

LE DUE FACCE DELLA MONETA NELLA LETTERATURA LATINA

ALBERTO GRILLI

È noto che i Romani, come del resto, più o meno, tutti i Latini, erano all'origine un popolo di agricoltori e la loro ricchezza era la terra: in questo ben diversi dai Greci, ma anche dagli Etruschi. Il loro più antico mezzo di scambio fu, naturalmente, il baratto e il mezzo più ingente di baratto fu il bestiame, *pecus*; tanto che alle prime forme di scambio mercantile, il bronzo, fuso e stampato in modo convenzionale, portava in rilievo l'immagine di un bovino e fu chiamato *pecunia*. Quindi cessò il *merces mutare*, per dirla con Virgilio e Ovidio, cioè il baratto, e subentrò l'uso del denaro; ma l'educazione del *mos maiorum* per secoli formò le nuove generazioni nel culto del *fundus*, fonte di ricchezza sicura: come dirà Catone il censore, *quaestus... stabilissimus* è quello dei campi (*agr. prooem.* 4).

Appunto Catone nella introduzione socioeconomica al suo *de agricultura* apre il discorso con alcune considerazioni molto interessanti:

Est interdum praestare mercaturis rem quaerere, nisi tam periculosum sit, et item fenerari, si tam honestum sit. maiores nostri sic habuerunt et ita in legibus posiverunt: furem dupli condemnari, feneratorum quadrupli. quanto peiorem civem existimarint feneratorum quam furem hinc licet existimare. et virum bonum quod laudabant, ita laudabant: bonum agricolam bonumque colonum; amplissime laudari existimabatur qui ita laudabant. mercatorem autem strenuum studiosumque rei quaerendae existimo, verum, ut supra dixi, periculosum et calamitosum.

«Si dà a volte il caso che farsi un patrimonio con il commercio sia vantaggioso, se non fosse tanto pieno di rischi, e così dare denaro a usura, se fosse altrettanto decoroso. I nostri vecchi così ritennero e fissarono in questo modo nelle Leggi delle XII Tavole: 'si condanni il ladro a rifondere il doppio, l'usuraio al quadruplo'. Quanto peggior cittadino abbiano valutato l'usuraio che non il ladro, si può valutare da qui. E quando elogiavano un uomo dabbene, così lo elogiavano: che era un buon agricoltore e buon contadino; si riteneva che fosse sommamente elogiato chi era elogiato in questo modo. Per altro verso valuto il commerciante energico e impegnato a farsi un patrimonio, ma, come dicevo sopra, esposto a rischi e a disastri».

C'è una parola che dice molto e getta luce su tutto il contesto: *civem*. Il ragionamento di Catone non ha un fondo moralistico, ma neanche è detto

riguardo al *privatus*: il senso è nettamente politico; come ha senso politico anche quanto segue, che indica che cosa realmente *praestat*:

at ex agricolis et viri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur ... minimeque male cogitantes sunt qui in eo studio occupati sunt.

«Viceversa dagli agricoltori si hanno uomini fortissimi e soldati valorosissimi ... e per niente malpensanti sono coloro che si dedicano a questa attività».

Si faccia caso a questo *minime male cogitantes* che fa riferimento al gioco *male*: *boni*, ai *boni cives*, termine squisitamente politico. Chi abbia presente la formula *vir fortis sapiensque* e il significato politico fondamentale attraverso i secoli della repubblica, comprende come per Catone ci sia un'enorme differenza tra l'*agri cultura* e la *mercatura*¹. Ma anche formalmente, pesante è *interdum*, solo «a volte», più pesante ancora l'accostamento di *mercatura* e del *federari*.

Va notato che siamo a monte di qualsiasi influsso del pensiero greco. Non siamo di fronte al problema, tutto greco e in sostanza filosofico, almeno in età ellenistica, di *τις ἄριστος βίος*², perché in Catone si tratta d'un unico tipo di vita, quello che la filosofia greca (la 'diatriba' in testa) aveva chiamato *φιλοχρήματος*, il genere di vita che mirava al denaro (per l'agricoltura lo faceva già osservare Aldo Setaioli³) e ce ne rendiamo conto quando Catone sostiene *patrem familiam vendacem, non emacem esse oportet* (2,7), cioè deve mirare a un reddito. In questa introduzione non ci sono gradi progressivi di valori assoluti (il piacere, la ricchezza, la gloria), ma si discute tra due aspetti di quello che per i filosofi era lo stesso *βίος*, che è, come in Catone, pratico e concreto. Soprattutto la vita agricola non è vista con i colori derivanti dalla fusione tra il tema poetico del *locus amoenus* e quello filosofico del *βίος ἄγρικός*, come nelle «Georgiche» virgiliane (2,513-531), dove il quadro della vita beata nei campi è al vertice di una scala di valori. Così, quando Catone nel *Carmen de moribus* dice che i loro vecchi *avaritiam omnia vitia habere putabant*, «erano dell'avviso che l'avidità conteneva in sé tutti i difetti» (fr. 1 J.), questa *avaritia* corrisponde sì alla *φιλαργυρία* del greco, ma con la differenza che il termine nelle filosofie ellenistiche indicava una forma di *κακία*, di viziosità, non la 'madre dei vizi', come qui.

