

# *Cos, ànima i casa*

CONSTRUCCIÓ I SITUACIÓ DEL CONCEPTE D'*OIKONOMIA* EN EL PENSAMENT DE XENOFONT

Max Mazoteras i Miras

Tutor: **Josep Monserrat Molas**

Treball Final de Màster. Màster en Pensament Contemporani i Tradició Clàssica (UB)

Curs 2021-22



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA



# Índex

<b>1</b>	<b>Introducció</b> .....	7
1.1	Què és aquest treball? .....	7
1.2	Supòsits inicials .....	8
<b>2</b>	<b>L'oikonomia com a concepte filosòfic</b> .....	11
2.1	La rellevància de l'oikonomia com a fenomen històric.....	11
2.2	L'oikonomia com a tema de la historiografia de l'economia .....	13
2.2.1	Què hauria de ser l'oikonomia per a la història de l'economia?.....	15
2.2.2	L'ineludible problema de la història del pensament econòmic .....	19
2.3	L'oikonomia des de la filosofia .....	21
<b>3</b>	<b>La formació del concepte d'economia.</b> .....	23
3.1	L'oikonomia com a ἐπιστήμη: <i>Econòmic, I</i> .....	25
3.1.1	El concepte d'ἔργον .....	25
	ἔργον com a <i>fer</i> .....	25
	ἔργον com a <i>fet</i> .....	28
	ἔργον en <i>Xenofont</i> .....	29
	<i>L'ἔργον d'una ἐπιστήμη</i> .....	30
3.1.2	En torn al terme ἐπιστήμη.....	31
	<i>El concepte d'ἐπιστήμη fins a l'Època Clàssica</i> .....	31
3.1.3	ἐπιστήμη i τέχνη.....	35
3.1.4	ἔργον o “objecte”? .....	37
3.1.5	Generalitat i particularitat .....	38
3.2	L'οἶκος .....	40
3.2.1	L'oikonomia vista a través de l'ecònom. El problema dels dos ἔργα.....	40
3.2.2	La definició d'οἶκος .....	41
	A. <i>L'οἶκος com a κτήματα</i> .....	42
	<i>Un argument estrany</i> .....	43
	B. <i>L'οἶκος com a ὠφέλιμα κτήματα</i> .....	44
	a) <i>Bondat i utilitat</i> .....	45
	La bondat als Records .....	45
	b) <i>Els χρήματα</i> .....	46
	c) <i>Supòsits implícits</i> .....	48
3.2.3	Saber beneficiar-se'n .....	49
	<i>Allò més valuós no és necessàriament χρήματα</i> .....	50

<i>Allò menys valuós pot ser χρήματα</i> .....	51
3.2.4 L'oikonomia com a filosofia.....	51
3.2.5 L'ἐπιστήμη i l'ἐπίστασθαι χρῆσθαι .....	52
3.2.6 El bon ecònom. L'especificitat epistemològica de l'oikonomia.....	53
3.2.7 Treball, continència i llibertat. L'objecció de Critòbul.....	55
<i>Vicis negatius i vicis positius</i> .....	56
3.2.8 Els déus i l'ecònom.....	57
3.2.9 L'oikonomia com a virtut. Breu apunt.....	59
3.3 La qüestió de la riquesa. <i>Econòmic</i> , II.....	61
3.3.1 Necessiten oikonomia, els rics? .....	62
3.3.2 La riquesa de Sòcrates .....	62
3.3.3 L'amistat en l'oikonomia i la teoria de l'amistat de Xenofont .....	64
3.3.4 L'activitat de Sòcrates.....	65
3.3.5 Més enllà de l'ἐπιστήμη.....	67
3.4 «Les lliçons promeses»: <i>Econòmic</i> , III.....	69
3.4.1 Consideracions preliminars.....	69
3.4.2 Els fets de l'oikonomia .....	70
3.4.3 Mirar i aprendre .....	73
3.4.4 El lloc de la dona a l'οἶκος.....	74
<i>L'equilibri de marit i muller. Econòmic</i> , VII. ....	76
3.5 L'agricultura, l'art més noble: <i>Econòmic</i> , IV i V. ....	78
3.5.1 El lloc de la moral .....	79
3.5.2 Contra l'artesania .....	80
<i>Cos i ànima</i> .....	80
<i>El contingut de la moral</i> .....	81
3.5.3 En favor de l'agricultura .....	82
<b>4 Conclusions</b> .....	85
4.1 Generació del concepte d'oikonomia.....	85
4.2 Situació del concepte d'oikonomia.....	86
4.3 El futur d'aquesta investigació.....	87
<b>5 Bibliografia</b> .....	89
5.1 Xenofont .....	89
5.1.1 En català.....	89
5.1.2 Altres llengües .....	89
5.2 Altres fonts antigues .....	90

5.2.1	En català.....	90
5.2.2	Altres llengües .....	90
5.3	Altres fonts modernes i contemporànies.....	92
5.4	Estudis especialitzats .....	92
5.5	Altres estudis i assaigs .....	95
5.6	Lèxics i altres recursos.....	95
<b>6</b>	<b>Agraïments .....</b>	<b>97</b>



# 1 Introducció

## 1.1 Què és aquest treball?

Aquest treball pretén ser una proposta de lectura de l'*Econòmic* de Xenofont, on es mostrin els temes i conceptes fonamentals que travessen aquesta obra, a través de l'estudi del problema de la definició d'oikonomia o, cosa que és el mateix, del seguiment de la *generació* d'aquest concepte a l'obra en qüestió. A més, mostrarem la relació d'aquest concepte amb la resta de sectors del pensament de Xenofont, indicant així la *situació* de l'oikonomia en el conjunt de sabers.

Probablement, al lector li semblarà un projecte estrany: per què una *proposta de lectura*, i no ja una lectura, en format sistemàtic o de comentari, de l'*Econòmic*? La resposta és que, segons el parer nostre, l'autèntic sentit d'aquesta obra (que és el que una lectura ha de perseguir) només es revela quan és situada sobre el fons d'una tradició de pensament oikonòmic (encara més tenint en compte que és un text polèmic, en diàleg amb altres autors) i, de moment, no existeix encara un estudi que tingui per tema aquesta tradició en tant que tal, és a dir, no disposem del fons necessari per a fer una lectura de l'*Econòmic* en aquest sentit més ple.

A la nostra proposta de lectura, en canvi, ens dediquem a buscar el significat precís que prenen certs termes a l'*Econòmic* –tenint com a guia la cerca del significat d'*oikonomia*, com diem–, el concepte a què remet, així com el sentit que hi ha darrere i explica certes distincions, identitats i comparacions presents al text, i que d'altra manera, si no haguéssim buscat abans aquest sentit, semblarien arbitràries.

Tots aquests termes i els conceptes a què cadascun remet respectivament són, en realitat, les *categories* que articulen, en la seva evolució, la tradició oikonòmica, de la mateixa manera en què aquestes relacions entre elles (distincions, identitats, comparacions...) es tracen en polèmica amb altres autors que, en enfrontar-se al mateix problema que havia exigint a Xenofont establir precisament aquestes relacions, havien relacionat els mateixos termes d'una forma diferent, establint-se així una sèrie de continuïtats i trencaments entre textos oikonòmics, canvis que es donen d'un autor a l'altre pel que fa als usos i les definicions dels termes i a la manera en què estan relacionats, uns desplaçaments que són els que configuren aquesta tradició oikonòmica encara oculta, allò del que està feta, el seu material. La nostra proposta de lectura és, en realitat, un pas previ i necessari a la lectura mateixa, una contribució a la construcció d'un context que permeti fer, ara sí, una lectura pròpiament dita. En certa manera, doncs, *en aquest treball destil·lem un concepte d'oikonomia a partir del qual aproximar-nos a l'oikonomia* (també a la de Xenofont, és clar), un concepte que actuï com a criteri de demarcació entre allò que és oikonomia i allò que no, a partir del qual construir aquest fons hermenèutic que necessitem per a la interpretació de tot allò que caigui sota el domini d'aquest concepte. Aquest és, certament, un moviment paradoxal, en la mesura en què aquest concepte sorgeix, de fet, en l'aproximació efectiva a l'oikonomia, cosa que necessàriament suposa ja un cert concepte d'oikonomia. Podríem veure-ho també com un procés d'explicitació d'uns certs prejudicis i de substitució d'aquests per uns de diferents, ja d'entrada explícits i, probablement, més racionals i justificats. En treballs futurs adoptarem aquests prejudicis sobre el ser de l'oikonomia com a punt de partida per a estudiar-la, completant així la volta a aquest cercle hermenèutic.

Més concretament, en aquest treball, com dèiem al principi, ens centrarem en la generació del concepte d'oikonomia a l'*Econòmic* de Xenofont, una obra en què la definició d'aquest terme és poc menys que el tema principal. Aquesta opció concreta es relaciona amb el projecte general descrit en aquest apartat, en primer lloc, perquè permet començar a traçar un dels eixos fonamentals de la tradició oikonòmica, que és, justament, el problema de la mateixa definició d'oikonomia; després, perquè permet aproximar-nos a aquests conceptes claus de l'*Econòmic*, que Xenofont necessita fer servir per a resoldre aquest problema, i que són, alhora, les categories de tota l'oikonomia: χρήματα, κτήματα o οἶκος, entre d'altres, són els conceptes a partir dels quals es construeixen tant l'*Econòmic* com a tota la resta de textos oikonòmics antics; finalment, si és ben llegit, l'*Econòmic* permet formar-nos una idea prou precisa i completa –més completa, segurament, que aquella que podríem extreure de qualsevol altre text de la tradició– de què és, de fet, l'oikonomia –no només pel fet *explícit* de ser un terme que s'intenta definir, sinó per allò que *implica* el fet que sigui objecte d'una especulació filosòfica tal que la seva definició i l'acotació del seu objecte són els problemes fonamentals i, en general, pel fet de ser objecte d'un discurs–.

## 1.2 Supòsits inicials

Resulta molt temptador deixar-se emportar per l'etimologia i pensar en l'oikonomia com si fos l'economia dels Antics, com si “oikonomia” fos “economia” en grec. Molts estudiosos de la qüestió, de fet, són arrossegats per aquesta similitud d'ambdós termes, certament relacionats històricament per l'etimologia, de la mateixa manera en què les dues realitats a què refereixen estan també relacionades històricament. Que l'oikonomia és l'economia antiga els resulta tan evident a aquests estudiosos, tan absolutament fora de discussió, que simplement aixequen la seva investigació sobre aquests fonaments, sense sotmetre'ls a crítica o pensar si potser hi ha d'altres sòls aptes per a construir-hi –i.e. si potser el seu punt de partida és, en realitat, relatiu, i no absolut–.

Però l'existència d'una continuïtat entre oikonomia i economia és només això, un supòsit, que pot tant acceptar-se com rebutjar-se, havent fet prèviament, és clar, l'exercici d'assenyalar la condició de supòsit d'allò que, d'altra manera, passa per ser el punt de partida absolut. Nosaltres el rebutgem: ens sembla una aposta massa arriscada. No serien malaguanyats els esforços que féssim en aquest sentit si l'essència de l'oikonomia no fos realment aquesta? Com seria possible aterrar en una interpretació adequada del fenomen si el punt de partida és radicalment equivocat? I com podríem saber si és equivocat, si no és sotmès a crítica?

El nostre punt de partida procura ser *mínim*, és a dir, predeterminar tan poc com sigui possible l'objecte d'estudi pel que fa al seu contingut: partim del supòsit que l'oikonomia no és res més que oikonomia, que és una realitat, en certa manera, substancial, objectiva, no reduïble a l'economia, ni a la política o a l'ètica de l'Antiguitat, ni tan sols a la realitat social i econòmica d'aquell moment –per això, en tot aquest treball, ens referirem a l'oikonomia, justament, com a “oikonomia” i no pas com a “economia”–. Aquest supòsit la determina *formalment* com a objecte, però en un sentit tal que deixa lloc no només perquè el seu *contingut* efectiu se'ns mostri lliurement, sinó també perquè allò en tant que cal entendre-la realment es manifesti –superant així aquest supòsit inicial; en el nostre cas, si el pensament oikonòmic de



Xenofont resulta, per exemple, ser filosofia, ser artesania, ser ciència o ser qualsevol altra cosa, aquesta cosa serà l'objecte pròpiament dit, la substància en que l'oikonomia en qüestió és, i en que pot ser coneguda i entesa. El descobriment d'aquest objecte, la determinació de quin és l'*en tant que* que ens permet veure els autèntics colors de l'oikonomia, és, evidentment, un pas ineludible per a destil·lar el concepte d'oikonomia de Xenofont, que és l'objecte d'aquest treball.



## 2 L'oikonomia com a concepte filosòfic

El cas és, doncs, que ens trobem amb quelcom anomenat *oikonomia*, una cosa la materialitat de la qual consisteix en aparicions del terme en textos antics, en referències, passatges i fins i tot volums sencers de no poca extensió, tots dedicats a ella i a la seva definició, que no poden ser sinó el símbol de l'existència d'una certa realitat intel·ligible, de proporcions i característiques encara desconegudes, esperant-nos a l'altra banda de la paraula. Però el fet de constatar l'existència d'aquesta realitat –sia una disciplina, sia una pràctica o un fenomen, abans de res és, com dèiem– no justifica *per se* que mereixi ser investigada *en absolut*, ni tampoc que hagi de ser-ho *en un treball com aquest*. La darrera d'aquestes qüestions remet a la pertinença d'un tractament *filosòfic* d'aquest fenomen que és l'oikonomia; la primera, a la seva rellevància com a fenomen. La resolució d'aquestes dues qüestions constituirà la justificació de la nostra investigació.

### 2.1 La rellevància de l'oikonomia com a fenomen històric

Cal preguntar-nos honestament, doncs, si l'oikonomia és tan important com per dedicar-hi un treball.

De forma pragmàtica i positiva, si atenem a l'estat documental de la qüestió, a aquesta materialitat de què parlàvem, ens sentim automàticament inclinats a respondre que *sí* a aquesta pregunta: ens han arribat dos volums sencers anomenats Οἰκονομικός (l'un d'Aristòtil<sup>1</sup>, l'altre

---

<sup>1</sup> De fet, tot i que el text s'ha transmès de vegades amb aquest títol –i d'altres com a Περὶ οἰκονομίας–, el més habitual és trobar-lo referit com a Οἰκονομικά, “Econòmics”, títol en plural que ens permet distingir-lo de l'*Econòmic* (en singular) de Xenofont. L'atribució dels *Econòmics* a Aristòtil ha estat qüestionada des de l'Antiguitat. M. García Valdés, en la introducció a la seva traducció d'aquest text (Aristòtil. Pseudo-Aristòtil. *Constitución de los atenineses. Económicos*; Madrid: Gredos, 1995, p. 206), comenta que, molt probablement, el llibre I és d'autoria genuïnament aristotèlica, o obra d'algun deixeble directe i contemporani de l'Estagirita, donada la seva proximitat estilística i temàtica a la resta del *Corpus*. A parer de García Valdés, l'única raó per pensar que es pot tractar d'un escrit pseudo-aristotèlic és l'existència d'una única atribució de l'autoria del tractat a Teofrast. També està el fet, afegim, que se'ns hagi transmès integrat en un text de tres llibres (*ibid.*, p. 212-3), essent el II i el III indubtablement pseudoaristotèlics. Una altra particularitat d'aquest text, és el fet, ja assenyalat per W. D. Ross (*Aristotle*; Londres: Routledge, 2005, p. 14) que «of the *Oeconomica*, the first book is a treatise based on the first book of the *Politics* and on Xenophon's *Oeconomicus*». Realment, “basat” és dir-ho suauament: a *Econòmics* I, 3, 1343b7-1344a7 s'exposa un parer sobre la dona molt semblant al de Xenofont (*Econ.* VII, 22-23), a través de l'establiment d'un contrast entre homes i animals pel que fa a la relació amb la femella també present a l'*Econòmic* (VII, 18-19); als *Econòmics* I, 4, 1344a18-22, també pel que fa a la dona, s'elogia la lleugeresa pel que fa a l'adornament (κοσμήσεως, en referència al maquillatge, la bijuteria, etc.) en un sentit semblant al que Xenofont desenvolupa més extensament a *Econ.* X, 2-13; Aristòtil (*Econòmics* I, 5, 1344a24-1344b11) distingeix entre els mateixos dos tipus d'esclau –administrador i treballador– que Xenofont, i dona exactament les mateixes eines (treball, menjar i càstig) per a garantir el seu bon comportament se citen, per exemple, a *Econ.* XIII, 8-12; en aquest mateix passatge dels *Econòmics*, la metàfora mèdica que s'estableix –segons la qual cal dosificar l'ús d'aquestes eines com un metge dosifica els medicaments (φάρμακον)– és calcada d'*Econ.* XV, 9; tant als *Econòmics* (I, 6, 1344b24-25) i a la *Política* (VI, 1320a30-32) d'Aristòtil com a l'*Econòmic* (VII, 41) apareix la mateixa referència al mite de la tina de les Danaïdes; la mateixa anècdota històrica és contada, amb una notable similitud textual, a *Econòmics*, I, 6, 1345a2-5 i a *Econ.* XII, 20. Tot plegat –que no és, ni de bon tros, una enumeració exhaustiva de tots i cadascun dels paral·lelismes que podríem arribar a descobrir– fa que els *Econòmics* d'Aristòtil semblin una espècie de resum esquemàtic –desproveït de l'aparell dialèctic, i amb voluntat de presentar sistemàticament aquelles coses que Xenofont va introduint progressivament, desplegant-les, en moviment– de l'*Econòmic*, matusserament adaptat al marc establert al llibre I de la *Política* (I, 1252a1-1253a39), segons el qual ciutat i casa no es distingeixen només quantitativament, sinó qualitativament –una posició

de Xenofont), a més de molts passatges i fragments, repartits per l'obra d'autors generalment propers a Sòcrates, que tracten les mateixes qüestions que Aristòtil i Xenofont tracten als seus respectius Οἰκονομικός: el mateix Aristòtil, fora dels *Econòmics*, reflexiona sobre l'oikonomia a l'*Ètica a Nicòmac*, a la *Política* i fins i tot a la *Retòrica*, com Plató, especialment a la *República* i a les *Lleis*, o el misteriós autor de l'*Erixias*, tradicionalment atribuït també a Plató.<sup>2</sup> Encara més: atenent els catàlegs hel·lenístics, podem sospitar amb fonament que hi hagué més Οἰκονομικός que avui s'han perdut, com ara el de Xenòcrates<sup>3</sup> o el d'Antístenes –probablement titulat Περὶ νίκης<sup>4</sup>; i ens han arribat obres posteriors, hel·lenístiques, de temàtica oikονομικα,<sup>5</sup> cosa que suggereix un cert sosteniment en el temps i l'existència d'una vertadera tradició.<sup>6</sup> En vistes de tot això, no es pot negar que entorn l'oikonomia s'articula una autèntica tradició per dret propi, i que fou un tema molt estès en la cultura clàssica grega; per tant, és adient dedicar-se a investigar-la, com s'han estudiat tants altres fenòmens espirituals pel fet de tenir, precisament, aquestes mateixes característiques.

---

radicalment contrària a la de Xenofont, per a qui una casa és una ciutat petita i viceversa (vid. e.g. *Mem.* III, iv, 12)–. Tornant a la qüestió de l'autenticitat del text, cal preguntar-nos ara si aquesta forma de treballar no ens sembla impròpia d'Aristòtil, però més compatible amb les tasques escolars que es començaren a desenvolupar al Liceu després de la seva mort (vid. Fraser, P. M. *Ptolemaic Alexandria*; Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 320).

<sup>2</sup> Danzig, G. “Why Socrates was Not a Farmer: Xenophon's *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue”. *Greece & Rome*, 50(1), p. 59.

<sup>3</sup> *DL*. IV, ii, 12. El catàleg d'obres de Xenòcrates que dona Diògenes Laerci conté també un Περὶ πλοῦτου, *Sobre la riquesa*, que, en cas de ser real, podria també haver tingut per tema l'oikonomia. Les *Vides* li atribueixen un Περὶ πλοῦτου també a Diògenes (VI, ii, 80), a Espeusip (IV, i, 4), a Teofrast (V, ii, 47) i a Metrodor de Làmpasc (X, 24; també Filodem de Gàdara. *De oec.* XXVII, 24) –tots ells personatges, si fa no fa, d'una mateixa generació, la posterior a la de Xenofont–.

<sup>4</sup> *DL*. VI, i, 16. Cal tenir en compte, a més, que no tothom qui va pensar l'oikonomia va publicar una obra al respecte. Així, per exemple, Diògenes Laerci no diu que Protàgores tingués cap obra relativa a l'oikonomia, però Plató (*Prot.* 318e-319a) el presenta com a especialista en aquesta qüestió. Donat que tothom qui escriví obres sobre oikonomia va cultivar-la –però no tothom qui va cultivar-la en va escriure–, i tot donant per vàlides fonts com ara, en aquest cas, els catàlegs de Diògenes Laerci i el passatge de Plató, podem concloure que l'extensió de l'oikonomia en la cultura clàssica fou encara major que la que suggereixen l'existència d'Οἰκονομικός conservats i perduts –perquè una certa part de l'oikonomia no es plasmà mai en llibres–.

<sup>5</sup> Ens referim al Περὶ οἰκονομίας de Filodem de Gàdara (s. I aC), un text en estat força fragmentari en algunes de les seves parts –com no pot ser d'una altra manera: els papirs que el contenen van sobreviure a l'explosió del Vesuvi l'any 79 dins la biblioteca de la Vila dels papirs d'Herculà, biblioteca que, potser, pertanyia al mateix Filodem– on hi abunden les referències a l'*Econòmic* i als *Econòmics*. Ha estat recentment traduït a l'anglès: Filodem de Gàdara. *On property management*; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012. L'única atribució de l'autoria dels *Econòmics* a Teofrast (vid. *supra*, n. 1) es troba justament en aquest tractat: *De oec.* XXVII, 14.

<sup>6</sup> «(...) Philodemus [s. I aC] joins a long tradition of “economic” literature that flourished from the fourth century B.C.E. onward». V. Tsouna a la seva introducció a Filodem de Gàdara. *Op. cit.* p. xii. Vid. també Pomeroy, S. B. *Xenophon's Oeconomicus*; Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 7-8.

## 2.2 L'oikonomia com a tema de la historiografia de l'economia

Però l'estudi de l'oikonomia no està justificat només per ser necessari per entendre plenament el món clàssic –perquè de no saber-ne res d'ella, estaríem ometent, com a mínim, una porció significativa de la seva producció literària, segons hem vist–. Fins i tot si no hagués tingut un impacte significatiu sobre el seu propi context, l'oikonomia, entesa com a pensament econòmic *antic*, podria ser important, naturalment, per a la història del pensament econòmic *universal*. Així dita, aquesta observació sembla més trivial del que realment és, tenint en compte, d'una banda, l'oblit a què els antics estan sotmesos en les grans obres de la historiografia del pensament econòmic –si bé aquesta influència cada vegada és més assenyalada en articles i *papers* especialitzats– i, d'altra banda, la importància que tingueren les fonts antigues en la constitució com a ciència de l'economia en la Modernitat.

En aquestes grans històries del pensament econòmic, o bé no hi apareix res anterior al mercantilisme del s. XVI, o bé hi apareix a tall de preàmbul, i no de *principi* pròpiament dit. Realment, no creiem que això sigui un desencert: al cap i a la fi, nosaltres ens hem compromès amb el supòsit metodològic de l'objectivitat de l'oikonomia, amb entendre-la en un sentit no teleològic, com una realitat autònoma i no considerar-la *en tant que* res més que ella mateixa –fins que, potser, aquesta metodologia ens porti a veure què és realment l'oikonomia, i *en tant que* què cal estudiar-la–. Ben mirat, assumir això passa per acceptar també que l'oikonomia no és el principi de l'economia –que no són solidàries, que entre les dues no hi ha una diferència quantitativa sinó qualitativa, *fins que es demostri el contrari*–, que en l'oikonomia no es troba potencialment continguda l'economia o, dit d'una altra manera, que si l'oikonomia hagués arribat a assolir una forma completa i sistemàtica, aquest resultat acabat no s'assemblaria a l'economia.<sup>7</sup>

El problema de la historiografia de l'economia respecte l'oikonomia no és, doncs, que no vegi en aquesta el principi de l'economia, *sinó que no renunciï a considerar-la en aquest sentit, en tant que* això.

Sens dubte, considerar l'oikonomia com a origen de l'economia és el procediment més intuïtiu per l'historiador d'aquesta ciència: donat el seu estat present, busca en el passat allò que l'ha portat a prendre la forma actual, els seus principis o elements, a partir dels quals es constitueix –o desenvolupa–; es podria dir que fer història de l'economia –o, probablement, de qualsevol altra disciplina o, fins i tot, de la realitat històrica en general– és fer-ne una *anàlisi històrica*. L'altra cara d'això és que aquests principis són *valorats a posteriori* atenent al seu pes sobre el producte històric final que acabarien integrant –aquell per al qual són, justament,

<sup>7</sup> De fet, l'oikonomia, entesa com a gènere literari sobre –o tècnica de– la bona gestió de la casa, romandrà pràcticament inalterada fins al s. XVI, i només més endavant començarà a aplicar-se a altres continguts, per acabar per denotar inequívocament la ciència econòmica, ja a finals del s. XIX, de la mà de les obres d'Alfred Marshall. Abans, calia parlar d'"economia política" per a distingir-la d'altres economies –i de l'economia per antonomàsia, el gènere literari, que conserva encara, en aquests moments, el sentit primàriament domèstic que originalment hi dona Xenofont–, com ara l'*economia animal*: així, Quesnay –qui, per cert, és un dels pares de l'economia política– parla, en un tractat anomenat *Essai physique sur l'oeconomie animale* (Paris: Guillaume Cavelier, 1736) de física elemental i de medicina, acollint-se encara a la teoria dels humors, i l'entrada dedicada a l'economia de l'*Encyclopédie* de Diderot i D'Alembert, escrita per Rousseau, parla de la gestió de la casa, dels tipus d'autoritat familiar, etc. (Tribe, K. "Continental Political Economy from the Physiocrats to the Marginal Revolution". Porter, T. M. & Ross, D. *The Cambridge History of Science* (vol. VII); Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 157). Per a tot això, *vid.* Schumpeter, J. A. *Op. cit.* p. 90, n. 4 i Finley, M. I. *La economía de la antigüedad*; Mèxic: FCE, 1986, p. 10-17.

*principis*–; així, per exemple, la metafísica d’Aristòtil és una fita monumental en la història de la filosofia, més que per la importància efectiva que tingué en el seu moment,<sup>8</sup> i ho és *degut al pes que té en la filosofia mateixa*, per la gran mesura en què la filosofia, en la seva forma actual, és deutora d’aquesta contribució.

Si imaginem que qualsevol realitat històrica és una cadena, un encadenament de fets i moments, podríem dir que el pes d’una baula determinada sobre la forma de la darrera –el present, en general– determina, doncs, el seu valor. En el cas de l’oikonomia, si és considerada com a element –baula– o origen –*primera* baula– de la cadena de l’economia, només pot ser valorada com a terriblement pobre, car el seu pes sobre l’economia és mínim. En l’oikonomia no hi trobarem pràcticament cap de les lleis o teories de l’economia actual –ni tampoc, de fet, de l’economia política des del XVIII fins avui–, i si bé sí que hi podem trobar algunes idees que poden recordar a certs postulats de l’economia política –cosa que, lluny de ser casual, és resultat, com veurem, de la lectura que els economistes clàssics fan de les fonts antigues–, la procedència i sentit *interns* d’aquestes idees en el si dels textos oikonòmics són tan diferents als d’allò amb què se les vol identificar que, si no és amb un gran exercici d’abstracció i d’aïllament d’aquest context, no té realment sentit identificar-les.<sup>9</sup> És més: en els escrits de l’Antiguitat en què esperaríem trobar-hi enunciades algunes de les tesis fonamentals de l’economia política, en aquells textos en què, realment, es delimita el camp que en la modernitat passaria a ocupar l’economia política i es tracten problemes que avui són objecte de l’economia,<sup>10</sup> és on més palesa és la falta de sensibilitat dels grecs pel que fa als principis més fonamentals d’aquesta ciència: així, la proposta que Xenofont fa als *Poroí* per a millorar les finances ateneses és, simplement, minar més plata –l’equivalent, doncs, a l’*imprimir bitllets* contemporani–.<sup>11</sup> Allà on es planteja un problema susceptible de rebre tractament econòmic

---

<sup>8</sup> Importància que, segurament, fou més aviat reduïda, tenint en compte, d’una banda, que els deixebles de l’Estagirita que quedaren al Liceu després de la seva mort no van continuar aixecant l’edifici metafísic –amb l’excepció de Teofrast, qui, de totes maneres, escriví sobre metafísica en format aporètic, i.e. recollint tots els problemes i contradiccions de la metafísica més que no pas elaborant-la– i, d’altra banda, que la *Metafísica* –com tots els escrits esotèrics– va romandre perduda d’ençà la mort de Teofrast (primer quart del s. III aC) i fins a l’edició del *Corpus* d’Andrònic de Rodas, al s. I aC, i que difícilment es podria haver perdut així si hagués arribat a tenir, en algun moment, una difusió notable. Vid. Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*; Madrid: Escolar y Mayo, 2018, p. 25-30.

<sup>9</sup> Vid. e.g. Helmer, É. *La parte de bronce*. Santiago de Chile: LOM, 2021, p. 43.

<sup>10</sup> Aquest és, al nostre parer, el camp dels *Poroí*. Mentre que l’àmbit delimitat i tractat a l’*Econòmic* –la bona administració de la casa– no seria avui objecte d’estudi de l’economia –és certament difícil d’imaginar-nos un economista aconsellant-nos pel que fa al nostre matrimoni–, aquesta ciència sí que es podria fer càrrec legítim del problema dels *Poroí*, que és trobar alternatives a l’imperialisme extractivista d’Atenes a través de procurar la seva autosuficiència econòmica i la satisfacció de les necessitats dels seus ciutadans amb els recursos de la pròpia ciutat, a través de fer servir òptimament els seus avantatges (*Por.* I, 1-2) –e.g. bona situació orogràfica, geogràfica i climàtica (I, 3-6), mines de plata (I, 5), immigració enriquidora (II, 1, en referència als *metecs*, μέτοκος, que pagaven impostos de què els ciutadans estaven exempts: Blázquez, Jose M<sup>a</sup>., López Melero, Raquel. & Sayas, Juan José. *Historia de Grecia Antigua*; Madrid: Cátedra, 2021, p. 666), bona infraestructura comercial (III, 1 i 3), etc.–.

<sup>11</sup> *Por.* IV, 1-12. A la identificació de la proposta de Xenofont amb l’*imprimir bitllets* –o ampliació de la *base monetària*, dit més formalment–, cf. IV, 8: la plata no només es converteix en diners, sinó que cobreix funcions *reals*, fonamentalment ornamentals; aquesta identificació, doncs, té els seus límits. Malgrat el desencert d’aquesta proposta, els *Poroí* inclouen també observacions ben encaminades, si bé tan bàsiques que no passen de ser trivials; per exemple, es comenta que la quantitat d’un bé *en el mercat* –per dir-ho d’alguna manera; Xenofont, naturalment, no comptava amb la idea de *mercat*, perquè, molt segurament, en sentit estricte, el mercat tampoc existia a l’Antiga Grècia (Helmer, É. *Oikonomia*; Paris: Classiques Garnier, 2021, p. 14)– es relaciona negativament amb el preu; si hi ha molta quantitat de ferrers, per posar l’exemple de Xenofont, els productes forjats baixen de preu, i surt menys a compte dedicar-se a la forja. Així doncs, alguns ferrers abandonen el negoci

–i, potser, només tractable en aquest sen-tit–, un problema tal que donar-hi una resposta satisfactòria passa per haver formulat els principis bàsics de l'economia... l'economia no apareix.

És natural, doncs, que les històries de l'economia, al parlar dels grecs, ho facin amb certa decepció, o fins i tot amb condescendència: si, com dèiem, el valor d'una fita determinada en la història de l'economia depèn de la participació que aquesta fita té sobre la forma present de l'economia –si, per dir-ho d'una altra manera, en la resposta a la pregunta “com hem arribat fins aquí?” hi abunden les referències a aquesta fita concreta–, i si l'oikonomia no participa de forma gaire significativa de l'economia moderna i actual, aleshores és natural que els historiadors de l'economia menystinguin a l'oikonomia. Des d'un punt de vista econòmic, al cap i a la fi, és un saber terriblement pobre.

### 2.2.1 Què hauria de ser l'oikonomia per a la història de l'economia?

Però tot això pot veure's també com una forma equivocada de pensar una relació causal efectivament existent: no és que les idees antigues no incideixin sobre les modernes, sinó que no ho fan, en aquest cas, *directament*. Malgrat l'aspecte de continuïtat que pot suggerir el fet que tinguem, en un punt –a l'Antiga Grècia–, a l'oikovoμία, i en l'altre –l'actualitat– a l'economia, això, aquesta constància lexical, malgrat que ho pugui semblar, no indica necessàriament que entre els dos extrems històrics assenyalats per aquests dos termes s'hagi mantingut una tradició constant, en que cada autor contribueix a la construcció d'un imponent edifici que acaba per ser l'economia actual. Cal rebutjar la idea de *progrés* per a poder veure que el que realment es dona a l'alba de l'economia política moderna és, pel que fa a l'oikonomia, una *apropiació*, per part dels qui acabarien per ser coneguts com a economistes clàssics, de certes idees dels Antics. Aquestes idees, però, s'emmarcaven en un text –diàlegs, de vegades–, venien d'una conclusió anterior i en suggerien una de diferent després, es deien a

---

de tal manera que –hem de suposar, ja que Xenofont no ho anuncia explícitament; hom podria creure que potser va arribar a pensar-ho, però ens sembla més raonable suposar que no, donat que tot aquest procediment implica una certa noció d'*equilibri* que afegeix a tot això una nova capa d'abstracció que Xenofont, segurament, no va assolir– la quantitat disponible baixa, i el preu, per tant, puja (*Por.* IV, 6). Evidentment, l'historiador de l'economia es sentiria irremeiablement temptat de veure aquí l'enunciat explícit de la llei de l'oferta i la demanda. Cal tenir en compte, però, que és una formulació molt parcial: només es diu que molta quantitat fa que el preu baixi –una observació que, a més, qualsevol artesà o comerciant atenès del moment, amb tota seguretat, havia fet–, no pas que poca quantitat fa que el preu pugui (*cf.*, però, *Mem.* I, vi, 5) ni que aquest procés tendeixi espontàniament a l'equilibri (essent aquests dos elements darrers imprescindibles per a formular la llei de l'oferta i la demanda); a més, Xenofont considera que només alguns béns es comporten d'aquesta manera (el ferro, el vi o el blat; també l'or: *Por.* IV, 10), mentre que d'altres, com per exemple la plata, no –mentre que la llei d'oferta i demanda s'estén a tots els béns (excepte als anomenats *béns Giffen*), i la diferència entre ells pel que fa a aquesta llei seria, en tot cas, l'*elasticitat*, la sensibilitat del preu als canvis de quantitat disponible (o més precisament, el canvi de preu donat un canvi unitari de quantitat; sobre aquesta qüestió dels *Poroí*, *vid.* Figueira, T. J. *The Power of Money. Coinage and Politics in the Athenian Empire*; Filadèlfia: University of Pennsylvania Press, 1998, p. 229-230)–. Finalment, i en sentit contrari, cal dir que en aquest passatge dels *Poroí* podem observar com es reconeix aquest fenomen –és a dir, de la reducció del preu i abandonament del mercat de certs productors d'un bé determinat que segueix a l'augment de la quantitat d'aquest bé en el mercat– com a tal, com a un fenomen que cal explicar i, de fet, es dona una certa explicació –a saber, que el desig de cadascun d'aquests béns és limitat: hom no vol més mobles un cop ha moblat la casa. D'aquí que la plata no es comporti com la resta de béns: el desig de plata és il·limitat, mai ningú dirà que no a una peça més–. Amb moltes reserves, podem dir que, malgrat tot, això fa que Xenofont s'aproximi, pel que fa al tractament d'aquest fenomen i a nivell formal, a allò que podem esperar d'una ciència (Schumpeter, J. A. *Op. cit.* p. 90).

propòsit d'una cosa, en un moment precís d'un text amb una temàtica molt determinada. Els economistes moderns recorren a la saviesa antiga per a resoldre problemes molt diferents a aquells que tingueren els Antics –i és precisament en l'impuls per a superar aquests problemes, teòrics i pràctics, que aquesta saviesa es constitueix a Grècia–, i situen aquestes idees en un marc completament diferent a aquell al qual devien originalment la seva gènesi i sentit; és tant evident que la *Riquesa de les nacions* incorpora idees de Xenofont –i d'altres autors antics– com que el tema d'aquesta obra no té res a veure amb aquell de l'*Econòmic*. Amb aquesta operació, aquestes idees cobren de nou vida, i passen a ocupar posicions claus en el camp en què se les situa, permetent l'esplèndid desenvolupament de què seria subjecte en les dècades posteriors. Fixem-nos en les següents exemplificacions concretes d'aquest sentit general en què l'oikonomia està relacionada amb l'oikonomia:<sup>12</sup>

1. La base mateixa<sup>13</sup> de la *Riquesa de les nacions* es pot resumir en aquella famosa fórmula, segons la qual *l'extensió del mercat determina la divisió del treball*. Aquesta frase resumeix la idea que Adam Smith exposa magistralment en la seva *magnum opus*:

«quan el mercat és molt petit, ningú té cap incentiu per dedicar-se a temps complet a un ofici determinat, car no podria intercanviar tot l'excedent resultant del seu treball intensiu –que supera per molt la seva capacitat de consumir– per els fruits del treball d'altres persones».<sup>14</sup>

Per això, com més gran és el mercat, més especialitzat és el treball –i contràriament, com més petit, menys ho és: cadascú fa *tot allò* que necessita per a ell mateix.<sup>15</sup> Ara bé; probablement, aquesta idea és realment la traducció d'una idea que ja podem trobar traçada de forma clara en Xenofont, que és d'on Smith l'hauria tret: així ho ha pogut demostrar l'estudi documental dels quaderns on l'escocès comença

---

<sup>12</sup> Sobre el cas concret –i el més important per a nosaltres– de la recepció de l'*Econòmic* de Xenofont fins al s. V dC, *vid.* les p. 123-138 de l'estudi introductor de J. Gil a Xenofont. *Económico*; Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967. Per a la fortuna del text fins a la modernitat, *vid.* Pomeroy, S. B. *Op. cit.*, p. 68-90.

<sup>13</sup> Sennett, R. *La corrosión del carácter*; Barcelona: Anagrama, 2000, p. 35.

<sup>14</sup> *Wealth of the Nations*, I, iii, 1 (Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*; Indianapolis: Liberty Classics, 1981, p. 31).

