

GERARDO MUÑOZ

LA NECESSITÀ DI PENIA



È risaputo che la tarda opera comica di Aristofane sulla ricchezza, *Pluto* (Πλοῦτος, 388), ci offre forse l'elaborazione più drammatica e concettuale della personificazione mitica della povertà, *Penia* (Πενία), nella tarda antichità. Ciò che è notevole è che, nella sua autopresentazione al personaggio di Cremilo, Penia si avvalga di un parallelismo politico che mette in luce la crisi del governo della *polis* antica. Se la commedia greca dipende dalla funzione del *polos* (πόλος, il pernio di movimento che permette di cogliere la specificità dell'essere di cui si parla), sempre precedente all'organizzazione della polis, ne consegue che l'argomentazione di Aristofane sulla centralità di Penia non è farsa né ironia in funzione della struttura della commedia, quanto piuttosto un elemento fondamentale per la rappresentazione storica della coscienza della vita pubblica dell'epoca.

Il risalto di Penia in *Pluto* è ascritto ai versi 550-554 (qui basta la traduzione):

Trasibulo e Dionisio per voi sono la stessa cosa. No, la mia vita non è così, né mai lo sarà. Il mendicante che ci hai descritto non possiede mai nulla. Il povero invece vive con parsimonia e con dedizione al lavoro; non ha il superfluo, ma non



Da Pierre Blanchard, *Mythologie de la jeunesse ouvrage élémentaire par demandes et réponses*, 1803. (ed. it. *Dizionario mitologico ad uso dei giovanetti*, 1812)

gli manca ciò di cui ha veramente bisogno.¹

¹ Aristophanes. *Plutus* (Loeb 1946), 550-555, 421. [Dionisio, il tiranno di Siracusa e Trasibulo di Atene, difensore antonomastico delle libertà democratiche]

La povertà è una relazione intima con i bisogni; forse una relazione non dichiarata, ma di cui va comunque tenuto conto.

Al suo ingresso nella commedia, ci viene detto che l'aspetto di Penia è al contempo folle (*μανικός*) e tragico (*τραγωδικός*); potrebbe benissimo essere una delle Erinni che viene dal mondo dell'al di là. Penia, come figura mitica, è una forma di vita ben definita. Ancora più importante, ciò che è cruciale nel *Pluto* è che Penia si autodefinisce in netto contrasto con la vita del mendicante, *ptochos* (*πτωχός*). Questo significa che mentre il povero, *penes* (*πένης*) è legato a un bisogno costitutivo come condizione per una forma di vita, il *ptochos* è un essere che vive meramente in uno stato di sopravvivenza e soffre la mancanza nei propri bisogni primari. Poiché Penia è contrapposta alla vita miserabile incarnata dal *ptochos*, essa può affermare nello stesso momento la sua supremazia sulla ricchezza: «tutti i vostri beni ... avete in abbondanza tutto ciò di cui avete bisogno, grazie a me». ² Pertanto, come è stato osservato, l'inderogabile presenza di Penia nella polis è la condizione per la possibilità di Pluto, dio della ricchezza e dell'abbondanza, raffigurato nelle antiche rappresentazioni mentre regge la rigogliosa cornucopia per la fertile stagione del raccolto.

È importante notare che la relazione stretta e fluida tra Pluto e Penia, ovvero tra abbondanza e bisogno, lungi dall'essere in opposizione, è relazionale e alimentata dal suo *polos*. Su questa via, l'essere del bisogno, il *penes*, può prosperare solo se è in grado di raggiungere una libera relazione col proprio desiderio di realizzazione vitale, e non sotto un potere esterno che ne determini le funzioni imposte da un modello astratto di sopravvivenza della popolazione. Se la Pe-

nia di Aristofane si definisce in contrapposizione al *ptochos* non è perché vi sia una differenza di grado in termini di spossessamento, negativa o quantitativa, ma piuttosto perché si tratta di una relazione di opposizione tra la povertà come vita trasfigurata e una vita ridotta a nulla perché ha cessato di essere attenta ai propri bisogni. Nell'incommensurabile terreno della polis, si potrebbe dire che gli *ptochoi* fossero vite informi che sussistevano meramente nel tempo ai margini del sistema di relazioni della comunità umana, e per questo motivo dimoravano in un permanente stato di apolidia (*ἄπολις*), poiché il loro unico orizzonte vitale era il risultato dell'astrazione economica per bisogni secondari. In altre parole, i mendicanti dell'*apolis* sono in definitiva effetto di forze economiche che non controllano, proprio perché non hanno più alcun rapporto esistenziale con la sfera della necessità, cioè con la povertà che si situa all'ombra di Penia.