C'è dunque una vita del 'mercatare', come avrebbe detto la Toscana del

¹ È sintomatico che Plinio, citando il passo (*nat.* 18,26), ometta come non essenziali le parole sul *pius quaestus*, che ho omesso anch'io (ma le riproporrò più sotto, come argomento politico, non 'tecnico').

² Lo ha preso in esame Antonio La Penna nell'appendice a *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino 1963.

³ A. SETAIOLI, *Il proemio dei carmina oraziani*, Firenze 1973, p. 33.

Trecento, che ha due scogli, il *periculum*, l'insicurezza, e la *calamitas*: quest'ultimo termine catastrofico, perché nel linguaggio agricolo originario era la ruggine che colpiva lo stelo (*calamus*) dei frumenti e distruggeva il raccolto.

Al contrario, quello del contadino è *maxime pius quaestus stabilissimusque ... minimeque invidiosus*, «un profitto soprattutto rispettoso del dovere e quanto mai stabile e per nulla oggetto di odiosità»: una serie eccezionalmente positiva, a partire dalla *pietas* che nasce *erga parentes* e si completa *erga patriam*, per non dire *erga deos* (si ricordi che a Roma la religione è religione di stato); in più, si badi, non è un profitto *securus*, «che non dà preoccupazioni» – fatto individuale –, è *stabilis*, fatto sociopolitico, come mostra la scelta del vocabolo, che richiama a come per il mondo politico romano è essenziale *rem publicam stabilire*⁴. Questa società è alla ricerca della *stabilitas* individuale e la pretende dallo stato, dalle istituzioni: quando, con le guerre civili, si renderà conto che lo stato non è in condizione né di dargliela, né tanto meno di garantirla, la cercherà nel denaro: sempre più denaro, nella speranza che attraverso il denaro si possa ottenerla⁵. In un mondo politico conservatore, come quello di cui Catone era rappresentante, l'apertura alle novità, la mobilità fisica dei mercanti non era affidabile; quindi è chiaro che col suo monito Catone sapeva di toccare nel suo pubblico una corda, che in linguaggio d'oggi direi esistenziale: insegnare le vie della ricchezza più conveniente alla *stabilitas* pubblica e privata, cioè la *agri cultura*.

Ma c'è qualche cosa da aggiungere a proposito di questa *institutio* agraria catoniana: Emilio Gabba ha dimostrato che questo sostenitore del *mos maiorum*, poco favorevole alla mercatura, del tutto sfavorevole alla filosofia, apparteneva a una élite sociale che sapeva benissimo quali erano i vantaggi delle speculazioni commerciali e li sfruttava abilmente grazie a clienti, liberti e schiavi.

Del resto io ho l'impressione che il manuale *de agri cultura* sia stato scritto per degli strati medi in un momento in cui in essi stava insorgendo un'irrequietudine nei confronti della vita dei campi di fronte ai grandi proprietari che avevano ormai distrutto la piccola proprietà, ma soprattutto di fronte al fascino dell'avventura sui mari e dei facili guadagni.

Ma sul denaro come la pensava la gente comune? Possiamo dirlo per la gente di città, perché ce lo fa capire Plauto, particolarmente quando nell'*Amphitruo* introduce come prologo Mercurio, il dio protettore della mer-

⁴ Cic. *Sest.* 48,143: indica i nomi dei grandi Romani *qui rem publicam stabiliverunt*; se teniamo presente un'espressione drammatica dello stesso Cicerone nel *de finibus* (4,24,65) *cum alter stabilire rem publicam studuerit, alter evertere*, abbiamo due punti antitetici.

⁵ Si veda quanto dice John Bodel nella sua relazione al nostro congresso, «*Omnia in nummis*». Si spiega che Cicerone per rendere in latino il piacere catastematico abbia scelto *voluptas stabilis*.

catura (ma anche dei ladri!), il dio che porta un nome che si collega con *merx* e *mercatura*; la prova ce la dà Plauto stesso nelle parole del mercante Epignoto al momento del suo ritorno a casa:

Quom bene re gesta salvos convortor domum,
Neptuno gratis habeo et Tempestatibus;
simul Mercurio, qui me in mercimoniis
iuvit lucrisque quadruplicavit rem meam

«Una volta che, andata bene la faccenda, faccio ritorno a casa sano e salvo, ringrazio Nettuno e le Tempeste; contemporaneamente Mercurio, che nella mercatura m'ha aiutato, già, ha quadruplicato con i guadagni il mio patrimonio» (*St.* 402-405).