<sup>15</sup> Això es dona perquè els homes tenen una tendència a intercanviar coses, cosa que és possible, alhora, pel fet que es poden comunicar entre ells mitjançant el llenguatge –a diferència dels animals: «mai ningú ha vist un gos intercanviar de forma honesta i deliberada un os amb un altre gos». Confronti's això amb com Aristòtil resol aquest mateix punt: a més de pel fet que cadascú està vinculat als altres a través del llenguatge (*Política* I, 1253a7-18), casa i ciutat sorgeixen perquè ningú, solament amb el seu propi treball, no pot cobrir ni les necessitats més bàsiques que es deriven del fet de ser viu; és per això que es procura recursos i operaris que els facin servir (esclaus), a més d'una dona per a, fins a cert punt –molt més limitat que el que Xenofont concedeix–, coordinar tots aquests factors. Aquesta primera *societat* només permet cobrir allò més bàsic, i només podem cobrir alguna cosa més que això a través d'ampliar-la, conformant una associació de cases o *vila* (κόμη), on el treball s'especialitza i els seus productes s'intercanvien. Les necessitats només queden plenament cobertes en un nivell associatiu superior, i.e. l'associació de viles o *ciutat* (πόλις). Aquesta és, *per definició*, la comunitat perfecta (τέλειος): el motor d'aquesta dialèctica en que una forma social és superada i integrada en una altra és justament l'augmentar la capacitat de cobrir necessitats; la ciutat les cobreix totes, i per això aquest moviment s'esgota en ella i no pot continuar –o, dit d'una altra manera, ella és el punt final i culminació d'aquest moviment, el lloc on es dirigeix– (*Política*, I, 1252a24-1253a7). Hom es pregunta si, potser, Aristòtil va establir aquest esquema de tres moments partint de l'observació, a Atenes, hi havia cases, districtes –que, de fet, eren districtes *de la regió de l'Àtica*, però tenien personalitat jurídica a les institucions ateneses (Manin, B. *The Principles of Representative Government*; Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 17)– i la pròpia Atenes, la ciutat. Aquesta intuïció aristotèlica sembla ressonar, per cert, al principi de *Wealth of the Nations* I, 4.



a concebre l'obra fundacional de l'economia política, tot replets de paràfrasis de Xenofont pel que fa a aquesta qüestió. De fet, Marx, gran coneixedor de l'obra de Smith, ja havia atribuït la paternitat d'aquesta idea a Xenofont.<sup>16</sup>

2. La distinció valor d'ús/valor de canvi està inequívocament present en Aristòtil:

«qualsevol objecte de propietat (κτήματος) té un doble ús (χρησίσ), i tant l'un com l'altre són del mateix objecte, però no de la mateixa manera. Un ús és propi de l'objecte (οικεία τοῦ πράγματος) i l'altre impropï. Per exemple, una sabata pot ser usada com a calçat o com a producte de bescanvi».<sup>17</sup>

És en virtut d'aquest darrer ús que podem comparar entre elles coses completament diferents, que d'altra manera, si només poguéssim remetre al seu valor d'ús, serien del tot incommensurables.<sup>18</sup> Per a l'Estagirita, doncs, les coses sí tenen un cert valor en si, al marge de la seva utilitat per a nosaltres.<sup>19</sup> Aquest valor independent de nosaltres no és una altra cosa que el *valor de canvi*, mentre que el valor que depèn de la nostra relació amb l'objecte en qüestió és el *valor d'ús* d'aquest objecte.

Alhora, per a desenvolupar aquesta brillant intuïció, Aristòtil hauria partit dels plantejaments del llibre I de l'*Econòmic* de Xenofont<sup>20</sup> –plantejaments que, sens dubte, li eren coneguts–, on s'estableix una certa distinció entre un tipus de valor i l'altre al dir que un cavall no és útil per a qui se'l compra sense saber-lo muntar i, al provar-ho, pren mal, però sí que és útil si se'l sap vendre –és a dir, no té valor d'ús, però sí valor de canvi–.<sup>21</sup>

3. Han sobreviscut fins a avui ni més ni menys que 15 edicions impreses i 219 còpies manuscrites, medievals i modernes, dels *Econòmics* d'Aristòtil. Algunes d'aquestes edicions eren presents en les biblioteques de personatges com ara Carles

---

<sup>16</sup> *Cir.* VIII, ii, 5. «It appears that Adam Smith reached his crucial insight that the division of labour is determined by the extent of the market from reading Xenophon's *Cyropaedia* 8.2.5-6»: Figueira, T. J. "Economic Thought and Fact in the Works of Xenophon". *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*; Leiden: Brill, 2012, p. 683. «[The] publication of a new set of dated notes of Smith's lectures identifies his development of this point in 1763, and his lecture reads like a paraphrase of Xenophon's discussion of the role of the carpenter in small and large cities. Marx quoted the passage from Xenophon in full and attributed to it the formulation of division of labor as correlated with the extent of the market (...): Lowry, S. T. "Ancient and Medieval Economics". Samuels, W. J., Biddle, J. E. & Davis, J. B. (eds.). *A Companion to the History of Economic Thought*; Oxford: Blackwell, 2003, p. 18.

<sup>17</sup> *Pol.* I, 9, 1257a6-8, trad. J. Alberich i Mariné dins Aristòtil. *Política*; Barcelona: RBA, 2014. «(...) gran investigador que ha analitzat per primera vegada la *forma de valor*, com tantes altres formes del pensament, formes socials i formes naturals: Aristòtil»: Marx, K. *El capital* (vol. I); Manresa: Tigre de Paper, 2018, p. 92. Sobre Aristòtil com a pioner d'aquesta tesi de l'economia clàssica, *vid.* també Berti, E. *El pensamiento político de Aristóteles*; Madrid: Gredos, 2012, p. 54 i Scalzo, G. R. *El sentido de la actividad económica en Aristóteles*; Pamplona: Instituto Empresa y Humanismo, 2010, p. 22 i s.

<sup>18</sup> *EN.* V, 1132b22-1134a15.

<sup>19</sup> Això, com veurem, el separarà de Xenofont: *cf.*, per exemple, *Mem.* II, vii, 7.

<sup>20</sup> *Vid.* les p. 43 i s. d'aquest treball.

<sup>21</sup> *Econ.* II, 7. Pangle, T. L. *Socrates Founding Political Philosophy in Xenophon's "Economist", "Symposium" and "Apology"*; Chicago: The University of Chicago Press, 2020, p. 13-14 reconeix a Xenofont com al primer qui va formular aquesta distinció. També Lowry, S. T. *Ibid.*, p. 17 també reconeix la presència d'aquesta idea a l'*Econòmic* de Xenofont. Sens dubte, la distinció entre valor d'ús i valor de canvi està en certa manera implicada a *Econ.* I, 8-15, i tot i no estar formulada de forma explícita, és perfectament probable que aquest passatge suggerís la idea de la distinció a Aristòtil.

V (I d'Espanya) i Enric IV de França.<sup>22</sup> Això, si bé no demostra, en sentit estricte, que el pensament aristotèlic fos influent en la formació de l'economia moderna, sí que fa difícil pensar el contrari, donat el grau d'extensió dels *Econòmics*. Pel que fa a Xenofont, el seu *Econòmic* fou, molt probablement, la primera de les seves obres que es traduï directament del grec a l'anglès –cosa que pot veure's com a mostra de la importància que aquesta obra particular tenia en la Modernitat–. Aquesta traducció fou publicada el 1532, i tingué fins a sis edicions<sup>23</sup> –cosa que *cal* veure com a mostra de la importància i popularitat del l'*Econòmic*, com a mínim, a l'Anglaterra del XVI (que és, per cert, on sorgeix l'economia moderna)–.<sup>24</sup>

Res d'això, però, apunta a que l'oikonomia i l'economia siguin, en realitat, baules d'una mateixa cadena. Potser els economistes clàssics van veure-ho així, i potser els historiadors de l'economia, moguts per aquest fet i també perquè, precisament en tant que historiadors de l'economia, no poden deixar d'analitzar cadascun dels objectes particulars que estudien *en tant que economia* –i en tant que *més o menys economia*, participant més o menys de l'essència o de la constitució històrica efectiva de l'economia, en tant que pertanyent a la cadena que és la història de l'economia– també pensaren l'oikonomia en aquest sentit. I, és clar, l'oikonomia, en tant que economia, és molt dolenta, quasi absurda. Però el panorama canvia si pensem l'oikonomia no *en tant que economia* –és a dir, no teleològicament, no com a forma imperfecta de quelcom que es manifesta avui perfectament–, sinó com un gènere o disciplina, diferent i d'un altre temps, que inspirà l'economia clàssica: pensar-la en sentit, doncs, *objectiu*, respectant la seva independència ontològica respecte de l'economia, entendre-la *en tant que* una altra cosa, diferent, que té un cert impacte, a través d'interessantíssims canals que avui s'estan començant a explorar, sobre els economistes clàssics. Aquesta aproximació no és, de fet, aliena a la historiografia de l'economia: per exemple, els historiadors no pensen el darwinisme en tant que economia quan estudien l'impacte que tingué aquesta doctrina sobre les tesis de econòmiques i demogràfiques de Malthus –tesis clau, per descomptat, en la història del pensament econòmic–.<sup>25</sup> I és només si ens ho mirem des d'aquest punt de vista, com dèiem al principi d'aquest apartat, que l'estudi de l'oikonomia és important per a la comprensió del desenvolupament del pensament econòmic universal.

Si mirem a l'oikonomia buscant economia, no hi veurem res; només quan ens apropem als textos oikònomic de forma més transparent i metodològicament estricta, fent explícits i justificant, en la mesura d'allò possible, els nostres necessaris prejudicis i punt de partida, només aleshores, dèiem, podem arribar a tenir una intuïció clara del que és l'oikonomia, només aleshores aquesta pot comparèixer i mostrar-se'ns amb tota la seva entitat, permetent-nos veure les relacions reals i efectives que estableix amb d'altres realitats de tota mena –sabers, vivències, idees, fenòmens, etc.–, entre elles l'economia. La qüestió és ara determinar si la historiografia del pensament econòmic és capaç, en el fons, d'una aproximació com aquesta.

---

<sup>22</sup> Lowry, S. T. "Recent Literature on Ancient Economic Thought". *Journal of Economic Literature*, 17 (1), 1979, p. 66, n. 3 & p. 68, n. 7.

<sup>23</sup> Anderson, J. K. *Xenophon*; Londres: Duckworth, 1974, p. 4. Pomeroy, S. B. *Op. cit.* p. 87.

<sup>24</sup> Pomeroy, S. B. *Op. cit.* p. 77-80.

<sup>25</sup> Sobre la influència de les idees de Malthus pel que fa a l'emergència del concepte de selecció natural (*survival of the fittest*), *vid.* Vorzimmer, P. "Darwin, Malthus, and the Theory of Natural Selection." *Journal of the History of Ideas*, 30 (4), 1969, p. 527-42.

### 2.2.2 L'ineludible problema de la història del pensament econòmic

Fins aquí, tot el que hem dit en aquest apartat ens permet concloure varies coses: 1) l'oikonomia, a diferència del que es desprèn de la narrativa més habitual pel que fa a la història del pensament econòmic universal, sí que és un factor important en la formació d'aquest pensament; simplement hem d'estar oberts a pensar formes diferents de participació de l'oikonomia en l'economia, que romanen invisibles si adoptem una perspectiva teleològica o busquem una relació de causalitat forta. Per tant, 2) el tractament que la història del pensament econòmic fa de l'oikonomia és insuficient, donat que o bé *a)* se la pensa en tant que economia –desmereixent la seva entitat i la seva influència sobre la ciència econòmica–, o bé *b)* en tant que influència sobre l'economia, valorant apropiadament aquest impacte, però desmereixent igualment la seva entitat: *és* una influència sobre l'economia, el seu ésser es limita a això.

Aquesta és la metodologia correcta de la historiografia de l'economia pel que fa a l'oikonomia, l'apropament a la qüestió que permet veure la relació real entre oikonomia i economia, sens dubte.<sup>26</sup> Però l'oikonomia no és només aquesta relació, no s'esgota en ella, ni existeix només en la mesura en què l'economia existeix, com si fos un dels seus *accidents*. L'oikonomia *és* independentment de la influència posterior –insistim: que aquesta influència sigui més o menys important, en tot cas, ens dona respectivament més o menys arguments per a estudiar-la, però la seva entitat, la seva objectivitat o, si més no, la seva independència respecte de l'oikonomia, està fora de discussió–. El problema és la mateixa història del pensament econòmic com a forma de pensar l'oikonomia: si la metodologia anterior (considerar l'oikonomia *qua* economia) desmereixia la influència de l'oikonomia sobre l'economia i l'objectivitat de la primera, aquesta segona forma de treballar –entendre l'oikonomia com a quelcom amb un cert impacte sobre l'economia; *la bona* aproximació, insistim, per a la història del pensament econòmic– valora adequadament l'impacte de l'una sobre l'altra, però desmereix igualment l'entitat de l'oikonomia. La història del pensament econòmic no pot, evidentment, fixar un *en tant que* radicalment diferent a l'economia, perquè, de fer-ho, no tindria cap mena de dret sobre aquest objecte: o *deixa de ser* història del pensament *econòmic*, o el seu objecte *passa a ser* econòmic; el que no és raonable és que una realitat completament diferent a l'economia sigui tema de la historiografia que la té per objecte, si és que no és tampoc raonable que, per exemple, en un manual d'història de l'economia s'inclogui un capítol dedicat a la controvèrsia, que tingué lloc entre físics a finals del s. XIX i principis del XX, entorn de l'existència de l'èter lumífer.

Noti's: l'observació 1) fa referència a la primera de les qüestions que ens plantejàvem en aquest capítol, la importància de l'oikonomia, i mostra com, a més del que ja havíem establert –recordem, la importància del fenomen a l'Antiguitat, que hem deduït a partir de l'estat documental de la qüestió–, és important també per a la comprensió de la gènesi de

---

<sup>26</sup> De fet, Schumpeter (*Op. cit.*, p. 90), tot i ser potser el representant més important de la historiografia del pensament econòmic com a disciplina, sembla, en certa manera, considerar adequada aquesta metodologia pel que fa a l'estudi de l'oikonomia, al dir, d'una banda, que els classicistes veuen descobriments allà on només hi ha coses que suggereixen desenvolupaments posteriors –implicant, doncs, que la relació de l'oikonomia amb l'economia és, de fet, *suggerir desenvolupaments posteriors*–, i d'altra, que el pensament econòmic grec està inserit en el seu pensament sobre l'Estat i la societat, i que no és mai abordat en sentit substancial –una relació de dependència que l'economia, en tant que substància, no té, i que permetria, per tant, distingir-la de l'oikonomia–.

l'economia política. L'observació 2) remet a la segona pregunta, a propòsit de la raó per la qual l'oikonomia ha de ser objecte de tractament filosòfic, i no de cap altra mena: de moment, hem pogut establir que la modalitat de tractament històric habitual presenta deficiències formals –i, per tant, insalvables– pel que fa al tractament de l'oikonomia, a saber, la necessitat de pensar-la *en tant que*. Afegim, a més, que aquest *en tant que* és quelcom *fixat a priori*, en el sentit en què, com dèiem, és difícil que allò que cau sota la mirada de la història del pensament econòmic no sigui *necessàriament* pensat *com a* economia o relatiu a ella, al mateix temps que, de fet, no hi ha res en l'oikonomia que ens indiqui que la clau per a comprendre-la rau en adoptar aquest punt de vista, aquest *en tant que*. Adoptar-lo, a més de desmerèixer l'entitat de l'objecte considerat en cada cas, també emmascara la seva autèntica essència: és, simplement, una comparació equívoca, i actua com si fos una llum que, provenint de fora de l'objecte il·luminat, emmascara els seus autèntics colors i brillantor.

Per acabar, i a mode de nota final, cal assenyalar que aquesta exigència formal de la història del pensament econòmic –i potser de la història en general, si no de tot el saber: la química, per exemple, no pot tampoc deixar de pensar els fenòmens que estudia en termes de interaccions materials, mentre que aquests mateixos fenòmens podrien, de vegades, analitzar-se en uns termes diferents– no és, de fet, un defecte; simplement, es pot encertar al considerar quelcom *en tant que* economia –cosa que passa quan, realment, allò estudiat no té més entitat que la de l'economia mateixa, i.e. és un accident de l'economia, perquè és, per exemple, una contribució directa i conscient a aquesta disciplina, o perquè és una formulació parcial d'un principi de l'economia que només troba el seu sentit en aquest principi–, i es pot fallar –quan es considera com a economia quelcom que, realment, té una essència pròpia o, en tot cas, diferent a la de l'economia–.

En tot cas, veiem que la història del pensament econòmic no ens permet pensar radicalment l'oikonomia, tal i com nosaltres ens hem proposat. Però seria fal·laç fer passar els arguments en contra de la forma actual de pensar l'oikonomia com a punts a favor de la nostra forma de pensar-la, la filosòfica.

## 2.3 L'oikonomia des de la filosofia

Com és, doncs, que en aquest treball hem fet de l'oikonomia el tema d'una investigació filosòfica? La millor raó que podem donar<sup>27</sup> és també la més simple: si pensem l'oikonomia en sentit filosòfic és *perquè els antics també ho van fer així*, també van pensar l'oikonomia en tant que filosofia; per això, evidentment, els textos on es tracta aquesta qüestió són, precisament, textos filosòfics. Aquesta observació no és tan trivial com sembla: bé podria Xenofont haver escrit el seu *Econòmic* com va escriure, per exemple, el seu *De equis alendis*, és a dir, com una sort de manual compostat d'instruccions molt concretes sobre la pràctica d'un art determinat. És cert que l'*Econòmic* de Xenofont no està totalment allunyat d'aquest estil en algunes de les seves parts, però la presència de Sòcrates al diàleg –i el mateix format de diàleg– el vinculen inevitablement a la filosofia. Encara més: Xenofont és plenament conscient que l'oikonomia podria explicar-se també en aquests termes escolars, però a l'*Econòmic* descarta explícitament aquesta opció, inscrivint-la definitivament i decidida en l'àmbit de la filosofia.<sup>28</sup>

Plató, Aristòtil o Xenofont feren de l'oikonomia un objecte de reflexió filosòfica, relacionat, per tant, amb d'altres parts del seu pensament –política, ètica, etc.–, i el van treballar amb les eines de la filosofia, fonamentalment la dialèctica socràtica. Totes aquestes parts, relacions i eines filosòfiques en que l'oikonomia es troba intricada només es posen de manifest si recorrem, un com més, els camins que els antics van recórrer, documentant el seu viatge en els seus textos. I això és fer filosofia.

---

<sup>27</sup> Sens dubte, seria també possible justificar una investigació filosòfica sobre l'oikonomia –o qualsevol altre tema– mostrant que aquesta és o amaga un problema filosòfic. Això, però, passa per «entrar en la espinosa qüestió de lo que sea un “problema” filosòfic» (González, J. & Monserrat, J. *Mercancía y deuda*; Mèxic: Jitanjáfora, 2017, p. 5), una qüestió que hem de procurar fintar si no volem quedar-hi irremeiablement atrapats en aquest treball.

<sup>28</sup> *Econ.* XVI, 1. Helmer, É. *Ibid.*, p. 64.

Com dèiem a la introducció d'aquest treball, l'*Econòmic* és la millor obra clàssica per a prendre com a punt de partida per a la reconstrucció de la tradició oikonòmica i per a la generació del concepte d'oikonomia necessari per a fer-ho –que és el tema d'aquest treball–. Tanmateix, no ens podem deixar enganyar pel títol de l'obra: bé podria ser que no tot allò que hi ha a l'*Econòmic* fos, de fet, oikonomia; com podríem discernir què és allò oikonòmicament important de l'*Econòmic*? El problema hermenèutic és sempre el mateix: necessitem un concepte d'oikonomia per a aproximar-nos a l'oikonomia, però no podem generar aquest concepte al marge de l'aproximació efectiva a la qüestió.

### 3 La formació del concepte d'economia.

Afortunadament, el començament de l'*Econòmic* de Xenofont és, precisament, un punt de partida excel·lent per a començar a esclarir aquesta qüestió:

«Digues-me, Critòbul, ¿economia (οικνομία)<sup>29</sup> és el nom d'una ciència (ἐπιστήμη), com la medicina, la metal·lúrgia i l'arquitectura?»<sup>30</sup>

Amb aquesta pregunta que Sòcrates fa a Critòbul s'inaugura l'*Econòmic*, i és el punt de partida de la primera de les dues grans converses que integren aquest diàleg, que és aquella que

---

<sup>29</sup> Com explica Antoni Bosch-Veciana (“L’oikonomia en la Grècia clàssica i els llibres dels Econòmics atribuïts a Aristòtil”. *Col·loquis de Vic*, 11, 2006, p. 41-42, n. 2), οικνομία no és un terme antic en la història de la llengua grega, i com a substantiu, en tenim constància per primera vegada en Plató (*Apol.* 36b), si bé és cert que el verb οικονομεῖν, que es refereix al fet de practicar l’oikonomia, apareix ja en Sòfocles (*Elect.* 190), i el substantiu οικονόμος, referit al qui practica l’oikonomia –i.e. aquell del que se’n predicaria οικονομεῖν– es troba en Èsquil (*Agam.* 155 i 1481). Sorprenentment, no trobem cap d’aquests termes en la prosa d’Heròdot ni de Tucídides (Singer, K. “*Oikonomia. An Inquiry into Beginnings of Economic Thought and Language*”. *Kyklos*, 11, 1958, p. 33-34) i, abans de Plató (Helmer, É. *Ibid.*, p. 34), allò al qual οικνομία es refereix apareix denotat amb sintagmes com ara εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων (“seny pel que fa a allò propi de l’oikos”) –de fet, és el mateix Plató qui atribueix aquestes paraules a Protàgores: *Prot.* 318e–.

<sup>30</sup> *Econ.* I, 1. Trad. C. Riba dins Xenofont. *Obres socràtiques menors*; Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1931. Aquest i tota la resta de passatges de l'*Econòmic* que reproduïm provenen d’aquesta edició. La traducció de Riba, a més de ser la que més hem treballat, ens és especialment convenient per a desplegar aquest apartat, donat que les traduccions d’ἐπιστήμη per “ciència” i d’οικνομία per “economia” donen una imatge força allunyada d’allò que nosaltres entenem que Xenofont volia dir de l’oikonomia. En certa manera, aquest apartat el dedicarem a allunyar-nos d’aquesta imatge i forjar-ne una de nova, atenent als conceptes, en sentit ampli –als *campus semàntics*, quasi–, als que el parlant grec degué voler fer referència al fer servir cadascun d’aquests termes. Hi ha traduccions més recents que no ens deixen tan lluny del que, entenem, és el significat real d’aquest passatge. Per exemple, la traducció castellana de J. Zaragoza és força més sensible a les problemàtiques exegètiques que tractarem a continuació, i aquestes mateixes línies del principi de l'*Econòmic* són traduïdes com a «¿es acaso la administración de la casa el nombre de un saber (...)?» (Xenofont. *Recuerdos de Sócrates y Diálogos*; Madrid: Gredos, 2015); com que traduir οικνομία per “economia” suggeriria, és clar, que l’οικνομία és l’economia –la nostra economia, l’economia política moderna, allò al que nosaltres anomenem “economia”–, es tradueix per “administració de la casa” –una versió, d’altra banda, que respon de forma literal a la composició d’οἶκος i νέμω (cf. Amemiya, T. *Economy and Economics of Ancient Greece*; Londres: Routledge, 2007, p. 117)–. Anàlogament, traduir ἐπιστήμη per “ciència” fa que pensem, irremeiablement, en allò que nosaltres anomenaríem ciència –un saber més pur que no pas aplicat–, mentre que Xenofont pensa, com veurem, en un tipus de saber eminentment pràctic. “Saber” és un concepte massa genèric com per respondre amb precisió a ἐπιστήμη, mentre que “ciència” és un concepte prou precís –és una *tipus de saber*, com ho és l’ἐπιστήμη–, però és, simplement, quelcom diferent. No es pot dir en cap cas, però, que la traducció de Riba sigui dolenta o pitjor: en general, és una versió més llegible i idiomàtica i, en cert sentit, també més valenta: J. Zaragoza no identifica allò del que parla Xenofont amb cap realitat actual, mentre que Riba, en fer-ho, s’allunya de tota frivolitat pel que fa al text; a més, aquesta identificació, que Riba sí que fa, és, al capdavall, la interpretació que més habitualment es fa dels textos clàssics des de la historiografia de l’economia, com veïem a la nostra introducció. A la traducció anglesa d’E. C. Marchant (dins Xenofont. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*; Cambridge: Harvard University Press, 1997) s’hi llegeix «is estate management the name of a branch of knowledge (...)?»; una traducció, doncs, quasi idèntica en aquest passatge a la de C. Lord –feta sobre el text grec de Marchant–, inclosa a Strauss, Leo. *Xenophon’s Socratic Discourse*; Indiana: St. Augustine’s Press, 1998, i també a la de Pomeroy. Les traduccions italiana i francesa adopten una solució, diguem, intermèdia: sense sacrificar la naturalitat del text (com passa, al nostre parer, en la traducció de J. Zaragoza), però sense ometre tampoc el fet que no hi ha una correspondència exacta entre els termes grecs i els de la traducció, Fabio Roscalla (Xenofont. *Economico*; Milà: BUR, 1991) llegeix «amministrazione domestica è forse il nome di una scienza (...)?», però assenyala, a les notes, el desplaçament (*slittamento*) que es dona al text, d’ἐπιστήμη a –unes dues línies per sota– τέχνη, cosa que obliga a prendre aquests dos termes com a sinònims; Pierre Chantraine (Xenofont. *Économique*; París: Les Belles Lettres, 1971), que tradueix «l’économie est-elle vraiment le nom d’un savoir (...)?», matisa també a les notes a peu que «ἐπιστήμη désigne ici un savoir qui a des fins pratiques».

serà objecte de la nostra investigació.<sup>31</sup> És palès, donada la posició inaugural que ocupa, que el problema que es planteja no és baladí.<sup>32</sup> Aquest problema no és ni més ni menys que el de la definició d'*oikonomia*, el de determinar-ne l'estatut i abast o, en una paraula, el de la seva forma: justament allò que hem de resoldre, segons hem vist, per a poder dotar la nostra recerca de fonaments sòlids. El tema d'aquest primer passatge tot just citat és la naturalesa formal de l'*oikonomia* –si té o no la forma d'ἐπιστήμη–; en les línies immediatament posteriors, Sòcrates i Critòbul passaran a discutir respecte el contingut o objecte d'aquest saber.<sup>33</sup> I la simple presència d'aquesta pregunta, abans fins i tot de les temptatives de resposta que Critòbul assaja, implica ja un seguit de supòsits que cal que ens aturem a valorar.

En primer lloc, cal preguntar-nos què és per a Xenofont una ciència (ἐπιστήμη). Què suposaria per a l'*oikonomia* que aquesta pregunta fos contestada negativament o afirmativa? Què seria l'*oikonomia*, si d'ella no se'n digués ciència –és a dir, què podria ser, si no una ciència–?

---

<sup>31</sup> Aquesta primera conversa entre Sòcrates i Critòbul ocupa els llibres I-V de l'*Econòmic*. La naturalesa i abast d'aquesta divisió interna del diàleg han estat objecte de debat; els problemes fonamentals són determinar la substancialitat d'aquest trencament –és una unió accidental de textos heterogenis? O senzillament és un mateix text parlant de temes diferents?– i explicar a què és degut –les diferents parts foren escrites en moments molt separats en el temps? O poder són respostes a diverses qüestions plantejades per autors anteriors a Xenofont?–. A Taragna, S. *Economia ed etica nell'Economico di Senofonte*; Torí: G. Giappichelli, 1968, p. 1-8 hi trobem una breu i completa revisió d'aquest debat, i també a Pomeroy, S. B. *Op. cit.* p. 5-8, a més d'una resposta a les interpretacions biogràfiques de l'*Econòmic*, i.e. aquelles que reconeixen la substancialitat dels trencaments dins el text i les fan derivar del fet que Xenofont les degué escriure en moments diferents de la seva vida, una part encara vivint en territori espartà, l'altra ja a Atenes. Aquesta línia exegetica, inaugurada per L. Castiglioni, és aquella a la qual C. Riba se suma (*vid.* la seva introducció a l'*Econòmic* dins Xenofont. *Obres socràtiques menors*; Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1931, p. 3-10), i contrasta tant amb la proposta de Pomeroy –per a qui certament es poden distingir a l'*Econòmic* una primera i una segona part, que estan però lligades pel fet de ser teoria i pràctica de l'*oikonomia*, respectivament (*Op. cit.* p. 8); a més, tot l'*Econòmic*, com a obra, està lligat amb un seguit d'eines narratives que involucren l'estructura del diàleg (com ara referències a temes discutits anteriorment, narracions que es despleguen dins d'altres narracions, etc.), i que Xenofont emprà magistralment (*ibid.* p. 17-18)– com també amb certes lectures, diguem, filosòfiques, que expliquen la diferència temàtica i d'interlocutors involucrats com a resultat del discórrer racional del diàleg –i.e. que consideren que les diferències narratives, formals, són degudes al contingut, a les idees, del diàleg. Hi ha, doncs, una unitat sota l'aparent disparitat de l'*Econòmic*–: Danzig, G. "Why Socrates was Not a Farmer: Xenophon's *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue". *Greece & Rome (Second Series)*, 50(1), 2003, p. 61. En general, al nostre parer, es poden classificar les diverses interpretacions que s'han fet de les no poques disparitats de l'*Econòmic* en 1) aquelles que les consideren significatives –i que les expliquen apel·lant al contingut del diàleg, a les idees, redimint, en certa manera, aquestes irregularitats del text i carregant-les de sentit– i 2) aquelles que no –i les expliquen remetent a la història de la transmissió del text o a les seves condicions de composició–.

<sup>32</sup> A ulls d'Étienne Helmer (*Ibid.*, p. 42-43), aquest és un dels dos problemes fonamentals de l'*oikonomia* –a més de ser, afegim, el primer que es plantejaria davant d'un intent d'investigació sistemàtica de la qüestió–; l'altre, que abordarem més endavant en aquest treball, és del de l'analogia casa-ciutat.

<sup>33</sup> Una discussió, noti's, tan formal com aquella sobre la forma de l'*oikonomia* i com, en general, qualsevol discussió *a priori* entorn d'un saber. Discutir sobre quin és l'objecte d'un saber és, en certa manera, discutir *a priori* quins enunciats –o pràctiques– pertanyen a aquell saber i quins no, una qüestió de demarcació i, per tant, estrictament formal. Aquest moment formal és superat quan Sòcrates i Critòbul passen a enunciar els principis concrets d'aquest saber, el seu contingut efectiu. Xenofont és plenament conscient de la diferència entre la forma i el contingut de la qüestió, i a l'*Econòmic* l'explota còmicament: a *Econ.* II, 1 (i.e. el bell principi del llibre II) Critòbul demana a Sòcrates que, després d'haver discutit (al llibre I) els requisits formals de l'*oikonomia* i els requisits morals de l'administrador (οἰκονόμος), li digui concretament què ha de fer per a augmentar la seva casa –és a dir, li demana que li expliqui el contingut de l'economia–. Sòcrates no satisfarà Critòbul (qui a II, 9, a II, 14 i encara a III, 1 li haurà de demanar de nou que, simplement, li digui què ha de fer, que li expliqui l'*oikonomia*), i desviarà el debat cap a la interessantíssima qüestió de la relativitat de la riquesa.



### 3.1 L'oikonomia com a ἐπιστήμη: *Econòmic, I.*

Per a avançar en aquest primer moment de reflexió, de *pregunta sobre la pregunta* —«és l'economia una ἐπιστήμη (...)?»—, en el nostre cas—, farem bé d'atendre a com es desplega el diàleg que succeeix a aquesta pregunta, tot buscant pistes sobre la noció, en bona part implícita, que Xenofont té de l'ἐπιστήμη.

Si seguim llegint, veurem que Critòbul respon afirmativament —«a mi bé m'ho sembla»—. Sòcrates, aleshores, segueix preguntant: si és així, si l'oikonomia és una ciència com ho són la medicina, l'arquitectura o la metal·lúrgia, aleshores podríem determinar el seu «objecte» (ἔργον) de forma tan clara com podem fer-ho amb aquestes altres ciències (guarir, la construcció d'edificis,...).<sup>34</sup> Heus aquí una la primera característica de la ciència: allò que tenen en comú aquestes —i totes— les ciències en tant que tals és, abans que res, *tenir un objecte definit*.<sup>35</sup>

#### 3.1.1 El concepte d'ἔργον

##### *ἔργον com a fer*

La versió d'ἔργον per “objecte” o “tema” no és abusiva o insòlita; de fet, ἔργον apareix ja a l'èpica homèrica denotant conceptes propers a aquests. A la *Odissea*, per exemple, quan tant Telèmac com Odisseu —que encara no ha revelat la seva identitat i segueix, doncs, sota la forma d'estranger indigent— són ja a Ítaca i s'han reconegut, i just després que Telèmac visiti a Penèlope per a fer-li saber que ha tornat del seu viatge sa i estalvi, el fill d'Odisseu exclama, dissimulant, que «qui sap la fi que han de prendre *les coses* (τάδε ἔργα)!»<sup>36</sup>, «*aquestes qüestions*», referint-se a la nefasta situació que es ve donant a casa del seu pare d'ençà que se'n va anar a Troia. Aquest terme pren un significat semblant al principi de la *Ilíada*, on Aquil·les, ofès, increpa durament Agamemnon, i li comunica que no té cap intenció d'obeir-lo: «és cert que em dirien covard i home feble», diu, «*si em doblegués davant teu a tot el que dius* (πᾶν

<sup>34</sup> *Econ. I, 2.*

<sup>35</sup> De nou, la traducció que Riba fa d'ἔργον (“objecte”) és problemàtica, perquè suggereix que l'oikonomia *en tant que ciència* —i és que, de fet, traduir ἔργον per “objecte” és la conseqüència estrictament lògica d'haver traduït abans ἐπιστήμη per “ciència”— és al seu “objecte” el que, per exemple, la microbiologia és al seu objecte. Tal i com dèiem a la nota 30 (§3, principi), res d'això és problemàtic si es suposa que l'oikonomia és solidaria amb l'economia política —el que seria problemàtic és, en tot cas, aquest supòsit, molt estès, d'altra banda: allò que Xenofont assenyalarà com a *objecte* d'aquesta *ciència* té poc a veure amb l'objecte de la ciència econòmica, cosa que posaria en entredit la possibilitat d'identificar-les—. J. Zaragoza, de nou, fa una traducció menys arriscada, “actividad”, si bé també menys llegible i més estrambòtica: segons aquesta traducció, l'oikonomia és un “*saber*” que té una “*activitat*”. Les versions angleses si que presenten, ara, diferències notables pel que fa a aquest terme: Marchant i Pomeroy tradueixen «function», mentre que Lord es decanta per «work». Roscalla tradueix «compito» (“tasca”, “deure”, “funció”; s'assemblaria més, doncs, a l'opció de «function» que no pas a la de «work»), i acompanya la traducció amb una nota on es matisa el significat del terme, mentre que en la francesa de Chantraine hi llegim «l'objet», sense més aclariment, com Riba. En apartats successius (§3.1.1) explorarem exhaustivament totes les dimensions semàntiques d'aquest interessantíssim concepte grec.

<sup>36</sup> *Od. XVII, 78.* Les cites literals en català de l'*Odissea* provenen, llevat que s'indiqui res de diferent, de la traducció de Carles Riba dins Homer. *Odissea* (4 vols.); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2010-2013. τάδε ἔργα, per cert, també apareix a *Od. XVI, 373*, en aquest mateix precís sentit —i.e. referit exactament a aquesta mateixa situació—.

ἔργον ὑπείξομαι)».<sup>37</sup> A l'alba de la llengua grega, doncs, ἔργον admetia aquest ús, i aquesta dimensió semàntica no deuria abandonar mai el terme del tot.

Però no podem prendre la part pel tot. Si bé és cert que hi ha passatges en que ἔργον té aquest significat, també és cert que això no és el més comú. De fet, no és tampoc el més habitual en la mateixa èpica homèrica, on el significat d'aquest terme acostuma a oscil·lar entre “ocupació” i “treball”, situant-se en algun punt intermedi del, diguem, segment semàntic delimitat per aquests dos significats: per exemple, a l'*Odissea*, Penèlope pregunta retòricament si les serves (δμῳαί) hauran de deixar *allò que estan fent*, les seves «*feines* (ἔργων)»<sup>38</sup> o *labors* per anar a atendre els insolents pretendents; abans, al primer cant, Telèmac ha ordenat a la seva mare retirar-se a la seva habitació, tot dient-li «torna, com sigui, a la cambra i *ocupa't allí de la teva feina* (τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε)»,<sup>39</sup> del teler, la filosa i la supervisió de les serves, a les que ha de manar que facin «*les tasques* (de nou, ἔργον)»<sup>40</sup> que els toca. En un altre punt del poema, Odisseu explica a Alcínou el malaurat episodi del Ciclop: ell i els seus homes van arribar a la cova del monstre i, després d'haver menjat del seu rebost, es van amagar quan el terrible hoste va tornar de pasturar. Després d'arribar, el Ciclop muneix les seves ovelles i cabres, amb la llet prepara mató, i guarda en gerres el xerigot restant per a aprofitar-lo més endavant. «Quan, havent-se afanyat, ja tingué enllestides *les feines* (τὰ ἔργα)»<sup>41</sup>, revifà el foc i, il·luminant l'estança, descobrí, amagats en la foscor, Odisseu i la seva tripulació.

S'ha arribat a assenyalar<sup>42</sup> que hi ha determinades ocupacions a les quals la tradició homèrica anomena ἔργον de forma més insistent, com si s'insinués un significat més restringit, més marcat i determinat, que no pas “treball”. Aquestes ocupacions són les tasques bèl·liques, «l'esforç en la guerra (ἔργον (...) μάχης)»,<sup>43</sup> i les tasques de llaurat (πίονα ἔργα, lit. “els fèrtils treballs”).<sup>44</sup> En aquest darrer passatge, l'adjectiu πίων (“fèrtil”, “ric”) deixa clar a quin tipus d'ἔργον es fa referència, així com el genitiu μάχης indica inequívocament el que els treballs en qüestió són treballs *de guerra*; més sovint, però, ἔργον s'empra sense complements, i és el context en que apareix que exigeix traduir-lo per «acció [militar]» o «llaura»<sup>45</sup>. Pel que fa a aquest darrer cas, cal afegir que els “treballs” als que fa referència el títol dels *Treballs i dies* (Ἔργα καὶ Ἡμέρα) d'Hesíode són, precisament, aquestes tasques agrícoles; un exemple més,

<sup>37</sup> *Il.* I, 294. Les cites literals en català de la *Ilíada* provenen de la traducció de Montserrat Ros dins Homer. *Ilíada* (3 vols.); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2005-. Donat que aquesta traducció no ha estat encara completada, citarem també alguns fragments en la traducció castellana d'E. Crespo (Homer. *Ilíada*; Madrid: Gredos, 2015).

<sup>38</sup> *Od.* IV, 683.

