamente si rimprovera l'egoismo... come fa l'avarò nel confronti delle ricchezze, mentre *tutti amano se stessi e le ricchezze*,

si legge in *Politica* II, 5, 1263 b 2-5. Ma la *philautia*, che è un sentimento in sé buono e positivo⁴⁷, si trasforma in egoismo (ed è così che, a mio avviso, il termine va tradotto nella sua accezione negativa) quando, ricorda Aristotele in *Politica* II, 5, 1263 b 3, si ama se stessi «più del dovuto (*τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν*)». Allora non è la *philautia* in quanto tale a costituire la radice della *pleonexia*, ma quella *philautia* esercitata al di fuori dalla norma del “come si deve”, fuori da quella misura individuata volta per volta dalla saggezza, solo in quel volersi bene che si trasforma in egoismo e in sopraffazione.

5. *Riflessioni conclusive*

Cercando di raccogliere le fila di questo rapido e, necessariamente, incompleto percorso lungo le articolazioni e i crocevia della nozione di ricchezza e di crematistica⁴⁸, si potrebbero ricordare le parole con cui lo stesso Aristotele conclude la trattazione:

Si è dunque detto, della crematistica non necessaria, quale sia e per quale motivo ce ne serviamo, e di quella necessaria che, diversa dall'altra, è parte

⁴⁷ Per un approfondimento di tale nozione mi permetto di rinviare a FERMANI 2012, capitolo *La philautia: tra “egoismo” e amor proprio*, 127-134.

⁴⁸ Per un approfondimento delle quali, mi permetto di rimandare a FERMANI 2012a e a GIOVANOLA-FERMANI 2012.

dell'amministrazione domestica per natura, ha a che fare con i mezzi di vita, e non è, come l'altra, illimitata, ma dotata di un limite preciso (*ὄρον*)⁴⁹.

C'è dunque una crematistica che si configura naturalmente e "saggiamente" come parte dell'intero *oikonomia*, e che ha per fine il viver bene; e c'è una crematistica fine a se stessa, «come se questo fosse il fine, e a questo fine tutto dovesse tendere» (*Politica* I, 9, 1258 a 12-14), che sostituisce il denaro al vero fine, e quindi una crematistica illimitata e innaturale, fondata esclusivamente sul desiderio insaziabile di ricchezza. E, dice addirittura Aristotele con un passaggio di estremo realismo, se individui con queste caratteristiche non riescono ad appagare il loro desiderio insaziabile di procurarsi ricchezze, ricorrono ad altri strumenti:

ogni loro occupazione è tesa al procurarsi ricchezze, e per questo è sorta l'altra specie di crematistica. Poiché infatti il piacere risiede in un eccesso, ricercano il mezzo per ottenere l'eccesso di piacere; e se non riescono a procurarselo attraverso la crematistica, ci provano con un altro espediente, servendosi di ciascuna della competenze non in maniera naturale⁵⁰.

D'altro canto si è visto come la ricchezza, che in quanto tale è un bene e un elemento insottraibile dall'umana esistenza, per certi versi costituisce il fine, mentre per altri un mezzo in vista del fine. Questo significa che, per alcuni versi, la ricchezza viene voluta, così come viene voluto ogni fine, mentre, per altri, essa viene scelta, così come viene valutato e scelto ogni mezzo in vista del fine, soprattutto quando si tratta di quel fine ultimo che è la felicità. Ricorda infatti Aristotele in *Etica Eudemia* II, 10, 1226 a 8-11 che

nessuno sceglie di essere felice, ma di acquisire ricchezze o di correre rischi allo scopo di essere felice.

⁴⁹ *Politica* I, 9, 1258 a 14-18.

⁵⁰ *Politica* I, 9, 1258 a 5-10.

Ci troviamo insomma di fronte ad una crematistica che si fonda su quel desiderio primario e “ineliminabile” (nel duplice senso che esso *non può* e *non deve* essere eliminato) che è la *philautia*, verso quel naturale amarsi ed amare le ricchezze che però, se abbandonato a se stesso, se non arginato, si trasforma in *pleonexia*, cioè in quel «desiderio di avere più della propria parte, e pertanto di prevaricare sugli altri» che, in quanto tale, costituisce «l'opposto della norma della giustizia»⁵¹.