Tornando all'*Amphitruo*, il Mercurio in persona del prologo tiene agli spettatori un lungo discorso, che parte con una particolare esortazione al suo pubblico, cui promette la sua protezione:

Ut vos in vobris voltis mercimoniis
emundis vendundisque me laetum lucris
adficere atque adiuvere in rebus omnibus
et ut res rationesque vobrorum omnium
bene expedire voltis peregrique et domi
bonoque atque amplo auctare perpetuo lucro
quasque incepistis res quasque inceptabitis

«Volete voi che nei vostri commerci, a comprare e vendere, io, favorevole, vi procuri guadagni e vi assista in tutti gli affari; e volete che vadano bene affari e conti di tutti voi, all'estero e in patria, e che le attività che avete avviato o state per avviare crescano continuamente con grossi guadagni senza rischi...» (*Amph.* 1-7; trad. di N. Grilli).

Un passo d'un'alta dignità formale giocata sui legamenti delle congiunzioni, che arrivano a forme epiche⁶, sugli arcaismi⁷, sui polisillabi⁸, sulle ricche allitterazioni iniziali⁹, su termini di ambito sacrale¹⁰. Un insieme di grandi solennità: sì, certo, la solennità che s'addice a un dio; ma questo dio che cosa promette all'umanità, rappresentata dai suoi spettatori? Lo dice squillantemente il v. 6: *bono atque amplo ... perpetuo lucro*. È proclamato a tutte lette-

⁶ *Peregrique et domi*, v. 5, sull'esempio di Ennio (*ann.* 240 V.² = 274 Sk.; ma anche *scen.* 2, che Plauto ha ripreso in *Poen.* 3-4).

⁷ *Peregri*, di cui abbiamo un esempio in Nevio *com.* 93 R.²

⁸ *Mercimoniis* in clausola, *inceptabitis* in clausola.

⁹ *Vos vobris voltis*; *Laetum lucris*; *adficere atque adiuvere*; *res rationesque*; *amplo auctare*.

¹⁰ Vedi al v. 6 *auctare*: Catull 67,2 *te ... bona Iuppiter auctet ope* e Lucr. 1,56 *natura creet res, auctet alatque* (anche qui in allitterazione).

re che il successo sta nel denaro, nel *lucrum*, e che lo si raggiunge *mercimoniis*, col commercio, attraverso *res rationesque*, il giro d'affari e la sua contabilità, ovunque (*peregrique et domi*). Il tono non cambia nei versi successivi, dove torna il *lucrum... perenne* (v. 14). L'ideale è il denaro; per la povera gente è addirittura un sogno: è in fondo quello che Plauto fa dire nel delizioso coro di pescatori (l'unico in quanto di lui c'è rimasto) nel *Rudens*:

Omnibus modis qui pauperes sunt homines miseri vivont,
praesertim quibus nec quaestus est neque didicere artem nullam

«In ogni modo chi è povero vive da sventurato, tanto più per chi non ha fonte di guadagno e non ha imparato un'arte» (*rud.* 290-291).

Il denaro, del resto, fa miracoli: che cosa anche allora volesse dire ce lo fa confidare, con arguta innocenza, Plauto dal nostro Epignoto pochi versi dopo quelli già citati, rivolgendosi al pubblico:

videte, quaeso, quid potest pecunia:
quoniam bene gesta re rediisse me videt
magnasque adportavisse divitias domum,
sine advocatis ibidem in cercuro in stega
in amicitiam atque in gratiam convortimus

«Guardate, vi prego, che cosa può il denaro: dato che vede che son tornato con gli affari conclusi bene e ho portato a casa una gran fortuna, senza esperti sui due piedi sul brigantino, sul ponte ci siamo stretti in amicizia e obbligazioni» (*St.* 411-414).

Ma il denaro deve essere vivo, deve girare: Plauto lo sa così bene che sul denaro corre tutta la trama delle *Bacchides*, dove Crisalo gioca sul *negotium... aureum* (v. 229). O meglio ancora quando Stratippocle, innamoratosene, *forma lepida et liberali captivam adolescentulam de praeda mercatus est*, «ha comperato dal bottino di guerra una ragazzina proprio bellina d'aspetto e di comportamento da creatura libera» (*Epid.* 43-44) e deve rimborsare chi gli ha anticipato i soldi (sempre questione di soldi!), si rivolge ad Epidico, lo schiavo a lui legatissimo:

quid istic verba facimus? Huic homini opus quadraginta minis
celeriter calidis calidis danistae quas resolvat et cito

«Cosa stiamo a far parole tu e io? A quest'uomo occorrono quaranta mine, subito subito, calde calde, da liquidare al mio prestasoldi e sull'unghia» (*ibid.* 141-142).