<sup>39</sup> *Od.* I, 356. Als poemes homèrics trobem també referències a aquestes tasques (ἔργα) femenines a *Od.* VII, 111, *Od.* II, 117 i *Il.* XXIII, 704.

<sup>40</sup> *Od.* I, 358.

<sup>41</sup> *Od.* IX, 250.

<sup>42</sup> Liddell, H. G., Scott, R. & Jones, H. S. *A Greek-English Lexicon*; Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 682-3.

<sup>43</sup> *Il.* VI, 522.

<sup>44</sup> *Il.* XII, 283. Cf. la traducció *ad loc.* de Montserrat Ros: «els fèrtils camps conreats per mans d'homes».

<sup>45</sup> *Od.* VI, 259: «the country and the tilled fields of men (ἀγροὺς (...) καὶ ἔργ' ἀνθρώπων)». Citem la trad. d'A. T. Murray dins Homer. *The Odyssey*; Cambridge: Harvard University Press, 1945 perquè conserva el significat d'ἔργον que volem destacar més que no pas la traducció catalana de Riba («[els] masos i les quintanes dels homes»), o que la castellana de J. M. Pabón (Homer. *Odisea*; Madrid: Gredos, 2015), on aquest mateix vers es tradueix per «la llana y haciendas campestres». De fet, en sentit estricte, no s'hauria de traduir el terme d'aquesta manera perquè el context ho exigeixi, sinó que s'hauria de traduir el context per a que el lector entengui que «treballs», que és com sí que s'hauria de traduir, refereix a quelcom més concret, a un treball específic.

doncs, en el qual ἔργον, sense cap matís ulterior, fa referència a un tipus concret de treball, més que no pas al treball en general.

Malgrat això, cal tenir en compte que l'exemplificació concreta més recurrent de la *idea* de treball en aquestes obres arcaiques és, justament, el treball agrícola o les ocupacions guerreres; al cap i a la fi, la *Ilíada* és la història d'una guerra, l'*Odissea*, la història d'un guerrer, i els *Treballs i dies* són, a més d'una interessantíssima reflexió a propòsit del sentit del treball, un manual per al pagès. És natural, doncs, que la major part de vegades que aquestes obres parlen de l'ἔργον, s'estiguin referint al treball agrícola o militar, en la mesura en què són obres, diguem, de temàtica agrícola o militar. Alhora, és igualment natural que aquests siguin els seus temes: les obres d'Homer, són la imatge del món del Bronze, amb les seves societats guerreres i monàrquiques; els *Treballs i dies* ensenyen a moure's en l'economia pròpia d'aquestes societats, basada en l'autosuficiència de cada οἶκος a partir del seu propi camp, eines i personal.<sup>46</sup> Els contextos bèl·lics i d'economia agrària engendren literatura on la guerra i el camp són molt presents, i on el treball en cadascun d'aquests àmbits és també un tema recurrent –tant recurrent com ho és en les vides efectives d'aquells qui viuen en aquests contextos–. Si el treball agrari és quasi universal, parlar de “treball”, sense més precisió, significarà “treball agrari”, de forma pràcticament inequívoca. Però això no vol dir que “treball” signifiqui essencialment “treball agrari”; només accidentalment, contextualment, arriba a prendre aquest significat, en la mesura en què refereix essencialment al treball, però, de forma contingent i accidental –i.e. només en el context en que s'empra aquest terme per parlar del treball–, el treball és quasi sempre agrari.

Que ἔργον, *per se*, pot denotar el treball agrícola o militar és doncs innegable, atenent als versos que hem citat més amunt, en que aquest és, sens dubte, el seu significat; des d'un punt de vista filològic és encertat dir, doncs, que ἔργον *significa*, de vegades, aquestes ocupacions concretes –i per tant, és perfectament correcte incloure aquests significats com a entrades d'ἔργον en un diccionari, per exemple–. Però des d'un punt de vista, si es vol, filosòfic, cal reconèixer que ἔργον no significa “treball agrari” en el mateix sentit que significa “treball”, i que aquest darrer significat és el més fonamental. Aquesta intuïció, força confirmada pel simple fet que la tradició homèrica fa servir el terme per a referir-se, com veiem abans, al treball en general, a les ocupacions, es veu també reforçada pel fet que aquesta tradició es refereix a d'altres activitats concretes com a ἔργον: així, per exemple, hi ha «treballs marítims» (θαλάσσια ἔργα, i.e. pesca)<sup>47</sup>. Si aquests altres treballs són menys presents és, simplement, perquè eren activitats amb menys pes en les societats antigues. Les ocupacions agrícoles o militars no participen més de la idea d'ἔργον que qualsevol altra ocupació; simplement la concreció material d'aquesta idea pren més sovint alguna d'aquestes dues formes que no pas cap altra.

<sup>46</sup> El menyspreu o temor d'Hesíode al comerç –al comerç marítim, si més no– queda reflectit en diversos punts dels *Treballs i dies*: e.g. 236 o 618. A la *Odissea* (IX, 253-255) també es fa referència a la perillositat del treball al mar.

<sup>47</sup> *Od.* V, 67. El vers parla d'ocells que pesquen al mar. «Pesca» és la versió que Liddell, H. G., Scott, R. & Jones, H. S. donen (*Idem.*) de θαλάσσια ἔργα. Riba ho tradueix per «la feina entremig de les ones». A. T. Murray tampoc en fa una lectura tan concreta com Liddell i Scott, i tradueix ἔργα per «les seves coses»: «[sea-crows] who ply their business on the sea». A més d'aquest exemple, hi ha molts d'altres on ἔργον denota ocupacions concretes diferents de la llaura o la guerra; més amunt, per exemple, hem citat unes línies de la *Odissea* en que del teixir i del filar se'n diu ἔργον (*Od.* I, 355-359).

### ἔργον com a fet

D'altres aparicions d'ἔργον a l'èpica signifiquen quelcom diferent, si bé situat inequívocament en el mateix horitzó semàntic que els significats tot just estudiats. Així, sovint denota també el *resultat d'un treball*, el rendiment d'un esforç determinat, *l'altra cara*, per dir-ho d'alguna manera, d'aquest esforç. De fet, que aquests sentits, feina i resultat de la feina, estiguin reunits sota un mateix terme no és res aliè als parlants de la llengua catalana: “treball” és tant una cosa que es fa com una cosa que s'ha fet –com *work* o com *trabajo*, també–, és, per exemple, tant el fet d'escriure aquestes línies com el conjunt de línies ja escrites.

Així, per exemple, a la *Ilíada*, quan Tetis fa arribar a Aquil·les l'armadura que Hefest ha forjat per a ell, l'heroi exclama: «¡madre mía! Las armas que el dios me ha procurado són obras que corresponden a los inmortales (ἔργ' ἔμην ἀθανάτων), no como las que un mortal ejecuta»;<sup>48</sup> són *obra*, *treball*, d'un déu. A l'*Odissea* el terme apareix de nou en aquest sentit –i a propòsit d'una obra d'Hefest, també–: Homer ens explica com Telèmac rebutja l'hospitalitat i els esplèndids regals que Menelau li promet, per poder tornar a la mar ràpidament i sense coses a carregar, i seguir així buscant el seu pare. Menelau, aleshores, commogut per l'honradesa del jove, canvia la seva oferta, i en comptes de tots aquests regals –carros, cavalls, tresors, etc.–, dona a Telèmac «la que és la més bella i estimable» de totes les coses que posseeix: un magnífic crater de plata amb filigranes d'or, «una obra d'Hefest (ἔργον δ' Ἡφαίστου)»<sup>49</sup>, resultat del treball –i.e. *treball*– del déu de la forja. També apareix referit als teixits de Circe, d'aquella qualitat i bellesa pròpies de «com les dees fan les seves labors»<sup>50</sup> tot i que a més de denotar aquests productes d'una artesanía sobrenatural, el terme es refereix també als teixits que reposaven sobre les butaques del palau d'Alcínou, «treball de les dones (ἔργα γυναικῶν)»<sup>51</sup>.

Pel que fa a aquest darrer significat, és molt interessant l'ús que Píndar dona al terme en les seves *Odes*: ἔργον, l'*acte*, l'*acció*, es contraposa a la paraula buida, que no va acompanyada de fets, la paraula, diguem, del qui *no predica amb l'exemple*.<sup>52</sup> Aquest us era pràcticament una frase feta –anàloga a la locució llatina *facta non verba*–, i és molt habitual trobar en els textos clàssics –i sovint associada a la condició *virtuosa* d'aquells qui sí que predicaven amb l'exemple– aquesta contraposició entre paraula i fet (ἔργον). Hem vist que ἔργον pot significar “treball”, “fer”, i també el resultat, que és el “treball” o el “*fet*”; amb aquest joc d'infinitiu i participi s'entén perfectament aquest tercer sentit d'ἔργον, i com es deriva –a nivell conceptual, com a mínim– del segon.

En darrer lloc, deixem anotat que en l'èpica homèrica, ἔργον presenta de vegades matisos negatius<sup>53</sup> –així, per exemple, Néstor parla a Telèmac dels molts treballs (μάλα μέγα

<sup>48</sup> *Il.* XIX, 21-22.

<sup>49</sup> *Od.* IV, 616-617.

<sup>50</sup> *Od.* X, 223. Pabón tradueix «obras de diosas».

<sup>51</sup> *Od.* VII, 97. Curiosament, s'al·ludeix a Hefest només unes línies per damunt d'aquesta: *Od.* VII, 92.

<sup>52</sup> *Pítica* III, 30: «en obres o en projectes (οὐ (...) ἔργοις οὔτε βουλαίς)» (trad. M. Balasch dins Píndar. *Odes*; Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1993), o també «ni (...) con acciones ni [con] planes [i.e. pensament, desig, voluntat] » (trad. A. Ortega dins Píndar. *Odas y Fragmentos*; Madrid: Gredos, 1984). *Vid.* Slater, W. J. *Lexicon to Pindar*; Berlin: De Gruyter, 1969, p. 194.

<sup>53</sup> Autenrieth, G. *A Homeric Dictionary*; Nova York: Harper and Brothers, 1895, p. 114. *Cf.* Liddell, H. G., Scott, R. & Jones, H. S. *Loc. cit.*

ἔργον) que els aqueus havien suportat a Troia<sup>54</sup>–; aquests matisos els podem trobar també en Hesíode, qui a la *Teogonia* presenta el matrimoni d'Heracles amb Hebe com la justa recompensa pels «penosos treballs» (μέγα ἔργον) de l'heroi.<sup>55</sup> En Xenofont, al nostre parer, aquesta dimensió no és present ni important.

### *ἔργον en Xenofont*

Si hem estudiat la dimensió semàntica d'ἔργον en època arcaica és perquè tota aquesta *constel·lació de significats* configura una certa unitat, reunida sota aquest únic terme, que els és llegada tant a Xenofont com a la resta de clàssics, i que molt sovint empren sense gaires matisos o modificacions ulteriors respecte d'Homer. En Xenofont podem trobar el terme fet servir en cadascun dels significats esmentats fins aquí, i també, fins i tot, certes aparicions en que el significat concret pren posicions intermèdies entre dos o més d'aquestes accepcions: així, apareix, en el sentit d'*ocupació-feina*, per a fer referència conjuntament a la fusteria, la ferreria i la pagesia,<sup>56</sup> o també per a referir-se al treball a la mina;<sup>57</sup> d'altra banda, també el trobem recurrentment referit a tasques específicament militars, com ara l'equitació o l'entrenament amb l'arc, la llança i la resta d'armament.<sup>58</sup> Podem trobar-lo també denotant “acte”, “fet” o “acció”, tant en un sentit moralment neutre –per exemple, *haver fet quelcom mereixedor de càstig penal*–<sup>59</sup> com en un sentit positiu, de “gesta” o “moment àlgid” –referit, per exemple, a «les accions serioses dels homes bons i bells»<sup>60</sup> o a les «gestes»<sup>61</sup>, podem entendre militars, que un cert Simó havia fet gravar a la base de l'estàtua d'un cavall–; en un sentit estretament relacionat amb aquest, Xenofont també fa servir ἔργον per a establir aquella

<sup>54</sup> *Od.* III, 262. Pabón també tradueix «muchos trabajos», una lectura que ens és més convenient que la de Riba, que enten que aquí ἔργον presenta un significat que no hem vist: el de “proesa”, “gesta” o “fita”. La seva versió diu, doncs, «moltes proeses». En Xenofont aquest significat també apareix (*vid. infra*, n. 58), si bé no és important de cara a la nostra investigació.

<sup>55</sup> *Teog.* 954.

<sup>56</sup> *Mem.* I, i, 7.

<sup>57</sup> *Poroi*, IV, 3. En aquest passatge concret pren matisos que l'aproximen al sentit d'*activitat*, donat que es diu que, a les mines de plata, «jamás nadie [i.e. cap treballador] careció de trabajo (ἔργον)» (trad. O. Guntiñas dins Xenofont. *Anábasis y obras menores*; Madrid: Gredos, 2015), malgrat que cada vegada hi havia més treballadors –és a dir, que en aquest ἔργον s'oposa a la possibilitat que hi hagi algú *sense fer res* a la feina, sense feina per fer, de tal manera que ha de prendre el significat de *no no fer res*, i.e. d'estar fent alguna cosa, d'estar actiu (i d'estar-ho a la mina, al lloc de treball, és clar)–, i que «siempre fueron más los puestos que los trabajadores (ἄει τὰ ἔργα τῶν ἐργαζομένων περιῆν)»; cf. la traducció de E. C. Marchant (Xenofont. *Scripta Minora*; Cambridge: Cambridge University Press, 1946): «there were always more jobs than the labourers could deal with», que al nostre parer reflexa millor el sentit de τὰ ἔργα –perquè, si bé “jobs” es pot entendre també, i potser principalment, com a llocs de treball, també es pot entendre com a tasques a fer, que és el sentit que el terme presenta en aquest passatge–.

<sup>58</sup> *Cir.* I, vi, 18: τῶν πολεμικῶν ἔργων (també I, vi, 3; *Econ.* VI, 1; IV, 24). Pel paral·lelisme de la proposta d'aquest passatge amb allò que podem llegir a *Cir.* VI, ii, 4-6 (*vid. també Hel.* III, iv, 16), hem de suposar que aquestes ocupacions militars són aquelles que es detallen en aquest darrer passatge, més explícit en aquest sentit que no pas el primer. *Vid. també Anab.* I, ix, 5: πόλεμον ἔργων. Donat que ἔργον pot prendre tots els significats estudiats (ocupació-feina, resultat, acte,...) i que, per tant, cal traduir usos diferents del mateix terme per diferents paraules en cada cas (qualsevol de les tot just enumerades entre parèntesis), cada aparició d'ἔργον suposa, en cert sentit, una decisió no exempta de risc pel traductor; així, en aquest mateix passatge de l'*Anábasi*, C. L. Brownson tradueix πόλεμον ἔργων per «military accomplishments» (Xenofont. *Hellenica, Books VI & VII. Anabasis, Books I - III*; Londres: LOEB, 1921). Com veurem, “gesta” és, certament, un dels sentits que ἔργον pot prendre, però en aquest passatge cal llegir-lo com a “ocupació” o “tasca”.

<sup>59</sup> *Apol.* 25.

<sup>60</sup> *Symp.* I, 1: τῶν καλῶν κάγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα.

<sup>61</sup> *De eq.* I, 1.

contraposició entre paraula i *fet*, tan usual en la literatura grega: per exemple, Cirus, el príncep persa, mostra «amb fets i amb mots»<sup>62</sup> el seu suport als exiliats milisis. Finalment, també podem trobar en Xenofont ἔργον significant “resultat” o “rendiment”: en un interessantíssim passatge dels *Records* podem veure a Sòcrates interrogar a Aristodem –un personatge del cercle socràtic– sobre el seu ateisme, preguntant-li si potser no creu que les coses evidentment útils (com una sabata, podríem dir, o un poema) són obra de la intel·ligència –i si creu, per tant, que són obra de l’atzar–. Aristodem respon que les coses «que tenen un fi d’utilitat són obra (ἔργα) d’una intel·ligència»,<sup>63</sup> i Sòcrates respon, és clar, que com podria ser l’home, amb tota la seva perfecció, fruit de l’atzar i no de la creació intel·ligent dels déus.<sup>64</sup>

Veiem, doncs, que els significats fonamentals d’ἔργον delimiten un camp semàntic força diferent que el que els significats “objecte”, “tema” o “qüestió” suggereixen. Aquest camp opera com a concepte, a través del que els antics experimenten un seguit d’estructures o realitats que avui denotem –o que en qualsevol altra llengua es poden denotar, millor dit– amb termes diferents, quedant aquestes realitats, doncs, irremeiablement allunyades en el nostre imaginari i la nostra experiència, mentre que eren contigües en l’experiència grega, en el mon grec.

### *L’ἔργον d’una ἐπιστήμη*

L’ús que Xenofont fa d’ἔργον en aquestes primeres línies de l’*Econòmic* no és, evidentment –si atenem als significats tot just estudiats–, el més habitual en grec. Així i tot, podem entendre precisament –si bé expressar-ho de forma igualment precisa és *necessàriament* difícil: la nostra llengua no té, és clar, els termes adequats– què vol dir; només cal que mirem aquest passatge –«ὡς οἰκονομία (οἰκονομία) és el nom d’una ciència (ἐπιστήμη), com la medicina, la metal·lúrgia i l’arquitectura?»– a través de la constel·lació que hem delineat fins aquí. Què veiem?

Doncs una “ciència” que, més que tenir un objecte, *s’ocupa* de determinats *afers*, *realitza certes tasques*, *produeix* certs resultats –de tal manera que, en tot cas, el seu objecte seria aquest seguit d’afers de que s’ocupa–. Una “ciència” que té un ἔργον, un problema del que s’ocupa i, alhora, la solució que hi dona. A l’inici de l’*Econòmic*, ἔργον presenta doncs el mateix significat que Plató li atorga de manera explícita, o que el propi Xenofont li dona, a propòsit de temes diferents, en d’altres punts de la seva obra<sup>65</sup>: l’ἔργον d’una cosa –d’una ἐπιστήμη, en aquest cas– és «el que només fa ella o el que ella fa més bé els altres».<sup>66</sup>

<sup>62</sup> *Anab.* I, ix, 10. Sobre la correspondència que Cirus manté entre les seves paraules i accions, *vid. Anab.* I, ix, 8-10.

<sup>63</sup> *Mem.* I, iv, 4: τὰ ὀφελεία γινόμενα γνώμης εἶναι ἔργα. Trad. C. Riba dins Xenofont. *Records de Sòcrates*; Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1929. Tots els passatges citats d’aquesta obra provenen d’aquesta traducció.

<sup>64</sup> Sobre l’ús que Xenofont dona a ἔργον a l’*Anàbasi* *vid.* White, J. W. & Morgan, M. H. *An Illustrated Dictionary to Xenophon’s Anabasis*; Boston: Ginn & Company, 1896, p. 85.

<sup>65</sup> Per exemple, a l’investigar quin és l’ἔργον del bon ciutadà (*Mem.* IV, vi, 14).

<sup>66</sup> *Rep.* 353a. Trad. M. Balasch dins Plató. *Diàlegs X*; Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1989.

### 3.1.2 En torn al terme ἐπιστήμη

Seria absurd, quasi graciós, pretendre que, havent esclarit què és aquest ἔργον que Xenofont atribueix a la ἐπιστήμη, hem descobert un ús ocult i inesperat d'aquest darrer terme. Que el saber al qual l'atenès es refereix amb el terme ἐπιστήμη és un saber pràctic és evident no perquè se li atribueixi un cert ἔργον, sinó perquè ἐπιστήμη ja denota, *per se*, un cert tipus de saber pràctic.

De fet, això es transparenta de forma prou clara al mateix *Econòmic*: quan, just al principi d'aquest diàleg, Sòcrates pregunta a Critòbul si «economia (οἰκονομία) és el nom d'una ciència (ἐπιστήμης), com la medicina, la metal·lúrgia i l'arquitectura»,<sup>67</sup> l'oikonomia és anomenada ἐπιστήμη, precisament, *al costat de la medicina, l'arquitectura i la metal·lúrgia*. Això, dit de sobte, és sorprenent, ja que és evident que cap d'aquestes tres disciplines són, per a nosaltres, exemples de *ciència* especialment bons, i això ja ens ha de fer sospitar d'aquesta “ciència” de que la traducció ens parla.<sup>68</sup> A tot això cal afegir-hi el fet que, just a continuació, l'oikonomia és anomenada *art* (τέχνη)<sup>69</sup> –cosa que insinua, encara de forma més inequívoca, l'eminència pràctica de l'ἐπιστήμη, donada la seva intercanviabilitat amb τέχνη– i, per acabar-ho d'arrodonir, és anomenada més endavant «art (τέχνη) que es coneix (ἐπισταμένω)»<sup>70</sup>.

#### *El concepte d'ἐπιστήμη fins a l'Època Clàssica*

En la història de la llengua grega, ἐπιστήμη no és un terme especialment antic; a diferència d'ἔργον, per exemple, ἐπιστήμη no apareix en els poemes homèrics ni en Hesíode.<sup>71</sup> El que sí que apareix en aquests dos autors és el verb corresponent, ἐπίσταμαι –fonamentalment en la forma de participi de present, ἐπιστάμενος, fent la funció d'adjectiu– i l'adverbi ἐπισταμένως –que s'empra en el mateix sentit que el participi d'ἐπίσταμαι.<sup>72</sup> A l'*Odissea*, es fa servir aquest

<sup>67</sup> Altres passatges on es qualifica l'oikonomia d'ἐπιστήμη o τέχνη són, per exemple, *Econ.* II, 10; II, 12, II, 16; III, 16; VI, 4.

<sup>68</sup> Cf. Strauss, L. *Op. cit.* p. 92. Strauss se sorprèn d'aquests exemples de ciència que Xenofont dona justament perquè no ha sotmès a crítica la traducció d'ἐπιστήμη per «knowledge», com nosaltres pretenem fer a continuació.

<sup>69</sup> *Econ.* I, 2.

<sup>70</sup> *Econ.* I, 4. Encara més: segons hem vist, Sòcrates pregunta a Critòbul si l'oikonomia és una *ciència* com ho són l'arquitectura, la medicina o la metal·lúrgia, i aquest respon afirmativament, qualificant ara l'oikonomia de ciència, i anomenant-la “tècnica” més endavant; però fins i tot aquestes tres *ciències* que Sòcrates posa com a exemple són, just després d'haver-s'hi referit en aquest sentit, qualificades de τεχνῶν (*Econ.* I, 2). De fet, aquesta intermitència pel que fa a l'ús dels termes ἐπιστήμη i τέχνη s'estén a tot l'*Econòmic*; vegi's, per exemple, *Econ.* IV, 1, on Xenofont clarament parla, en dues línies diferents, dels mateixos sabers –concretament, aquells que més convenen a Critòbul–, referint-s'hi en la primera com a τῶν τεχνῶν, i a la segona com a τῶν ἐπιστημῶν.

<sup>71</sup> La primera aparició del terme ἐπιστήμη té lloc en una oda de Baquilides, al s. V (*vid. infra*, n. 88). En general, «when the poets speak of individuals who either have or lack knowledge they do so in verbal rather than nominative ways». Leshner, J. H. “Archaic Knowledge”. Wiens, W. (ed.) *Logos and Mythos*: Nova York: State University of New York Press, 2009, p. 13.

<sup>72</sup> En la història de la llengua grega, ἐπιστήμη sempre serà menys freqüent que aquestes formes adverbials i de participi. Pel que fa a l'èpica homèrica, cal dir que, en menor mesura, també apareixen altres formes del verb, e.g. 3a sg. pres. opt. mitjà: *Il.* XIV, 92 («[esta propuesta no podría] en absoluto podría salir de la boca de un varón *que sepa* (ἐπίστατο) en sus mientes expresar cosas sensatas»), on l'optatiu pren el valor de contraposició entre una situació hipotètica i la realitat, contraria a aquesta situació. D'altra banda, hi ha tot un seguit de verbs (οἶδα, γινώσκω, νοέω o fins i tot συνήμι o μανθάνω) i sintagmes amb els quals també es denota l'acció (o el fet) de saber o la condició de *sabut*, de savi: *Il.* II, 718 «expert (ἐὺ εἰδὼς) en l'arc» (també *Il.* IV, 310); *Od.* IX, 281 «jo

verb, per exemple, per a referir-se als egipcis, dels que se'n diu que són tots ells ἐπιστάμενος, “experts” o “sabuts”, en medicina (ἰητρός, i.e. ἰατρός),<sup>73</sup> i també, més endavant, l'autor fa dir a Odisseu que els cícons –una tribu tràcia amb la qual Odisseu, segons el seu propi relat,<sup>74</sup> havia establert contacte just al sortir de Troia– «sabien (ἐπιστάμενοι) combatre amb els homes dalt de cavall i també, on calia, baixaven a terra».<sup>75</sup> A la *Ilíada* aquest participi apareix també amb força freqüència: per exemple, a la part coneguda com al “catàleg de les naus”<sup>76</sup>, es diu que a bord de cadascun dels seixanta vaixells que els arcadis havien aportat hi viatjaven molts guerrers «*conexedors del combat* (ἐπιστάμενοι πολεμίζειν)<sup>77</sup>, i.e. que sabien lluitar; més endavant trobem a Enees parlant de «com *en saben* (ἐπιστάμενοι), els cavalls de Tros, de córrer per la plana»<sup>78</sup>. ἐπίσταμαι apareix també sota la forma d'infinitiu; així, Antínoos –el més insolent d'entre els pretendents de Penèlope, i que sovint actua com a líder d'aquests– es refereix, dirigint-se a Telèmac, a «l'aptesa en treballs bellíssims (ἔργα τ' ἐπίστασθαι περικαλλέα) i en moltes honestes»<sup>79</sup> de la seva mare, un do típicament femení que Atena li ha concedit encara per sobre la resta de les dones, –tot i que les dones feàcies,<sup>80</sup> segons Homer, participen també especialment d'aquestes gràcies–.<sup>81</sup> Veiem, doncs, com *aquestes formes verbals es prediquen del qui sap fer alguna activitat en concret o ofíci*.

Per la seva banda, l'ús que l'èpica homèrica dona a l'adverbi ἐπισταμένως és perfectament coherent amb el sentit del participi d'ἐπίσταμαι. A la *Ilíada* s'explica com

---

en sabia molt (εἰδότα πολλά); *Il.* XVII, 687 «también tú mismo por lo que ves *te das cuenta* (γινώσκειν)»; *Od.* VIII, 533 «ho va veure (ἐνόησεν)» (cf. trad. Pabón «lo estaba *observando*»). Leshner, J. H. *Op. cit.* p. 13-28.

<sup>73</sup> *Od.* IV, 232. La traducció de Riba diu «allí tothom és un metge, que enlloc del món n'hi hauria de més *acienciats*».

<sup>74</sup> *Od.* IX, 39-40.

<sup>75</sup> *Od.* IX, 49-50. Pabón gira «habían *aprendido a luchar con los hombres* (ἐπιστάμενοι (...) ἀνδράσι μάρνασθαι) a pie y en los carros».

<sup>76</sup> *Id.* II, 484-760.

<sup>77</sup> *Id.* II, 611: E. Crespo llegeix «*instruidos en el combate* (ἐπιστάμενοι πολεμίζειν)».

<sup>78</sup> *Id.* V, 222. El mateix vers apareix, textualment, a *Id.* VIII, 106.

<sup>79</sup> *Od.* II, 117. *Vid. infra.* n. 80.

<sup>80</sup> *Od.* VII, 111: «l'aptesa en treballs bellíssims i en moltes honestes (ἔργα τ' ἐπίστασθαι περικαλλέα καὶ φρένας ἐσθλάς)». Cf. la traducció de J. M. Pabón: «el saber de labores preciosas y entrañas discretas». El vers és idèntic a *Od.* II, 117.

<sup>81</sup> En d'altres aparicions, aquest verb té un sentit lleugerament diferent a l'habitual i principal, tot just estudiat. A *Il.* IV, 404, «no falsegis les coses, tu que saps (ἐπιστάμενος) declarar la veritat», ἐπιστάμενος és, certament, *saber fer* quelcom, però aquest quelcom és dir la veritat; la diferència que ens sembla percebre en aquest ús del terme depèn de considerar-lo anacrònicament a la llum de la noció d'ἐπιστήμη, i rau en el fet que dir la veritat no constitueix una ἐπιστήμη, mentre que les arts marcialis o la medicina sí –però potser, al capdavant, tampoc es pot dir que un cavall té l'ἐπιστήμη de córrer per les planes (*vid. supra*, n. 78)–. *Od.* IV, 730 és interessant, perquè l'ús d'ἐπιστάμενοι sí que sembla, en aquest cas, tenir el significat de *saber quelcom* més que no pas *saber fer*: concretament, aquest participi plural femení és posat en boca de Penèlope, que està retraient a les serventes que no l'hagin posat al corrent de les intencions de Telèmac d'embarcar i buscar al seu pare sinó un cop ja era fora, tot i *saber-ho*. Podem també, finalment, aturar-nos a considerar *Od.* XVI, 374: «car és un home de seny (ἐπιστήμων) que té consell i designi (βουλή τε νόφ τε)». Ἐπιστήμων és un adjectiu molt poc habitual, amb una única aparició –aquesta– en tota l'èpica homèrica –també apareix, per cert, en Xenofont (*Econ.* XXI, 5)–. A més d'això, destaquem aquest passatge també perquè indica que algú –Telèmac, en aquest cas– és ἐπιστήμων de consell i de ment –dues habilitats que, clarament, tampoc impliquen una ἐπιστήμη com la que saber curar o saber lluitar impliquen–. Val a dir, però, que es pot llegir el passatge entenent que Telèmac sí que té una certa habilitat o art en virtut de la qual se l'anomena ἐπιστήμων, l'art de governar, que alhora es manifesta –o necessita de; sigui com sigui, es *relaciona amb* sense identificar-s'hi– en els bons voûs i βουλή de qui coneix aquest art: «"Ἐπιστήμων" was someone that knew a subject very well. I believe in the case of Telemachus it could be interpreted that he knew or inherited the art of ruling (...)». Papanikos, G. T. “Collective Decision-Making in Homer's *Odyssey*”. *Athens Journal of Mediterranean Studies*, 7(1), 2021, p. 79.



Agamemnon sacrifica un bou per a celebrar –i agrair a Zeus– que Àiax ha sobreviscut al duel arranjat amb Hèctor –un duel que és, de fet, suspès per la caiguda de la nit–, que els aqueus «trossejaren *amb coneixement* (ἐπισταμένως)».<sup>82</sup> Aquest és exactament el mateix sentit que pren quan Atenea posa al corrent al seu pare de la penosa situació d'Odisseu i del perill que corre Telèmac, i Zeus li ordena en resposta que «*dirigeixi saviament* (πέμψον ἐπισταμένως) el camí a Telèmac»<sup>83</sup>, i a Hermes que faci arribar a Calipso la seva ordre de deixar marxar a Odisseu; una mica més endavant, transmesa ja aquesta ordre, l'adverbi apareix de nou per a referir-se a com Odisseu «*poleix hàbilment* (ἐπισταμένως)»<sup>84</sup> la fusta per a construir el bot amb que abandonarà l'illa de Calipso. L'adverbi respon a com practica una activitat o ofici el qui té una certa expertesa respecte d'aquesta mateixa activitat o ofici –i.e. l'ἐπιστάμενος–.

Tampoc trobem ἐπιστήμη en Hesíode. Sí que podem trobar, però, l'adverbi corresponent –ἐπισταμένως, com ja sabem–; així, per exemple, al principi de la exposició del Mite de les edats, el poeta anuncia que cantarà *bé i hàbilment* (εὖ καὶ ἐπισταμένως)<sup>85</sup> sobre

<sup>82</sup> *Il.* VII, 317. E. Crespo llegeix «lo trincharon *sabiamente* (ἐπισταμένως)».

<sup>83</sup> *Od.* V, 25. Pabón *ad loc.*: «dirige *con tacto*».

<sup>84</sup> *Od.* V, 245.

<sup>85</sup> *Treb.* 107. Cal dir, però, que els v. 106-108 són objecte de controvèrsia: com dèiem, Hesíode anuncia al v. 108 que cantarà «bé i hàbilment» com els déus i els homes tenen un origen comú, però això no arriba a passar: el que trobem a continuació és el Mite de les Edats, que parla de les diverses races humanes successivament creades per Zeus. Això feu que aquest vers fos considerat espuri per alguns filòlegs, i que d'altres proposessin teories diverses per donar compte d'aquesta singularitat. Una de les propostes que gaudí de més seguiment fou la de Wilamowitz, qui sosté que, d'una banda, Hesíode prova, amb aquest vers, de fer casar la idea d'un origen comú de déus i homes –una idea tradicional i popular– amb el mite creacionista que vol introduir, i d'altra, que eliminar el vers implica deixar una llacuna que seria més inexplicable que la mateixa presència del vers (*vid.* von Wilamowitz-Moellendorff, *U. Hesiodos Erga*; Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1962, p. 54 i s. i també Cartlidge, Ben. “E. R. Dodds Notes on Hesiods *Works and Days*”. *History of Classical Scholarship*, 1, 2019, p. 207). Si comentem aquest fet és perquè Agustín García Calvo (“Frutos de lectura de «Trabajos y días»”. *Emerita*, 23, 1955, p. 218-9) proposa una sèrie de canvis en els v. 106-108 que afecten al terme ἐπισταμένως. Si el text més habitual diu «εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω / εὖ καὶ ἐπισταμένως: σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν. / ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.», García Calvo proposa ἐπιστάμενος en comptes ἐπισταμένως –verb en comptes d'adverbi, com sabem–, afegir una coma darrera d'ἐκκορυφώσω i posar entre parèntesis, i no darrera de dos punts, el σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν que el segueix. Pel que fa a la part més interessant per a nosaltres d'aquesta proposta –evidentment, el pas d'ἐπισταμένως a ἐπιστάμενος–, els arguments a favor d'aquesta possibilitat són, d'una banda, que és fàcil canviar una per l'altra en el procés de còpia del text, i d'altra, que és inesperadament immodest que Hesíode digui que cantarà «bé i hàbilment»; a més, totes aquestes modificacions fan que el text resultant reflecteixi clarament el que Wilamowitz entreveia llegint entre línies el text original: «ahora si quieres te contaré brevemente otro relato, aunque sabiendo bien –y tú grábatelo en el corazón– cómo los dioses y los hombres mortales tuvieron un mismo origen» (trad. A. Pérez Jiménez dins Hesíode. *Teogonía*; Madrid: Gredos, 2015; *vid.* la p. 70, n. 13 d'aquesta traducció per a un resum del problema d'aquests versos). Veiem, doncs, que aquesta traducció es basa en el grec de García Calvo. Tanmateix, nosaltres ens decantem per la lectura més clàssica, sense la correcció de García Calvo, com la que fa la traducció catalana de J. Castellanos, «si vols, t'explicaré breument i d'una manera senzilla i clara una altra història. Tu pensa que déus i homes tenen el mateix origen» (Hesíode. *Teogonia. Els treballs i els dies*. Barcelona: Edicions de la Magrana, 1999), o la traducció lírica anglesa de C. M. Schlegel i H. Weinfield (Hesíode. *Theogony and Works and Days*; Michigan: The University of Michigan Press, 2006), on per ἐπισταμένως es llegeix «with skill». És cert que aquesta *decisió*, la preferència d'ἐπισταμένως sobre ἐπιστάμενος, pot semblar arbitrària i sospitosament afavoridora per a la nostra *lectura* –perquè així tenim un exemple més en que ἐπισταμένως significa el que nosaltres sostenim que vol dir–; tanmateix, també es podria mirar al revés i veure que *la nostra lectura afavoreix aquesta decisió*: fixem-nos que, si acceptéssim la versió de García Calvo, no només estariem descartant un terme que apareix d'altres vegades en Hesíode –i presentant el mateix significat (*vid. infra*, n. 86)–, sinó que estariem acceptant un terme que, fins on sabem, no apareix en cap altre punt de la seva obra i que, a més, en l'èpica homèrica pren un significat diferent al de *saber quelcom –saber fer*, com vèiem–, que és el que ἐπιστάμενος ha de tenir per a que la versió de García Calvo funcioni. A més, finalment, no tenim constància que les modificacions d'aquesta versió tinguin base documental –i.e., no hi ha cap manuscrit en que es pugui llegir la variant ἐπιστάμενος–. Vist tot això, i donat que

com els déus i els homes tenen, en realitat, un mateix origen. D'altra banda, a la *Teogonia*, Hesíode explica com als futurs reis, al néixer, les Muses els posen una gota de mel a la boca, i queden així beneïts amb el do de la paraula, amb el que podran, entre d'altres, «*resoldre hàbilment grans disputes* (μέγα νείκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν)».<sup>86</sup>

Així doncs, el substantiu ἐπιστήμη és més tardà que ἐπίσταμαι i ἐπισταμένως, que són el verb i adverbi que hi corresponen, respectivament. Per descomptat, el substantiu es deriva d'aquest verb, i pren d'ell el seu significat, prèviament constituït en el sentit tot just estudiat: com que allò que ἐπιστάμενος denotava era el fet que algú sàpigues fer quelcom –i.e. es predicava d'aquell qui sabia fer bé o practicava una activitat en concret o un ofici–, ἐπιστήμη, com a substantivació i substancialització de tot això, havia de denotar alguna cosa així com *la causa d'aquest fet*, allò que l'ἐπιστάμενος té, *l'essència del fet de saber fer* o allò que tots els qui efectivament saben fer quelcom tenen en comú, malgrat les diferències concretes entre ells i entre aquestes coses que cadascun sap fer.<sup>87</sup> El concepte d'ἐπιστήμη no podia estar menys lligat a la pràctica que el d'ἐπιστάμενος (o ἐπίσταμαι), i no ho estava: el vers de Baquilides en què el terme apareix per primera vegada –en la literatura que s'ha conservat, és clar– parla dels «incomptables (...) sabers dels homes (μυρία δ'ἀνδρῶν ἐπιστᾶμαι)»<sup>88</sup> cosa que remet de forma clara a les diverses disciplines amb què aquests homes –aquells ἐπιστάμενος o ἐπισταμένως de la tradició homèrica– poden estar familiaritzats, és a dir, les diverses arts i oficis. Aquest sentit

---

1) és la lectura que la majoria de filòlegs fan, que 2) és coherent amb el sentit que pren el terme en els textos homèrics i en el propi Hesíode i que 3) els manuscrits li donen suport, no ens incomoda excessivament decantar-nos per la traducció més habitual i, certament, més convenient per a nosaltres, «bé i hàbilment».

<sup>86</sup> *Teog.* 87.