In questo senso, la condizione del mendicante è una sottomissione economica estrema che va oltre la sufficiente limitazione dei bisogni, e ha quindi perso ogni contatto col mondo; è diventato deprivato del mondo senza essere veramente morto. A questo proposito, non bisogna dimenticare che Platone registra la relazione genetica tra Penia ed Eros in un momento importante de *Il Simposio*:

Eros è figlio di Poros e Penia, e partecipa della natura di entrambi i genitori, del vigore fertile dell'uno, della dissoluta indigenza dell'altro. Come mezzo tra mortale e immortale.³

Ma l'anima erotica in ultima analisi non è altro che il desiderio di immortalità; e, come un demone, media tra le passioni e il bel-

che. (*N.d.T.*)

² Ibid., 501-511, 409. 550-3 469.70

³ Plato. *The Symposium* (Penguin Books, 1987), 203b, 82.

lo, tra il divino e il mortale, tra il bisogno e la ricchezza, verso la profondità di una vita armoniosa.⁴ Come ha dimostrato Sandrine Coin-Longeray nel suo studio esemplare, Penia trascende l'effettiva qualificazione della «buona vita» basata sul lavoro; piuttosto è un percorso di vita che sopravvive a se stesso nella trasfigurazione erotica del mondo verso la preservazione dell'irriducibile omeostasi della vita comune.⁵ Ecco perché la concezione platonica della «città felice», *Καλλίπολις*, fu immaginata come una rimozione del processo di separazione tra «ricchi» e «poveri» che, in ultima analisi, è giunto a regolare l'organizzazione moderna della razionalità sociale propria dell'accumulazione, della produzione e della distribuzione per soddisfare la domanda di bisogni secondari in continua espansione nel campo generale del consumo.

Come scrive Platone nel Libro III de *Le Leggi*, in una sezione dedicata proprio a mostrare come porre fine alla guerra civile:

Per tutto ciò, non erano intollerabilmente poveri, non spinti dalla povertà a litigare tra loro; ma presumibilmente non si arricchirono neanche, vista la diffusa mancanza d'oro e d'argento. Ora, la comunità in cui non esiste né ricchezza né povertà produrrà generalmente i caratteri migliori, perché le tendenze alla violenza e al crimine, e i sentimenti di gelosia e invidia, semplicemente non sorgono.⁶

4 FM Cornford. «The Doctrine of Eros in Plato's Symposium» (1937), in *The Unwritten Philosophy and Other Essays* (Cambridge University Press, 1950), 74.

5 Sandrine Coin-Longeray. *Poésie de la richesse et de la pauvreté: Étude du vocabulaire de la richesse et de la pauvreté dans la poésie grecque Antique, d'Homère à Aristophane: ἄφενος, ὄλβος, πλούτος, πενία, πτωχός* (Pubblicazioni dell'Università di Saint-Etienne, 2014), 153-56.

6 Plato. *The Laws* (Penguin Books, 1975), 122.

Il percorso civilizzazionale intrapreso dall'Occidente dall'avvento dell'isonomia istituzionalizzata non poteva che essere esattamente l'opposto della dismissione platonica dell'autonomia delle classi alienate. Oggi è fin troppo evidente che ogni sfera della riproduzione sociale stimola una feroce corsa al ribasso tra una cleptocrazia e una vasta popolazione amministrata di *ptochoi* che, proprio perché non hanno alcun legame con Penia, sono costretti a perseguire reazioni compensative all'interno del meccanismo sociale dell'accattonaggio organizzato che sono obbligati a subire. Sotto la luce obliqua di Penia, diventa chiaro che sia le politiche redistributive attraverso le istituzioni statali, sia le iniziative di mercato autonome dei modelli finanziari tendono a essere due facce della stessa medaglia nella difesa di un'abbondanza astratta sulle spalle della comunità umana dei *penetes*.