Come siano stati fatti i capitali che i vecchi tengono stretti gelosamente non è detto; da qualche accenno pare che si siano costituiti attraverso i traf-

fici: per esempio, nel *Mercator* Carino è stato mandato dal padre a commerciare, *pater ad mercatum / hinc me meus misit Rhodum* (v. 11), ed è stato in giro due anni con una nave di loro proprietà. È vero che questa parte del prologo dipende direttamente dall' Ἐμπορος di Filemone, cioè dal modello greco di Plauto, ma Plauto è troppo valido uomo di teatro per sottolineare il fatto particolare e il tempo, se non aveva significato per il suo pubblico. Anche il padre dei *Menaechmi* (v. 25) *oneravit navim magnam multis mercibus*; anche il padre adottivo del secondo Menecmo è un *mercator* di Epidamno e alla sua morte a questo figlio *divitiae evererunt maxumae* (v. 67). Di campi e di campagna non si parla, o solo per accenni, come quando il Menecmo d'Epidamno vende all'asta tutto ciò che ha per trasferirsi col fratello nella casa paterna di Siracusa: tra il resto ci sono anche i *fundi* (v. 1158).

Che il nostro discorso, che vale per il pubblico della commedia nuova greca, valga anche per il pubblico di Roma ci è garantito, oltre che dal senso del pubblico così proprio di Plauto, anche dal fatto che nei nostri testi non appaiono accenni alla campagna come luogo di rifugio dove nascondere la propria povertà, come è nella commedia nuova¹¹, ma che sarebbero fuori luogo in queste palliate.

Diverso è il caso del *Heautontimorumenos* di Terenzio (tra la morte di Plauto e l'attività di Terenzio intercorrono più o meno quindici anni), in cui il rigido padre Menedemo con la sua intransigenza ha costretto il figlio ad arrolarsi come mercenario, ma si pente e si punisce (*de me supplicium dabo*) *laborans parcens quaerens, illi serviens*, «faticando, non spendendo, cercando di guadagnare, facendolo per lui» (vv. 138-139), fino a quando il figlio non torni. Ma anche qui la città vuol dire denaro: se non altro Menedemo, vendendo tutto e tutti, affittando la vecchia casa di città ha ricavato 15 talenti d'oro, quelli che gli sono serviti per acquistare il suo campo eccellente.

Insomma, il quadro è sempre lo stesso: occorrono i soldi, ma per avere questi benedetti soldi non c'è altro che mettersi a fare il mercante. Ogni critica alla campagna, ogni esaltazione della *mercatura* suonano come un inno al denaro.

Dalla fine della II guerra punica l'ampliarsi del territorio soggetto a Roma e l'estendersi dell'influenza politica, specie in Oriente, va di conserva con lo sviluppo dei traffici commerciali.

Comincia anche il desiderio di vivere nel lusso; d'altra parte inizia l'inurbamento delle plebi rurali, che i debiti fatti per mantenersi mentre i figli sono assenti nelle lunghe, continue guerre in paesi lontani hanno privato delle loro piccole proprietà. Chi dunque sogna il denaro come mezzo della pro-

¹¹ Per es. nei vv. 79-82 del Γεωργός di Menandro.

pria sopravvivenza; e chi ricerca il denaro per ragioni di prestigio.

Per commerciare, di denaro dev'essercene tanto, liquido; per il lusso delle case e ancor più delle ville suburbane, a volte estese come piccole città (è Sallustio a dircelo, *Cat.* 12,3), che divengono di gran moda nel I sec. a.C., occorre denaro quanto mai. La classe dei cavalieri, che è un po' come un clan di banchieri e non ha i divieti ufficiali che ha invece l'ordine senatorio (cfr. Liv. 21,63,4), specula con gran fortuna. Per di più gl'ingenti bottini dalle incessanti guerre, toltene le briciole per i soldati, sparivano per gran parte spartiti tra il generale in capo e il gruppo dei suoi ufficiali; in più i gradi più alti del *cursus honorum* davano la possibilità, dopo l'anno di carica, d'avere il governo di una provincia, le cui città potevano essere sapientemente spremute; naturalmente c'era modo e modo: Cesare col governo della Spagna Ulteriore aveva saldato i suoi ingentissimi debiti senza far gridare quelli che spennava; altri, al ritorno, si trovavano un processo *de pecuniis repetundis*, per concussione: clamoroso, grazie alle «Verrine» di Cicerone, il caso del pretore Verre, accusato – con buone ragioni – dai Siciliani, da lui amministrati. Non tutti i governatori furono così: per esempio, l'amministrazione di Cicerone proconsole in Cilicia fu del tutto corretta.

Ho nominato Cicerone: Cicerone veniva da una famiglia della aristocrazia di Arpino e fu il primo a entrare nella carriera politica a Roma, quindi fu *homo novus*; ma le risorse d'una famiglia altolocata d'una cittadina di provincia non erano gran che a Roma. Costose erano soprattutto le *villae*, che, una volta costruite, esigevano di essere arredate; si legge abbastanza spesso che Cicerone fu un collezionista di statue¹²: Cicerone era solo un gran raccoglitore di pezzi che dovevano «rendere confortevole» ogni villa¹³. Tutto questo esigeva denaro, del denaro non si poteva fare a meno.