<sup>87</sup> Hom es pot sentir temptat, en un excés especulatiu, de dir que el fet que, històricament, el verb –i fins i tot que l'adverbi– precedeixi al substantiu no és sorprenent, perquè el fet originari amb què hom es troba –amb què *tothom* es troba– és que es pot saber fer coses –que és allò que ἐπίσταμαι denota, recollint un primer moment d'abstracció: de l'expertesa concreta que diferents individus ostenten en les seves respectives ocupacions n'obtenim la noció general de “saber fer”–, si bé adonar-se'n que aquest saber fer involucra un coneixement, un cert contingut mental amb una forma molt concreta (que és allò al qual ἐπιστήμη es refereix), i reparar en el fet que és en virtut d'aquesta forma que s'identifica amb la resta de coneixements concrets –és a dir, que hi ha una relació d'identitat formal entre els sabers dels qui saben fer– és un segon nivell d'abstracció que depèn del primer; d'aquí la precedència històrica de les formes verbals i adverbials respecte el substantiu. A això, *cf.* Leshner, J. H. *Op. cit.* p. 13: «it would be a mistake to infer from the fact that the speakers of the language in a particular period lacked the noun form “X”, that they could have had no concept of X or no appreciation of what is involved in being an X. Homer's Greek lacked a noun corresponding to our English “will”, but no one would want to say that neither Homer nor his audiences had any sense of the nature of willful conduct». Cal acceptar això, i més encara si tenim en compte que a l'èpica homèrica hi ha d'altres substantius, com ara σοφία (*Il.* XV, 412), amb un significat difícilment distingible d'aquell que ἐπιστήμη hagués tingut si s'hagués fet servir en aquests mateixos passatges. En una nota a això, Leshner afegeix que «it would also be an error to conclude that no such term existed in the language simply because it does not appear in any surviving text». Aquesta segona observació ens sembla més fluïda: com podria ser que el terme existís en època arcaica, si a l'èpica homèrica, que dona no poques oportunitats d'aparèixer al terme ἐπιστήμη, aquestes són sempre acaparades, com hem vist, per formes adverbials i construccions de participi (i fins i tot pels substantius als quals tot just ens hem referit)?

<sup>88</sup> *Oda X*, 38. *Trad.* M. Balasch dins Baquilides. *Odes*; Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1962.

es manté a l'Època Clàssica, i el podem trobar en la tragèdia,<sup>89</sup> la història,<sup>90</sup> la oratòria<sup>91</sup> i en la filosofia –per descomptat, també en Xenofont–, si bé, probablement per influència dels debats que aquesta darrera comença a suscitar entorn al significat del terme, s'observa també en aquest moment un viratge semàntic que fa que 1) ἐπιστήμη es comenci a aplicar al saber en general, i que, consegüentment, 2) es posi en contrast aquest saber amb la pràctica, amb el fer.

Xenofont, en general, és força insensible a aquest canvi en l'ús del terme, i el sentit en que dona tant el substantiu com les diverses formes verbals relacionades és més proper al de Píndar que no pas al de, per exemple, Aristòtil.<sup>92</sup>

### 3.1.3 ἐπιστήμη i τέχνη

Hem començat a explorar la història i el sentit del terme ἐπιστήμη arran d'haver observat que Xenofont l'emptra per a denotar un tipus prou específic de saber pràctic, i hem mostrat com aquest ús era, de fet, el que més sovint es donava al terme fins a l'Època Clàssica. Com pot ser, doncs, que, essent això així, l'ús que es dona a aquest terme a l'*Econòmic* sorprengui al lector modern? Com és possible haver d'*investigar*, de *descobrir* –en el sentit més literal del terme–

<sup>89</sup> Vid. e.g. Sòfocles, *Filoct.* 1057, «mestre en aquest ofici (τὴν δ' ἐπιστήμην) [el de fer servir les armes]» (trad. C. Riba dins Sòfocles. *Tragèdies* (vol. III); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1961); cf. *Oed. Rex*, 1115 «en coneixença (τῆ δ' ἐπιστήμη), tu em pots avantatjar» (trad. C. Riba dins Sòfocles. *Tragèdies* (vol. II); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1959), en referència a *saber* si un pastor és o no la persona que s'està buscant, *Antig.* 721, on apareix en un sentit quasi moral, o *Traq.* 338, on es refereix a una informació concreta que un missatger vol compartir amb Deianira. Veiem en Sòfocles, doncs, com ἐπιστήμη comença a aplicar-se a més coses que no pas l'expertesa en una pràctica determinada; en tot cas, aquest ús segueix essent el més important.

<sup>90</sup> Per exemple, en Tucídides I, 121, 4, ἐπιστήμη hi apareix dues vegades consecutives, referida al coneixement de la tàctica militar naval (τὰ ναυτικά). També apareix en I, 49, referida de nou a aquest coneixement, per a contraposar-lo a l'empenta i la força bruta (θυμῷ καὶ ῥώμῃ) que van tenir el protagonisme en la batalla naval concreta de que es parla en aquest cas, en detriment de l'acció meditada que resulta de l'ἐπιστήμη. Noti's que abans de valorar així aquesta batalla, Tucídides ha dit (I, 49, 2) que fou una lluita intensa, forta, però que la *tècnica* que es posà en joc al camp de batalla no ho fou tant (τῆ μὲν τέχνῃ οὐχ ὁμοίως); veiem, doncs, com allò que va mancar en aquesta batalla és la τέχνη ο –posem èmfasi en la disjunció– l'ἐπιστήμη. Tucídides, com Xenofont, arriba a identificar aquests dos termes.

<sup>91</sup> Fixem-nos en Lísies (XXXIII, 7), que parla de l'expertesa militar (πόλεμον ἐπιστήμην) dels espartans. Cf., en general, Isòcrates, qui es refereix a la geometria, l'astrologia (o astronomia) i als “diàlegs erístics” –la pràctica d'argumentar i pensar en termes lògics, tal i com els diàlegs de Plató o de Xenofont reflecteixen– (τὴν γεωμετρίαν καὶ τὴν ἀστρολογίαν καὶ τοὺς διαλόγους τοὺς ἐριστικούς) com a ἐπιστήμαι (XII, 28). És palès que no són disciplines tan aplicades com aquelles a què típicament, segons hem vist, s'anomena ἐπιστήμη, i de fet el propi Isòcrates destaca la seva improductivitat (XII, 27 i XV, 263), cosa que contrasta amb el sentit més habitual d'aquest terme. També anomena (XIII, 3) ἐπιστήμη a aquell saber que els sofistes ofereixen, i amb el qual pretenen que els seus estudiants es converteixin en homes felicitos (διὰ ταύτης τῆς ἐπιστήμης εὐδαίμονες γενήσονται) –un ús del terme, doncs, igualment problemàtic per a nosaltres–. El que no convenç a Isòcrates d'aquesta ciència que ofereixen els sofistes és, precisament, la seva condició de *ciència*, d'ἐπιστήμη entesa en sentit platònic, la seva pretesa validesa universal (XV, 271). A XII, 29, Isòcrates contraposa *art*, *ciència* i, diguem, *afers productius* (τὰς τέχνας καὶ τὰς ἐπιστήμας καὶ τὰς δυνάμεις διαφερόντων), cosa que al nostre parer és fruit de la influència –documentada, d'altra banda, pel propi orador: XV, 170– que, de forma evident, la filosofia i els seus matisos i fines distincions entre tipus de coneixement tingueren sobre ell; aquest passatge, per cert, també deixa entreveure certs matisos oikονòμics (vid. també, en aquest sentit, II, 19). És també significativa la contraposició que s'estableix (X, 5) entre «coneixements precisos sobre afers inútils (περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι)» i «opinió adequada sobre afers útils (περὶ τῶν χρησίμων ἐπιεικῶς δοξάζειν)» (trad. J. Castellanos dins Isòcrates. *Discursos* (vol. IV); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1999), fent caure l'ἐπιστήμη, de nou, de la banda de la inutilitat –contra el sentit tradicional d'aquest terme–. Per a la relació entre filosofia i oratòria, vid. Viidebaum, L. *Creating the Ancient Rhetorical Tradition*; Cambridge: Cambridge University Press, 2021, capítol I (p. 17-136).

<sup>92</sup> EN. VI, 3,1139b15 i s.

el significat *més habitual* d'ἐπιστήμη? Doncs bé, la resposta rau en la influència de l'obra platònica sobre la posteritat, i en la definició –o definicions– que Plató feu de l'ἐπιστήμη. La potència i l'autoritat del pensament platònic foren suficients per canviar per sempre el significat d'aquest terme, i per fer que al lector modern li resulti aliè qualsevol ús diferent al de Plató.

No podem aturar-nos a discutir en detall l'epistemologia platònica; en tenim prou amb dir que Plató, al llarg de la seva obra, estableix distincions tan fortes com variables entre l'ἐπιστήμη i d'altres tipus de sabers, que podien ser referits cadascun d'ells amb les no poques paraules que la llengua grega tenia per a denotar el fenomen del coneixement; en efecte, es podria dir, pràcticament, que Plató estableix una distinció diferent en cada diàleg –que, de vegades, obeeix a un criteri de demarcació diferent; quan aquest és el cas, no estem parlant només d'un desplaçament lexical, sinó d'un viratge filosòfic que n'és la causa–. Així, de vegades, ἐπιστήμη i τέχνη són intercanviables,<sup>93</sup> com en el cas de Xenofont; d'altres, els distingeix en virtut de la seva condició teòrica i pràctica respectivament, però els situa en una certa relació de complementarietat, tot entenent que el primer és la teoria del segon –o, inversament, que el segon és la pràctica del primer–;<sup>94</sup> en altres aparicions aquesta relació desapareix, i l'ἐπιστήμη passa a ser quelcom radicalment diferent a la τέχνη, un coneixement d'allò que és (τῷ ὄντι) –i.e. de les formes–, completament distanciat de l'ἐμπειρία pròpia de la τέχνη i, especialment, de la δόξα –un altre tipus de coneixement, que és aquell amb que l'ἐπιστήμη és contrastada en aquest passatge–.<sup>95</sup> Màximament desconcertant, finalment, pot resultar el fet que Plató arribi a parlar de dues ἐπιστήμαι, que es correspondrien, *grosso modo*, amb allò que en d'altres obres anteriors havia anomenat, respectivament, ἐπιστήμη i δόξα.<sup>96</sup> De vegades, a més, ἐπιστήμη sembla ser també intercanviable amb φρόνησις.<sup>97</sup>

Aquesta inconsistència pel que fa a l'ús de la terminologia epistemològica per part de Plató indica que aquesta disciplina –l'epistemologia– estava encara en una etapa embrionària –dins el ventre, diguem, del mateix Plató–, de tal manera que no tots els autors d'aquest moment comparteixen parer, vocabulari o ni tan sols preocupació per la qüestió. Per això Xenofont no opera tenint en compte la distinció ἐπιστήμη/τέχνη: perquè encara no s'havia consolidat, com és evident donat fet que ni el mateix Plató l'accepta unívocament. Aquesta consolidació s'havia de donar després de la mort de Plató, i llegir a Xenofont sota aquesta llum és, atenent a tot això, un anacronisme.

Fetes totes aquestes precisions, sí que podem dir ara que el concepte d'ἐπιστήμη de Xenofont s'assembla molt a aquell que, en certs passatges, Plató té de la τέχνη com a dotada d'un ἔργον, d'un problema/solució *propri*, que permet distingir-la de qualsevol altra τέχνη.<sup>98</sup> Aquesta, en tot cas, seria una primera característica de la ciència –ben explícitament anunciada per Xenofont, però en certa manera oculta per al lector modern–: la practicitat.

---

<sup>93</sup> *Car.* 165b.

<sup>94</sup> *Crat.* 389a-b.

<sup>95</sup> *Rep.* 477b. Aquesta i les dues referències anteriors a Plató provenen de Parry, R. "Episteme and Techne". Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online, consultat el 06/08/2022], apartat 2. Aquest és un estudi excel·lent de la qüestió, que hem seguit molt de prop en aquesta secció dedicada a Plató, i que comparteix el nostre parer segons el qual Xenofont no distingeix entre ἐπιστήμη i τέχνη.

<sup>96</sup> *Fileb.* 61d-e. *Vid.* Guthrie, W. K. C. *Historia de la Filosofía Antigua* (V); Madrid: Gredos, 1992, p. 117-118.

<sup>97</sup> *Menó*, 88b. Segons Guthrie (*Historia de la Filosofía Antigua* (IV); Madrid: Gredos, 1998, p. 259), a més d'això, Plató intercanvia, de vegades (*Eut.* 281b), ἐπιστήμη per σοφία.

<sup>98</sup> *Rep.* 346a. Parry, R. *Op. cit.*

### 3.1.4 ἔργον o “objecte”?

Si recuperem el nostre fil principal i tornem a Xenofont i la seva noció d'ἐπιστήμη, veurem per què la traducció d'ἔργον per “objecte” és problemàtica, i per què el principi “l'ἐπιστήμη en tant que tal té un ἔργον” no vol dir el mateix, com suggereix Riba, que “la ciència en tant que tal té un objecte”. Per exemple, podríem dir, a grans trets, que l'objecte de la física és el moviment de la matèria, però ἔργον difícilment es podria predicar de “el moviment de la matèria”, segons acabem de veure –perquè això no és una cosa que la física *fa o es dedica a fer*, no és un resultat de la física, com la salut ho és de la medicina, els edificis de l'arquitectura o les peces metàl·liques de la forja–. Per tant, doncs, la física, tot i ésser “ciència”, no és ἐπιστήμη, perquè té “objecte”, però no ἔργον. Inversament, podríem dir que la forja no és una ciència –perquè el comportament del ferro roent no és l'objecte d'una ciència pròpia i autònoma, en la mesura en què no és ell mateix un fenomen substancial, irreductible a d'altres fenòmens i models científics a partir dels quals entendre'l, sinó que aquest comportament es pot explicar i preveure en termes, justament, químics i físics–, però sí que és una ἐπιστήμη. La qüestió és, doncs, que allò al qual es refereixen ἔργον i “objecte” quan es prediquen d'un saber són coses massa diferents com per que sigui viable traduir un terme per l'altre. L'objecte d'una ciència moderna és el seu objecte d'estudi –que la defineix en la mesura en què és únic–, no una cosa que persegueixi, un resultat a obtenir o una tasca a fer que porti a aquest resultat, mentre que la “ciència” de Xenofont sí que està definida pel resultat que se'n pot obtenir. Enunciat de forma general, podríem dir que el gènere de cosa que permet definir el que és una ἐπιστήμη és *ontològicament* diferent del gènere de coses que defineixen les ciències: en el primer cas és un resultat pràctic o una *necessitat a cobrir*, i en el segon és un camp que s'entén com a camp o *part de la realitat mateixa*. De cadascun d'aquests dos gèneres diferents hi ha diversos exemplars: del primer, fer peces de ferro, curar malalties, construir cases o criar cavalls; del segon, els metalls, la farmacodinàmica, la distribució de càrregues o l'anatomia.

Per tant, i recollint tot el que hem establert fins aquí, l'ἐπιστήμη és un *saber fer* amb un cert ἔργον o *resultat* (un *outcome*, un producte, un rendiment... en tot cas, més aviat un “objectiu” que no pas un “objecte”) que li és propi i que permet, per tant, distingir aquell saber fer de qualsevol altre, i que és distingible, alhora, d'altres resultats –en el mateix sentit en que fer una sabata és diferent a fer una casa i en que una sabata és diferent a una casa, respectivament–.

Vist tot això, i sempre i quant es llegeixi ἐπιστήμη on hi diu “ciència”, no resulta tant misteriós el fet que Xenofont posi, al principi de l'*Econòmic*, la medicina, l'arquitectura i la forja com a exemples de ciència –malgrat que siguin disciplines massa aplicades com per que el lector modern se senti còmode en trobar-los com a exemple de ciència, a més de ser totes elles, noti's, oficis–, o la inconsistència de qualificar l'oikonomia ara d'ἐπιστήμη, ara de τέχνη: és evident, després d'haver estudiat el significat d'ἐπιστήμη, que la distinció entre aquests dos termes fou possible a partir del descobriment filosòfic, platònic, de certs matisos en el coneixement, d'una diversitat de tipus de coneixements, cadascun dels quals exigia un terme per a anomenar-lo.

Donat que la definició d'ἐπιστήμη que hem reconstruït ens permet explicar certs passatges d'altra manera insòlits de l'*Econòmic*, hem de considerar que estem seguint el camí

correcte, i podem seguir avançant, acotant el domini del cas particular d'ἐπιστήμη que és l'oikonomia.<sup>99</sup>

### 3.1.5 Generalitat i particularitat

Sòcrates, naturalment, segueix preguntant a Critòbul quin és exactament l'ἔργον (o *activitat*, com també l'anomenarem a partir d'ara)<sup>100</sup> propi de l'oikonomia –donat que, com hem vist, l'oikonomia és una ἐπιστήμη, i que una ἐπιστήμη te necessàriament un ἔργον determinat–; aquest darrer respon que aquest objecte és «regir bé la pròpia casa (εὖ οἰκεῖν τὸν ἑαυτοῦ οἶκον)».<sup>101</sup> Sòcrates, aleshores, pregunta: només «la pròpia casa»? O, de la mateixa manera que un arquitecte pot tant projectar la seva casa com la de qualsevol altra persona,<sup>102</sup> així també l'administrador (οἰκονόμος) pot tant regir la seva casa com la de qualsevol? Critòbul convé que l'administrador, certament, podria gestionar bé tant la seva pròpia casa com la d'algú altre.<sup>103</sup> Tant és així, de fet, que hi ha qui, de fet, es dedica a fer d'administrador, i percep diners per administrar una casa diferent a la seva,<sup>104</sup> i així, «fent estalvis (περιουσίαν ποιῶν), augmentar-ne la prosperitat (αὐξεῖν τὸν οἶκον)»: l'oikonomia és un cert saber vàlid per a diversos οἴκοι –i cal pensar que per a tots ells–, tal i com la medicina és un saber aplicable a tots els cossos; un saber, doncs, *general*.<sup>105</sup> Sobre aquest passatge de l'*Econòmic*, cal que ens fixem en dues coses.

En primer lloc, i com insinuàvem més amunt, en aquest passatge despunta també el segon tret propi de l'ἐπιστήμη: la generalitat. La ciència, per dir-ho d'alguna manera –certament anacrònica–, es constitueix conforme a allò que la tradició filosòfica acabaria anomenant *principi d'homogeneïtat*: aquest saber no té per objecte un particular, sinó una classe, espècie o gènere, un conjunt de particulars amb un cert grau d'identitat ontològica. És en virtut d'aquesta identitat que les regles que regeixen allò fonamental del comportament i la forma d'emprar un exemplar determinat valen també per a un altre exemplar, i per a qualsevol dels exemplars; doncs bé, l'ἐπιστήμη sembla ser un cert coneixement o intuïció d'aquestes regles. Tanmateix, cal que no perdem de vista la primera característica que hem establert: el camp que configura aquest conjunt de particulars no és un camp d'estudi (objecte d'una

---

<sup>99</sup> Arribats a aquest punt podem veure clarament fins a quin punt és un despropòsit hermenèutic considerar que l'oikonomia és, d'una manera o altra, economia: una ἐπιστήμη –entès aquest terme com l'entén Xenofont– i una ciència són, simplement, coses diferents, dimensions cognoscitives diferents.

<sup>100</sup> No és, per descomptat, una versió òptima, ni tan sols bona, probablement, en la mesura en què llegir “activitat” allà on hi diu ἔργον tindrà, en la majoria de casos, resultats força estrambòtics (*vid. supra*, §3.1, n. 35). Si l'escollim és perquè en aquest terme, en cert sentit, estan presents diversos possibles significats d'ἔργον: l'activitat pròpia d'una cosa, allò del que s'ha d'ocupar, i l'activitat en sentit de *ser actiu, fer de fet* –en front del *no-fer*– alguna cosa –el resultat, és clar–. Podem posar l'exemple de la farmacologia per a il·lustrar aquest darrer sentit: *activa* és la substància que afecta l'organisme en un sentit o un altre, en contrast amb el placebo –que no afecta l'organisme, no és actiu–.

<sup>101</sup> *Econ.* I, 2. Cf. Plató, *Menó*, 73a.

<sup>102</sup> Cf. *Sym.* IV, 4.

<sup>103</sup> *Econ.* I, 3 - 4. Strauss (*Op. cit.* p. 93) considera que aquesta transmissibilitat, que el fet que «l'administració de la casa sigui tan transmissible a allò que no és d'un mateix com ho és l'art de la política», és un fet destacable. Al nostre parer, no ho és: donat que l'ἐπιστήμη és un tipus de saber general, la transmissibilitat –d'un cas a un altre, d'un cas particular a un altre– és pròpia de qualsevol ἐπιστήμη en tant que tal, és quelcom que totes les ἐπιστήμαι comparteixen, també, és clar, la política i l'oikonomia.

<sup>104</sup> Certament, el supòsit segons el qual hom podria administrar la casa d'algú altre no és un simple experiment mental, sinó quelcom que es donava de fet: *vid. Econ.* II, 13 i *Mem.* II, vi, 38.

<sup>105</sup> *Vid.* també *Econ.* II, 12.

ciència), sinó un camp d'acció (un ἔργον, una activitat), un problema a resoldre i una tasca a desenvolupar per a fer-ho. Tots els particulars que l'integren es fan servir igual, se'ls ha de treballar de la mateixa manera o atenent, en tot cas, als mateixos criteris que regeixen sota quins supòsits, en virtut de quina diferència específica, un particular es tracta d'una manera determinada i diferent a la d'un altre element del conjunt. L'oikonomia no s'ocupa d'aquesta o d'aquesta altra casa, no és només la manera de fer anar una casa –la pròpia de cadascú, per exemple– sinó totes les cases, qualsevol casa. Per tant, així com el coneixement mèdic aborda de manera semblant cada aparició particular d'un mateix grup de símptomes o malaltia –a tots els afectats de pleuritis els convé una dieta de líquids al matí i sòlids només passat migdia<sup>106</sup>, o que saber forjar vol dir conèixer els principis per a forjar, per a fer qualsevol peça –i evitar sempre bombolles d'aire al seu interior–, l'oikonomia també forma part d'aquest tipus de saber, que Riba anomena *ciència*, que ens permet anticipar, per exemple, que no es bo gastar més que no pas s'ingressa *en cap* casa, o que és convenient donar responsabilitats a la dona *de cada llar* pel que fa a la gestió de la mateixa.<sup>107</sup>

Evidentment, la generalitat de l'activitat d'una ciència no és, ni molt menys, il·limitada. Tot i que aquesta activitat és suficientment general com per abastar, segons dèiem, tot un seguit d'exemplars particulars, també és, tanmateix, suficientment *concreta* com per distingir-se amb certa claredat del conjunt de particulars que una altra ciència abasta. Xenofont no formula aquest segon supòsit, que la tradició filosòfica havia d'acabar anomenant *principi d'especificació*, de forma tan explícita com ha enunciat el principi d'homogeneïtat, però, sens dubte, la caracterització de la ciència que trobem en aquest diàleg el dona per suposat: en efecte, els límits a la generalitat d'una determinada ἐπιστήμη els posa el seu ἔργον particular. En la idea d'ἔργον, d'activitat pròpia d'una ciència, està implicat, doncs, el principi d'especificació. Probablement, si la determinació explícita de la naturalesa de la ciència fos el problema al qual Xenofont s'enfronta en aquestes primeres línies de l'*Econòmic* –en comptes de la definició d'oikonomia–, és perfectament raonable suposar que sí que trobaríem aquest principi formulat de forma clara, donat que la convivència d'aquests dos principis en la idea de ciència no fou aliena, per exemple, a Plató.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> Hipòcrates. *Sobre la dieta*, 13-14.

<sup>107</sup> Vid. Taragna, S. *Op. cit.*, p. 9-10.

<sup>108</sup> *Fileb*, 16c-17b; *Pol.*, 285a-c; *Fedre*, 266b-c. Tots aquests passatges són citats per Schopenhauer, A. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*; Madrid: Alianza, 2019, p. 49-50.

## 3.2 L'οἶκος

### 3.2.1 L'oikonomia vista a través de l'ecònom. El problema dels dos ἔργα

En segon lloc, cal reparar en un fet que pot fàcilment passar desapercbut: com hem vist, Sòcrates pregunta a Critòbul quin és l'ἔργον de l'oikonomia, però Critòbul respon parlant de l'ἔργον de l'administrador (οἰκονόμου). En endavant, les característiques d'aquesta ἐπιστήμη que és l'oikonomia seran discutides a través de com és posada en pràctica per part d'aquell qui la coneix, d'aquest administrador.<sup>109</sup> Això ens permet treure, en el passatge immediatament posterior, una conclusió significativa: si l'ecònom pot percebre un sou (μισθοφορεῖν)<sup>110</sup> a canvi d'augmentar la casa i els estalvis d'altri, hem de suposar que això és al que es dedica l'ecònom i, per tant –si atenem a com Critòbul i Sòcrates investiguen què és l'oikonomia a través d'observar què fa l'administrador– que aquesta és l'activitat, l'ἔργον, propi de l'oikonomia.

Tanmateix, és cert que, abans de res, Critòbul i Sòcrates han establert, en una primera temptativa de respondre a la pregunta entorn a l'ἔργον propi de l'oikonomia, que l'ecònom no es dedica només a regir bé la seva pròpia casa (εὖ οἰκεῖν τὸν ἑαυτοῦ οἶκον), sinó a regir bé qualsevol casa, i en cap moment de l'Econòmic es refuta aquesta resposta. Però és necessari, per a no crear un abisme insalvable en el si del diàleg –dos diàlegs en un, en cert sentit–, considerar que l'augment de la casa i l'estalvi són la forma en que es concreta aquesta bona administració de la casa, els efectes o l'aspecte visible d'aquesta bona administració, i que no són ἔργα diferents i mútuament irreductibles l'un a l'altre.

És cert que l'augment de la casa i el regir bé la casa no són, a priori, el mateix. Sens dubte, podrien arribar a identificar-se, en la mesura en què pot pensar-se que es doni el cas que la casa s'està administrant bé i, alhora, que la casa s'està augmentant –i.e. no guarden una relació lògica de contrarietat–, i s'identificarien de fet si s'establís que només s'administra bé la casa quan aquesta és augmentada. Però no hi ha res que exigeixi identificar-les: al cap i a la fi, podria pensar-se també que la casa fos ben administrada i que no s'augmentés –i.e. no són fets que s'impliquin un a l'altre–, segurament imaginant-nos que tampoc es redueix i que tots els individus que hi formen part es troben satisfets vivint-hi.

Xenofont no demostra en cap moment l'estricta identitat d'un i altre ἔργα; mai establirà, com dèiem, que només s'administra bé la casa quan aquesta resulta augmentada. Però de la mateixa manera en que Sòcrates ha parlat en aquest passatge d'administrar casa (οἰκονομοῦντα) d'altri, i Critòbul ha sobreentès que es referia a augmentar la casa (αὐξεῖν τὸν οἶκον),<sup>111</sup> també així, més endavant, Critòbul identificarà implícitament oikonomia i augment de la casa al dir –en una objecció que planteja a Sòcrates, i que més endavant estudiarem– que hi ha qui compleix les condicions que Sòcrates ha considerat suficients per a l'exercici de l'oikonomia i que, així i tot, no augmenta casa llur (αὔχειν τοὺς οἴκους).<sup>112</sup>

<sup>109</sup> En aquest punt podem veure també com de vinculada a la pràctica és la noció d'ἐπιστήμη, com dèiem en seccions anteriors: les seves característiques són aprehensibles a través de la seva posada en pràctica.

<sup>110</sup> Més endavant, a Econ. I, 6, trobem la forma μισθὸν φέροι.

<sup>111</sup> Econ. I, 4.

<sup>112</sup> Econ. I, 16.



Per la seva banda, Sòcrates parla, en un altre punt, de «quantas cases particulars» *han augmentat* «amb la guerra, i quantes de prínceps»<sup>113</sup> i també, més endavant, en unes línies en que el mestre recull, a mode de resum, tot allò que Critòbul i ell han convingut fins aleshores, dirà que han definit l'oikonomia com la ciència «per la qual *els homes poden fer prosperar les cases* (οἶκους δύνανται αὔξειν ἄνθρωποι)», deixant fora de dubte que aquest és, de fet, l'ἔργον que Xenofont atribueix a l'oikonomia.<sup>114</sup>

Cal, en resum, acceptar dues coses: la primera, que l'ἔργον de l'oikonomia ja ha estat enunciat, si bé a través de l'estudi de la figura i de l'activitat pròpia de l'ecònom, i s'ha revelat com a l'activitat d'augmentar la casa (αὔξειν τὸν οἶκον); si hom no veu això, acabarà la lectura de l'*Econòmic* esperant encara que Xenofont anunciï quin és l'activitat pròpia de l'oikonomia o, el que és el mateix, que digui què és l'oikonomia, que culmini la definició. La segona, que aquesta definició no contradiu aquella que s'ha donat en primer lloc, i que administrar bé (εὖ οἰκεῖν) la casa significa, concretament, augmentar-la. No hi ha dos ἔργα, només un.

### 3.2.2 La definició d'οἶκος

Així doncs, d'aquestes primeres línies de l'*Econòmic* en traiem que l'ἐπιστήμη és un cert saber *a)* que té un objectiu o activitat *b)* pràctic –una *activitat* pròpia– i *c)* general, *d)* però també concret –concreció en virtut de la qual es pot definir el saber en qüestió a partir d'aquesta activitat pròpia–.<sup>115</sup> Hem après també que l'activitat de l'oikonomia, allò que la defineix en tant que ciència, és l'augmentar la casa o, el que és el mateix, regir-la bé.

I a un nivell més fonamental, cal preguntar-nos també què és exactament allò de què s'ocupa l'oikonomia, el subjecte del qual es predica la seva activitat, el seu ἔργον. Què és aquest οἶκος que l'oikonomia ens permet regir bé o augmentar?<sup>116</sup> El debat epistemològic sobre

<sup>113</sup> *Econ.* I, 15: ὅσοι μὲν δὴ οἶκοι ἰδιωτῶν ηὔξημένοι εἰσὶν ἀπὸ πολέμου, ὅσοι δὲ τυράννων.

<sup>114</sup> *Econ.* VI, 4.

<sup>115</sup> Més endavant (§3.3.4; *vid.* també §3.4.3), podem extreure del text encara una cinquena característica de l'ἐπιστήμη: el fet de ser un saber *a posteriori*, provinent de l'experiència i no deduïble racionalment al marge d'aquesta –quelcom, d'altra banda, completament esperable, veient les característiques de l'ἐπιστήμη enumerades fins aquí–.

<sup>116</sup> *Econ.* I, 5-23. Per a un repàs sistemàtic al problema de la definició d'οἶκος en la tradició oikονομική, *vid.* Helmer, É. *Ibid.*, p. 69-117. De nou, i finalment, cal dir que la traducció d'οἶκος per “casa” és també problemàtica. Naturalment, a l'*Econòmic*, οἶκος és un terme tan clau com ἐπιστήμη o ἔργον, si bé, fora d'aquesta nota, no ens aturarem a comentar en detall el seu significat, com hem fet en el cas d'aquests dos termes (però com tampoc hem fet amb οἰκονομία). La diferència entre aquests termes que justifica el fet que els tractem diferent és que els dos primers no són objecte dels intents de definició de Xenofont –ans al contrari, els fa servir en un sentit precís però que dona per sabut, com si fos el significat mateix de la paraula; pel que fa a aquests dos termes, hem provat de captar aquest sentit a través de la prospecció de la seva base semàntica arcaica– mentre que el concepte d'οἶκος, com el d'οἰκονομία, sí que és treballat en tant que tal i a consciència a l'*Econòmic*, de tal manera que, probablement, allò important pel que fa al significat d'aquesta paraula ja sigui dit explícitament pel mateix Xenofont, i no és necessari llegir entre línies. En tot cas, deixem anotar que “casa” refereix a una idea sensiblement diferent a aquella a la qual οἶκος referia –cosa més evident encara si tenim en compte que Xenofont fa sovint referència a allò mateix al que denota “casa”, i ho fa *sempre* amb el terme οἰκία, mai amb οἶκος (*vid. infra*, n. 110)–, i per això intercanviar ambdós termes en la traducció no és, probablement, la millor solució. En tot cas, la millor manera d'intuir el significat habitual i corrent d'οἶκος és seguir el camí traçat per Xenofont, *però en sentit invers*: en aquest apartat de l'*Econòmic*, dedicat a la definició *filosòfica* d'οἶκος, Sòcrates, com de costum, es distancia de la noció més habitual del terme, implícita, donada per sabuda, no pensada, per a reemplaçar-la per un concepte rigorós, dialècticament generat; doncs bé, allò de què Sòcrates s'allunya és de la idea vulgar d'οἶκος *com*

la naturalesa de l'oikonomia, doncs, dona pas a –ahora que depèn de– la discussió ontològica sobre la naturalesa de l'οἶκος.

### A. L'οἶκος com a κτήματα

La primera pregunta de Sòcrates per a esclarir què és un οἶκος, una casa, és si aquest és la casa en sentit estricte, com a construcció –i.e. aquell espai, compartimentat en habitacions i cobert per un sostre, on les persones viuen–, o bé si allò que posseïm fora de la casa forma part també de l'οἶκος.

«– I una casa, ¿què és, segons nosaltres? ¿És la mateixa cosa que habitació, o bé tot el que posseïm fora de l'habitació forma part de la casa?»<sup>117</sup>

De nou, aquesta pregunta sembla més estranya al lector modern del que degué semblar-li a Critòbul: què pot ser la casa, si no una casa? Per a sortir de la nostra estranyesa cal que ens fixem en la distinció entre οἶκος i οἰκία, present en el text grec, que Riba tradueix, en les línies citades, per “casa” i “habitació” respectivament. Típicament, aquests dos termes no presenten significats diferents i precisos, de tal manera que la distinció entre els dos termes no és tampoc precisa o constant; així, Iseu<sup>118</sup> o Isòcrates<sup>119</sup> identifiquen els dos termes als seus discursos, i els fan servir intercanviablement.<sup>120</sup>

En tot cas, l'existència de dos termes diferents amb un mateix significat permet a Xenofont introduir un matís entre dues realitats que es poden arribar a confondre –encara més per denotar-se ambdues tant amb οἶκος com amb οἰκία, sense reservar, com farà Xenofont, cadascun d'aquests termes per a només una d'aquestes realitats–: la casa i el patrimoni.<sup>121</sup>

La resposta que Critòbul dona a la pregunta de Sòcrates que hem citat els porta a donar per vàlida aquesta distinció, i a convenir que l'οἰκία *forma part de* l'οἶκος –i.e. no només són dues coses diferents, sinó que la relació que guarden és precisament aquesta, la de *pertenença*–, i que, *en general* –i aquest és el primer intent de Critòbul per a definir οἶκος–, *tot el que es posseeix* –com es posseeix la casa, l'οἰκία– forma part de l'οἶκος.

Donat aquest primer intent de definició, en que οἶκος es diu d'allò que hom posseeix, la direcció en la qual ha d'avançar el diàleg és clara: hem mostrat la seva essència *en brut* –la

---

*a propietat*. “Propietat”, “patrimoni” o “hisenda” reflecteixen millor el significat d'οἶκος que no pas “casa”. Pomeroy i Marchant ho tradueixen *ad loc.* per «estate», mentre que Lord prefereix «household». En castellà, Zaragoza es decanta per «hacienda», però incomprensiblement, alhora que tradueix οἶκος així, gira οἰκονομία per «administración de una casa»; Gil també llegeix «hacienda», i tradueix consistentment οἰκονομία per «administración de la hacienda», o simplement «administración». Chantraine aposta per «patrimoine domestique», anotant que aquesta traducció «rend mal le rapprochement des mots οἰκονόμος, οἶκος, etc.».

<sup>117</sup> *Econ.* I, 5.

<sup>118</sup> Iseu. VI, 18, on es parla d'una casa que es va arruïnar (τὴν οἰκίαν ἐλυμήνατο).

<sup>119</sup> Isòcrates. XIX, 7, on es parla d'una casa de renom (τὴν (...) οἰκίαν προέχουσαν).

<sup>120</sup> Étienne Helmer (*Ibid.*, p. 43) parla de l'οἰκονομία com del «savoir de l'administration de l'οἶκος ou de l'οἰκία», considerant també els dos termes intercanviables.

<sup>121</sup> Cal dir que Xenofont no introdueix aquesta distinció especialment per a l'*Econòmic*, sinó que en el seu lèxic habitual ja és present. Així, sempre reserva οἰκία per a fer referència a la construcció: *Mem.* III, i, 7; *Sym.* I, 2 i IV, 4; *Anab.* II, i, 11; *De eq.* I, 2. *Vid. supra*, n. 116.

possessió–, i ara cal polir-la per a treure'n la definició exacta, i.e. *definir-la dialècticament*.<sup>122</sup> L'argument de Sòcrates i Critòbul que es podria esperar a continuació seria quelcom amb un moviment semblant a aquest: tot el que forma part de l'οἶκος és posseït, però no tot allò posseït forma part de l'οἶκος –per exemple, hom pot posseir, tenir, una ferida al peu, que seria absurd considerar com a part del seu patrimoni–; per tant, la condició de *ser posseït és necessària*, però no *suficient*, per a formar part de l'οἶκος. És d'esperar, doncs, que s'estableixin condicions successives, més restrictives, per a definir l'οἶκος.

### *Un argument estrany*

Com dèiem, això és el que esperariem trobar, però el que de fet diu és diferent a nivell formal, l'argument que realment trobem a l'*Econòmic* i el seu ordre són diferents a aquest, si bé la diferència pot fàcilment passar desapercebuda –perquè, al cap i a la fi, s'establiran efectivament condicions més restrictives, però a través d'una via diferent–. Cal, en tot cas, mantenir una actitud de rigor i deixar parlar al text.

Critòbul ha contestat a la pregunta de Sòcrates dient que «tot el que algú posseeix pertany a la seva casa (πάντα τοῦ οἴκου εἶναι ὅσα τις κέκτηται)», i aquest li ha respost amb una altra pregunta: «no n'hi ha que tenen també enemics (ἐχθροὺς κέκτῃνται)?». Critòbul respon afirmativament, i el fet que el verb, κτάομαι, sigui el mateix en les dues frases permet a Sòcrates preguntar ara si «direm aleshores que els enemics també formen part de llurs possessions (κτῆματα)», cosa que Critòbul descarta per ridícula.<sup>123</sup>

La diferència entre els dos arguments –el nostre i el de Xenofont– és subtil. En el primer, allò qüestionat és la identificació, l'estricta igualtat, entre patrimoni i possessions, οἶκος i κτῆματα respectivament, i es proposa la identificació del patrimoni amb un concepte diferent del de *possessions*, un concepte que sigui resultat de la transformació dialèctica d'aquest, i que exclogui aquelles coses que, certament, es posseeixen, però que resultaria absurd considerar com a part del propi patrimoni. En el segon, Xenofont manté fermament la identitat entre patrimoni i possessions, però redefineix el significat d'aquest darrer terme per tal de mantenir la validesa de la igualtat.<sup>124</sup> En resum, si trobem un element que forma part de les possessions però no del patrimoni –com els enemics, per exemple–, semblaria més raonable donar per refutada la identificació entre aquests dos conceptes que no pas redefinir el conjunt al que aquest element pertany per tal d'excloure'l en la nova acotació, tot mantenint la igualtat.