Tale forma di *pleonexia*, dunque, si esplica, sul piano etico, nell'ingiustizia, cioè nell'incapacità di rapportarsi correttamente agli altri, attribuendo a se stesso più del dovuto⁵², e sul piano economico assume le vesti di quella crematistica “innaturale”, in grado di rendere infelice il singolo e di distruggere la città annullandone la *symphonia*, cioè impedendo che essa si costituisca come intero ordinato fatto di parti ordinate e saggiamente disposte. Perché se è vero che, come ricorda Aristotele in *Etica Nicomachea* I, 5, 1096 a 6-7:

la ricchezza non costituisce il bene che cerchiamo; infatti è utile ed è in funzione di qualcos'altro,

è anche vero che la vita felice è, *per molti versi*, una vita “ricca”. La ricchezza non è un male, e non lo è neanche, *in quanto tale*, la ricerca della ricchezza, cioè appunto l'arte di guadagnare, arte che, se correttamente inquadrata e orientata in funzione del *telos*, costituisce la *conditio sine qua non* della vita buona, ordinata e felice a livello comunitario e politico. Perché non bisogna dimenticare che l'essere umano, oltre ad essere, secondo la celeberrima definizione, un “animale politico”, uno ζῷον πολιτικόν, è anche (καί), un “animale domestico” (ζῷον οἰκονομικόν) (*Etica Eudemia* VII, 10, 1242 a 23), visto che, come si legge in *Etica Nicomachea* VI, 8, 1142 a 9-10:

⁵¹ CAMPESE 2004, 164.

⁵² Per una visualizzazione delle articolazioni fondamentali della nozione di “ingiustizia” si rimanda all' *Indice ragionato dei concetti*, in Aristotele 2008, 1283-1284.

non si può conseguire il proprio bene senza appartenere a una famiglia e a una comunità politica (*ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας*).

Bibliografia

I. Strumenti

RADICE, R.-BOMBACIGNO, R. (2005), *Aristoteles. Con CD-ROM, Lexicon 3*, Milano, Biblia.

II. Fonti

ARISTOTELE (2002), *Politica*, Introduzione, traduzione note di C. A. VIANO, Milano, Bur.

ARISTOTELE (2008), *Le tre Etiche*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di A. FERMANI, presentazione di M. MIGLIORI, Milano, Bompiani (“Il Pensiero Occidentale”).

ARISTOTELE (2011), *La Politica, Libro I*, a cura di G. BESSO e M. CURNIS, Roma, L’Erma di Bretschneider.

TOMMASO D’AQUINO (1996), *Commento alla Politica di Aristotele*, introduzione, traduzione e glossario a cura di L. PEROTTO, Bologna, ESD.

III. Studi critici

CAMPESE, S. (2004), *I bioi economici nel I libro della Politica*, in: F. L. LISI (ed.), *The Ways of Life in classical political Philosophy: papers of the 3. Meeting of the Collegium Politicum*, Madrid-Sankt Augustin, Academia Verlag, 153-165.

CAMPESE, S. (2005), *Forme di vita e forme economiche in Aristotele*, «La società degli individui» 24, 5-17.

CUBEDDU, I. (2006), *Aristotele e l’economia*, «Isonomia», 1-16.

FERMANI, A. (2006), *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, Macerata, Eum (traduzione portoghese: 2015, *A vida feliz humana - diálogo com Platão e Aristóteles*, São Paulo, Philosophica, Paulus).

FERMANI, A. (2012), *L’etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Brescia, Morcelliana.

FERMANI, A. (2012a), *At the origin of the art of money-making. Conversation with Aristotle about wealth and the good life*, «China-USA Business Review» 11-12, 1242-1249.

- GIOVANOLA, B.-FERMANI, A. (2012), *Ethics, Economic Organizations, and Human Flourishing: Lessons from Plato and Aristotle*, in: G. P. PRASTACOS, F. WANG, K. E. SODERQUIST (eds.), *Leadership & Management in a Changing World: Lessons from Ancient East and West Philosophy*, Heidelberg, Springer, 273-287.
- IRRERA, E. (2011), *Sulla bellezza della vita buona. Fini e criteri dell'agire umano in Aristotele*, Lanciano, Carabba.
- MAFFI, A. (1979), *Circolazione monetaria e modelli di scambio da Esiodo ad Aristotele*, «Annali dell'Istituto italiano di Numismatica» 26, 161-184.
- VEGETTI, M. (2008), *Antropologie della pleonexia in Platone*, in: M. MIGLIORI-L. NAPOLITANO (eds.), *Plato ethicus. La filosofia è vita*, Brescia, Morcelliana, 337-350.
- VENTURI FERRIOLO, M. (1983), *Aristotele e la crematistica. La storia di un problema e le sue fonti*, Firenze, La Nuova Italia.