La sussunzione negativa dei bisogni materiali, e quindi della povertà, in beni quantificabili che caratterizzano abbondanza e crescita su scala civile — con la collaborazione di tutte le ideologie politiche moderne, senza eccezione sempre orientate alla produzione — ha contribuito a ostacolare il cammino della Penia, necessario per vivere liberamente tra passioni e bisogni. Per questo, nella sua conferenza del 1945 *Die Armut* (La povertà), Martin Heidegger, partendo da una nota intuizione di Hölderlin, sosteneva che «essere poveri» non significa assenza di qualche proprietà o sostanza, ma una relazione con i bisogni; perché solo nella povertà conserviamo una relazione libera con ciò di cui abbiamo bisogno (*notmedigkeit*) come necessario. E solo questa può essere considerata la vera e ultima ricchezza: «siamo diventati poveri per essere ricchi» significa che solo attraverso la necessità preservatrice della Penia si realizzerà per la

vita umana uno sradicamento liberatorio al di là dell'indigenza del mero scambio e dell'incessante lotta per i beni materiali e la proprietà privata. Mentre il mondo si trasforma in una landa desolata sempre più vasta di mendicanti e corpi usa e getta al servizio della tecnologia, Heidegger, in tono eckhartiano, non aveva torto ad affermare che la povertà e Penia saranno in definitiva il destino etico del popolo occidentale solo se esso si sintonizzerà sulla risonanza divina della povertà come proprio destino. Pertanto, l'unica abbondanza possibile in un mondo in declino può essere realizzata attraverso la necessità perenne e l'inquietante ritorno dell'essenza della povertà: avvicinarsi al nulla, perché lì troviamo la povertà del mondo. Infatti, come dice Penia in *Pluto* prima di lasciare la scena: «Un giorno mi richiamerete con urgenza».⁷

Fonte: *Infrapolitical Reflections*, 31 maggio 2025.
Traduzione di Gabriella Rouf.



Mosaico pavimentale del II secolo d.C., raffigurante il volto di un satiro (Roma, Museo Palazzo Massimo alle Terme, proveniente da una villa romana a Genazzano)

⁷ Aristophanes. *Plutus* (Loeb 1946), 630, 421.



☞ Mosaico di Pluto.

A CURA DI GABRIELLA ROUF

LA commedia *Pluto*, l'ultima di Aristofane a noi pervenuta, non gode di buona letteratura. Che sia arrivato il momento anche per lei?

In estrema sintesi: l'onesto Cremilo, su responso dell'oracolo di Delfi, in un viandante cieco riconosce Pluto, il dio della ricchezza che, proprio per la sua cecità è prodigo con corrotti e disonesti e pertanto biasimato. Si dà dunque da fare, per restituirgli la vista, in modo benefici solo chi è onesto e se lo merita: in questo modo ci sarà giustizia, e tutti, per essere ricchi, diverranno onesti.

Interviene Penia, la povertà, mettendo sull'avviso che la distribuzione della ricchezza senza impegno e lavoro, crea noia, indifferenza morale e vizi. Cremilo persiste, e Pluto, grazie ad Asclepio, riacquista la vista: ci rimettono non solo i sicofanti, ma anche gli altri dei a cui più nessuno fa sacrifici, anzi Pluto diventa la divinità suprema.

Il finale della commedia ha una precipitazione inquietante, un «lieto fine» grottesco, in cui, con lo scorcio di una democrazia ateniese basata su sussidi e monetizzazione delle cariche, si rappresenta l'euforia egualitaria come cecità morale e forma di servitù volontaria ad un'astrazione. È *Pluto* oggi: ove ricchezza è consumo, tutti sono ricchi, e il sistema proietta l'orgia orrenda dei superricchi sulle moltitudini a reddito universale, mentre gli schiavi premono da periferie e sottofondi.