Per què Xenofont opta per aquesta darrera opció, i fa convenir a Sòcrates i Critòbul en que els enemics que hom té (κέκτῃνται) no formen part d'allò que té (κτῆματα)? Tan estrany

<sup>122</sup> Xenofont detalla, a *Mem.* IV, vi, la naturalesa de la dialèctica socràtica –de la qual aquest llibre I de l'*Econòmic* n'és un perfecte exemple–: «Sòcrates creia que qui té un concepte just de cada cosa, també pot explicar-lo als altres, però qui no té un concepte just, no és meravella que s'enganyi a si mateix i enganyi els altres amb ell. Per això no es cansava mai d'examinar amb els seus amics el concepte just de cada cosa». Tota la definició d'oikonomia –i no només la d'οἶκος– és ella mateixa dialèctica. En aquest sentit, *vid. infra*, §3.2.4, n. 158.

<sup>123</sup> *Econ.* I, 6.

<sup>124</sup> Així ho entén també Taragna, S. *Op. cit.* p. 12: «si se ammette come vera l'asserzione, che tutto ciò che un uomo possiere (κέκτῃται) è proprio del suo οἶκος, bisogna accettare per vera anche l'asserzione che, se qualcuno si è procurato ed ha (κέκτῃται) dei nemici, anche i nemici sóno suoi possedimenti (κτῆματα) e sóno propuii del suo οἶκος».

soni, segurament, en grec com en català. La raó per la qual l'*Econòmic* avança per aquest camí i no pel que es podria esperar és que, com dèiem abans,<sup>125</sup> οἶκος té un significat ja consolidat com a terme corrent més enllà del sentit filosòfic amb què Xenofont prova de resignificar-lo, un significat popular del qual no es vol –o, potser, *no pot*, la seva dialèctica no és prou potent, prou radical– distanciar del tot a l'*Econòmic*. Aquest sentit popular indentifica l'οἶκος d'una persona amb el conjunt de les seves possessions, que és exactament el que expressa la identitat entre οἶκος i κτήματα que Xenofont defensa fermament. Així doncs, l'*Econòmic* no trenca amb aquest significat habitual, i aquesta és la raó per la qual aquí tenim aquest estrany argument: serveix per mantenir una continuïtat amb el sentit ordinari οἶκος.<sup>126</sup>

Sigui com sigui, hem esclarit el sentit d'aquesta particular reducció a l'absurd: si la *causa* era aquesta –el manteniment d'una continuïtat semàntica entre els conceptes dialèctic i popular d'οἶκος–, la conseqüència és la determinació de la relació entre patrimoni i possessions –prenent aquest concepte en la seva forma habitual; si el prenem en el sentit matisat de Xenofont, hauríem de dir que aquesta relació es dona entre allò posseït i el patrimoni, i no entre possessions i patrimoni– com a *condicional* –tot el que pertany al primer pertany també al darrer, però no a la inversa–, i no pas *bicondicional* (i.e. d'igualtat): no tot el que hom té s'ha de considerar com a part del seu patrimoni. Quines, d'entre les coses que tenim, són realment patrimoni?

## B. L'οἶκος com a ὠφέλιμα κτήματα

Cal redefinir el que són les possessions, cal afegir alguna condició més a allò posseït (κέκτηνται) per tal que se'n pugui dir κτήματα. Critòbul diu que els enemics no en formen part, perquè només pertany a les possessions allò que és «alguna cosa de bo (ἀγαθὸν κέκτηνται)». Una possessió (κτῆμα), doncs, és quelcom de bo.<sup>127</sup> Sòcrates, aleshores, respon:

«–Així tu sembla que anomenes *possessions* (κτήματα) a allò que és *útil* a cadascú (ἐκάστῳ ὠφέλιμα κτήματα)»

Això és equivalent a identificar allò bo amb allò útil, beneficiós, fructífer (ὠφέλιμα): si Sòcrates ha fet reconèixer a Critòbul que allò útil és allò al qual el jove s'ha referit com a “possessions”, i Critòbul ha dit abans que les possessions són bones, aleshores les coses útils són les coses bones, de la mateixa manera en que si  $x$  és  $y$  i  $y$  és  $z$ , aleshores  $x$  és  $z$  –i.e. per transitivitat–. Critòbul, accepta aquesta identitat, perquè, diu,

«el que és perjudicial (βλάπτοντα), jo més aviat ho considero una pèrdua (ζημίαν) que un valor (χρήματα).»<sup>128</sup>

D'aquest intercanvi, cal destacar-ne tres coses.

<sup>125</sup> Vid. *supra*, n. §3.2.2, n. 16.

<sup>126</sup> Altra cosa serà determinar per què Xenofont té aquest aferrament al sentit habitual del terme. Reservem per a futurs treballs la valoració d'això.

<sup>127</sup> *Econ.* I, 7.

<sup>128</sup> *Ibid.* Vid. *Econ.* I, 9, on s'identifica χρήματα amb ὠφελοῦντα, i οὐ χρήματα amb βλάπτοντα.

a) *Bondat i utilitat*

En primer lloc, cal fer notar que la identificació que Sòcrates fa entre allò bo i allò útil, tot i semblar innecessària, és, en realitat, completament necessària per a evitar que el diàleg es vegi inevitablement abocat a definir el bé mateix –un problema filosòfic inabastable, que queda lluny de les possibilitats de l'*Econòmic*, si no del propi Xenofont com a pensador; el desplegament de la resta del diàleg seria impossible si Critòbul i Sòcrates haguessin de resoldre ara aquesta terrible qüestió–. Adoptar aquest criteri *pragmàtic* per a determinar què és bo i què no ho és implica *treure fora de la cosa mateixa* el seu principi de bondat –donat que, a nivell ontològic, la utilitat és una relació entre dues coses, més que no pas la propietat d'una d'elles–, desvinculant-lo de la cosa *en tant que tal*. I no només això: a més de treure'l fora, Xenofont el posa en una relació totalment contingent i inconstant, que no es dona *necessàriament* entre els dos termes que hi ha involucrats –les coses (els útils en potència) i els usuaris, en aquest cas–. Una persona pot posseir quelcom que no li sigui útil, tant com un altre pot posseir aquesta mateixa cosa i treure'n utilitat; a diferència d'altres relacions que es donen sempre que apareixen conjuntament els termes involucrats –aquest és el cas, típicament, de les relacions causals–, la relació d'utilitat no suggereix una vinculació necessària entre persones i coses, sinó, en tot cas, un lligam *concret* entre un individu específic i una cosa. Així doncs, aquesta maniobra esborra tot rastre de necessitat o essencialitat de la bondat de les coses bones, i permet a Xenofont fintar la qüestió de què és allò que totes elles comparteixen, la pregunta per la seva essència i per la bondat mateixa, possibilitant, com dèiem, el desenvolupament de l'*Econòmic*.<sup>129</sup>

*La bondat als Records*

Aquesta teoria del bé, per convenient que sigui en el marc de l'*Econòmic*, és de fet aquella que Xenofont subscriu en tota la seva obra, inclosos aquells passatges en que el tema no és un altre que el bé mateix. L'obra de referència pel que fa a aquesta qüestió en Xenofont són els *Records*, repleta de passatges interessantíssims en aquest sentit. És d'especial interès aquell en que Xenofont narra una conversació mantinguda entre Sòcrates i Aristip, un deixeble rebel, determinat a humiliar al mestre fent-lo caure en un parany com aquells en què ell atrapa sempre als seus conciutadans. L'estratègia d'Aristip és força bàsica: primer, preguntarà al mestre si coneix res de bo, i quan aquest respongui afirmativament amb algun exemple concret, Aristip li mostrarà que això mateix pot ser també dolent –un pla que ja suposa, per cert, que no hi ha res absolutament bo, en la mesura en què dona per fet que, per a qualsevol exemple de cosa bona, es pot mostrar que, sota determinades condicions, pot ser també un mal–. Sòcrates se'n surt dient, bàsicament, que no hi ha bondat en les coses fora del *ser bones per a* una tasca en concret, una persona determinada o una situació donada; no hi ha coses bones que no siguin bones per a res en concret i, en tot cas, Aristip li hauria de preguntar si coneix res de bo *per a quelcom* –per al mal de cap, per sopar...–.<sup>130</sup>

<sup>129</sup> Plató (*Eut.* 281b-e) formula un argument semblant a aquest: la condició de bé de quelcom depèn de com es faci servir, i no de la seva naturalesa. Reservem la valoració d'aquest paral·lelisme per a treballs futurs.

<sup>130</sup> *Mem.* III, viii, 1-3.

Just a continuació d'aquest passatge s'enceta una discussió diferent –*diferent* en el sentit en què el tema no és el mateix, i també a nivell narratiu, en la mesura en què Xenofont relata una conversació diferent a la de Sòcrates i Aristip–, però que complementa *doblement* a l'anterior, perquè 1) l'argument que es desplega i el problema que aquest pretén respondre s'aplica també a la bondat; això és així perquè 2) el tema que tracta, la bellesa, és estrictament solidari amb el de la bondat.

Aquesta segona discussió consisteix, en tot cas, en determinar com és possible que les coses belles siguin tan diferents entre elles –en efecte, una posta de Sol és, a nivell ontològic, quelcom radicalment diferent a *La tia Tula* d'Unamuno– i si això no portaria inevitablement a la conclusió paradoxal que allò bonic és diferent d'allò bonic. La resposta és la mateixa que en la discussió anterior: la bellesa ho és només *en relació amb un fi*. Aquesta conclusió ens permet intuir la idea de bellesa que té Xenofont –i, en general, molts dels autors de l'Època Clàssica–, una idea bàsicament intercanviable amb la de bondat, entesa, insistim, com a adequació a una funció determinada. Que la solució als problemes que es plantegen en aquestes dues discussions dels *Records* sigui exactament la mateixa en ambdós casos no és casual, sinó fruit del fet que els objectes discutits, bondat i bellesa, són de fet un i el mateix: «les coses són belles i bones relativament a l'ús al qual convenen, i dolentes i lletges relativament a l'ús al qual no convenen». <sup>131</sup> Així, «la mateixa cosa pot ésser bella [bona] i lletja [dolenta]»: <sup>132</sup> un magnífic i valuósíssim escut d'or és lleig, no és bo, és inútil *per a transportar una pila de fems*, mentre que un vulgar cistell és bell per a això mateix, en la mesura que *serveix per a això*. Igualment, una cuirassa pintada i daurada és una «molèstia daurada» si no s'ajusta adequadament al cos de l'usuari –ajustament en que aquest article troba la seva bellesa, en la mesura en què serveix, bàsicament, per a ajustar-se al cos i així protegir-lo–; <sup>133</sup> cada cos necessita la seva, no hi ha una cuirassa que s'ajusti a tots els cossos: de nou, no hi ha una cuirassa bona, sinó que cadascuna és *bona per a algú*. <sup>134</sup>

Veiem que l'oikonomia de Xenofont depèn d'una teoria del bé i d'una estètica que es manté consistentment en tota l'obra d'aquest autor: el patrimoni que l'oikonomia té per objecte es compon d'aquelles coses bones que posseïm, és a dir, d'aquelles coses útils, *bones per a alguna cosa*, que són per això mateix belles.

### b) *Els χρήματα*

En segon lloc, cal fer un matís sobre el sentit en el qual Xenofont emprava aquest terme que Riba tradueix aquí per «valor»: *χρήματα*. En efecte, si hom no presta atenció als significats canviants d'aquesta paraula a l'*Econòmic*, el diàleg esdevé poc més que incompreensible.

La qüestió és que *χρήματα* pren, en aquest diàleg, una gamma de significats diferents, i cal avaluar individualment cada aparició del terme: suposar-li un significat constant en tot el text fa impossible entendre'l. En Xenofont, en tot cas, els possibles significats es troben sempre compresos entre “bé”, “valor” o “recurs” i “guany”, “benefici”. Encara més: generalment, quan

<sup>131</sup> *Mem.* III, viii, 7.

<sup>132</sup> *Mem.* III, viii, 6.

<sup>133</sup> *Mem.* III, x, 14. Sobre la importància de les coses fetes a mida, *vid.* també *De eq.* XII, 1 i s.

<sup>134</sup> *Mem.* III, x, 11-12.

el terme ha de ser traduït per “bé”, de fet fa referència a quelcom més restringit que allò al qual aquest terme denota en català –és a dir, tots els χρήματα són béns, però no tots els béns són χρήματα–, com és *un bé del que se'n treuen guanys*.<sup>135</sup> Noti's, per cert, com aquest “treure'n guanys” serà oportunament denotat per Xenofont amb el verb χρῆσθαι –que comparteix l'arrel χρή- (“necessitat”) amb χρήματα i tot un seguit de termes que veurem a continuació–.

Per no aturar-nos en casos que tornarem a estudiar quan arribem als passatges on apareixen, fixem-nos ara simplement en les dues primeres aparicions de χρήματα a l'*Econòmic*. La primera diu:

«–i Així, –continua Sòcrates– aquell que conegués aquest art, fins encara que *ell es trobés sense béns* (μη αὐτὸς τύχοι χρήματα ἔχων) podria, com a regent d'una casa, igual que el que construeix una casa per altri, guanyar un sou (μισθοφορεῖν)?»<sup>136</sup>

Sens dubte, en aquest passatge, s'ha de traduir per “béns”, en la mesura en què el substantiu acompanya al verb ἔχω (“posseir”, “tenir”) –i sembla més raonable predicar la possessió d'un bé que no pas d'un benefici–, a més de perquè la traducció alternativa a aquesta faria dir a Xenofont una cosa tan estrambòtica –si no contradictòria– com “hi ha algú sense guanys que guanya un sou”. Noti's, a més, com el que se'ns està dient és que l'ecònom –«aquell qui conegués aquest art»–, pot guanyar un sou (μισθός) *fins i tot sense tenir χρήματα*, cosa que suggereix que el sou és allò que típicament s'obté d'allò que ell no té, i.e. els χρήματα; aquesta aparició de χρήματα deixa veure clarament el sentit de “bé de què se'n treu un rendiment” que típicament té el terme.

A la segona aparició, aquest terme pren, de forma inequívoca, el significat de “guany”:

«(...) el que és perjudicial, jo més aviat ho considero una pèrdua que un *valor*»

En aquesta línia, és evident que χρήματα s'està contraposant a ζημίαν, “pèrdua”, cosa que, lògicament, impedeix atribuir-li un significat gaire allunyat de “guany”.<sup>137</sup> De vegades pot referir-se, evidentment, a un guany monetari, a la generació d'unes rendes, però no presenta solament –ni especialment– aquest significat; podem parlar de quelcom χρήσιμος –l'adjectiu que correspon al substantiu χρήματα– quan es predica d'alguna cosa *productiva*, d'on en podem treure algun resultat concret i positiu: una flauta, per exemple, és χρήσιμος quan la fem sonar, quan produeix música.<sup>138</sup>

Tenir present en tot moment que χρήματα respon a tot aquest conjunt denotatiu, a tota aquesta gamma de significats que cap paraula del català i, per tant, cap possible traducció pot reflectir adequadament és clau per poder seguir el desplegament del diàleg. També cal tenir en compte que aquest no és el significat convencional de χρήματα, i malgrat que Xenofont prova d'esclarir-lo dialècticament, la radicalitat en aquest sentit és insuficient: allò que l'*Econòmic* diu *explícitament* sobre aquest concepte no permet al lector modern formar-se una idea clara d'allò al que fa referència, i és necessari, per tant, atendre als usos del terme, tal i com hem fet en aquesta secció. Però el fet que el sentit en el qual Xenofont empra aquest terme no sigui el

<sup>135</sup> Strauss (*Op. cit.* p. 104) entén que els χρήματα són les «income producing possessions».

<sup>136</sup> *Econ.* I, 4.

<sup>137</sup> Apareixen de nou oposats, aquesta vegada com a verbs (ἐστὶ χρήματα i ζημιουῖσθαι) a *Econ.* I, 8.

<sup>138</sup> *Econ.* I, 11.

convencional no implica que sigui *privat*, que només a l'*Econòmic* tingui aquest sentit; ans al contrari, el fet que la dialèctica no arribi fins al fons, que no es forgi un significat a mida per a aquest terme, conjugat amb el fet que no sigui usat en el seu sentit popular, apunta a l'existència d'un significat ja consolidat, si bé diferent al corrent, que no pot ser un altre que el significat *oikonòmic* del terme, un significat especialitzat que el terme adopta quan apareix en els textos d'aquesta tradició o gènere literari –cosa que implica, evidentment i abans de res, l'existència mateixa d'aquesta tradició–.<sup>139</sup>

Segons hem pogut veure fins aquí, només són possessions vertaderes les coses bones que tenim, allò de bo que posseïm (*ἀγαθὸν κέκτηται*), i només aquelles possessions que són útils per a la vida (*ὠφέλιμα κτήματα*) són bones –les altres, doncs, no són possessions reals i, per això, no formen part de l'*οἶκος*: «la casa», doncs, «ha de ser entesa sense remetre a les possessions, i remetent exclusivament a la utilitat»<sup>140</sup>–. Alhora, sembla despendre's també d'aquest passatge que de les coses útils, profitoses, en podem dir *χρήματα* –o, com a mínim, que de les coses perjudicials *no* en podem dir *χρήματα*–. Veiem-ho.

### c) *Supòsits implícits*

En tercer lloc, cal notar també que Sòcrates ha preguntat a Critòbul si *allò útil* (*ὠφελοῦντα*) és allò *bo* (*ἀγαθόν*), però el que aquest ha contestat és que *sí*, perquè allò *no-útil* (o perjudicial) *no és un valor* (*χρήματα*). Perquè aquest intercanvi tingui sentit, perquè la resposta de Critòbul tingui alguna relació amb allò que Sòcrates li ha preguntat, hem de veure dos supòsits implícits en aquesta interacció. El primer, que allò que significa que “un no-útil és un no-valor” és que *un útil és un valor*. A nivell superficial, aquesta deducció pot semblar tautològica:<sup>141</sup> en efecte, allò beneficiós o útil (*ὠφελοῦντα*) és, evidentment, allò del que en podem extreure un cert benefici o guany (un *χρήματα*). El valor informatiu d'aquesta proposició radica, però, en el fet que el primer benefici, l'*ὠφέλιμος*, es refereix més aviat a la propietat que tenen certs objectes –també persones, de vegades–<sup>142</sup> de ser-nos útils, profitosos, per a la vida quotidiana, mentre que el segon, el *χρήματα*, refereix, com hem estudiat, a un benefici material, monetari fins i tot, a un cert rendiment que donen aquelles coses també anomenades *χρήματα*; allò *ὠφελοῦντα*, doncs, és útil per a la vida, mentre que els *χρήματα* generen (o són) rendes d'un tipus o un altre –cosa que és, evidentment, també força útil per a la vida–.

El segon supòsit necessari per a donar sentit a la interacció entre Sòcrates i Critòbul és que hi ha una certa identitat entre bondat i guany o valor, entre *ἀγαθόν* i *χρήματα*: només així es pot explicar que Sòcrates preguntí a Critòbul si el que està provant de dir és que les possessions són allò útil a cadascú, i que el jove respongui que *sí*, perquè allò perjudicial és

---

<sup>139</sup> A *Pol.* I, 8, 1256a15-17 apareixen diferenciats els recursos (*χρήματα*), la propietat (*κτησις*) i la riquesa (*πλοῦτος*), cosa que ens obliga a entendre que *χρήματα* no refereix a uns diners ja denotats per *πλοῦτος*, ni a una propietat a que *κτησις* s'està referint. Cf. però *EN* IV, 1, 1119b26-27: per *χρήματα* «entenem tot allò que té un valor que mesuram amb moneda (*χρήματα δὲ λέγομεν πάντα ὅσων ἡ ἀξία νομίσματι μετρεῖται*)» (trad. J. Batalla dins Aristòtil. *Ètica Nicomaquea* (vol. I); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1995). És cert que, en general, Aristòtil empra *χρήματα* en aquest darrer sentit.

<sup>140</sup> Strauss, L. *Op. cit.* p. 95.

<sup>141</sup> La identificació d'allò *ὠφελοῦντα* amb els *χρήματα* s'enuncia explícitament a *Econ.* I, 11 (*τὰ ὠφελοῦντα χρήματα εἶναι*) i a I, 13 (*ὅν τις ὠφελεῖσθαι δύναται, χρήματα εἶναι*).

<sup>142</sup> *Econ.* II, 8.



una pèrdua, i no un guany. Només es pot explicar que el jove cregués, amb això, haver respost a allò que Sòcrates li preguntava i que simplement havia repetit allò que havia dit abans el mestre –o quelcom molt semblant i, en tot cas, equivalent–, només podem donar compte del fet que Xenofont considerés que això era una resposta raonable i una interacció plausible –noti's, a més, que el ritme del diàleg no es veu pertorbat per aquesta resposta, que Sòcrates la dona tàcitament per vàlida–, suposant que *de fet* és una resposta raonable, i que ἀγαθόν i χρήματα són pràcticament intercanviables.

Evidentment, i malgrat que ens pugui posar en alerta des d'un punt de vista lògic –no ens l'estarà jugant, Xenofont?–, el cert és que aquesta relació estreta –però encara borrosa– entre ἀγαθόν i χρήματα no és, vist el que hem vist, res massa sorprenent; i, de fet, que s'identifiquin aquí aquests dos conceptes dona suport a la nostra lectura de l'*Econòmic*, en la mesura en què és justament a la llum d'aquesta lectura que podem esperar –i.e. no ens sorprèn– trobar-nos amb aquesta relació traçada. De moment, com que, segons es diu en aquest passatge, allò bo és útil i allò útil és un valor, semblaria que valor i bondat són, en certa manera, intercanviables. Xenofont farà esvair els dubtes sobre la naturalesa exacta d'aquesta relació just a continuació.

### 3.2.3 Saber beneficiar-se'n

Sòcrates segueix preguntant:

«–I si algú que ha comprat un cavall sense saber manejar-lo, cau i pren mal, ¿no serà un valor aquest cavall?  
–No, almenys si és que un valor és un bé.»<sup>143</sup>

Aquest cavall no és un valor (o guany) per a aquest individu (οὐ χρήματα αὐτῷ ἐστὶν ὁ ἵππος), com veiem, *en la mesura en què no és un bé*.<sup>144</sup> En aquest intercanvi entre Sòcrates i Critòbul pel que fa al cavall hi trobem un exemple concret d'allò que havíem pogut deduir del passatge precedent en la secció anterior: la condició de valor, de guany, depèn ontològicament de la bondat, entesa en el sentit més literal, com a quelcom positiu per a algú –una bondat, doncs, que consisteix en la utilitat mateixa; *bo per a*, una teoria ètica i estètica coherent amb la identitat, ja establerta abans, d'allò ἀγαθός amb el que és ὠφέλιμος, una identitat enunciada un cop més en aquestes línies–. De la mateixa manera, les terres tampoc són un valor si treballar-les no aporta res a qui les treballa, ni tampoc els ramats si hom «no en sap treure partit (μὴ ἐπίστασθαι (...) χρῆσθαι)».<sup>145</sup> D'aquests casos concrets en podem extreure una llei general: la mateixa cosa (ὄντα) és un valor (χρήματα) «per a qui sap usar-ne», i «per a qui no sap usar-ne, un no-valor».<sup>146</sup> I si en comptes de traduir «valor» entenem el terme χρήματα en el sentit que li hem donat més amunt, tot això s'entén encara millor: el fet que quelcom sigui un guany, quelcom del que ens en podem beneficiar, depèn del saber servir-se útilment d'aquesta cosa, del saber beneficiar-se'n o treure'n benefici (τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι)<sup>147</sup>. El concepte de

<sup>143</sup> *Econ.* I, 8. *Vid.* també *Econ.* II, 11.

<sup>144</sup> *Cf. Mem.* II, iii, 7.

<sup>145</sup> *Econ.* I, 9.

<sup>146</sup> *Econ.* I, 10: ταῦτ' ἄρα ὄντα τῷ μὲν ἐπίσταμένῳ χρῆσθαι αὐτῶν ἐκάστοις χρήματά ἐστι, τῷ δὲ μὴ ἐπίσταμένῳ οὐ χρήματα.

<sup>147</sup> Aquesta expressió apareix textualment en Plató. *Eut.* 289b.

κτῆματα –i, per tant, també el d'οἶκος– es defineix, doncs, no tant en relació amb les coses mateixes, ni per cap de les seves característiques –el seu preu, el seu valor al mercat, per exemple– ni per la relació de propietat en què es troben amb algú –el propietari, el qui les posseeix (κέκτηνται)–, sinó per remissió al saber i a la virtut d'aquell qui sap.<sup>148</sup> Podríem sintetitzar tot el que hem dit fins aquí de la següent manera: la casa és el conjunt de propietats que hom té, i només les coses bones poden considerar-se propietats. D'altra banda, només les coses profitoses per un són bones, és a dir, aquelles coses de les que hom en pot treure benefici; però aquest benefici només es pot obtenir si se sap de fet obtenir-lo. Aquella relació particular amb l'usuari o amb l'ús en el qual consisteix la bondat de les coses<sup>149</sup> es determina aquí com a una relació de coneixement respecte de la cosa útil.<sup>150</sup>

Sòcrates i Critòbul han arribat a aquesta darrera llei a partir de l'observació d'un seguit de casos particulars, és a dir, per *inducció*. Ara, a partir d'aquesta llei general *deduiran*, a tall d'exemple, el cas particular d'una flauta el propietari de la qual no sap fer-la servir; aquesta flauta és només un valor (χρήματα) si és venuda (ἀποδοδομένοις), perquè si no és venuda no és útil o beneficiosa (χρήσιμοι), no és un χρήματα, un bé del que en traiem algun profit.<sup>151</sup> Sòcrates, però, va encara més lluny: donat que, com hem vist, el fet que quelcom sigui un guany depèn del saber valer-se'n (o obtenir-ne un guany), si és venuda, aquesta flauta *serà un valor només si se sap vendre-la*.<sup>152</sup> I saber vendre-la vol dir fer-ho a canvi de quelcom de què sí que sapiguem treure'n partit (χρησθαι) –a canvi de quelcom, per tant, que sí sigui un guany, a diferència de la flauta–.<sup>153</sup>

### ***Allò més valuós no és necessàriament χρήματα***

Però, i si la venem per diners? Que potser els diners no són, evidentment, un guany? Doncs no: la validesa d'allò establert fins aquí és *universal*, s'estén a tots els béns, sense excepció, també als diners. «Ni els diners (ἀργύριον)», el valor per antonomàsia, *el guany en si* –fins al punt que molt sovint, en grec, χρήματα denota específicament als diners més que no pas a allò al que Xenofont es refereix amb aquest terme; de nou, com en el cas d'οἶκος i οἰκία, l'existència de dos sinònims, ἀργύριον i χρήματα, permet establir aquest matís–, «són un valor [un guany], si no se sap usar-ne».<sup>154</sup> Si dels diners un en treu un mal –i.e. els fa servir per a quelcom que li resulta perjudicial, com ara, posa Xenofont per exemple, aquell qui paga els serveis d'una «amistançada» (ἐταίραν) que «li arruïna el cos, l'ànima i la casa (οἶκον)»–, és forçós dir que no li han estat útils (ὠφέλιμον). La situació és la mateixa que amb l'escut d'or dels *Records*: ni aquesta esplèndida obra d'artesanía, feta del més preciós dels metalls preciosos, és realment bella si, en comptes de complir la seva funció, es fa servir per a transportar fems.

<sup>148</sup> Taragna, S. *Op. cit.* p. 15.

<sup>149</sup> *Vid. supra*, §3.2.2, apartat B.

<sup>150</sup> Per al tipus de coneixement, *vid. infra*, §3.2.6.

<sup>151</sup> *Econ.* I, 11.

<sup>152</sup> *Econ.* I, 12: ἂν ἐπίστηταί γε πωλεῖν.

<sup>153</sup> *Vid. Strauss, L. Op. cit.* p. 95: «we may say then that a man's household consists not simply of all things useful to him but of all things which he knows how to use; knowledge seems to be the sole title to property. One cannot avoid this consequence by saying that a thing useless to a man becomes useful to him by his selling it, i.e. not by knowledge; for in order to make the thing in question useful to him, he must know how to sell it (...)».

<sup>154</sup> *Econ.* I, 12. A *Mem.* IV, ii, 33 es mostra com fins i tot la saviesa pot ser perjudicial.

***Allò menys valuós pot ser χρήματα***

Veiem com el fet que una cosa sigui un guany no depèn, en absolut, de res inherent a ella, no és una de les seves propietats –al costat, per exemple, del color o del ser comestible– ni res exigít per la naturalesa mateixa d'aquesta cosa valuosa, per la seva essència. Ni els diners, allò en que el valor o guany és més objectiu, aquest és objectiu en absolut. *Inversament*,<sup>155</sup> aquelles coses en les quals el valor –en el sentit en què els diners poden tenir valor– no és immediatament evident, de les que hom no en diria que són un guany, com són els amics (φίλοι) o fins i tot els enemics (ἐχθροί), poden ser-ho –com és evident, veient tots els qui s'han enriquit fent la guerra–; de nou, tot depèn de si se'n pot treure profit o no,<sup>156</sup> de la mateixa manera en que un cistell ple de fems –*objectivament*, de les coses menys belles que hom pot veure– podia ser bell i bo en la mesura en què complís la seva funció. El que una cosa determinada sigui un guany per a algú depèn de que aquesta persona sàpiga transformar-la en un guany efectiu, en un χρήματα, a través del coneixement.

**3.2.4 L'oikonomia com a filosofia**

Aquest passatge ens permet recuperar una qüestió que ha despuntat a la primera part d'aquest treball, sense acabar, però, de resoldre's. Allà dèiem que la forma adequada de pensar l'oikonomia és fer-ho en tant que filosofia, en la mesura en què els grecs així ho havien fet: l'*Econòmic*, per exemple, és un diàleg, i un diàleg *socràtic*, cosa que el vincula fatalment a la filosofia.<sup>157</sup>

Però podem avançar un pas més en aquesta qüestió, i preguntar-nos *què té l'oikonomia de filosòfic*. L'oikonomia és tractada filosòficament, és evident, però per què, quina és la causa? Quin és el *contingut* que justifica aquesta *forma* filosòfica? Sens dubte, arribats a aquest punt, podem afirmar que la raó rau en la naturalesa imprecisa dels seus conceptes, en la seva definició implícita i no explícita, un significat acríticament acceptat que possibilita extreure conclusions falses a partir de premisses vertaderes mitjançant procediments lògicament vàlids; és el significat d'aquests termes allò que ha de ser sotmès a crítica dialèctica, i ha d'esdevenir, per tant, objecte de reflexió filosòfica.<sup>158</sup> En aquest passatge es veu de forma especialment clara:

---

<sup>155</sup> Diem *inversament* perquè el ritme del diàleg, en què la reflexió que veurem apareix just després d'aquella que acabem de veure, fa aparèixer aquesta segona observació com si fos complementària amb la primera, de tal manera que es forma un argument, diguem, *tancat*, que mostra la seva extensió a les dues possibilitats més extremes i, per tant, a totes aquelles que es troben entre una i altra: “allò més objectivament valuós (diners) no ho és de forma necessària i universal; allò menys objectivament valuós (enemics) tampoc”.

<sup>156</sup> *Econ.* I, 13.

<sup>157</sup> §2.3.

<sup>158</sup> «Socrates' searches for definitions, for example, the attempts to define οἰκονομία and χρήματα in *Oec.* I, are paralleled by similar attempts in the opening of the *Memorabilia*, and many such efforts in the early chapters of Plato's dialogues. Both Xenophon and Plato supply abundant evidence to support Aristotle's view (*Metaph.* 1078b27) that Socrates' principal contribution was in inductive reasoning and general definition (see on I, 1-2 ὄνομα ... ἔργον)». Pomeroy, S. B. *Op. cit.* p. 27. *Vid.* també *supra*, n. §3.2.2, n. 16. «Todo el empeño de Sócrates a lo largo de su vida no consiste en cierto modo sino en hacer explícito, para que pueda ser sometido al escrutinio de la razón, todo el enorme entramado de presupuestos, sobreentendidos e implícitos que teje el conjunto del orden social, tanto en lo relativo a las tradiciones y las costumbres como en lo relativo a las técnicas y los saberes». Alegre Zahonero, L. *El lugar de los poetas*; Madrid: Akal, 2017, p. 50. Tot el capítol I d'aquest assaig (p. 17-75) és de gran interès pel que fa a aquesta qüestió.

les coses que típicament es consideren χρήματα, que hom té per guanys o recursos, no ho són sempre ni sota tot supòsit. Cavall, camps i ramats, que són els exemples que posa Xenofont,<sup>159</sup> no són només exemples: mentre que el cas de la flauta<sup>160</sup> sí que fa la funció pura d'exemple, aquests tres béns, a més d'exemples, són d'aquestes coses que hom anomenaria χρήματα, propietats que generen guanys, fonts de les rendes;<sup>161</sup> si preguntéssim a un atenès d'aleshores quins són els seus χρήματα, probablement ens respondria amb una enumeració de propietats tals com camps, immobles, caps de bestiar o esclaus.<sup>162</sup> El que Xenofont diu en aquest passatge, doncs, és que allò que típicament es considera un guany o recurs no ho és pel fet de ser un bé determinat (cavall, camp, cabra...) que té la propietat de ser objectivament profitós, fins i tot en aquells casos on aquesta propietat sembla ser manifestament present (els diners) o absent (els enemics). Ser χρήματα no és cap propietat de la cosa, sinó un tipus de relació particular de la cosa amb aquell per a qui la cosa és, justament, χρήματα, on la relació consisteix en un determinat saber sobre la cosa pel qual sabem treure'n guanys, fer-la servir de tal manera que generi un cert retorn.

### 3.2.5 L'έπιστήμη i l'έπίστασθαι χρήσθαι

Noti's, finalment, una cosa d'importància no menor sobre aquest saber: si el saber és d'aquest tipus i la cosa sobre la que es sap, l'objecte del saber, és, per exemple, un camp, què podria ser aquest saber, si no l'ofici de pagès? Si la cosa en qüestió és el bestiar, què seria aquest saber, si no la ramaderia? I si és ara els cavalls, com podria ser res de diferent de la hípica (ίππικήν)? τὸ επίστασθαι χρήσθαι no és una expressió innocent: pel que fa a fa al verb χρήσθαι, remet al fet de guanyar, de beneficiar-se o treure profit, alhora que comparteix arrel amb χρήματα; Xenofont diu, en certa manera, que el que fa de quelcom un guany és saber guanyar-ne. Per la seva banda, επίστασθαι està evidentment vinculat a έπιστήμη, i denota, per tant, un saber fer quelcom, una ocupació o professió determinades, en molts casos. τὸ επίστασθαι χρήσθαι refereix, doncs, a l'expertesa en una pràctica profitosa, generalment un ofici, que involucra un bé determinat, que és aquell amb que es genera el profit quan es dona aquesta pràctica. El bé en qüestió és un χρήματα pel fet de ser profitós, i ho només si es dona aquest saber fer-lo anar profitosament.

El nucli d'aquest επίστασθαι χρήσθαι és una determinada έπιστήμη, com poden ser la pagesia, la ramaderia, l'arquitectura o la forja i, de moment, Critòbul i Sòcrates han establert que es redueix a ella: saber treure profit de quelcom, fer-lo servir productivament, coincideix,

---

<sup>159</sup> *Econ.* I, 8-9. Per a d'altres exemples de coses típicament considerades recursos o fonts de rendes, *vid.* §3.3.4, n. 214.

<sup>160</sup> *Econ.* I, 10.

<sup>161</sup> En el cas dels camps, les rendes, si un explota ell mateix el camp, són els fruits de la terra (també es pot especular amb la compravenda de camps, i generar així rendes monetàries: *Econ.* XX, 22-27); pel que fa al bestiar, les rendes consisteixen segurament en la llet, les fibres i la carn dels animals; el cas dels cavalls és menys intuïtiu per a nosaltres, però hem de suposar que es refereix al rendiment del procés de compravenda o de cria i posterior venda de cavalls, a què es refereix a *Econ.* III, 8-10, una activitat tinguda en molt alta estima per Xenofont –qui hi dedica una obra sencera, el *De equis alendis*– i força estesa en l'economia antiga, que, de manera semblant a la compravenda d'esclaus, estava subjecte a impostos específics (van Wees, H. *Ships and Silver, Taxes and Tribute*; Londres: I. B. Tauris, 2013, p. 28).

<sup>162</sup> Suposant, és clar, que conegués el significat oikonòmic del terme, més restringit que el significat popular: *vid.* l'apartat B.b) de la §3.2.2.

en molts casos, amb la pràctica d'un o altre ofici. Però hem d'anticipar que *ἐπίστασθαι* *χρῆσθαι*, com veurem a continuació, no es redueix en cada cas a l'*ἐπιστήμη*. Una determinada *ἐπιστήμη* serà condició *necessària* per a obtenir benefici de quelcom (*χρῆσθαι*), però no *suficient*; *ἐπίστασθαι* *χρῆσθαι* resultarà referir *també* a un seguit d'habilitats transversals tots els qui es dediquen profitosament a les diferents *ἐπιστήμαι* particulars, unes competències sense les quals, encara que es tingui un domini absolut de la pròpia *ἐπιστήμη*, encara que hom conegui a la perfecció el seu ofici, no pot guanyar-hi.

### 3.2.6 El bon ecònom. L'especificitat epistemològica de l'*οἰκονομία*

El bon ecònom (*οἰκονόμου ἀγαθοῦ*) és, justament, aquell que sí que guanya, que sap treure profit de les coses, també dels enemics,<sup>163</sup> i el seu *οἶκος* és el conjunt de totes aquelles coses que li són útils o, el que és el mateix, de totes les coses que sap fer servir.<sup>164</sup> Que el bon ecònom es dediqui a això significa, recordem, que aquesta és una activitat pròpia de l'*οἰκονομία* mateixa: l'*οἰκονομία* és també, doncs, la ciència que permet treure profit de les coses. De moment, a l'*Econòmic* s'ha establert que de qualsevol cosa se'n pot treure profit si es coneix aquella *ἐπιστήμη* l'activitat de la qual té per subjecte precisament aquesta cosa en qüestió, cosa que de moment es confon amb *ἐπίστασθαι* *χρῆσθαι* mateix. Aquest *ἐπίστασθαι* *χρῆσθαι* no pot consistir en una *ἐπιστήμη* particular, sinó que és una certa pràctica que *es fa amb*, que dona per suposada, l'*ἐπιστήμη*; no és un saber tan concret com les *ἐπιστήμαι* particulars que tenen per activitat específica l'ús productiu de certs útils –com ara aquells dels quals el propi Xenofont ens en parla: camps, bestiar, cavalls, amics, enemics...–, d'una banda perquè cadascuna d'aquestes és *només condició necessària* per a beneficiar-nos d'allò que aquesta *ἐπιστήμη* té per objecte, i d'altra perquè refereix també a tot un seguit d'habilitats, que en combinació amb *qualsevol* de les *ἐπιστήμαι*, possibiliten el guanyar-hi; aquestes habilitats s'apliquen, doncs, a qualsevol *ἐπιστήμη*, mentre que, evidentment, cada *ἐπιστήμη* s'aplica només al seu *ἔργον*, i no al de l'*ἐπιστήμη* veïna. Més endavant veurem a què ens referim exactament.