Fu la frenesia del denaro che favorì la corruzione; Sallustio, nei suoi toni moralistici, presentò la situazione, come era negli anni tra 70 e 60, con lapidaria brevità:

pro pudore, pro abstinentia, pro virtute audacia, largitio, avaritia vigeabant (*Cat.* 3,3).

Quale sia il significato negativo del denaro ci può appunto dire la tecnica della *largitio*, che era il sottile mezzo della corruzione; ma non era tanto rovinosa la *largitio* in sé, quanto che solleticava il frenetico bisogno di denaro, tanto più critico quanto più critico era l'equilibrio economico del paese.

¹² Per il grande pubblico lo afferma da ultimo Marco Carminati sul «Sole-24 Ore» del 27.5.2001, p. XIII (*Cicerone collezionista*), dove tra l'altro si parla di «statue di Megara»: saranno «statue di marmo di Megara» (*Cic. Att.* 1,8,2; 1,9,2, del 67 a.C., quando, tra l'altro, Cicerone non era ancora stato console).

¹³ Nel caso particolare la villa di Gaeta (*Att.* 1,4,6, del 66 a.C.).

Sallustio accusava:

corrupti civitatis mores, quos pessuma et advorsa inter se mala, luxuria atque avaritia, vexabant.

«i costumi corrotti della cittadinanza, che due malanni travagliavano, rovinosi e opposti tra loro: l'amore del lusso e l'avidità» (5,8);

lo stesso tema, con la stessa, persistente, coppia di termini è messo in bocca a Catone Uticense nel suo famoso discorso in senato sui catilinari:

saepe de luxuria atque avaritia nostrorum civium questus sum¹⁴.

Così pure è caratterizzata la gioventù dopo Silla, fondandosi ancora una volta su *luxuria atque avaritia* (12,1-4). Un tocco del tutto politico aggiunge la *largitio*: l'abbiamo già vista come segno di depravazione con la sfrontatezza e l'avidità; parlando di quegli stessi anni Sallustio dichiara:

homines adulescentuli summam potestatem nacti, quibus aetas animusque ferox erat, coepere ... plebem ... largiundo et pollicendo magis incendere.

«uomini in giovane età, ottenuta quest'altissima carica¹⁵, persone la cui età e quindi l'animo era spavaldo, con largizioni e promesse presero a maggiormente infiammare la plebe» (*Cat.* 38,1).

La piaga del *largiri* comporta la necessità, l'esaltazione del denaro anche in campo politico.

Ma il I secolo a.C. porta due grandi novità culturali a Roma.

La prima è conseguenza dell'arrivo in Roma della poesia ellenistica, non tanto della grande poesia di Callimaco o di Apollonio Rodio, già noti a Ennio, ma della poesia leggera, a partire dagli epigrammi della «Corona» di Meleagro. È quasi tradizionale che il poeta sia povero: *carmina non dant panem*; si ricordi ad esempio Leonida di Taranto. Così i poeti elegiaci romani spregiano le ricchezze, nemiche delle Muse. Il primo libro di Tibullo si apre con versi ben noti:

¹⁴ Sall. *Cat.* 52,7; c'è da chiedersi se Livio abbia attribuito questa stessa considerazione a Catone il censore, in un discorso che gli fa pronunciare come console quasi un secolo prima, ricordandosi di quanto qui dice Catone minore: *saepe me querentem audistis de divorsis duobus vitiis, avaritia et luxuria, civitatem laborare*, senza nessun risultato neanche allora (195 a.C.; Liv. 34,4,1); ovvero se sia uno dei casi, non infrequenti, in cui il futuro Uticense 'scimmietta' l'austerità del grande antenato.

¹⁵ Il tribunato della plebe, restituito ai poteri presso che sconfinati del tempo prima di Silla.

Divitias alius fulvo sibi congerat auro
et teneat culti iugera multa soli

«Altri raccolga per sé ricchezze con fulvo oro e possedga gran numero d'ettari di suolo ben coltivato»

e torna a insisterci pochi versi più oltre (vv. 41-42). Né è diverso Ovidio, anche se i toni sono altri; invocando gli dei che lo facciano giungere salvo alla lontana Tomi, esclama:

Non ego divitias avidus sine fine parandi
latum mutandis mercibus aequor aro.

«No, io non solco il vasto mare per commerciare, avido di procurarmi ricchezze senza fine» (tr. 1,2,75-76).