Pluto, figura mitologica nata dal connubio tra Demetra e il nipote Iasone, è alle origini divinità agricola, legata alle ricchezze del suolo, poi anche del sottosuolo, quindi agli Inferi (Plutone). Il suo passaggio dalla prosperità e dall'etica del lavoro dei campi alla ricchezza come denaro e lusso segna la mutazione capitalistica — fino alla crematistica in Aristotele — già sceneggiata nella favola esopiana:

Eracle e Pluto (Esopo, f. 130, poi in Fedro IV, 12):

Quando Eracle, accolto tra le divinità dell'Olimpo, fu invitato alla mensa di Zeus, salutava tutti gli dei con grande cortesia. Giunse per ultimo Pluto ed Eracle, abbassati gli occhi a terra, lo evitò. Zeus, stupito per quel comportamento, gli chiese perché guardasse male soltanto Pluto,

mentre aveva rivolto volentieri la parola a tutti gli altri, e l'eroe rispose: «Faccio così perché, quando ero tra gli uomini, lo vedevo spesso in compagnia di cattivi soggetti.» ¶ La favola può essere raccontata per chi è ricco di fortuna, ma malvagio di natura.



Dettaglio di vaso a figure rosse che ritrae la dea Demetra seduta con uno scettro mentre riceve una cornucopia colma di spighe di grano dalle mani del giovane Pluto, dio dell'abbondanza agricola.

Come personaggio, Pluto, con la stessa Penia, appare nel famoso dialogo di Luciano di Samosata *Timone o il misantropo*. Qui si mette in scena la dinamica del rapporto sempre alienante tra l'uomo e il denaro: a un estremo la vana e compiaciuta prodigalità e all'altro l'avarizia e la misantropia. Nel mezzo sta l'ingratitude dei molti beneficiati che abbandonano il benefattore che si è rovinato per loro. Pluto, guidato da Ermes, viene inviato con Tesoro al desolato Timone per restituirgli la ricchezza sperperata, ma Pluto protesta, dato che da lui scioccamente è stato scialacquato, premiando i pigri e i disonesti; anche Penia interviene, perché povertà e duro lavoro hanno invece nel frattempo dato a Timone umane virtù. Ma Ermes ha da adempiere l'ordine di Zeus, e Penia deve rassegnarsi:

Me ne vado; ma voi, Fatica e Saggezza e compagni, seguitemi. Costui saprà ben presto quello che perde con me, che gli fui ottima consorte e maestra delle ottime cose, tale che con me condividendo egli ebbe sanità del corpo non men che volontà gagliarda ed efficace, visse vita virile, badando a se stesso, e intendendo come estraneo

a sé quanto è superfluo, come in verità dev'essere.

Anche Timone fa resistenza, a difesa della sua vita indipendente e austera, ma poi, di fronte al dissotterrato aureo Tesoro, a lui si consegna, nella forma dell'avarizia, del disprezzo e crudeltà verso gli altri: la misantropia. Il dialogo finisce con il deluso e malmenato corteo dei parassiti, compreso il filosofo Trasicle, che predica invano.



Divina Commedia, canto VII dell'Inferno, illustrazione di Gustave Doré.

La contiguità mitica tra il tesoro occulto, inesauribile e corrotto, e il regno degli Inferi, ha risalto nella *Divina Commedia*, nel IV Cerchio dell'inferno, dove si punisce l'empio culto della ricchezza, di nuovo nelle forme della cupidigia e prodigalità. Conclude il canto VI:

quivi trovammo Pluto, il gran nemico.

E il VII inizia con il famoso e misterioso urlo:

«Pape Satàn, pape Satàn aleppe!»

Cominciò Pluto con la voce chioccia,

L'immagine di Pluto, così assunta nell'iconografia cristiana, vi mantiene una complessa autonomia, per cui denaro e ricchezza non sono solo occasione, tentazione e strumento di peccato, ma principio attivo del Male, forza materiale e perversione dell'anima. Qualcosa di più, quindi, di un demone guardiano, e Virgilio direttamente

*poi si rivolse a quell'enfiata labbia
e disse; «Taci, maladetto lupo;
consuma dentro te con la tua rabbia»*

Il capitalismo, la produzione industriale e i consumi, svolgono a pieno le implicazioni e figurazioni mitologiche di Pluto. Se non viene più chiamato per

nome, si ha comunque la percezione dell'imporsi di poteri, forze, nuove inedite schiavitù.

Nello sterminato *Tableau de Paris* (1783 -12 vol.) Louis-Sébastien Mercier così intitola cap. DLXXIII del vol. VII:

Lusso, carnefice dei ricchi.