En tot cas, que això sigui així té unes conseqüències curioses per a l'*οἰκονομία* des del punt de vista epistemològic, i.e. en tant que saber: d'una banda, el primer que ha quedat establert a l'*Econòmic* és que l'*οἰκονομία* és una *ἐπιστήμη*, i hem pogut veure després que es dedica a treure profit de les coses; d'altra banda, treure profit de les coses en general no és un saber concret, una *ἐπιστήμη* –en tot cas, és *ἐπιστήμη* aquell saber amb que podem treure profit d'una cosa *en concret*–. No és una contradicció flagrant, afirmar conjuntament aquestes dues coses? Potser sí, però cap de les dues afirmacions és, de fet, falsa. Això ens obliga a donar la raó a Taragna quan observa que l'*οἰκονομία* és el mètode del bon ús dels béns externs i de les tècniques o *ἐπιστήμαι*, la fórmula per a poder reconèixer els útils i extreure'n la utilitat.

<sup>163</sup> *Econ.* I, 15: τοῖς ἐχθροῖς ἐπίστασθαι χρῆσθαι ὥστε ὠφελεῖσθαι ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν. El saber professional involucrat en aquest cas és, entenem, l'art de la guerra: *vid. Mem.* III, i-v (i especialment per a la relació d'aquest art amb l'*οἰκονομία*, *Mem.* III, iv), *Cir.* I, vi, 12 i s.; III, 3, 29 i s.; VIII, v, 1-16; *Rep. lac.* XI, 6-10 i, en general, tota l'*Anàbasi*.

<sup>164</sup> Strauss, L. *Op. cit.* p. 97.

L'οικονομία és –diríem nosaltres– una ἐπιστήμη epistemològicament especial, perquè és la que permet determinar com fer servir bé la resta d'ἐπιστήμαι.<sup>165</sup>

Probablement, i donat que la particularitat d'aquest tipus de saber es fa ara evident, Xenofont hagués fet bé de reservar un nom diferent per aquest tipus de saber, o distingir-lo si més no, d'aquests sabers “subordinats”, a través, per exemple, del parell ἐπιστήμη/τέχνη. Són, certament, diferències com aquestes les que portaren a Plató o a Aristòtil a distingir entre tipus de coneixement, però, com ja hem vist, Xenofont no arriba a descobrir l'epistemologia, la clau per a desfer aquest embolic en que ara ens trobem –coses, tipus de coneixement, sensiblement diferents (i, el que és pitjor, situats l'un respecte de l'altre en una certa relació jeràrquica en tant que coneixement) s'anomenen ambdues ἐπιστήμη–. De fet, res d'això és tractat per Xenofont com un embolic, com un problema, cosa que fa que ens preguntem si potser ell mateix no va arribar a advertir la condició problemàtica de tot plegat.

Una altra qüestió que pot suscitar aquest passatge és si el saber treure profit de les coses és encara un altre ἔργον de l'οικονομία, el tercer ἔργα enunciat, al costat de l'administrar bé la casa i de l'augmentar-la.

El mateix que ens ha permès establir que augmentar la casa és un ἔργον de l'οικονομία ens obliga ara a acceptar que saber treure profit de les coses també ho és –a saber, que s'ha dit

---

<sup>165</sup> *Op. cit.* p. 18 i 22-23, i també Strauss, L. *Op. cit.* p. 106: «this seems to mean that all arts are forms of money-getting (or that the art of money-getting accompanies all other arts)». És cert que Taragna s'expressa en uns termes lleugerament diferents als que li hem atribuït, que li permeten afirmar que el que converteix a l'οικονομία en una ἐπιστήμη *en contrast amb* l'arquitectura, la forja i la medicina (*vid. Econ. I, 1*), que són τέχναι, és que l'ἔργον de la primera és l'οἶκος, que no és, certament, res en concret –o, dit inversament, tot pot formar part de l'οἶκος, si en sabem extreure utilitat–, a diferència dels ἔργα d'aquestes tres disciplines, que sí que són camps concrets i ben delimitats, cosa en virtut de la qual podem anomenar-les τέχναι però no ἐπιστήμαι. Al nostre parer, aquesta maniobra de Taragna és una estratègia *a)* radicalment equivocada i *b)* arbitrària per a *c)* resoldre un problema inexistent: *a)* considerar que aquest és el criteri de demarcació entre el que és ἐπιστήμη i el que és τέχνη *contradiu* la caracterització que Xenofont ha fet de l'ἐπιστήμη a les primeres línies de l'*Econòmic*, on s'ha establert que aquesta es defineix per tenir un ἔργον precís –mentre que Taragna, contràriament, sosté que es defineix per tenir un ἔργον imprecís respecte del de la τέχνη– i on, en tot cas, s'ha qualificat d'ἐπιστήμη aquelles coses que tenen un objecte precís. *b)* A més, fins i tot si no estigués en aquesta situació de conflicte amb allò establert anteriorment, seguiria essent cert que Xenofont no estableix ell mateix cap criteri de demarcació precís entre ἐπιστήμη i τέχνη, i que posar el tret distintiu de la primera respecte la segona en el grau de *definició* del seu objecte és només una opció d'entre moltes –que, a més, no s'insinua en cap moment en el text–. *c)* En resum, i aplicant el principi de la Navalla d'Ockham, ens sembla que la millor teoria per a explicar la intermitència en l'ús d'ἐπιστήμη i τέχνη per a qualificar l'οικονομία és, simplement, que són sinònims, que no hi ha una distinció profunda entre una i altra. Tornant al tema central, paga la pena notar que aquesta particular transversalitat de l'οικονομία en tant que ἐπιστήμη no és una propietat exclusivament seva: prengui's com a exemple la lògica. Aristòtil (*Ret. I, 1, 1354a1-5*) diu que tant la dialèctica (i.e. la lògica, συλλογιστική; és cert que Aristòtil distingeix l'una de l'altra, si bé la distinció és molt fina i radica en la naturalesa de les premisses involucrades, cosa que ens permet identificar-les amb seguretat al pensar la qüestió que ens ocupa, on la naturalesa de les premisses no afecta en res si la generalitat d'una i altra és la mateixa. *Vid. Smith, R. “Aristotle's Logic”. Zalta, E. N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online, consultat el 06/08/2022], apartat 8; a *Ret. I, 4, 101b13-15* es distingeix el συλλογισμός del λόγος, presentant el primer com a un cas particular del darrer) com la retòrica «consisteixen a fer tenir una idea sobre certes qüestions que en certa manera són comunes a tothom i se separen de qualsevol ciència» (trad. J. Leita dins, Aristòtil. *Retòrica*; Barcelona: Editorial Laia, 1985, p. 85). Si la lògica és un coneixement de tipus formal tan general que amb ell «podemos razonar sobre todo problema que se nos proponga» (*Top. I, 1, 100a18-20*; trad. M. Candel dins Aristòtil. *Tratados de lógica (Organon)*; Madrid: Gredos, 2015), l'οικονομία és, metafòricament parlant, una espècie de *lògica de la vida* que fa servir les circumstàncies concretes dels individus com a premisses i s'estén a la pràctica de totes les ἐπιστήμαι –deixem ara de banda les diferències evidents en l'ús que Xenofont i Aristòtil donen a ἐπιστήμη– a que es dediquen els homes, sense ser més pròpia d'una que de qualsevol altra, com la lògica.

que és el que fa el bon ecònom—. El que cal preguntar-nos és, de nou, si aquest ἔργον és lògicament compatible amb els altres dos ἔργα enunciats. En aquest cas particular, no hi ha massa marge per al dubte: en les línies que succeeixen immediatament a aquestes –i que estudiarem més endavant–, Xenofont afirma que és a través dels sabers (ἐπιστήμας) –i d'algunes altres coses, com veurem– que podem arribar a *augmentar la casa*. No hi ha dubte que aquests sabers als que es fa referència són els diferents ἐπιστήματα, sense les quals no podem treure profit de cap de les coses amb que cadascuna d'elles tracta, coses de les quals el bon ecònom, a través de l'ἐπιστήμη que hi correspon i d'aquest ἐπίστασθαι χρῆσθαι que és l'οἰκονομία, se'n beneficia (χρῆσθαι): la forma ἐπιστήμας, acusatiu plural d'ἐπιστήμη, refereix inequívocament a la *diversitat* de tècniques –e.g. ramaderia, agricultura, guerra, etc.– que l'οἰκονομία, segons acabem de veure, gestiona; és a través d'aquests sabers que l'ecònom obté els guanys (χρήματα) i amplia la seva casa.

### 3.2.7 Treball, continència i llibertat. L'objecció de Critòbul.

Arribats a aquest punt, Critòbul, de forma inesperada –donada la caracterització que Xenofont ha fet d'aquest personatge, no gaire brillant–, fa una objecció potent, que fa trontollar tot el que ha quedat establert fins aquí. Segons havíem vist, la clau perquè quelcom fos un guany (χρήματα) és que fos un bé (ἀγαθόν) –i.e. útil (ὠφελίμα)–, cosa que exigeix saber treure'n profit (τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι). Però Critòbul pregunta com és possible, doncs, que hi hagi qui, «tenint coneixements (ἐπιστήμας) i capital (ἀφορμάς) amb els que podrien treballar (ἐργαζόμενοι) i enriquir casa llur (αὔξειν τοὺς οἶκος)»<sup>166</sup>, no aconseguen fer-ho. Amb aquesta observació, Critòbul insinua que *el saber no és condició suficient* per a convertir una cosa en un guany –mentre que, fins aquí, ἐπίστασθαι χρῆσθαι era només conèixer un ofici, un saber– en la mesura en què no és suficient per fer-la útil i per convertir-la així en un bé, fet del qual en depèn que d'aquesta cosa se'n pugui dir “guany” –o, dit de forma més simple, saber treure profit d'una cosa no només vol dir saber fer-la servir des d'un punt de vista tècnic; es necessita alguna cosa més per treure profit de quelcom, i poder així dir-ne χρήματα–.

A això, Sòcrates respon que, és clar, aquest és el cas dels esclaus (δούλων). Critòbul, desorientat, replica que ell, al posar aquest contraexemple, no pensava pas en esclaus, sinó en persones de casa bona (εὐπατριδῶν).<sup>167</sup> Però com seria possible, diu Sòcrates, que aquests individus no tinguessin amos, no fossin esclaus, «si demanant als déus la felicitat (εὐδαιμονεῖν) i volent fer el que cal fer per aconseguir els béns (ἀγαθά), després es troben impeditos de fer-ho per llurs senyors absoluts (δεσπότας)?»<sup>168</sup> Aquests amos són, d'una banda, la peresa (ἀργίαν), la mollesa d'ànima (μαλακίαν ψυχῆς) i la negligència (ἀμέλιαν), i d'altra banda –i encara més terribles per ser enganyoses, per «fer veure que són voluptats (προσποιοῦμεναι ἡδοναί)» essent realment penes–, són el joc (κυβεῖαι) i les companyies frívoles (ἀνωφελεῖς ἀνθρώπων ὁμιλίαι).<sup>169</sup>

Critòbul no queda convençut, i objecta que hi ha qui *a*) malgrat «treballar» (ἐργάζεσθαι) –i no ser, per tant, víctima d'aquests amos cruels– i «enginyar-se les rendes (μηχανᾶσθαι)

<sup>166</sup> *Econ.* I, 16.

<sup>167</sup> *Econ.* I, 17.

<sup>168</sup> *Econ.* I, 18.

<sup>169</sup> *Econ.* I, 19-20.

προσόδους)», b) així i tot no guanya diners, arruïnant la casa (τοὺς οἴκους κατατρίβουσι) i mancant-li doncs recursos (ἀμυχανία). Aleshores, la resposta que Sòcrates ha donat a la pregunta inicial –“com pot ser que hi hagi qui, disposant de coneixements i recursos, no enriqueixi casa llur?”–, a saber, que els vicis en són la causa, no pot ser correcta, perquè hi ha casos on es dona aquest fenomen sense la seva presència.<sup>170</sup> Critòbul no ho està posant fàcil a Sòcrates; ara, aquest darrer prova de superar el contraexemple dient que, de fet, en aquests casos *també* són deguts al domini dels vicis sobre els individus afectats: la golafreria (λιχνειῶν), luxúria (λαγνειῶν), embriaguesa (οἰνοφλυγιάων) o l'ambició (φιλοτιμιῶν) desmesurada, aquests casos. Aquests amos (δεσποτῶν), «mentre els veuen joves i capaços de treballar, els obliguen a portar-los en tribut el que guanyen i a subvenir a tots llurs desigs», i en la vellesa, quan ja no són capaços de treballar, els abandonen –perquè, és clar, només poden ser satisfets mentre es paga per elles, mentre se'ls rendeix tribut, cosa que no és possible fer sense els ingressos que dona treballar–.<sup>171</sup> Sòcrates culmina aquest raonament –i el primer llibre de l'*Econòmic*– dient que

«cal doncs, Critòbul, combatre per la nostra llibertat (διαμάχεσθαι περὶ τῆς ἐλευθερίας) contra semblants passions no pas menys que contra aquells que amb les armes provessin de reduir-nos a la servitud»<sup>172</sup>

### *Vicis negatius i vicis positius*

Cal fer notar una cosa respecte d'aquesta darrera part del llibre I de l'*Econòmic*, un detall que, malgrat ser interessant, pot fàcilment passar desapercebut. El detall en qüestió és que Sòcrates, en aquest darrer passatge, *ha establert dos grups de vicis*: el primer (peresa, mollesa d'ànima, negligència, joc<sup>173</sup> i companyies frívoles) permet explicar com pot ser que hi hagi qui, amb capital i coneixements, no augmenta la seva casa; el segon (golafreria, luxúria, embriaguesa i ambició) dona compte dels casos en que es dona aquest mateix fenomen *sense presència d'aquests vicis* del primer grup. Si això fos l'única cosa que s'està desplegant en aquestes línies, aleshores seria perfectament legítim esperar que Sòcrates i Critòbul convinguessin en que també existeix un tercer grup de vicis, a saber, el d'aquells que es donen quan algú amb capital i coneixements no augmenta la seva casa *i no és dominat per vicis del primer o del segon grup* –per tant, evidentment, podríem esperar també l'existència d'un quart, d'un cinquè i d'un enèsim grup–. Si això fos tot, aleshores la lectura que Pangle<sup>174</sup> fa d'aquest passatge –una

<sup>170</sup> *Econ.* I, 21.

<sup>171</sup> *Econ.* I, 22.

<sup>172</sup> *Econ.* I, 23.

<sup>173</sup> L'argument que desenvoluparem a continuació obliga a fer un matís sobre la traducció de κυβεῖαι per “joc”: “joc” vol dir aquí «jugades de daus», com tradueix Riba. Com a un element d'entre una llista de vicis, no refereix a allò que aquest terme suggereix al lector modern; no refereix al fet que hom, potser afectat de ludopatia, gastí tot el que te jugant o apostant, sinó al fet de *deixar de guanyar* perquè, en comptes d'estar treballant, està jugant –i jugant, concretament, *als daus*: aquest és el sentit precís més habitual del terme, emprat pel propi Xenofont per a denotar això mateix (*Mem.* I, iii, 2; el terme té en aquest passatge un sentit inequívoc, donat que es fa referència al «resultado (...) evidentemente incierto» (trad. J. Zaragoza dins Xenofont. *Recuerdos de Sócrates y Diálogos*; Madrid: Gredos, 2015) de la κυβεῖα, al fet que és un tipus de «cosa de la qual és obscur preveure on treurà cap» (trad. C. Riba), una incertesa que no és pròpia, ni molt menys, a tots els jocs, i que és eminentment present en els daus)–. En general, tot aquest primer grup de vicis recorda a l'ociositat de que Hesíode insta al seu germà, Perses, a apartar-se (e.g. *Treb.* 493 i s.).

<sup>174</sup> *Op. cit.* p. 19.



lectura *teatral*: el personatge Sòcrates, potser irritat per la intel·ligent objecció de Critòbul, simplement insisteix tossudament en allò que Critòbul ha rebutjat; aquesta interpretació del passatge elimina així tot rastre de significat, de profunditat filosòfica, d'aquesta distinció— seria acceptable.

Però això no és tot. No pot haver-hi un tercer grup, perquè el que realment caracteritza a cadascun d'aquests dos conjunts és que el primer *impedeix l'entrada* de béns o recursos —i és per aquesta via *negativa*, que arruïna la casa (τοὺς οἴκουσ κατατρίβουσι)—, mentre que el segon en *força la sortida* —una forma *positiva* d'arribar al desastre—. Hi ha, doncs, un seguit de vicis que o bé fan que no guanyem prou, o bé que ens fan gastar massa.<sup>175</sup> No pot haver-hi un tercer grup simplement perquè aquests són els dos possibles problemes que l'ecònom pot tenir, perquè són les dues úniques possibilitats des d'un punt de vista oikonòmic.<sup>176</sup>

Taragna,<sup>177</sup> per la seva banda, llegeix aquesta objecció com si es tractés d'un intent de *trencament* per part de Critòbul: així, entén que, més que no pas sumar noves condicions a les ja establertes per la praxi oikonòmica —o, el que és el mateix, a la oikonomia mateixa—, el que el jove està fent és buscar una font alternativa al “saber servir-se'n” proposat per Sòcrates, una font que seria, en aquest cas, la *voluntat*, el voler. Segons aquesta lectura, Sòcrates, en la seva resposta, reconeix la validesa de l'objecció de Critòbul, però no la solució: no és qüestió, com proposa aquest darrer, de voluntat, sinó de *llibertat*, de ser lliure per a aplicar els sabers que, de fet, es tenen. No és, doncs, que les ciències siguin inútils, o que no siguin la font de la utilitat; és que hom ha de ser lliure de poder fer-les servir —el mestre recondueix així el diàleg, afegint noves condicions al desplegament de l'oikonomia; no cal, per tant, trencar amb el que hem dit fins aquí—. Ens acollim a aquesta lectura: de fet, la llibertat sobre les pròpies passions sintetitza, com a condició positiva, el que hem presentat com a dues condicions negatives —*poder* treballar i *poder* no gastar— per la pràctica de l'oikonomia i l'augment de la casa.<sup>178</sup>

### 3.2.8 Els déus i l'ecònom

Evidentment, es podria pensar —i, segurament, és de fet el primer que el lector contemporani pensa— que una altra causa per al fracàs de la gestió de la pròpia hisenda en aquests casos —en els quals, recordem, es combinen mitjans i coneixement amb el treball i la continència— és, simplement, *la fortuna*, la mala sort: la collita pot sortir malament, els treballadors poden

<sup>175</sup> Vid. *Econ.* III, 5-6.

<sup>176</sup> Aquesta intuïció es veu confirmada per la distinció en dues parts que Xenofont fa de l'oïkos més endavant (*Econ.* III, 15-16), i que es corresponen amb les dues parts que integren el matrimoni, marit i muller: l'entrada de bens (també diners), de la qual s'encarrega l'home —i que és allò que Aristòtil anomenarà *crematística* (χρηματιστική; *Pol.* I, 8, 1256a1 i s.)—, i la gestió i despesa dels mateixos, de la qual s'encarrega la dona. La primera sèrie de vicis afecta a la primera part de la casa, la masculina, i la segona, a la segona —la femenina, tot i que cal entendre que els problemes en aquesta part són causats per l'home—. En resum, donades dues parts d'una cosa (un oïkos, en aquest cas), es poden distingir clarament dos tipus de problema *en la cosa*: els d'una part, i els de l'altra. Pangle ignora la diferència essencial que justifica l'establiment d'aquests dos grups de vicis; així, explica l'establiment del segon com a una simple i deshonesta maniobra per part de Sòcrates per tirar pel dret i eludir la (segona) potent objecció de Critòbul: com pot ser que persones *continents* (i.e. lliures) i dotades de mitjans i de saber treballin i no tinguin, malgrat tot, èxit?

<sup>177</sup> *Op. cit.* p. 20-21.

<sup>178</sup> Xenofont concentra les seves interessantíssimes reflexions sobre la llibertat als *Records*: vid. e.g. *Mem.* I, vi, 3; II, i, 11; II, viii, 4; IV, v, 2.

emmalaltir, etc. Xenofont rebutja radicalment aquesta possibilitat: en el cas de la collita, i donat que la terra, «que és deessa», ha de ser per això *necessàriament justa*, la quantitat de treball invertida en ella és directament proporcional al resultat que s'acaba obtenint.<sup>179</sup> I pel que fa a la resta de contratemps que poden sobrevenir, s'eviten tot guanyant-se el favor dels déus amb ofrenes.<sup>180</sup> La conclusió d'això és, un cop més, la *teodicea*, necessària justícia de tot plegat. L'existència d'aquestes desgràcies no demostra en absolut que hi hagi cap mena d'arbitrarietat que obri la porta a la injustícia en el funcionament del món; ans al contrari, confirma la configuració absolutament justa de la realitat: si hom s'hagués honrat degudament als déus, no hauria patit aquests infortunis o, dit d'una altra manera, honrar-los com cal –donada la presència de mitjans, coneixements, treball i continència– garanteix l'èxit.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> *Econ.* V, 12.

<sup>180</sup> *Econ.* V, 18-20.

<sup>181</sup> L'absoluta fe de Xenofont en els déus es manifesta aquí de forma especialment clara. Ni tan sols Hesíode, pare, en certa manera, de la religió grega, creia que aquest fos el cas: «ni jo mateix voldria ésser just entre els homes, ni jo ni el meu fill, perquè és dolent ésser just si l'home més injust rep tractes millors de la justícia. Però tinc l'esperança que el prudent Zeus no doni per bona aquesta situació» (*Treb.* 270-274, trad. J. Castellanos dins Hesíode. *Teogonia. Els treballs i els dies*. Barcelona: Edicions de la Magrana, 1999); *vid.* també els versos 1-10).

### 3.2.9 L'oikonomia com a virtut. Breu apunt.

Inauguràvem<sup>182</sup> aquesta primera part del nostre treball preguntant-nos què implica per a l'oikonomia el fet que Xenofont la qualifiqui d'ἐπιστήμη. Hem respost *en bona part* aquesta qüestió a través de la caracterització detallada del significat d'aquesta noció en Xenofont que hem fet fins aquí, però encara no sabem què seria l'oikonomia si no fos una ἐπιστήμη, no comprenem el sentit exacte de la pregunta amb què s'inaugura l'*Econòmic*: «economia (οἰκνομία) és el nom d'una ciència (...)»?». Què, si no? Ens manca un element amb el qual contrastar aquesta ἐπιστήμη, quelcom de què Xenofont prova de distanciar-se de bon principi –cosa que explica finalment la seva insistència en la condició d'ἐπιστήμη de l'oikonomia–. De fet, l'existència d'un cert *punt de fuga* encara desconegut –donada la qual podem entendre el discórrer del llibre I com a un moviment, justament, d'allunyament d'aquest pol– no ha passat desapercebuda a la majoria de comentaristes de l'*Econòmic*, que han pressuposat, de forma acrítica, que aquest pol era la τέχνη, una possibilitat que ja ha quedat descartada.

L'*Econòmic* no permet formar-nos una idea de què pot ser exactament aquest pol, i és una qüestió que decididament cau de la banda d'aquella tradició oikonòmica a la qual no tenim encara accés; però, de forma programàtica i, de moment, especulativa, deixem anotat que potser pagaria la pena preguntar-se si aquest pol de què Xenofont s'aparta és *la idea segons la qual la casa –i la ciutat– no es governen tant a través d'un saber, d'una ἐπιστήμη com d'una virtut, d'una ἀρετή*, una idea que sembla desprendre's de certs passatges de l'obra de Plató<sup>183</sup> i, en certa manera, potser també del final del propi *Econòmic*: en les darreres línies de l'obra, Xenofont fa dir a Isòmac que hi ha un cert «talent de manar (τὸ ἀρχικόν) (...) comú a totes les activitats, a l'agrícola, a la política, a l'econòmica, a la guerrera»<sup>184</sup>, un cert «caràcter reial (ἦθους βασιλικοῦ)»<sup>185</sup> que, en cadascuna d'aquestes activitats, inspira espontàniament els súbdits al treball. Isòmac diu:

«per Zeus, jo ja no dic que això s'aprengui veient-ho, ni en una simple lliçó; pretenc, al contrari, que per arribar a posseir-ho, calen l'educació, i primer que tot un bon natural (φύσεως ἀγαθῆς) i, la cosa més important, alguna cosa de diví (θεῖον). En efecte, jo no puc creure que sigui tot obra humana, ans els déus han infós el talent de regnar sobre cors que volen (...)»<sup>186</sup>

Si aquest és el cas, ens podem preguntar de forma perfectament legítima què és el que hem estat fent fins ara a l'*Econòmic*; aquest «talent de manar» innat i necessari per a la pràctica de l'oikonomia en tant que *mandat* de la casa no és ja aquella ἐπιστήμη que es pot aprendre de la mateixa manera en què un ofici s'aprén. Potser, la qüestió de fons és, d'una banda, saber si

<sup>182</sup> §3.

<sup>183</sup> *Menó*, 91a. Cf., però, *Pol.* 259c, on es diu que això mateix –i.e. el govern de casa i ciutat– es duu a terme des d'una certa ἐπιστήμη. De fet, aquest passatge del *Polític* deixa veure millor algunes de les implicacions d'aquesta identitat –implicacions profundes, a les quals potser és deguda la freqüència amb què apareix aquesta qüestió als textos de l'època–: l'administrador mana sobre esclaus; si el govern de la casa és com el de la ciutat, hem d'admetre, doncs, que els ciutadans son els esclaus del governant (com als grecs tan els agradava dir del govern de Pèrsia)? Monserrat Molas, J. *El Polític de Plató. La gràcia de la mesura*; Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 1990, p. 66-70.

<sup>184</sup> *Econ.* XXI, 2.

<sup>185</sup> *Econ.* XXI, 10.

<sup>186</sup> *Econ.* XXI, 11-12.

l'oikonomia és reduïble a la tasca de governar en general (governar un exercit, una ciutat, una casa...) o no, i d'altra, determinar si és ensenyable, si es pot aprendre, (ἐπιστήμη) o no (ἀρετή) –i la resposta a aquesta darrera pregunta probablement canvia segons com haguém contestat la primera, i.e. si es considera que l'oikonomia és una exemplificació de la pràctica de governar en general o no—. <sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> De fet, Xenofont fa referència de forma explícita a aquesta ἀρετή comuna al governant i a l'administrador a *Mem.* VI, ii, 11.

### 3.3 La qüestió de la riquesa. *Econòmic, II.*

Aquest és, doncs, l'οἶκος, que constitueix el camp on es desplega l'*activitat* que l'oikonomia té en tant que ciència. Cal mantenir-nos orientats dins del desplegament sistemàtic de Xenofont: tota aquesta discussió entorn l'ontologia de l'οἶκος s'ha desenvolupat a propòsit de la pregunta per l'activitat de l'oikonomia, que involucra, evidentment, aquest οἶκος, essent una certa activitat que es fa amb o sobre ell. El llibre II comença amb un clar trencament del ritme que s'ha mantingut al llibre I. Critòbul diu:

«Sobre aquestes matèries jo em crec suficientment alligonat pel que has dit; i quan m'examino a mi mateix, crec trobar-me senyor d'aquestes passions com es pertany; de manera que si vols aconsellar-me el que he de fer per *augmentar la meua casa* (αὔξοιμι τὸν οἶκον), no crec pas que aquestes sobiranes m'ho impedeixin. Aconsella'm, doncs, en tota confiança, el que sàpigues de bo; ¿o consideres tu, Sòcrates, que som *prou rics* (ικανῶς πλουτεῖν) i creus que no *necessitem més cabals* (προσδεῖσθαι χρημάτων)?»<sup>188</sup>

Critòbul s'arrepentirà d'haver formulat així la seva pregunta: Sòcrates, en comptes de donar instruccions concretes –que és el que Critòbul hagués volgut–, prendrà en sentit literal la pregunta, molt probablement retòrica –si no irònica–<sup>189</sup>, amb la qual el jove acaba la seva intervenció. Consegüentment, al llibre II de l'*Econòmic*, el diàleg eludeix l'exposició dels principis de l'oikonomia, per a donar pas a una discussió –molt més grata per a Sòcrates, sens dubte– entorn a la naturalesa i definició de la riquesa.

La transició temàtica que es dona entre els llibres I i II és possible gràcies a aquesta ironia que fa de connexió entre els dos en el pla *literari*: només una maniobra com aquesta permet que es doni un canvi temàtic així en una conversa, i li dona, per tant, plausibilitat a aquell diàleg que, havent de tractar diverses qüestions, narra només *una* conversació entre diversos interlocutors.<sup>190</sup> A més, en aquest intercanvi s'estableix també un enllaç *sistemàtic* entre aquestes dues parts: determinar la forma concreta com hem d'augmentar la casa suposa una resposta afirmativa a la pregunta sobre si hem d'augmentar-la o no, una pregunta que, per ser resolta, com el propi Critòbul reconeix, exigeix pensar la riquesa: tenim ja prou guanys (χρήματα)? O, cosa que és el mateix, som ja prou rics (πλουτεῖν)? La pràctica d'aquell saber que hem estat definint i delimitant al llibre I *depèn* d'allò que discutirem al llibre II. Un tercer enllaç –el més evident, potser– és el fet que el llibre II comença amb Critòbul afirmant que compleix les condicions establertes al llibre I per la pràctica de l'oikonomia: el jove demana a Sòcrates que li expliqui com augmentar la seva casa, insistint en el fet –probablement fals– que ell no és esclau d'aquelles passions que impedièen el treball o l'estalvi; però són justament aquestes passions que, segons es deia al llibre I, impedièen que certes persones, malgrat comptar amb coneixements i mitjans, no poguessin augmentar la seva casa. Critòbul es presenta a si mateix al llibre II com a un individu amb mitjans i amb unes passions dominades, preparat, doncs, per a rebre el coneixement que li manca.

Noti's com en el passatge citat s'identifiquen “no necessitar més cabals” i “no haver d'augmentar la casa”: la pregunta que Critòbul fa a Sòcrates *contraposa* els fets de ser prou ric

<sup>188</sup> *Econ.* II, 1.

<sup>189</sup> Pangle, T. L. *Op. cit.* p. 19.

<sup>190</sup> Pomeroy, S. B. *Op. cit.* p. 17-18.

i de no necessitar més cabals<sup>191</sup> amb *l'haver* d'augmentar la casa, cosa que obliga a admetre que aquests dos fets es *juxtaposen* –i.e. s'identifiquen– amb el *no haver* d'augmentar la casa.

Aquell qui és ric no necessita més guanys, més χρήματα. I no hem de preguntar-nos si aquest χρήματα fa referència aquí als guanys mateix o als béns amb que ens els procurem, a mode de rendes: recordem que, de la mateixa manera en que ἔργον refereix *alhora* a un treball i al resultat del mateix, també així χρήματα agrupa simultàniament dos idees diferents sota el jou d'un mateix terme. Quan Critòbul demana a Sòcrates que li expliqui què ha de fer per augmentar la casa, posa com a possibilitat alternativa a aprendre-ho el ja ser prou ric o, cosa que és el mateix al parer de Critòbul, tenir ja prou guanys i fonts dels guanys. “Augmentar la casa” és, doncs, obtenir-ne més, més χρήματα, cosa perfectament coherent amb la definició que s'ha donat d'οἶκος com a, justament, el conjunt dels χρήματα, conjunt de fonts de la riquesa efectiva i de fluxos d'aquesta riquesa. Per això, ser prou ric és no necessitar-ne més.

### 3.3.1 Necessiten oikonomia, els rics?

Que la situació sigui aquesta ens suscita un dubte important: si identifiquem l'activitat de l'oikonomia amb l'augmentar la casa, i la necessitat d'augmentar la casa –i.e. necessitar més cabals– amb el no ser prou ric –perquè, inversament, no necessitar augmentar la casa (i.e. tenir prou guanys) es dona, segons el propi Critòbul, quan som prou rics–, no hauríem d'acceptar que els qui són prou rics no necessiten l'oikonomia –ja que són prou rics i no han d'augmentar la casa, que és justament allò que fa l'oikonomia–? Però té algun sentit, aquesta conclusió? Els rics, al capdavant, també tenen una casa que cal *administrar degudament*, que és la primera definició de l'activitat de l'oikonomia que Critòbul i Sòcrates havien donat. Xenofont no arriba a esclarir del tot aquesta qüestió i, de fet, no arriba a plantejar-la explícitament. Tanmateix, en les reflexions entorn de la riquesa que es desplegaran a continuació a l'*Econòmic* hom pot arribar a veure-hi una sort de resposta a aquest problema –en la mesura en què es planteja la qüestió de què passa si el ric no es preocupa de l'adquisició dels χρήματα, que és, com hem vist, allò al que es dedica l'oikonomia–, si bé no podem afirmar amb seguretat que Xenofont les escrivís amb aquesta intenció –menys encara tenint en compte que Xenofont no sembla detectar aquest problema, donat que, com dèiem, no l'anuncia explícitament enlloc–.

### 3.3.2 La riquesa de Sòcrates

En tot cas, com dèiem, abans de saber *com* hem d'augmentar la casa, hem de saber si l'hem d'augmentar, cosa que passa per decidir si som prou rics o no.

«– Jo no, certament –digué Sòcrates– (...), no crec pas que necessiti més cabals (χρημάτων), i em trobo prou ric (πλουτεῖν). Però tu Critòbul, em fas l'efecte de molt pobre (πένης) (...).»<sup>192</sup>

<sup>191</sup> A *Econ.* II, 4, Sòcrates diu també que és ric *en la mesura en què* no necessita més cabals (χρημάτων). Fins aleshores, l'únic que ha establert aquesta relació és Critòbul, al passatge citat.

<sup>192</sup> *Econ.* II, 2.

Sòcrates afirma que ell mateix ja és prou ric, però que Critòbul, en canvi, és pobre. Aquesta ocurrència fa riure a Critòbul: si tot el que posseeix Sòcrates, un home de pobresa proverbial, val molt menys que tot el que ell té! Amb les possessions de Critòbul, de ser venudes, podríem obtenir molts més diners que no pas si venguéssim les de Sòcrates o, dit d'un altre manera, el preu o valor crematístic del patrimoni de Critòbul és «més de cent vegades més» que el del mestre.<sup>193</sup> Així i tot, Sòcrates afirma que ell és ric i que Critòbul és pobre, perquè ell, a diferència de Critòbul, té tot el que necessita (ἔστι παρέχειν τὰ ἔμοι ἀρκοῦντα) i no necessita més riqueses (χρημάτων).<sup>194</sup> Si ser ric és, com ha quedat establert, no necessitar més guanys, no haver d'augmentar la casa, aleshores Sòcrates, sens dubte, és ric, en la mesura en què té tot allò que necessita i, per tant, no li cal aquest augment que l'economia aporta. A Critòbul, en canvi, la condició de *ric* –entesa ara aquesta paraula en el seu sentit més literal i intuïtiu– l'obliga a «oferir grans i nombrosos sacrificis», a «acollir molts d'hostes, i esplèndidament», a «invitar a sopar els (...) conciudadans i fer-los favors» i a pagar molts impostos, a mantenir cavalls (ἵπποτροφία) perquè la ciutat pugui disposar-ne quan ho necessiti<sup>195</sup> i, en general, a pagar «grans prestacions».<sup>196</sup> I aquestes obligacions no ho són només en la mesura en què Critòbul les experimenti com a tals, no són obligacions merament *morals* –de fet, algunes són obligacions legals–, sinó que, diu Sòcrates, «si semblava que feies alguna cosa d'aquestes deficientment, (...) no et castigarien amb menys rigor que si t'atrapaven robant-los»<sup>197</sup>. Critòbul està *materialment obligat* a satisfer aquestes demandes: d'entre aquestes obligacions, n'hi ha algunes la transgressió de les quals és castigada pel sistema judicial i penal, i d'altres en que el poble mateix assumeix aquest paper, al marge de tota institució; la diferència no és, en tot cas, la *realitat* del càstig –tant si un jutge ordena la confiscació de casa meua com si un grup de ciutadans la crema, el cas és que m'he quedat sense casa–, sinó, en tot cas, la sistematicitat pròpia de la ordenació legal –que estableix la mateixa pena per a cada exemplar concret d'una situació abstracte contemplada a les lleis– en front la particularitat i immediatesa del judici popular.<sup>198</sup> En tot cas, veiem com, de forma certament

<sup>193</sup> *Econ.* II, 2-3.

<sup>194</sup> *Econ.* II, 4.

<sup>195</sup> §3.4.3.

<sup>196</sup> *Econ.* II, 5. Sòcrates, com assenyala Riba en una nota *ad loc.*, es refereix a les *litúrgies* (λειτουργίαι), «prestacions regulars que satisfecien de tiempo en tiempo los ciudadanos ricos y los metecos que, si bien no eran ingresos del Estado, sí le suponían un ahorro en cuanto le evitaban gastos» (Blázquez, Jose M<sup>a</sup>., López Melero, Raquel. & Sayas, Juan José. *Historia de Grecia Antigua*; Madrid: Cátedra, 2021, p. 669-670). Aquesta institució permetia carregar a aquests ciutadans rics certes partides que, d'altra manera, haguessin corregut a càrrec de l'Estat, com són el finançament de certes festivitats religioses, el manteniment i direcció d'una nau de guerra i de la seva tripulació o la subvenció d'un cor tràgic. Aquells ciutadans amb un patrimoni superior a 3 talents quedaven exempts de la litúrgia, i aquells amb un de superior a 4 hi estaven obligats (Amemiya, T. *Op. cit.*, p. 93); el patrimoni de Sòcrates, en el millor dels casos («si topava un bon comprador»), és de 5 mines (*Econ.* II, 3), i 1 talent equival a 60 mines (Amemiya, T. *Op. cit.* p. xxiv); Sòcrates estava molt lluny, doncs, d'haver de fer front a cap litúrgia. Critòbul, en canvi, amb un patrimoni «més de cent vegades més» valuós que el de Sòcrates, sí que hi havia de fer front: les 5 mines de Sòcrates, multiplicades per 100, són 500 mines o, el que és el mateix, 8,33 talents. Amb un patrimoni així (com a mínim), el jove no pot eludir aquesta responsabilitat ritual i fiscal. Per a una lectura d'aquest fragment de l'*Econòmic* sobre el fons del concepte de *megaloprepeia*, la *virtut* de donar que té el qui pot donar i de fet dona, *vid.* Kurke, L. *The Traffic in Praise*; Berkeley: California Classical Studies, 2013, p. 147-148. Sobre la litúrgia en general *vid.* també Finley, M. I. *Op. cit.*, p. 183-184.

<sup>197</sup> *Econ.* II, 6.