Analogo è Orazio; tralasciando gli spunti delle «Satire», che hanno piuttosto tonalità filosofiche, porterò solo due esempi. Il primo ci è offerto dalla elegantissima ode iniziale, in cui il poeta dice la sua gioia d'aver raggiunto quello che per lui è il sommo nella vita, d'essere grande lirico, caro alle Muse. Orazio costruisce l'ode sullo schema di *τίς ἄριστος βίος*, ma la struttura è più pindarica che filosofica; sopra tutto ci gioca una continua *ποικιλία*, veramente magistrale: i Greci si alternano ai Romani, ricchi e poveri, soldati e cacciatori, uomini d'azione e contemplativi, la pace e la guerra; non si può parlare di una vera scala di valori, che – in realtà – sarebbe poco poetica. La misura che concede ai vari generi di vita è sintomatica: chi ha meno spazio di tutti sono il latifondista e il soldato (2 versi); chi ne ha di più sono il tranquillo contadino e il contemplativo (4 versi). E poi i colori: a parte quelli deliziosi, lucreziani, del contemplativo, i più drammatici sono quelli del mercante:

Luctantem Icariis fluctibus Africum
mercator metuens otium et oppidi
laudat rura sui; mox reficit rates
quassas, indocilis pauperiem pati

Mi chiedo se, nel parco e significativo ricorrere delle allitterazioni iniziali, non abbia peso quella di *mercator metuens* (tanto più accompagnata dalla conclusiva *pauperiem pati*): torna in mente Catone; ma vorrei far osservare la conclusione: il mercante è *indocilis pauperiem pati*, non gli si può insegnare a tollerare la vita con pochi mezzi. Senza essere nominato, chi regna è il denaro: il quadro esagitato del mercante è il più completo esempio di *βίος πρακτικός* e nel gioco delle antitesi la prima metà dell'ode (vv. 1-16) termina

con lui e la seconda metà ha inizio col campione del βίος θεωρητικός¹⁶. A me sembra evidente che per il mondo del denaro a tutti i costi, com'è quello dei mercanti, Orazio non ha propensione alcuna, né simpatia.

Ma prima di passare al secondo caso, vorrei ricordare la chiusa del primo epodo,

haud paravero
quod aut avarus ut Chremes terra premam
discinctus aut perdam nepos.

«Non mi procurerò beni che, come l'avarò Cremete, nasconderò sotto terra o perderò da scialacquatore scioperato»,

dove compare il rifiuto del binomio quasi proverbiale di *luxuria atque avaritia*, la seconda esemplificata col plautino Cremete dell'*Aulularia*, la prima col caratteristico *nepos*.

Il mio secondo esempio è il secondo epodo, che sarebbe da riportare di peso per la continua ironia oraziana che ne affiora; è l'usuraio Alfio che parla:

Beatus ille qui procul negotiis
ut prisca gens mortalium
paterna rura bobus exercet suis
solutus omni fenore

«Felice colui che lontano dai traffici, come la primitiva stirpe dei mortali, con i propri buoi lavora le terre di famiglia, libero da ogni usura».

Proprio il desiderio d'un usuraio che si redime! Così per 62 versi; poi Orazio conclude:

haec ubi locutus fenerator Alfius
iam iam futurus rusticus
omnem redegit idibus pecuniam,
quaerit calendis ponere.

«Come ebbe fatto questo discorso, Alfio, l'usuraio lì lì per farsi contadino, ha riscosso alle idi tutto il suo denaro e cerca di darlo a usura alle calende».

Qui, in fondo, Orazio è più misurato, non denuncia il denaro, ne condanna

¹⁶ A torto si è voluto qui vedere qualche cosa d'epicureo: alla ἡσυχία, alla γαλήνη epicurea, che è assoluta, non s'addice *partem solido demere de die* (con *partem* in risalto per l'ordo verborum?; il resto è il quadro del *locus amoenus*, con la fonte e l'albero (v. *Vita contemplativa*, Brescia 2002, pp. 187 ss.). Altro è il quadro del secondo proemio lucreziano, come vedremo.

un uso scorretto, secondo – lo abbiamo visto – le Leggi delle XII Tavole.

Ma la poesia ci dà anche due celebri esecrazioni del denaro; una è ancora nelle «Odi» di Orazio, che si rivolge a Mecenate;

aurum per medios ire satellites
et perrumpere amat saxa, potentius
ictu fulmineo.
Crescentem sequitur cura pecuniam
maiorumque fames

«L'oro ama passare attraverso i corpi di guardia e sfondare le mura, più potente del colpo del fulmine. ... All'aumentare del denaro tien dietro l'ansietà e quindi l'appetito di beni maggiori» (c. 3,16,9-11:17-19).

Ancora più terribile Virgilio epico:

quid non mortalia pectora cogis
auri sacra fames?

«A cosa non costringi l'animo degli uomini, o maledetta sete dell'oro?» (*Aen.* 3,56-57).

La seconda novità culturale del I secolo si ha come conseguenza dell'arrivo della filosofia a Roma. Il contatto con le scuole filosofiche era già iniziato nel II secolo, ma fu col I che, attraverso l'epicureismo e il cinismo popolare, si può parlare di una relativa penetrazione anche fuori delle classi altolocate.