Si giudicano gli oggetti, non sulla loro bontà reale, ma sulla loro rarità. Troppo si spregiano nell'arte le bellezze semplici: si vuole di continuo ritoccare l'opera della natura; frivoli ornamenti l'alterano e la rendono irriconoscibile: di là il capriccio che varia continuamente le forme. I gusti non sono soddisfatti, ma attutiti; e invece di una varietà piccante, bizzarrie sontuose non portano altro che disgusto. Ecco perché tutto cambia, le mode, le parures, gli usi, l'idioma, senza ragione e di continuo. I ricchi sono ben presto ridotti alla disgrazia di non sentire più niente. I loro arredi sono una decorazione effimera, i loro abiti una schiavitù giornaliera, i loro pasti una parata; e il lusso li tormenta, credo, come il bisogno tormenta l'indigente. Valeva proprio la pena di sacrificargli tutto! (Citato da W. Sombart in *Lusso e capitalismo*, Edizioni all'Insegna del Veltro 1982, p. 88).

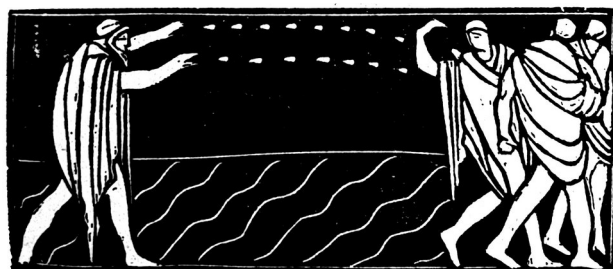
Spogliatosi dei perigliosi eccessi dei privilegi dinastici e aristocratici, Pluto si democratizza, e collabora graziosamente con Penia:

W.M. Thackeray *La fiera delle vanità*, capitolo LI:

Se si dovesse bandire dalla società chiunque s'indebiti e non paghi; se dobbiamo spiare nella vita privata di tutti, speculando sulle loro entrate, e fingendo di non conoscerli se non approviamo le loro spese...oh! Che deserto ululante e che dimora intollerabile diventerebbe la Fiera delle Vanità! Ognuno alzerebbe la mano contro il suo vicino, in questo caso, mio caro signore, e i benefici della civiltà andrebbero

a rotoli. Continueremmo a litigare, sparare, e voltarci le spalle reciprocamente. Le nostre case diventerebbero caverne: e andremmo in giro cenciosi perché non ci cureremmo di nessuno. Gli affitti precipiterebbero. Non si darebbero più ricevimenti. Tutti i commercianti della città farebbero fallimento. Vino, ceri, commestibili, rossetto, sottane con la crinolina, diamanti, parrucche, ninnoli in stile Luigi XIV, e porcellana antica, cavalli a nolo nel parco, e splendidi e scalpitanti cavalli da tiro, tutti i piaceri della vita, insomma, andrebbero al diavolo, se la gente agisse soltanto con i suoi stolti principi, ed evitasse quelli che non le piacciono e di cui si parla male. E invece, con un po' di carità e di mutua sopportazione, le cose vanno avanti assai piacevolmente: possiamo parlare male di qualcuno quanto ci piace, chiamarlo il più grande mascalzone del mondo, in attesa di essere impiccato...ma vogliamo forse impiccarlo per questo? Neanche per idea. Gli stringiamo la mano quando lo incontriamo. Se ha un buon cuoco, lo perdoniamo di cuore e andiamo a pranzo in casa sua, e lo invitiamo a venire da noi. Così il commercio fiorisce, la civiltà procede; la pace è mantenuta; nuovi abiti occorrono per le riunioni ogni settimana; e il vino dell'anno scorso di Lafitte compenserà l'onesto proprietario che lo produsse.

Oggi, ove tutto si compra e niente ha valore, è il momento per Pluto di sfoggiare la sua originaria cecità, in quanto pura astrazione tecnologica, autonomizzazione del sistema antiumano in un contesto postideologico.



Xilografia di Emilio Mantelli per l'edizione Formiggini 1924 di *Timone*, *Icaromenippo*, *Dialoghi delle cortigiane* di Luciano di Samosata.