<sup>198</sup> El mateix Sòcrates era conscient d'aquesta diferència; justament per això era intransigent pel que fa a l'aplicació de la llei: *Mem.* I, i, 17-18. Sobre aquesta diferència, *vid.* Alegre Zahonero, L. *Op. cit.* p. 113-149. Les desmesurades despeses de Critòbul no són, doncs, només responsabilitat de la «pompa de la que s'ha rodejat i pel que la gent pensarà d'ell» (Strauss, L. *Op. cit.* p. 101; *cf.* p. 102): entendre-ho així permet pensar la possibilitat d'algú ric que tingués menys despeses simplement evitant l'ostentació i ignorant les opinions d'altri, mentre que

paradoxal, la riquesa sembla implicar necessàriament un seguit de deures i necessitats que no es donen en absència de riquesa. La riquesa material i la de Sòcrates es troben en contradicció, en la mesura en què la primera comporta una sèrie de necessitats que la segona evita –i es defineix, de fet, per remissió a aquest *no necessitar*–.

Aquest és un primer inconvenient derivat de la riquesa material. Tot seguit, Sòcrates en destaca un altre, a saber, el fet que la riquesa fa que el qui la posseeix –el ric– descuidi els «els mitjans de fer fortuna (μηχανᾶσθαι χρήματα)», d'obtenir guanys, –perquè per què voldria hom preocupar-se dels mitjans per a procurar-se quelcom que de fet ja té?–, de tal manera que, en cas que li sobrevingui una desgràcia i perdi aquesta fortuna, la caiguda en la indigència no és evitable, perquè, és clar, no té cap manera de procurar-se la fortuna.<sup>199</sup> Sòcrates no té aquest problema, perquè compta amb molts amics que l'ajudarien en cas de necessitat i, com que és materialment pobre, el més mínim suport que li brindessin «inundaria d'abundància» casa seva. Critòbul, en canvi, no té la sort de tenir amics (φίλοι) tan bons, i els que té només miren com «treure profit (ὠφελησόμενοι)» d'ell.<sup>200</sup> Per tant, la riquesa de Critòbul no només comporta un seguit de necessitats que la de Sòcrates evita, sinó que també és més insegura i volàtil, i menys resistent als cops de la fortuna, que la riquesa que Sòcrates té.<sup>201</sup>

És aquesta segona observació que es pot veure, en certa manera, com una solució a la pregunta sobre la relació entre oikonomia i riquesa –són mútuament excloents, o no?–: es podria dir que Critòbul s'ha equivocat a l'assumir que la riquesa implica no necessitar més guanys, perquè la riquesa *per se* (i.e. sense, justament, guanys), que és com el mateix Critòbul l'ha entès a l'afirmar que ell era molt més ric que Sòcrates –una idea de riquesa que correspon a alguna cosa semblant al *net worth* del ric en qüestió–, és probablement quelcom menys digne del nom “riquesa” que aquella en que l'entrada constant de rendes permet garantir la continuïtat i seguretat del propi patrimoni. Potser és per això que Sòcrates diu, força *ad hoc*, que ell pot comptar amb els seus amics com a font de seguretat de la seva riquesa: perquè és del tot evident que Sòcrates mateix –com ell mateix reconeixerà a continuació– no s'ha procurat aquestes fonts de la riquesa que ara presenta a Critòbul com tan necessàries.

### 3.3.3 L'amistat en l'oikonomia i la teoria de l'amistat de Xenofont

Val a dir que malgrat que això pugui semblar, com dèiem, la introducció *ad hoc* d'un cas especial, és també cert que no és, de fet, tan especial: abans<sup>202</sup> ja s'ha comptat als amics entre

---

els problemes de Critòbul en tant que ric –enumerades més amunt– no es poden, segons creiem, evitar així, sinó que manen *necessàriament* de la seva condició de persona materialment rica.

<sup>199</sup> *Econ.* II, 7.

<sup>200</sup> *Econ.* II, 8. En aquest passatge no queda clar si Xenofont considera que tenir mals amics és quelcom que es derivi naturalment de la riquesa –com se'n deriva la falta de cura pel que fa als mitjans de fer fortuna–; consideri's, en aquest sentit, *Hieró*, III, 6 i s –tenint en compte, però, que més que no pas la condició de ric, allò que està en discussió és la condició de tirà–. D'entre totes les possessions (πάντων κτημάτων) amics són el bé (ἀγαθός) més gran, en la mesura en què és aquell que més útil de tots: *Mem.* II, iv; *Hieró*, III, 3.

<sup>201</sup> La relació que aquests dos inconvenients de la riquesa guarden entre ells pot recordar a la que els dos grups de vicis establerts a *Econ.* I, 19-22: de la mateixa manera en que els el primer grup de vicis impedia l'entrada de cabals a la casa –i el segon en forçava la sortida–, el primer inconvenient de la riquesa és que obliga a gastar molt, mentre que el segon és que porta a ingressar poc.

<sup>202</sup> *Econ.* I, 14.



els χρήματα que hom pot tenir i dels que se'n pot servir –és a dir, que la particularitat de Sòcrates no és tant que no s'hagi procurat χρήματα com que els que s'ha procurat no són els més habituals (terres, bestiar,...)–. Potser, el que diu aquí permet esclarir precisament en quin sentit s'havia referit abans als φίλοι com a χρήματα: si el sentit general del diàleg no ho feia prou evident, és ara palès que considerar els amics com a un guany no era res semblant a un elogi bucòlic de l'amistat, sinó la constatació del fet que hom pot obtenir favors –també diners– dels amics. La traducció de φίλοι per “amic” pot ser enganyosa: la φιλία és una relació notablement diferent a la d'amistat, donat que aquesta darrera està definida, potser, pel fet que cada involucrat sosté uns certs sentiments positius sobre la seva contrapart, mentre que la φιλία, si bé no exclou la presència de sentiments com aquests, tampoc remet a ells en la seva definició. El que caracteritza la φιλία és la *reciprocitat* entre els dos φίλοι, l'intercanvi de favors, d'hospitalitat i de dons.<sup>203</sup> Si bé Sòcrates considera que un amic és el bé més gran de tots (ὁ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι),<sup>204</sup> ho creu, a més de per varies de les coses que ens permetrien identificar a un *amic* (e.g. suport emocional en moments difícils), especialment *per la gran utilitat que pot arribar a aportar*, en tant que pot arribar a fer coses per nosaltres que cap altre bé pot fer (com, per exemple, dedicar-se a escampar públicament opinions favorables a nosaltres per tal de guanyar-nos a l'Assemblea).

### 3.3.4 L'activitat de Sòcrates

Arribats a aquest punt, Critòbul demana de nou a Sòcrates que li digui què ha de fer, que li doni instruccions concretes, que, en una paraula, li ensenyi l'oikonomia:

«–A això, Sòcrates, jo no puc replicar res; però ja és hora que em facis de patró, perquè no esdevingui realment un objecte de llàstima.

En sentir aquests mots, Sòcrates exclamà:

–Es que tu mateix, Critòbul, no trobes estrany el que fas? Adés, quan jo deia que era ric (πλουτεῖν), has esclafit a riure de mi, com si no sabessis què cosa és riquesa (πλοῦτος) (...); i ara m'exhortes a fer de patró teu, i a preocupar-me que tu no et tornis completament i veritablement pobre.

–Es que et veig, Sòcrates, fer estalvis (περιουσίαν ποιεῖν) gràcies a no sé quina activitat enriquidora (πλουτηρὸν ἔργον) que coneixes. Jo espero, doncs, que qui amb poc (ὀλίγων) estalvia (περιποιῶντα), amb molt (πολλῶν) li serà facilíssim de fer una gran fortuna (ῥαδίως πολλὴν περιουσίαν ποιῆσαι).<sup>205</sup>

<sup>203</sup> van Berkel, T. A. *The Economics of Friendship*; Leiden: Brill, 2020, p. 3 i s.

<sup>204</sup> *Mem.* II, iv, 1. En aquest sentit, *vid.* e.g. *Mem.* II, iii, 12 i, especialment, II, iv-v.

<sup>205</sup> *Econ.* II, 9-10. La traducció castellana de Juan Gil (Xenofont. *Económico*; Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967) fa una lectura força diferent del text grec: «veo, en efecto, Sócrates, que conoces un procedimiento de hacer dinero: el ahorrar. Pues el que ahorra con escasos medios es de esperar que con abundantes ahorre con gran facilidad». Donada la resposta que Sòcrates dona a aquesta intervenció de Critòbul, que no diu res de l'estalvi, no ens sembla que aquesta traducció –que identifica aquest «procedimiento para hacer dinero (πλουτηρὸν ἔργον)» amb el «ahorrar (περιουσίαν ποιεῖν)»– reflecteixi de forma fidel el que Xenofont pretén dir. La traducció francesa de Chantraine (*Op. cit.* p. 39-40) també entén, com Riba, que Critòbul pregunta a Sòcrates respecte d'una misteriosa activitat enriquidora que coneix a partir de la qual fa estalvis (o obté benefici), i no pas que aquesta activitat sigui l'estalvi mateix –que és, en tot cas, el resultat de l'activitat–.

Com s'ho fa Sòcrates, per ser ric? Quina és aquesta «activitat enriquidora» amb que obté beneficis (περιουσίαν ποιεῖν)<sup>206</sup> i es procura la seva riquesa? Critòbul està interessat en l'escalabilitat d'aquesta «activitat enriquidora»: si amb ella hom és capaç d'estalviar (περιποιοῦντα) amb poc, amb molt, diu Critòbul –pensant en ell mateix, evidentment–, fàcilment es podrien obtenir grans beneficis. Ara bé: té sentit aquesta observació de Critòbul? Com podria ser escalable la riquesa de Sòcrates, de la qual encara no en sabem gaire res, però que consisteix essencialment en *no necessitar*? Abans d'aprofundir en aquesta qüestió, seguim observant el desplegament del diàleg.

Sòcrates recorda a Critòbul que, com han establert abans, «res de què un no *sàpiga servir-se* (ἐπιστηθῆναι χρῆσθαι)» és un guany (χρήματα), ni la terra, ni els ramats, ni els diners (ἀργύριον).<sup>207</sup> Ara bé, és justament d'aquestes coses que se'n treuen les rendes (περιουσία), i Sòcrates no ha tingut mai cap d'aquestes coses; «com vols que *sàpiga fer-ne valer cap* (ἐπιστηθῆναι χρῆσθαι) (...)?», pregunta Sòcrates a Critòbul.<sup>208</sup> Aquesta resposta és una trampa tan obvia que fins i tot Critòbul se n'adona: no havíem establert també que l'oikonomia en tant que ἐπιστήμη, en tant que saber general, es pot saber sense posseir una casa pròpia? Hom pot conèixer i practicar l'oikonomia sense tenir un οἶκος –o, en tot cas, fora del propi οἶκος, com un fuster pot practicar la fusteria a casa seva o casa de qualsevol altre–; encara més, hom pot conèixer i *no practicar* l'oikonomia, sense deixar de ser per això un οικονόμος, un administrador, de la mateixa manera que un flautista no deixa de ser un flautista –i.e. coneixedor de l'art de la flauta– quan no està tocant l'instrument. Sòcrates, un cop més, supera l'objecció: el seu desconeixement de com emprar aquelles coses d'on s'obtenen les rendes no és degut al fet que no en posseeixi, sinó a que *mai n'ha posseït*. «La mateixa cosa (...) que privaria a un home de saber tocar la flauta, si ni hagués tingut mai una flauta ni ningú li hagués proporcionat d'aprendre'n amb la seva» és el que fa que Sòcrates, que no ha tingut mai l'instrument (ὄργανα) necessari per a practicar aquest art –els χρήματα–, no tingui coneixements d'oikonomia.<sup>209</sup> Així doncs, si bé és cert que l'oikonomia no és només el saber administrar bé el propi patrimoni, sinó que és un saber vàlid per a *qualsevol* patrimoni, també es desprèn d'aquest punt del diàleg que, en tant que ἐπιστήμη –això seria, doncs, encara una característica més de l'ἐπιστήμη en tant que tal–, no és un saber *a priori*, sinó que s'obté a partir de l'experiència –i concretament, de l'experiència de pràctica efectiva amb l'objecte l'ús del qual estem aprenent, amb un exemplar *concret* del mateix, flauta, casa o qualsevol altre–.

Observi's el ritme de l'intercanvi i allò que hi ha implicat en ell. Critòbul pregunta a Sòcrates respecte de l'«activitat enriquidora» que permet a aquest darrer aconseguir beneficis amb tan pocs recursos; Sòcrates respon que ell no sap fer servir allò del qual se'n treuen les rendes, perquè mai ho ha tingut a l'abast. Allò a què es referia Critòbul al preguntar per l'«activitat enriquidora» és a l'ús d'aquest seguit de guanys, de χρήματα –i és justament de l'ús que se'n fa, que depèn la seva condició de χρήματα, segons hem vist al llibre I–, a un ἔργον o ofici determinat amb que Sòcrates s'hauria fet ric –un ofici que Sòcrates, evidentment, no té–.

---

<sup>206</sup> Nosaltres entenem que περιουσίαν ποιεῖν es refereix a fer diners, a obtenir beneficis monetaris, més que no pas estalvis; Riba no tradueix aquest sintagma de forma consistent, i en aquest mateix passatge citat podem veure com, unes línies més a baix, gira περιουσίαν ποιῆσαι per «fer (...) fortuna».

<sup>207</sup> Amb aquesta referència al llibre I de l'*Econòmic*, el llibre II estableix un quart punt de connexió amb ell (*vid.* §3.3).

<sup>208</sup> *Econ.* II, 11.

<sup>209</sup> *Econ.* II, 12-13.

Quan Sòcrates diu que no sap treure profit de cap d'aquestes coses –és a dir, que no té cap ofici– perquè no n'és propietari, Critòbul replica que no és necessari que ho sigui, que no cal tenir res per saber-ne d'oikonomia; s'identifica així, un cop més, l'oikonomia amb l'ἐπιστηθῆναι χρῆσθαι, amb el saber treure profit de les coses, una pràctica que passa, entre d'altres, per conèixer una ἐπιστήμη, per tenir un ofici, que és justament la condició que Sòcrates no compleix. El que vol dir el jove és que l'excusa que Sòcrates posa no és motiu suficient per a excusar-lo –i que, per tant, el que és més probable és que, simplement, el mestre no tingui ganes de compartir amb ell els seus secrets<sup>210</sup>. Quan Critòbul es pregunta què és *realment*, al marge de les excuses iròniques del mestre, el que fa que aquest no conegui l'oikonomia, el jove està anomenant “oikonomia” a allò respecte del qual Sòcrates acaba de reconèixer la seva ignorància: conèixer l'ús de les coses de les quals se'n treuen les rendes–.

Per donar algun sentit a aquest diàleg podem suposar que Critòbul no ha entès l'especificitat de la riquesa de Sòcrates –que rau en el fet que no prové dels χρήματα, no, com a mínim, d'aquelles coses que típicament reben aquest nom– respecte de la seva riquesa material, de tal manera que quan pregunta al mestre les claus de la seva misteriosa riquesa, ho fa insistint molt en un benefici o guany que, simplement, no forma part d'aquesta riquesa; és per això que quan Critòbul fa aquesta pregunta, parla, en tres línies, fins a dues vegades de περιουσία (“renda”, “benefici”, “plusvàlua”; sovint també “estalvi”), quan aquest terme només ha aparegut una vegada abans en tota l'obra,<sup>211</sup> i per a fer referència, precisament, al guanyar un sou, al percebre una quantitat de diners.<sup>212</sup> A més, a això i a la desubicada pregunta per l'escalabilitat de la riquesa socràtica, cal sumar-hi el fet que en aquestes mateixes línies Critòbul parli de la πλουτηρὸν ἔργον de Sòcrates, cosa que revela de forma encara més evident com de lluny és el jove d'entendre allò del que el mestre parla: la riquesa de Sòcrates no mana, en absolut, de cap ἔργον, de cap treball; no es tracta d'una riquesa *positiva*, sinó *negativa*, d'una absència de necessitats que, evidentment, *no pot provenir del treball* –a diferència de la riquesa, diguem, *positiva*, material; el que comparteixen els dos ambdós tipus de riquesa és que el ric no necessita més χρήματα, no li cal augmentar la casa–. La riquesa de Sòcrates no involucra cap mena de περιουσία, de sou o renda, procurada a través de cap ἔργον o treball. En tot cas, s'explica així per què la resposta de Sòcrates és negativa: perquè Critòbul li ha preguntat per uns ingressos i unes rendes de les quals, de fet, ell no en sap, perquè «les rendes (πρόσοδοι) es treuen d'aquestes coses» que no ha tingut mai a l'abast.<sup>213</sup> Si aquest moviment passa desapercbut al lector és, un cop més, perquè la traducció no pot captar els matisos presents al text grec.

### 3.3.5 Més enllà de l'ἐπιστήμη

Critòbul, però, considera que això és una excusa més del mestre, que sí que sap allò que afirma no saber, i que, simplement, no vol compartir-ho amb ell. Sòcrates insisteix que no està essent irònic,<sup>214</sup> i que *realment* no coneix el tema. També diu, però, que s'ha preocupat d'observar als

<sup>210</sup> *Econ.* II, 14.

<sup>211</sup> *Econ.* I, 4.

<sup>212</sup> *Econ.* II, 10.

<sup>213</sup> *Econ.* I, 11. A *Mem.* III, xi, 4 es posen com a exemple de fonts de les rendes (προσόδους) les terres, les cases (οἰκία) –que es lloguen, s'entén– i els esclaus artesans (χειροτέχναι).

<sup>214</sup> *Econ.* II, 14.

ciutadans d'Atenes i trobar, d'entre ells, qui són «els més sabents (ἐπιστημονέστατοι)» en cada camp, ofici i disciplina.<sup>215</sup> I és que, per a cada «ofici (ἔργων)», hi ha alguns individus que s'enriqueixen (πλουσίους) amb ell, mentre que d'altre s'empobreixen (ἀπόρους). No hi ha oficis essencialment enriquidors o empobridors:<sup>216</sup> la clau de la riquesa no es troba en l'ofici mateix, sinó en la manera en que hom s'aplica a aquests oficis:

«(...) els que exerceixen a l'atzar (εἰκῆ) aquestes professions (ἔργων), ho paguen, però els que s'hi posen amb intel·ligència i energia (συντεταμένη), he notat que treballen més de pressa (θᾶπτον), més fàcilment (ῥᾶον) i més productivament (κερδαλεότερον).»<sup>217</sup>

Cal fer notar, en cas que no s'hagi fet ja evident per al lector, que aquesta dedicació a l'ofici de la qual parla Xenofont, que fa que uns guanyin on d'altres perden, refereix a la dedicació pròpia d'aquell qui comença o regeix un negoci, i no pas a aquella de qui simplement treballa en aquest negoci –que, a més, eren treballadors generalment en situació d'esclavatge, en temps de Xenofont–. Sòcrates no està parlant d'algú que, genialment, fa magnífiques artesanies en la soledat del seu taller, sinó de coneixedors de certs oficis que necessiten sempre la coordinació de capital i treball *en l'oἶκος*, l'espai on convergeixen aquests dos factors; l'administrador, l'ecònom, gestiona aquesta convergència. I és justament d'això, del que parla Sòcrates: és aquesta tasca de coordinació i administració el que fa que uns guanyin i els altres perdin, tot i practicar el mateix ofici.

Això ens porta al segon punt d'aquest apartat en què ens hem d'aturar: tal i com anticipàvem al paràgraf anterior, al dir que és l'ecònom el qui duu a terme aquesta tasca, és evident que aquesta espècie de saber del qual Sòcrates parla aquí, transversal a tots els sabers en tant que pràctics, no és un altre que l'oikonomia mateixa, que exhibeix, un cop més, les seves peculiaritats epistemològiques.<sup>218</sup> Aquest passatge, doncs, ens dona més informació sobre què significa que l'oikonomia sigui el mètode del bon ús dels béns externs i de les tècniques: no fer-los servir a l'atzar, sinó amb «intel·ligència i energia», podent així «treballar més de pressa, més fàcilment i més productivament».

Sòcrates insisteix que ell no pot saber d'oikonomia, perquè mai ha tingut cap ofici, ni béns per gestionar com cal, amb intel·ligència i energia. Però, com dèiem, sí que sap qui són aquells que, per cada ofici i tipus de béns que aquest requereix, fan un millor ús d'aquests. Si Critòbul demanés aprendre música a Sòcrates, que no en sap, aquest darrer el redirigiria a algú més expert en aquesta matèria;<sup>219</sup> així mateix Sòcrates remetrà al jove a d'altres ciutadans, per tal que n'apregui d'ells i esdevingui així un «home d'afers terrible (δεινὸν χρηματιστήν)»<sup>220</sup>.

---

<sup>215</sup> *Econ.* II, 16.

<sup>216</sup> Taragna, S. *Op. cit.* p. 20.

<sup>217</sup> *Econ.* II, 18.

<sup>218</sup> §3.2.6.

<sup>219</sup> *Econ.* II, 15.

<sup>220</sup> χρηματιστικὴν és una paraula relativament inesperada aquí, que no apareix, fins on sabem, a cap altra obra de Xenofont. En Plató, però, χρηματιστής s'usa diverses vegades, referida a qui es dedica a adquirir, a guanyar. El més probable és que simplement calgui considerar-la, en aquest punt de l'*Econòmic*, com a un sinònim d'οἰκονόμος; de fet, en Plató apareix de vegades enumerat com un més entre d'altres oficis (*Gor.* 452a), mentre que en d'altres aparicions sembla referir-se a una pràctica que tothom, en tant que ciutadà i en tant que cap de casa ha de fer, més que no pas a un ofici pròpiament dit (*Rep.* 330b); la χρηματιστική –l'activitat pròpia del χρηματιστής–, doncs, comparteix aquesta doble situació amb l'οἰκονομία, que tothom ha de practicar pel simple

### 3.4 «Les lliçons promeses»: *Econòmic*, III

Critòbul, encisat per aquesta possibilitat, exclama:

«Ara sí que ja no t'amollaré, Sòcrates, fins que m'hauràs donat les lliçons promeses (...)»<sup>221</sup>

Sòcrates respon a l'entusiasme de Critòbul, que inaugura el llibre III de l'*Econòmic*, amb una curiosa i inesperada enumeració d'ἔργα de l'oikonomia.

#### 3.4.1 Consideracions preliminars

És necessari matisar, abans de res, que ἔργον no presenta aquí el mateix significat que pren en d'altres passatges: no es refereix al treball, i encara menys a “ocupació” o “ofici”. La traducció de Riba és sensible a aquest canvi semàntic que es produeix pel que fa a l'ús del terme i, consegüentment, passa a traduir ἔργον per «punt» o «fet».<sup>222</sup>

La primera versió, «punt», és perfectament coherent amb l'idea d'ἐπιστήμη que Riba té present en la seva traducció, una idea que hem criticat més amunt.<sup>223</sup> Si s'ha fet dir a Xenofont que l'oikonomia és una «ciència» que té un «objecte» (ἔργον), és natural suposar que ara, en aquest passatge, l'autor es refereix amb ἔργα als «punts» d'aquesta ciència, als *sub-objectes* en que es pot dividir l'objecte d'estudi d'aquesta ciència i, consegüentment, també la mateixa ciència. Si es considera que l'oikonomia és, en tant que ἐπιστήμη, un saber teòric i abstracte –definit, justament, per contraposició a la τέχνη, pràctica i, en tot cas, menys abstracta–, és quasi incoherent pensar que els ἔργα de que se'ns parla ara puguin ser res de diferent a punts o parts d'aquest objecte ideal i intel·ligible que és l'oikonomia, en el mateix sentit, per exemple, en què parlem de les parts de la química –química orgànica, inorgànica, analítica etc.– o en què Aristòtil distingeix quatre parts de l'enunciat –propi, definició, gènere i accident–<sup>224</sup>.

La segona versió ens és més còmode: la noció d'ἐπιστήμη que nosaltres li hem atribuït a Xenofont, eminentment pràctica i aplicada, exigeix entendre cadascun dels punts d'aquesta enumeració amb què comença el llibre III com a «fets», com a resultats i, ahora, com a objectius o tasques de l'oikonomia: cada aparició d'ἔργον en aquest passatge és un exemple perfecte de la interessantíssima dimensió semàntica d'aquest terme, que refereix ahora al

---

fet de ser marit o muller (*Econ.* III, 15), però que alguns individus tenen també com a professió (*Econ.* II, 3-4). D'altres exemples en el *corpus* platònic són *Rep.* 583a, on es fa servir χρηματιστής per a degradar moralment el plaer propi de l'adquisició a què aquest es dedica o *Rep.* 555a-b, on apareix per a establir una analogia entre el χρηματιστής com a individu i l'estat oligàrquic. A *Gor.* 477e es defineix explícitament la χρηματιστική com a «art [que] ens aparta de la pobresa» (trad. M. Balasch dins Plató, *Diàlegs* (vol. VIII); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1986). La definició més sistemàtica de la χρηματιστική la trobem, previsiblement, en Aristòtil (*Pol.* I, 8 1256a10-16): la diferència que permet distingir-la de l'oikonomia és que es aquesta regeix l'ús (τὸ χρήσασθαι) de les coses que la χρηματιστική, que es dedica a l'adquisició (τὸ πορίσασθαι), adquireix, que són els recursos i les propietats (χρήματα καὶ κτήσις).

<sup>221</sup> *Econ.* III, 1.

<sup>222</sup> *Econ.* III, 1: «punt»; *Econ.* III, 4: «fet».

<sup>223</sup> §3, n. 30.

<sup>224</sup> *Top.* I, 4, 101b25.

treball i al resultat d'aquest, i que hem estudiat més amunt.<sup>225</sup> Els diferents ἔργα d'aquesta enumeració són resultat (i objectiu) de la pràctica oikονòmica, sense ser, però, aquella activitat, també anomenada ἔργον, que la defineix en tant que ciència: aquesta, tot i que Xenofont s'hi ha referit de diverses maneres –“augmentar la casa”, “regir bé la casa” i “saber treure profit de les coses”–, és *una i única*; per això, al principi de l'*Econòmic*, quan Sòcrates pregunta a Critòbul «quin és l'objecte d'ella [de l'oikονομία] (ὅ τι ἔργον αὐτῆς ἐστὶ)», parla d'aquest «objecte» en singular, i també dels respectius objectes de la resta de sabers citats en aquell passatge. No podem confondre, doncs, aquests ἔργα amb aquell ἔργον, perquè estem davant d'una llista de resultats que, tot i ser certament anomenats ἔργον, són tanmateix *diferents entre ells* –i ni compleixen ni pretenen complir, doncs, la condició d'*unicitat* pròpia de l'*ἔργον d'una ἐπιστήμη en tant que tal*–.

Al nostre parer, aquesta enumeració no és molt significativa a nivell filosòfic, i ha de ser llegida com un elogi exaltat de la potència de l'oikονομία com a praxi capaç de marcar la diferència entre una vida feliç i una de miserable. No es tracta d'una llista que respongui a una ordenació sistemàtica, com sí que és el cas d'altres enumeracions o contraposicions de l'*Econòmic*.<sup>226</sup> Això, però, no treu que es tracti d'un passatge amb informació de gran valor per a comprendre què és –o, *cosa que és el mateix*, què fa– l'oikονομία.

### 3.4.2 Els fets de l'oikονομία

Sòcrates farà referència a diversos fets de l'oikονομία, presentant-los un per un amb una metodologia i un format constants: es refereix primer, per a unes determinades circumstàncies concretes, a una situació poc desitjable, i exposa seguidament una situació alternativa, ara favorable, en aquestes mateixes circumstàncies. Sòcrates mostra, doncs, dues possibles situacions –*les dues possibles*, més aviat, o els dos extrems entre els quals tota possible situació en aquestes mateixes circumstàncies se situa necessàriament– per a una determinada circumstància: la situació bona, i la dolenta. La conclusió és sempre que la primera situació és obra, ἔργον, de l'oikονομία (τῶν οἰκονομῶν ἔργων); l'oikονομία és el tret diferencial entre una situació i l'altra, allò que és present a la bona i absent a la dolenta, allò que fa que la balança es decanti per una o per l'altra.

En tot això hi ha implícit un detall d'interès per a nosaltres: aquestes circumstàncies són *circumstàncies oikονομiques*, aquelles en que l'oikονομία s'aplica i marca la diferència. Això, com dèiem al principi, permet formar-nos imatge més precisa de l'àmbit d'acció concret l'oikονομία o, dit a la manera del propi Xenofont, de les coses que l'oikονομία fa, i perfilar la idea mateixa d'oikονομία que hem anat formant, tot descobrint quines són les parts de la casa de les quals s'ocupa i en quin sentit ho fa, i també determinar com permet exactament fer servir bé i profitosament els útils i els sabers –o augmentar la casa o regir-la bé–. A partir d'aquesta enumeració de petits ἔργα podem *donar color* a l'*ἔργον* per antonomàsia, aquell que l'oikονομία té en tant que ἐπιστήμη.

---

<sup>225</sup> §3.1.1.

<sup>226</sup> Pensi's, per exemple, en el passatge en que s'estableixen dos grups de vicis *atenent a un criteri determinat* (*Econ. I*, 18-22; *vid.* §3.2.7 d'aquest treball).

La primera fita de l'oikonomia que Sòcrates posa d'exemple és el fet que alguns individus, amb pocs diners (ἀργυρίου), «construeixen cases (οἰκοδομοῦντας)» amb tot allò necessari, mentre que d'altres, amb molts, «construeixen cases incòmodes (ἀχρήστους)». <sup>227</sup>

Com a conseqüència, diu Sòcrates, d'això primer, també és el cas que hi ha

«gent que posseeixen un sens fi d'utensilis (ἔπιπλα)<sup>228</sup> de tota mena (πολλὰ καὶ παντοῖα), però que quan els necessiten no saben fer-los servir (μὴ ἔχοντας χρῆσθαι) ni conèixer si són en bon estat (...)». <sup>229</sup>

D'altres, en canvi, posseint menys que aquests, «tenen de seguida a punt tot el que necessiten, per fer-los servir (χρῆσθαι)». És l'oikonomia, un cop més, que marca la diferència, que fa que els administradors mantinguin els seus utensilis i els donin un ús adequat, intel·ligent i energètic, de tal manera que, amb molt menys recursos, obtenen els mateixos resultats, si no més, que aquells que posseeixen més utensilis.

Sobta, per no ser del tot evident a primera vista, la relació que Sòcrates estableix entre aquests dos ἔργα; el text diu que el segon és τὸ ἀκόλουθον del primer, és a dir, allò que es segueix d'aquest, la conseqüència o efecte que hi correspon. Podem entendre que això significa que alguns propietaris –aquells amb diners però sense coneixements d'oikonomia– proven de posar remei a la incomoditat de les cases que han construït adquirint utensilis que, paradoxalment, els acaben suposant un segon maldecap. Alternativament, podem entendre també, fent una lectura més plausible i menys elaborada del passatge, que la relació entre aquests dos ἔργα és, simplement, que aquell qui sigui tan mal administrador com per construir una casa incòmode, també, de forma *coherent* amb la seva pròpia ignorància –aquest és el sentit de τὸ ἀκόλουθον– ho serà com per rodejar-se de multitud d'utensilis que li resulten del tot inútils.

Aquesta lectura és també més coherent amb el tercer ἔργον, que és proposat, aquesta vegada, per Critòbul, i que sí que es presenta com a causa en sentit fort (αἴτιον) del segon –és a dir, entenem que τὸ ἀκόλουθον expressa no una relació de causa, sinó una de coherència, consistència o continuïtat del segon ἔργον respecte del primer, senzillament perquè Xenofont creu que la causa del segon ἔργον és de fet el tercer–: l'ordre, el fet que cada cosa «és endreçada al seu lloc (ἐν χώρᾳ ἕκαστα τεταγμένα κεῖται)», per contrast amb la distribució que opera en les cases d'aquells que deixen les coses tirades (καταβέβληται) arreu. L'ordre, el fet que cada cosa sigui al lloc que li correspon (ἐνθα προσήκει), és allò que fa que uns disposin de tot allò que necessiten tot i tenir menys articles que aquells que en tenen més, però desendreçats.

Sòcrates cita un quart ἔργον de l'oikonomia, aquest cop sense relacionar-lo de cap manera en concret amb algun dels anteriors: el fet que els «servidors (οἰκέτας)» d'algunes cases treballen de bon grat, sense provar d'escapar-se tot i no estar lligats, mentre que en d'altres cases constantment proven de desfer-se del seu encadenament i escapar-se. Això també és,

<sup>227</sup> Econ. III, 1.

<sup>228</sup> P. Chantraine, a la seva edició francesa (*Op. cit.* p. 42 n. 1), afegeix una nota interessant a la seva traducció d'ἔπιπλα per «ustensiles»: «le mot désigné tous les objets mobiliers, meubles, ustensiles proprement dits, etc. Il est parfois opposé aux maisons, aux biens-fonds, etc.».

<sup>229</sup> Econ. III, 2.

naturalment, resultat (ἔργον) de la forma com es gestiona o s'administra la casa en qüestió, és a dir, de l'oikonomia.<sup>230</sup>

Ara, Sòcrates addueix a un cinquè ἔργον: és també resultat de l'oikonomia que uns, practicant el conreu (γεωργοῦντας), s'arruïnin (ἀπολωλέναι) i es vegin «privats de recursos (ἀποροῦντας)», mentre que d'altres «obtenen del conreu (...) tot el que necessiten (πάντα ἔχοντας ὅσων δέονται ἀπὸ τῆς γεωργίας)», tot i tenir l'un i l'altre conreus de mides si fa no fa idèntiques (παραπλησίους γεωργίας).

Critòbul replica: potser, la diferència entre ambdues situacions és que, en la primera, aquells qui cultiven gasten (ἀναλίσκουσιν) més que allò que la simple cobertura de les seves necessitats exigiria, de tal manera que, amb aquestes despeses supèrflues, porten la ruïna sobre ells mateixos i sobre la casa (εἰς βλάβην φέρει αὐτῶ καὶ τῷ οἴκῳ).<sup>231</sup> Sòcrates diu que, certament, hi ha individus així, però que ell no pensava en aquests, sinó en els qui «no poden subvenir les despeses necessàries (τὰναγκαῖα ἔχουσι δαπανᾶν)» tot i dedicar-se, presumptament, a cultivar. Critòbul pregunta aleshores quina pot ser la causa d'això, i Sòcrates li diu que el portarà a casa d'aquests individus, perquè pugui veure-ho ell mateix.<sup>232</sup>

En aquest intercanvi entre Critòbul i Sòcrates passen dues coses inesperades, no explicables, al nostre parer, endògenament, i que han de ser degudes, necessàriament, a les condicions de transmissió o de composició de l'*Econòmic*. La primera és que, malgrat que aquesta qüestió ja ha estat discutida abans a l'*Econòmic*, no hi ha ninguna referència a cap altre passatge anterior<sup>233</sup> –quan Xenofont, com hem vist, refereix molt sovint a punts discutits anteriorment–. La segona, que només es fa evident un cop completada la lectura integral de la obra, és que Sòcrates no arriba mai a complir la promesa de dur a Critòbul a veure aquests individus.

---

<sup>230</sup> *Econ.* III, 4.

<sup>231</sup> *Econ.* III, 5 (vid. també *Econ.* XV, que parla d'aquesta qüestió de forma més extensa i detallada). La traducció castellana de Juan Gil (com la de J. Zaragoza, que tradueix aquest passatge de forma quasi idèntica, i també l'anglesa d'E. C. Marchant) presenta uns matisos que fan dir a Critòbul quelcom lleugerament diferent: «(...) no sólo gastan en cosas necesarias, sino también en lo que trae daño al propietario y a la hacienda». La subtil diferència radica en que Critòbul sembla dir aquí que hi ha coses necessàries i coses dolentes, i que el problema dels agricultors que s'arruïnen amb el seu ofici és que gasten, a més de en les primeres, també en les segones, mentre que el Critòbul de Riba (idèntic al de la versió francesa de Chantraine), en canvi, suggereix que aquestes coses perjudicials ho són, simplement, per no ser necessàries, per ser supèrflues –no dona a entendre que hi hagi una distinció essencial, cosa que casa molt millor amb les idees sobre la naturalesa de la bondat, la utilitat i el guany de Xenofont, que hem estudiat més amunt–, i que el problema dels agricultors és que gasten fora dels límits que la necessitat els imposa.

<sup>232</sup> *Econ.* III, 6.

<sup>233</sup> Poc abans, a *Econ.* II, 16-17, s'ha parlat de què és el que fa que, amb un mateix ofici, uns hi guanyin i els altres no; l'agricultura és, evidentment, un cas particular d'ofici. També està relacionada amb això, si bé de forma més tangencial, la discussió d'*Econ.* I, 16-23: per què hi ha qui, tenint coneixements –un saber fer, un ofici, quasi– i recursos, no obtenen beneficis, mentre que d'altres, amb aquests mateixos recursos –o fins i tot menys– sí que n'obtenen? La qüestió apareix de nou unes línies més avall (*Econ.* III, 8), de nou sense cap referència a aquest o a cap altre passatge anterior.



### 3.4.3 Mirar i aprendre

Encara que Sòcrates no arribi mai a satisfer aquesta promesa, el simple fet de plantejar la situació hipotètica de portar el jove a veure com s'han de fer les coses permet al primer, a més de recriminar a Critòbul el seu desinterès per a veure-ho i aprendre'n,<sup>234</sup> explicar-li que aquesta és precisament la causa del fet que no hagi pogut aprendre un ofici (ἔργον) degudament: el seu problema és que es mira (θεᾶ) als qui practiquen l'ofici com es mira «als tragediants i comedians (τοὺς τραγωδοὺς τε καὶ κωμωδοὺς)» que tant li agraden; no per aprendre el seu ofici –la poesia, en aquest cas–, «sinó pel goig (ἡσθητικὸς) de veure i de sentir».<sup>235</sup> Simplement mirant, doncs, no n'hi ha prou.<sup>236</sup> cal observar atentament, fixant-nos en els detalls de l'execució de l'obra en qüestió, en els diferents passos i moments; cal, dit breument, mirar des d'una disposició d'aprenentatge.

Critòbul i Sòcrates estan discutint, concretament, l'ofici de la cria de cavalls (ἵπικὴν) –és en ell, de fet, que Sòcrates li diu que no s'hi ha fixat com cal–, que presenta, pel que fa al jove, una particularitat respecte de qualsevol altre ofici, que és que, fins a cert punt, Critòbul està obligat a dedicar-s'hi: com Sòcrates ha comentat abans,<sup>237</sup> entre les litúrgies a què ha de fer front hi ha també la *hipotròfia* (ἵπποτροφία), l'obligació de mantenir cavalls per posar-los a disposició de la ciutat en ocasió de les diverses festivitats i celebracions, a més de per servir en la cavalleria en cas de guerra.<sup>238</sup> Però Sòcrates, a partir d'aquest exemple, s'està referint al procés d'aprendre oficis en general, i no només la cria de cavalls: que Critòbul no hagi après hípica per aquesta raó no dona cap informació *específica* d'aquesta disciplina respecte qualsevol d'altre, sinó que, contràriament, es refereix al procés d'aprenentatge de totes les disciplines *en general*, de l'ἐπιστήμη. Aquesta lectura es veu recolzada per la conclusió que Critòbul, que no entén que l'hípica és només un exemple de quelcom més general, extreu de tot això:

«–Vols que em faci domador de poltres, Sòcrates?