Non esisteva filosofia in cui il denaro fosse un vero bene: non poteva esserlo, perché non dà la felicità. Non lo è per gli epicurei, anche perché il loro edonismo non è quello volgare: si ricordi che Epicuro aveva dichiarato *πλοῦτος ... μη; οριζόμενος μεγάλη ἐστὶ; πένια*, «la ricchezza, se non ha dei limiti, è grande povertà» (SV 25); che cosa dice, del resto, Orazio nella I satira? Ancora: «è sconveniente risparmiare sordidamente anche rispettando la giustizia» (SV 43; trad. Arrighetti; cf. SV 63); o infine «Se vuoi fare ricco Pitocle, non aumentare le ricchezze, ma diminuiscine i desideri» (fr. 135 Us. = 46 Arr.²). La prova a Roma è data da Lucrezio; il poeta, un epicureo che conosceva la poesia greca da Omero ed Esiodo fino alla «Corona» di Meleagro, che ammirava Ennio, ma aveva presente anche Cicerone poeta, attacca con vivacità la ricchezza nel proemio del II libro, introducendola con una distesa descrizione d'una casa lussuosa che *argento fulget auroque renidet* per chiudere con un letto dalle coperte preziose, ma inutili a un malato, e conclude *nihil nostro in corpore gazae proficiunt*, «a nulla giovano al nostro corpo i tesori dei re» (vv. 27, 34-35, 37-38).

Ma la *φιλαργυρία*, l'amore del denaro, è rifiutata altrettanto decisamente

dallo stoicismo. Nella prima opera scritta dopo le vittorie di Cesare, i *Paradoxa Stoicorum*, Cicerone (che non aveva preso precedentemente una posizione decisa nei confronti delle ricchezze, salvo quando vedeva una corruzione politica), ha una posizione del tutto diversa e ci dà un saggio di coesistenza dei motivi morali politici e dei motivi morali filosofici. È chiaro che la corruttibilità era legata alla sete di denaro, alla *avaritia*, è altrettanto chiaro che sulla corruttibilità si fonda l'opera di seduzione attraverso il denaro, che è una leva potente in mano a un tiranno; per questo Cicerone ha collocato alla fine dell'opuscolo, al suo vertice, il suo dissuasivo discorso nei confronti del denaro, sotto l'innocente titolo *quod solus sapiens dives*.

Ma l'attacco all'amore delle ricchezze e alle ricchezze stesse è squisitamente romano, tanto che il personaggio centrale è Crasso, il 'triumviro' (ricco, presuntuoso e stupido, una calamità!), attaccato senza farne il nome: tutt'attorno uno splendido quadro della società romana del suo tempo, in tutta la sua *avaritia atque luxuria*. In questo quadro le massime sono stoicizzanti:

Animus oportet tuus se iudicet divitem, non hominum sermo neque possessiones tuae (6,43)¹⁷.

Animus hominis dives, non arca appellari solet (6,44).

O di immortales, non intellegunt homines quam magnum vectigal sit parsimonia (6,49).

Pochi mesi dopo, quando la dittatura di Cesare toglie ogni speranza, nell'*Hortensius* sostenne *nullo modo adpetendas esse divitias, sed si proveniunt, sapientissime et cautissime administrandas*, «che in nessuna maniera si devono cercar le ricchezze, ma, se ci si trovi ad averne, occorre amministrarle con estrema saggezza e cautela»¹⁸.

Questo tentativo di compromesso tra il rifiuto assoluto dei cinici o quasi assoluto di epicurei e di stoici antichi e la situazione economico-sociale romana è stato condotto su un binario che gli offriva il suo autorevole maestro Panezio. Nel mondo filosofico greco già la scuola peripatetica aveva sostenuto che la felicità completa (la *vita beatissima* rispetto alla *vita beata*) non si poteva raggiungere se mancavano alcuni beni materiali. Sulla stessa via si era messo lo stoicismo di mezzo con Panezio, di cui sappiamo il peso nella Roma del cosiddetto «circolo degli Scipioni»: Panezio aveva affermato che per la felicità occorrevano *ὑγίεια, χορηγία, ἰσχύς* «salute, mezzi di sostentamen-

¹⁷ Quanto ci sia di stoicismo in questa massima può comprendere chi si rende conto che, in veste schiettamente romana, qui compare la dottrina stoica della *διαστροφή* nei suoi due aspetti.

¹⁸ Cic. *Hort.* fr. 76 Gr. *Nullo modo* è più che 'in nessuna maniera', perché in *modus* c'è sempre il senso di 'misura': si ricordi l'oraziano *Est modus in rebus*.

to, vigore fisico»¹⁹. Se Panezio era φιλαριστοτέλης²⁰, non lo fu meno – mezzo secolo dopo – Antioco d’Ascalona, col suo programma di unità delle filosofie greche, fondato sopra tutto sulla fusione delle dottrine accademiche (Platone) e peripatetiche (Aristotele, sicuramente quello dei *Dialogi*). Una dottrina, allora attuale, di cui Cicerone seppe far buon uso.

Una linea etica che poté mantenersi sull’impostazione dei due maestri attivisti, sostenitori tra l’altro dell’attività politica, fino a quando il sistema politico romano non fu annientato, o poco meno, dal secondo triumvirato e dal successivo principato. La nuova opposizione politica trovò appoggio nel ritorno al rigido stoicismo delle origini, tra l’altro sostenitore assoluto del disprezzo delle ricchezze; una corrente che si rinforzò da Caligola a Claudio, da Claudio a Nerone. Se l’esempio più luminoso di rifiuto del denaro fu dato da Epitteto, che visse fuori della politica, di una sorda opposizione anche politica fu buon esempio il senatore Musonio Rufo, maestro di stoicismo, che fu mandato in esilio due volte, da Nerone e dai Flavi: non sarà un caso che con Musonio ricompaia la priorità della vita agricola, che fornisce il πόρος, le risorse ideali per il filosofo (fr. XI H.).

Seneca – e con lui intendo finire, perché poi col mondo cristiano la sua visuale muta totalmente – è l’unico nella sua età che dallo stoicismo rigido di Zenone in gioventù sia passato, grazie alle dolorose esperienze della relegazione in Corsica, al più mite (e più realistico) stoicismo di mezzo. Ma la sua posizione nei confronti del denaro è ferma, come ci dice una bella lettera sulla sostanza della felicità:

ista, quae ut speciosa et felicia trahunt vulgus, a multis et saepe contempta sunt. Fabricius divitias imperator reiecit, censor notavit. Tubero paupertatem et se dignam et Capitolio iudicavit, cum fictilibus in publica cena usus ostendit debere iis hominem esse contentum quibus di etiamnunc uterentur.

«Le cose di cui tu dici, che attraggono la massa come affascinanti e apportatrici di felicità, sono state disprezzate da molti e spesso. Fabrizio come comandante ricusò le ricchezze, come censore le bollò. Tuberone giudicò la povertà degna di lui e dei templi del Campidoglio, quando, usando stoviglie di terracotta in un banchetto ufficiale, mostrò che l’uomo è in dovere d’accontentarsi di quanto gli dei ancora usavano»²¹.

Di tutt’altro tono era stato il discorso di Seneca ‘ministro’ di Nerone: anche se aveva tentato un avvicinamento tra il principe e il senato, si trovò di fronte alle accuse dell’opposizione, che si servì d’una trista figura di delatore

¹⁹ Panaet. fr. 110 V. Str.² = D.L. 7,128.

²⁰ Panaet. fr. 1,61.

²¹ Sen. ep. 98,13. Si noti il tono distaccato ottenuto con l’uso non di una dimostrazione, ma di classici *exempla*. Nel *de ira* (3,33) un capitolo espone vivacemente gl’inconvenienti della ricchezza.

per attaccarlo imputandogli le sue ricchezze, che erano in clamoroso contrasto con la dottrina dello stoicismo antico, di moda (pretestuosamente) nella cultura senatoria del tempo. Leggiamo la replica di Seneca in proposito, di notevole ampiezza, nel suo dialogo *De vita beata*, più o meno del 58-59: l'ampiezza è la prova migliore di quanto pesava l'argomento denaro nella società romana di allora. Seneca si difende partendo dall'insegnamento della scuola: la ricchezza è un ἀδιάφορον, ma per gli stoici vero è che *quae indifferentia vocamus habere aliquid in se pretii et alia aliis esse potiora* (in greco si sarebbe detto προηγμένα); ebbene *inter potiora divitiae sunt* (22,5). La conclusione è che *ad postremum divitiae meae sunt, tu divitiarum es*, «alla fin fine delle mie ricchezze sono io padrone, di te son padrone le tue ricchezze» (*ibid.* 5). In fondo non siamo lontani dall'equilibrio paneziano, che non cercava le ricchezze, ma le accettava come «mezzo necessario per vivere» (χορηγία). Non vorrei trascurare un ultimo particolare, in cui credo che si debba vedere un riflesso dell'adesione di Seneca a Panezio: è quando dichiara *aliud est studiosus sapientiae, aliud iam adeptus sapientiam* (24,4); è Panezio che, rinunciando al saggio perfetto, aveva esteso a tutti i προκόπτοντες (Cicerone li chiamerà *proficientes*), cioè all'umanità in progresso, i benefici della filosofia e anche qui Seneca commenta di sé: *si processerent quantum proposui*. L'aderire a Panezio è segno dell'equilibrio di Seneca anche di fronte al problema del denaro e della ricchezza.

Medaglia, dunque, quella di Moneta con un dritto e un verso a quanto risulta dagli atteggiamenti della letteratura latina di fronte al denaro. Direi che con Seneca abbiamo il quadro finale di questa medaglia, in cui dritto e rovescio rappresentano, in qualche modo, il duplice destino del denaro nell'avventura umana.