– No, per Zeus, no pas més que vull que *formis cultivadors comprant-los de petits* (γεωργοὺς ἐκ παιδίων ὠνούμενον κατασκευάζειν)»<sup>239</sup>

“No més això que qualsevol altra cosa”, diu Sòcrates. No està referint-se més a la hípica, tot i posar-la d'exemple, que a qualsevol altra ocupació. Alhora, el que més evidentment es desprèn d'aquestes línies que tot just hem citat és que Sòcrates, *de moment*, no recomana a Critòbul dedicar-se a cap ofici en concret.

<sup>234</sup> *Econ.* III, 7.

<sup>235</sup> *Econ.* III, 9. Cf. VII, 9.

<sup>236</sup> Taragna, S. *Op. cit.* p. 36.

<sup>237</sup> *Econ.* II, 6.

<sup>238</sup> Sobre aquesta institució i la seva condició de litúrgia, *vid.* Chandezon, C. “L'hippotheria et la boutrophia, deux liturgies dans les cités hellénistiques”. Balandier, C. & Chandezon, C. (eds.). *Institutions, sociétés et cultes de la Méditerranée antique*; Bordeus: Ausónius, 2014, p. 29-50.

<sup>239</sup> *Econ.* III, 10.

### 3.4.4 El lloc de la dona a l'οἶκος

La confusió de Critòbul davant el retret de Sòcrates es materialitza en aquesta pregunta desorientada: «vols que em faci domador de poltres, Sòcrates?» La resposta del mestre és, en cert sentit, *doble*: “no més aquest ofici, aquesta activitat, que cap altre”, però també “no més aquesta *doma*, la del peó agrícola, que cap altra”. Un cop més, la magistral habilitat de Xenofont com a escriptor permet tractar diversos temes en un mateix diàleg, que passa d’una qüestió a l’altra de forma tant natural com de fet passa en una conversació ordinària. Ara, el tema passa a ser quelcom que, a ulls de Xenofont, és un altre tipus de doma o d’ensinistrament, però més pròpiament oikonòmic que el del peó del camp o, especialment, que el del cavall: *la doma de la dona*.

«—Vols que em faci domador de poltres, Sòcrates?

—No, per Zeus, no més que no vull que formis cultivadors comprant-los de petits. Vull dir, que hi ha per als cavalls i per als homes (ἀνθρώπων) una edat en què són utilitzables (χρήσιμοι) tot d’una i cada dia milloren. Puc mostrar-te també marits que utilitzen (χρωμένους) llurs dones de manera de tenir-les per col·laboradores (συνεργοῦς) en la prosperitat de la casa (συναύξειν τοὺς οἴκους), i d’altres, de manera que fins la tiren el més sovint a perdre (λυμαίνονται)»<sup>240</sup>

La referència a l’edat apareix perquè el fet que la dona sigui o no útil de cara a l’obtenció de la prosperitat de la casa depèn del fet que se la instrueixi degudament, cosa que, a més de necessitar una educació (ἐπαίδευσαν)<sup>241</sup> adequada, és només plenament possible quan es fa abans d’una certa edat, com en la doma d’un *poltre*: d’aquí la connexió de la instrucció de la muller amb la referència eqüestre de Critòbul, una connexió que permet a l’*Econòmic* enllaçar el tema anterior (l’aprenentatge de l’oikonomia) amb el següent (la formació de l’esposa), si bé això és només un enllaç *literari*, possible gràcies a l’element còmic del comentari desubicat de Critòbul. És cert, però, que es pot intuir en tot això una estructura més profunda: que potser el tema anterior, l’aprenentatge de l’oikonomia, és allò que el marit en tant que tal ha de saber, la seva part de l’oikonomia, alhora que el contingut de la instrucció de la muller és la part que li correspon en tant que muller?

Sigui com sigui, Sòcrates ha contrastat aquells qui utilitzen (χρωμένους) les seves dones de tal manera que puguin contribuir a l’augment de la casa amb els qui no ho fan així i, *conseqüentment*, s’arruïnen. A propòsit d’aquesta darrera alternativa, Critòbul pregunta de qui és culpa la ruïna de la casa en aquest cas, si del marit o de la muller —cosa que és preguntar, alhora, de qui és el mèrit en cas que la casa augmenti—. Sòcrates respon establint una analogia entre la relació cavaller-cavall, ἵππεύς-ἵππος, i la relació marit-muller, ἀνὴρ-γυνή: si el cavall és rebec, el problema serà del cavall *només si*, havent-lo domat degudament, continua tenint, malgrat tot, un mal comportament. Si la dona no contribueix efectivament a l’augment de la casa, serà només culpa seva si el marit li ha ensenyat (διδάσκων) «el que és bo i convenient (τὰ καλὰ καγαθὰ)»; si, contràriament, el marit pretén utilitzar la seva dona «malgrat la seva

<sup>240</sup> *Econ.* III, 10.

<sup>241</sup> *Econ.* III, 14.

ignorància (ἀνεπιστήμονι)», ell és, aleshores, el responsable (αἰτία) del desastre que se'n derivi.<sup>242</sup>

Sòcrates, des d'aquí, entra al terreny privat de Critòbul, en la seva vida personal, i, conscient de la situació, hi entra amb delicadesa. Xenofont sap portar al lector la sensació de tensió, de *concentració*, pròpia d'aquells moments en què una conversació esdevé, de cop, *personal*, íntima, de l'instant crític en què aquesta incursió en la vida de l'altre pot ser ben rebuda o no, pot donar pas a una situació càlida o a un final de la conversació fulminant i desagradable:

«—Anem, Critòbul, ací tots som amics, i hem de parlar-nos amb franquesa; a qui confies les teves coses importants més que a la teva dona?

—A ningú.

—¿Hi ha però ningú, amb qui conversis menys que amb la teva dona?

—Si n'hi ha, no són gaires, la veritat.

—¿No l'has presa per muller que era joveníssima (παῖδα), i fins es pot dir que no havia vist ni sentit res del món?

—Així era.

—¿No seria doncs molt més estrany si sabia res del que ha de dir o de fer, que no pas si errava?»<sup>243</sup>

Sòcrates, com vèiem, força a Critòbul a reconèixer que ell mateix no ha donat a la seva dona la instrucció que necessitava, és a dir, que ell és el culpable de la precarietat de la seva situació oikonòmica.

Noti's també que la qüestió de la instrucció de la muller ha de ser entesa a la llum dels costums matrimonials d'aquesta època: el mateix Critòbul reconeix que es va casar amb la seva dona quan era «joveníssima», una nena (παῖδα), cosa que pot significar, fàcilment, menor de quinze anys.<sup>244</sup> Per tant, la instrucció de què Xenofont parla no és, fins a cert punt, aquella que necessita qui, tenint aquesta edat, es troba de cop casada i al capdavant d'un οἶκος; d'altra banda, és el marit qui ha de procurar-li aquesta educació perquè, a més de ser el seu adult de referència entre el moment del seu casament i el de la seva pròpia maduresa com a persona —pensi's que el marit era típicament més gran que la muller—, és també la seva contrapart en relació amb l'οἶκος. Just a continuació, precisament, Sòcrates dona alguns detalls sobre aquesta relació de *contrapartida*, d'equilibri oikonòmic, entre marit i muller:

«Jo crec que és una bona mestressa (γυναῖκα ἀγαθὴν) la que té en la marxa de la casa una part que s'equilibra (ἀντίρροπον) exactament amb la del marit, per al bé comú. Els cabals entren a la casa per obra del marit, regularment, i són despesos gairebé sempre per l'administració de la dona. Si la cosa funciona bé, la casa prospera (αὖξονται οἱ οἶκοι); si malament, la casa decau (οἱ οἶκοι μειοῦνται)»<sup>245</sup>

<sup>242</sup> Econ. III, 11.

<sup>243</sup> Econ. III, 12-13.

<sup>244</sup> Econ. VII, 5.

<sup>245</sup> Econ. III, 15.

### **L'equilibri de marit i muller. Econòmic, VII.**

En aquest darrer fragment, Sòcrates no dona més detalls sobre les característiques exactes d'aquest equilibri (ἀντίρροπον) funcional entre les tasques del marit i de la muller a l'οἶκος; sens dubte, de la mateixa manera en què Sòcrates s'ha resistit a explicar a Critòbul tant els principis concrets de l'oikonomia com aquells de qualsevol ofici –perquè és impensable que Sòcrates, com a personatge, pugui saber res d'això–, així tampoc ara està en disposició d'aconsellar a ningú pel que fa a aquests afers conjugals: és tan evident que Sòcrates no procura al seu οἶκος cap cabal –i.e. que no compleix la seva part de la pràctica oikonòmica– com que la seva muller, Xantipa, no és potser la millor representació d'allò que significava «tenir seny (σωφρονεῖν)»<sup>246</sup>, a diferència d'aquelles «bones mullers (ἀγαθὰς γυναῖκας)» per les quals ara pregunta Critòbul.<sup>247</sup> Un cop més, Xenofont deixarà que Isòmac detalli els punts concrets de totes aquestes qüestions que Sòcrates desconeix; tot i que els capítols protagonitzats per aquest prohom no són aquells que el nostre treball estudia, paga ara la pena donar-hi una ullada per enriquir així l'enunciat excessivament general de Sòcrates, que amaga, com veurem, una teoria interessant i sistemàtica pel que fa al sentit de l'οἶκος com a institució.

Sòcrates explica que, segons Isòmac, el fet que ell mateix pogués ser sempre fora de casa, a l'esfera pública, era resultat de la capacitat de la seva dona per dirigir i gestionar (διοικεῖν) autònomament tots els «afers de la casa (τῆ οἰκίᾳ)»;<sup>248</sup> això, alhora, és degut al fet que Isòmac va instruir-la en totes aquestes qüestions, en tots aquells ἔργα de l'oikonomia que corresponen a la dona.

Isòmac havia explicat a Sòcrates que el matrimoni no és un mitjà de satisfacció de les necessitats sexuals,<sup>249</sup> sinó a) una institució dedicada a la procreació d'una prole òptima que, b) amb el seu treball, pugui mantenir els seus pares quan, ja vells, no puguin treballar,<sup>250</sup> a més

---

<sup>246</sup> *Econ.* VII, 14. Aquest és un verb de molt difícil traducció, que denota la forma d'obrar del σώφρων, d'aquell qui té la σωφροσύνη, una virtut que engloba tant qualitats espirituals –com ara la continència pel que fa als plaers– com certes qualitats estètiques, quasi cosmètiques (actuar de forma ordenada i pausada, caminar i parlar amb tranquil·litat, etc.; Plató. *Càrm.* 159b). *Vid.* la introducció de J. Gil a Xenofont. *Económico*; Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967, p. 70.

<sup>247</sup> *Econ.* III, 14.

<sup>248</sup> *Econ.* VII, 2-3. Aquesta observació, que Xenofont enuncia reivindicant, com en tants altres passatges (e.g. *Sym.* II, 9; II, 11-12; *Mem.* III, ix, 11; II, ii; *Anab.* IV, iii, 19; I, i, 1-4) la validesa de la dona, esdevé molt significativa –si bé no precisament reivindicativa– si es fa des de l'òptica de certs feminismes; la necessitat que els dos sexes tenen l'un de l'altre no es tradueix en una *igualtat existencial*, diguem, d'homes i dones considerats com a «casta», en sentit agregat, i només l'home, considerat en aquest sentit, té lloc al món que hi ha fora de la llar: «puisque c'est lui qui est producteur, c'est lui qui dépasse l'intérêt de la famille vers celui de la société et qui lui ouvre un avenir en coopérant à l'édification de l'avenir collectif: c'est lui qui incarne la transcendance. La femme est vouée au maintien de l'espèce et à l'entretien du foyer, c'est-à-dire à l'immanence» (*Le deuxième sexe*, II, capítol V). Hom no pot evitar pensar, però, que Beauvoir no acaba de fer honor als esforços *feministes* de Xenofont: l'única referència a l'atenès de *El segon sexe* (*Le deuxième sexe*, I, part II, capítol 3) remet, precisament (i previsiblement) a l'*Econòmic*, on l'autora comenta el passatge on Sòcrates entra en matèria personal i pregunta a Critòbul si parla gaire amb la seva dona (*Econ.* III, 12); la conclusió que extreu del passatge és que «selon Xénophon, la femme et són époux sont profondément étrangers l'un à l'autre» –cosa que és *evidentment* certa: segons Xenofont, marit i muller són poc més que dos estranys; però més enllà d'aquesta *descripció* d'allò que devien ser usos de l'època, la *prescripció* de Xenofont, la seva proposta, és justament la contrària, com es desprèn del passatge que estem estudiant i, en general, de tota la segona part de l'*Econòmic*–. Per a un breu repàs de la relació de l'*Econòmic* amb el pensament feminista, *vid.* Pomeroy, S. B. *Op. cit.*, p. 87-90.

<sup>249</sup> *Econ.* VII, 11.

<sup>250</sup> *Econ.* VII, 19; *Mem.* II, ii, 4-5.

de ser també c) una certa societat de dos tipus d'humans (ἄνθρώπων)<sup>251</sup> diferents, home i dona. Aquests dos gèneres tenen qualitats naturalment diferents, que encaixen perfectament amb les funcions que s'han de cobrir a l'οἶκος –que són, precisament, de dos tipus, com veurem–,<sup>252</sup> essent l'οἶκος una institució igualment natural, ineludible per naturalesa: «els homes (ἄνθρωποις) no viuen com el ramat, al ras»<sup>253</sup>, i la continuïtat de la seva vida depèn de tenir abrics, aliments, etc., cosa que passa, podríem dir (fent ús d'un llenguatge potser desafortunadament econòmic), per obtenir uns certs *inputs* i transformar-los en uns determinats *outputs* –per exemple, obtenir cereals i transformar-los en pa–; doncs bé, aquestes tasques o ἔργα que necessàriament s'han de fer a l'οἶκος es poden classificar en feines d'obtenció o transformació (incloent-hi també en aquest segon grup aquells treballs de gestió del consum i de l'emmagatzematge, tant d'*inputs* com d'*outputs*)<sup>254</sup> dels *inputs*, tasques que es duen, respectivament, a l'exterior i a l'interior de l'οἶκος, dos àmbits per als quals estan naturalment preparats l'home i la dona, també respectivament.

---

<sup>251</sup> ἄνθρωπος es fa servir en aquest sentit, per exemple, a *Econ.* III, 10 i a *Econ.* VII, 19 (un passatge que reproduïrem a continuació), i engloba clarament tant a l'home com a la dona.

<sup>252</sup> Aquest encaixament no és casual: els déus, un cop més (recordi's *Mem.* I, iv, 5 i s.), ho han establert tot de forma òptima (*Econ.* VII, 28-30).

<sup>253</sup> *Econ.* VII, 19.

<sup>254</sup> *Econ.* VII, 32.

### 3.5 L'agricultura, l'art més noble: *Econòmic*, IV i V.

La breu reflexió de Sòcrates sobre la complementarietat oikonòmica de marit i muller ha estat suscitada per una pregunta de Critòbul: «però aquests que dius que tenen bones mullers, Sòcrates, ¿és que se les han educades ells mateixos?»<sup>255</sup> A això, Sòcrates respon:

«No hi ha res com examinar-ho. Així et presentaré Aspàsia, que t'exposarà (ἐπιδείξει) tots aquests punts amb molta més competència que jo. Jo crec que és una bona mestressa (...)»<sup>256</sup>

Aquesta acabarà per ser una altra promesa incomplerta de les de l'*Econòmic*, i Aspàsia no torna a ser mencionada.<sup>257</sup> Sòcrates acaba la seva breu intervenció sobre la complementarietat conjugal pel que fa a l'οἶκος, i aleshores, de forma força abrupta, diu:

«(...) si malament, la casa decau. També espero poder mostrar-te (ἐπιδείξει) la gent que cultiva cadascuna de les altres arts (τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν) d'una manera digna d'esment, si és que ho creus necessari (προσδεῖσθαι νομίζεις)»<sup>258</sup>

Com dèiem, aquesta transició temàtica no té la subtileza ni la gràcia que Xenofont típicament hi posa; a més, es fa referència a unes certes «altres arts», sense que el lector pugui acabar d'entendre respecte de quina o quines arts difereixen aquestes «altres arts». Probablement, hi hagi alguna mancança en el text, fruit de les condicions de composició o de transmissió; potser, contràriament, s'està fent al·lusió a l'agricultura i a la doma de poltres, dos oficis que Sòcrates i Critòbul han discutit (força) més amunt.<sup>259</sup>

Sigui com sigui, l'ús recurrent del verb ἐπιδείκνυμι (“exposar”, “mostrar”, “posar d'exemple”), tant en la referència a Aspàsia com en la proposta de Sòcrates, justament, *mostrar-li* a Critòbul qui són els més entesos en aquestes «altres arts», sembla insinuar l'existència d'una enumeració programàtica en aquest passatge, d'una espècie de llista de coses a discutir, que és on rau la continuïtat entre un tema i l'altre –una continuïtat que, en aquest cas, consistiria simplement a ser punts pendents i formar part d'una llista de coses a parlar–, si no es vol acceptar la possibilitat d'una insuficiència textual en aquest passatge.

En tot cas, Critòbul respon d'una manera que ens resulta familiar: així com abans<sup>260</sup> Sòcrates ha reconduït la conversació al seu gust en agafar-se literalment una pregunta que Critòbul havia formulat només retòricament, ara Critòbul pren literalment aquesta clàusula de cortesia amb la qual Sòcrates acaba la seva intervenció, «si és que ho creus necessari», i li respon, bàsicament, que *no* ho creu necessari, per a poder ara portar la conversació cap allà on interessa al jove:

«Però per què, Sòcrates, has de mostrar-m'ho amb totes [les altres arts]? (...) Ni és fàcil procurar-se (κτίσασθαι) en tots els rams (τῶν τεχνῶν) els treballadors

<sup>255</sup> *Econ.* III, 14.

<sup>256</sup> *Idem.*

<sup>257</sup> Strauss (*op. cit.* p. 107) considera que aquesta trobada amb Aspàsia es pot identificar, potser, amb l'escena dels *Records* on Sòcrates i els seus amics conversen amb Teodota (*Mem.* III, xi).

<sup>258</sup> *Econ.* III, 16.

<sup>259</sup> *Econ.* III, 5-10.

<sup>260</sup> *Econ.* II, 1.

(ἐργάτας) que convé, ni possible d'ésser-hi hàbil (ἔμπειρον) un mateix. Però aquelles arts (τῶν ἐπιστημῶν) que semblen les més nobles (κάλλισται) i que més honor em farien d'ocupar-me'n, fes-me-les conèixer, així com els que les exerceixen; i tu mateix ajuda-m'hi el que puguis instruint-me»<sup>261</sup>

El que vol Critòbul és, un cop més, que Sòcrates li digui què ha de fer exactament; no vol saber qui són els millors en cadascuna de les arts, sinó saber a quines arts s'ha de dedicar, que han de ser, naturalment, les millors i «més nobles».<sup>262</sup>

### 3.5.1 El lloc de la moral

Sòcrates accepta la proposta de Critòbul, i reconeix que hi ha arts bones i dolentes –cosa que és, de fet, una radicalització d'allò implícit en la intervenció del jove, segons la qual hi ha arts *millors* i *pitjors*–, que es poden practicar, en cada cas, bé o malament; la diferència entre aquestes dues alternatives rau, com sabem, en l'observança de l'oikonomia.

Fixem-nos que, fins ara, l'única referència explícita que s'ha fet a la moral ha estat a propòsit de la llibertat respecte de les pròpies passions,<sup>263</sup> cosa que s'ha revelat com a condició de possibilitat de l'oikonomia en tant que praxi per la qual s'augmenta la casa –en efecte, sense aquesta llibertat, l'augment de la casa no és possible–. Però aquesta condició de possibilitat de l'oikonomia, justament en tant que tal, no pertany a l'oikonomia mateixa; no estem parlant d'una bona economia (la dels lliures) i d'una de dolenta (la dels esclaus), sinó de la possibilitat o no d'una oikonomia que, de moment, es manté moralment neutra. Pel que fa a la teoria del bé de Xenofont,<sup>264</sup> és una doctrina més ontològica que no pas ètica, en la mesura en què refereix als objectes i a les seves qualitats pràctiques i estètiques, i no als homes i les seves accions. Arribats a aquest punt de l'*Econòmic*, però, algunes d'aquestes accions –concretament, les ocupacions, les ἐπιστήμαι o τέχναι– passen a ser objecte d'escrutini, i seran qualificades de bones o dolentes, de millors o pitjors. Però –i això és d'importància capital– les disciplines que seran moralment jutjades a continuació *són aquelles que necessiten l'oikonomia per tal de ser profitoses*, un seguit de disciplines entre les quals no s'inclou l'oikonomia mateixa. L'oikonomia, un cop més, queda fora de l'àmbit d'examen moral, i l'opció moral, l'elecció entre cursos d'acció millors i pitjors, se situa, en canvi, en el moment de triar un ofici –que és precisament el moment en què es troben Critòbul i Sòcrates–, i no pas en la praxi oikονομικα –que ja suposa, com sabem, la pràctica d'un cert ofici–.

El criteri de demarcació entre les bones i les males ocupacions no serà un criteri oikονομικ, sinó autènticament moral i, curiosament, també mèdic; més endavant veurem en quin sentit aquest és el cas. Allò en què ara ens hem de fixar és que Xenofont no atribueix a l'oikonomia cap capacitat judicativa, cap competència de determinar què és moralment bo i què no. I això és significatiu, perquè amaga un posicionament, una presa de partit pel que fa a una pregunta que, en virtut de la seva recurrència en els textos de la tradició oikονομικα, ha de ser considerada com una d'aquelles qüestions que articulen aquesta tradició en tant que tal, un

<sup>261</sup> *Econ.* IV, 1.

<sup>262</sup> Aquesta demanda, segons Strauss (*op. cit.* p. 115), és una manifestació més de la pompositat de Critòbul.

<sup>263</sup> §3.2.7.

<sup>264</sup> §3.2.2, apartat B, punt a).

dels seus eixos històrics. Aquesta qüestió és la de l'*estatut epistemològic de l'oikonomia*, si bé ara el punt discutit no és si potser és un exemple d'un tipus de saber diferent d'aquell del qual les arts particulars –com ara «la medicina, la metal·lúrgia o l'arquitectura»– en són exemples, sinó que el problema de fons en aquest passatge és determinar si l'oikonomia «és un saber “material”, interessat únicament en l'adquisició de béns, o un saber pràctic, centrat en l'examen de les qüestions ètiques o polítiques dels valors que involucra»<sup>265</sup>; dit d'una altra manera, la discussió no és ara la *forma* de l'oikonomia, sinó el *contingut*.<sup>266</sup>

En aquest sentit, fixem-nos en el fet que, d'una banda, fins ara l'*Econòmic* no ha dit res d'aquestes qüestions, i d'altra, que el moment precís en el qual comença a parlar-ne és precisament aquell moment en el qual el diàleg s'allunya de l'oikonomia com a tema de discussió i s'apropa a allò que és l'altra part de l'*ἐπίστασθαι χρῆσθαι*, el *negoci*, aquell ofici concret que, combinat amb una gestió adequada, porta a l'augment de la casa. La conjunció d'aquests dos fets deixa prou clar que, per Xenofont, l'oikonomia és un d'aquests *sabers materials*.

### 3.5.2 Contra l'artesanía

Com dèiem al principi de la secció anterior, Sòcrates reconeix que hi ha arts bones i dolentes, i es compromet a ensenyar a Critòbul quines són quines.

#### *Cos i ànima*

«(...) les arts dites mecàniques (βαναυσικάί, lit. “artesanals”) són bescantades (ἐπίρρητοι), i els governs tenen raó de fer-ne poc cas. Espatllen el cos (καταλυμαίνονται τὰ σώματα) dels que les excerceixen i s'hi dediquen, obligant-los a estar asseguts, a viure a l'ombra, i algunes fins a passar-se el dia vora el foc. Ara, quan els cossos (τῶν σωμάτων) s'afemellen (θηλυνομένων), les ànimes perden aviat l'energia (αἱ ψυχὰὶ πολὺ ἀρρωστώτεραι γίνονται)»<sup>267</sup>

El primer problema que aquest fragment presenta és que es fa referència a unes certes *arts mecàniques* (βαναυσικάί), artesanals, sense anomenar-ne cap en concret, de tal manera que el lector modern no acaba de copsar la referència exacta del terme. Per tant, és necessari precisar, abans de res, que allò a què Xenofont fa referència amb aquest terme és, com ell mateix diu, al conjunt d'activitats productives que es fan a la vora del foc, com per exemple la ceràmica,<sup>268</sup> però, com obliga a pensar el fet que digui que només «algunes (ἔνιαι)» d'aquestes arts mecàniques es fan a la vora del foc, també es refereix a d'altres activitats manufactureres

---

<sup>265</sup> Helmer, É. *Op. cit.*, p. 63.

<sup>266</sup> §3 (principi), n. 33.

<sup>267</sup> *Econ.* IV, 2.

<sup>268</sup> Tot això segons les notes *ad loc.* de P. Chantraine i F. Roscalla. Dedicar una nota a precisar el significat d'aquest terme facilita molt la comprensió del passatge, i resulta sorprenent que cap de les altres traduccions amb què hem treballat aquest tros del diàleg (Riba, Zaragoza, Gil, Marchant i Pomeroy) no consideri que el terme mereix un aclariment.



artesanals que es desenvolupessin a cobert —«a l'ombra»—; podem pensar, per exemple, en sabaters, en tintorers o en fabricants d'instruments musicals, com ara flautes.

El segon problema és un problema filosòfic, i per això, també més delicat per nosaltres: en afirmar que les arts mecàniques són merescudament bescantades i dir, sense cap matís ulterior, que espatllen el cos, no està traint Xenofont la seva pròpia teoria del bé? No està entenent la maldat d'aquestes arts com una *propietat* d'elles, com una característica que els és pròpia i que necessàriament les acompanya, en comptes d'entendre-la com a una *relació*, com a una maldat *per a*? La lectura que Taragna fa del passatge resol molt intel·ligentment aquest problema: és que Xenofont, de fet, està dient que aquestes arts són dolentes *per al cos*, no perquè sí, sinó perquè malmeten el cos; segurament, sí que se'n poden obtenir rendes, d'aquests oficis, però, així i tot, difícilment podrem dir que siguin *útils*, *ὠφέλιμος*, si arruïnen el cos de qui les practica.<sup>269</sup>

### *El contingut de la moral*

A més de malmetre el cos, les arts mecàniques tenen un altre problema afegit:

«Demés, les arts dites mecàniques no deixen temps per a ocupar-se dels amics i de l'Estat, de manera que els que les exerceixen passen a ulls dels amics per de mal tractar, i davant la pàtria per uns mals defensors. Així en algunes repúbliques [Esparta]<sup>270</sup> sobretot en les que són reputades com a guerreres, no és permès a cap ciutadà d'exercir una professió mecànica»<sup>271</sup>

Així doncs, aquestes arts comparteixen, a nivell moral, el mateix problema que comparteixen els vicis: *impedeixen el compliment del deure*. En efecte, tal com es discuteix als *Records*, ningú escolliria com a general, en un context de guerra, a algú que fos esclau dels plaers del menjar, del beure, de l'amor o del son; en general, ningú conferiria cap mena de responsabilitat a algú *que no fos lliure*, perquè aquest no podria concentrar-se en allò important, en la seva responsabilitat.<sup>272</sup> De fet, no és necessari suposar que la persona en qüestió tingui cap responsabilitat especial, fora de les imposades per la vida quotidiana, per entendre la posició de Xenofont: administrar la pròpia casa, ser útil als amics —que és la responsabilitat que en una relació de *φιλία* cadascun dels dos termes té respecte de l'altre— i satisfer els deures en tant que ciutadà esdevenen coses secundàries respecte dels plaers. Sense domini de si (*ἐγκράτεια*), doncs, l'acció moral, «fer coses belles», és impossible —i, de fet, la incontinença (*ἀκρασία*) obliga, tard o d'hora, a fer accions immorals, *βλάπτοντα*, per a satisfer els seus vicis—.<sup>273</sup> Tant els vicis com les arts mecàniques, doncs, no permeten als seus súbdits responsabilitzar-se d'allò que ells mateixos voldrien responsabilitzar-se, de les tasques que ells mateixos reconeixen racionalment com a deures —una qüestió que ha estat plantejada

<sup>269</sup> Taragna, S. *Op. cit.* p. 41. No podem dir que siguin útils exactament per la mateixa raó per la qual hem hagut de reconèixer abans que una «amistançada» (*ἑταιρία*) no és útil, *ὠφέλιμος*, per al client que contracta els seus serveis si aquesta «li arruïna el cos» (i l'ànima i la casa) (*Econ.* I, 13).

<sup>270</sup> Sobre les simpaties espartanes de Xenofont, *vid.* e.g. *Mem.* III, v, 15, a més, evidentment, de l'*Agesilau*.

<sup>271</sup> *Econ.* IV, 3.

<sup>272</sup> *Mem.* I, v; II, vi, 1.

<sup>273</sup> *Mem.* IV, v.

exactament en aquests mateixos termes a l'*Econòmic*—:<sup>274</sup> d'aquí la seva condició immoral.<sup>275</sup> Més endavant, Xenofont dona un exemple que il·lustra molt bé aquesta situació:

«(...) si en una invasió d'enemics reuníem per separat els pagesos (γεωργούς) i els menestrals (τεχνίτας), i preguntàvem als uns i als altres si creien que calia defensar-se al camp, o cedir la terra i anar a guardar les muralles. En aquest cas, pensem que els que es capturen de la terra votarien per defensar-se, i els menestrals per no combatre, ans per quedar-se asseguts com han estat educats, lluny de les fatigues i dels perills»<sup>276</sup>

Els «menestrals» renegarien del deure, doncs, de la raó, i es decantarien per seguir els impulsos de la seva sensibilitat —una sensibilitat, d'altra banda, formada en la comoditat i l'elusió dels perills.

De fet, entre el primer inconvenient de les arts mecàniques (el mal al cos) i el segon (el mal moral) hi ha una interessantíssima connexió, que Xenofont explora als *Records*,<sup>277</sup> i que rau en el fet que el cos és, podríem dir, la determinació més fonamental de l'existència humana: tot, diu Xenofont, es fa a través del cos —fins i tot el pensar, i és per això els trastorns de memòria i de conducta acompanyen sovint a malalties somàtiques: perquè el cos és l'instrument amb què hom pensa, i quan està malalt, el pensament, evidentment, també emmalalteix—, i això inclou l'acció moral. En aquest punt dels *Records*, Xenofont distingeix un cop més, com en el passatge que ens ocupa, dos àmbits de la moralitat: *la relació amb un mateix* (que les arts mecàniques malmeten en la mesura en que malmeten el cos) i *la relació amb els altres* (contra la que aquestes arts atempten obligant a qui les practica a descuidar els amics i la ciutat). Pel que fa a la relació amb un mateix, la cura del propi cos allunya la malaltia<sup>278</sup> i, en general, mai deixa el cos pitjor que com la falta de cura el deixa;<sup>279</sup> pel que fa a la relació amb els altres, en cas de guerra, hom no pot defensar degudament la pròpia ciutat ni els seus amics sense comptar amb mínim nivell de condicionament físic.<sup>280</sup> Així doncs, sense un cos en condicions, un no pot satisfer el deure i, per tant, podríem afegir, no és tampoc lliure.

### 3.5.3 En favor de l'agricultura

Hem vist, doncs, quines són aquelles arts de les quals, atenent a criteris morals, ens hem de mantenir allunyats. Critòbul, de forma consistent amb el seu personatge, pregunta: «però a nosaltres, Sòcrates, quines ens aconselles d'exercir?»<sup>281</sup> Sòcrates respon:

---

<sup>274</sup> *Econ.* I, 16-23.

<sup>275</sup> Alegre Zahonero, L. *Op. cit.* p. 128-129.

<sup>276</sup> *Econ.* VI, 6-7.

<sup>277</sup> *Mem.* III, xii.

<sup>278</sup> *Mem.* III, xii, 6.

<sup>279</sup> *Mem.* III, xii, 5.

<sup>280</sup> *Mem.* III, xii, 1.

<sup>281</sup> *Econ.* IV, 4.

«¿Per ventura (...) ens donaríem vergonya d'imitar el rei de Pèrsia? Aquest príncep, diuen, convençut que l'agricultura i l'art militar són de les més belles i necessàries, s'ocupa de totes dues amb ardor»<sup>282</sup>

Critòbul, incrèdul,<sup>283</sup> pregunta al mestre si de fet creu que el rei de Pèrsia realment es dedica a l'agricultura (γεωργίας), i Sòcrates, en resposta, comença un monòleg força inesperat<sup>284</sup> on explica la configuració administrativa de Pèrsia, exposant, en primer lloc, el funcionament d'aquest imperi a nivell militar;<sup>285</sup> seguidament, l'organització de la seva producció agrària;<sup>286</sup> i finalment, la relació de dependència entre aquests dos aspectes –els camps necessiten la protecció de l'exèrcit per a produir, i l'exèrcit necessita els productes del camp per a subsistir–.<sup>287</sup> Tant pel que fa a l'exèrcit com pel que fa al camp, Sòcrates descriu un model de funcionament molt centralitzat i dependent del mateix rei, cosa que li permet passar aquesta *descripció* com una *demostració* del fet que el rei sí que es preocupa personalment dels afers militars i agrícoles, que és allò que Critòbul volia confirmar. Critòbul es dona per convençut: «fent-ho així, Sòcrates, el rei em sembla que no té pas menys cura de l'art agrícola que del militar».<sup>288</sup>

Sòcrates continua parlant de Pèrsia, mostrant que no només el rei supervisava, a nivell d'Estat, la producció agrícola nacional, sinó que també el príncep Cyrus treballava la terra, practicant personalment la jardineria, plantant i disposant exquisidament les magnífiques varietats botàniques dels seus jardins personals o *paradisos* (παράδεισοι).<sup>289</sup> Sòcrates aporta aquesta darrera dada per centrar la conversació en el fet d'estar en contacte efectiu amb la terra i les feines del camp, que és allò que necessita per a desplegar el seu següent argument.

«Tot això t'ho conto, Critòbul –continua Sòcrates– perquè ni l'home més feliç (οἱ πάνυ μακάριοι) pot prescindir de l'agricultura (γεωργίας). Evidentment, l'esforç que hom hi esmerça és una font de plaers (ἡδυσπάθεια), de prosperitat per a la casa (οἴκου αὔξησις), d'exercici per al cos (σωμάτων ἄσκησις), que posa en estat per complir tots els deures d'un home lliure (ἐλευθέρω)»<sup>290</sup>

A continuació, Sòcrates mostrarà en quin sentit cadascuna d'aquestes afirmacions és certa. Pel que fa a la prosperitat de la casa, és evident que del camp s'obté directament, a través del cultiu, «tot allò de què viuen els homes» –en referència als aliments, certament necessaris per a la felicitat–<sup>291</sup>, alhora que, indirectament, és condició de possibilitat d'altres activitats, com ara la ramaderia, que ens procura els animals a sacrificar per a obtenir el favor dels déus –sense el qual, naturalment, no podem ser tampoc feliços–.<sup>292</sup> D'altra banda,

«(...) oferint-nos béns en abundància, no permet que ens els fem nostres amb pesera: ens habitua a suportar els freds de l'hivern i les calors de l'estiu. Amb

---

<sup>282</sup> *Econ.* IV, 4.

<sup>283</sup> Pangle, T. L. *Op. cit.* p. 31.

<sup>284</sup> *Econ.* IV 5-11.

<sup>285</sup> *Econ.* IV, 5-7.

<sup>286</sup> *Econ.* IV, 8.

<sup>287</sup> *Econ.* IV, 9-11; *vid.* també IV, 15-17.

<sup>288</sup> *Econ.* IV, 12.

<sup>289</sup> *Econ.* IV, 13-14 i IV, 20-25.

<sup>290</sup> *Econ.* V, 1; *Cf.* VI, 9.

<sup>291</sup> *Econ.* V, 2.

<sup>292</sup> *Econ.* V, 3; *vid.* també V, 17.

l'exercici que imposa a aquells que cultiven la terra amb llurs mateixes mans, els dona vigoria (...)»<sup>293</sup>

Ara resulta evident per què, com dèiem abans, Sòcrates ha posat l'exemple de Cirus per poder parlar després d'aquest treball de la terra amb les pròpies mans: l'agricultura, *al contrari* de les arts mecàniques, enforteix el cos i l'esperit, possibilitant així, com veïem, l'acció moral, el compliment del deure; és una *bona* pràctica, doncs, en la mesura en què és beneficiosa, *útil*, per al cos. Aquest és el primer àmbit de la moralitat que hem distingit en la secció anterior, *la relació amb un mateix*. Com es podria esperar, la comparació amb les arts mecàniques segueix, i passa al segon àmbit, el de *la relació amb els altres*; veiem com la valoració moral de l'agricultura manté una estricta i sistemàtica simetria amb aquella que s'ha fet de les arts mecàniques. Pel que fa a aquest darrer àmbit, l'agricultura és bona perquè permet criar el cavall amb el qual «servir l'Estat (ἀρήγειν τῆ πόλει)» o, si més no, «fa un cos vigorós» a aquell que vol servir a peu,<sup>294</sup> per exemple, com a hoplita, i tot això alhora que posa als agricultors en disposició de «defensar el país amb les armes, pel fet que cria els seus fruits a l'abast de tothom, perquè el més fort se n'apodera».<sup>295</sup> Més endavant, Xenofont també menciona el fet que l'agricultura contribueix a la formació de teixit social, de comunitat, «ens ensenya (...) a valer-nos els uns dels altres; ja que contra els enemics cal marxar en unió d'homes, i és en unió d'homes que es treballa la terra».<sup>296</sup>

Pel que fa a aquests plaers de què l'agricultura és font, Xenofont dibuixa ara, a través de Sòcrates, una imatge bucòlica de la vida al camp:

«córrer, tirar, saltar (...). A l'hivern (...) foc abundant i banys calents (...). A l'estiu, on fa de més bon trobar una aigua, un oreig, una ombra que a fora? (...) agradable als servidors, (...) deliciosa per a la dona, (...) desitjable per als infants, (...) afavoridora dels amics (...)»<sup>297</sup>

Després de tot aquest segon monòleg de Sòcrates,<sup>298</sup> Critòbul es pregunta allò que nosaltres ens preguntàvem ja al llibre I:<sup>299</sup> què passa amb el fet que «en l'agricultura la majoria de coses són per a l'home impossibles de preveure»?<sup>300</sup> Sòcrates respon, conforme allò establert al llibre I, que es tracta, simplement, de consultar els déus i propiciar-se'ls.

Arribats a aquest punt, Sòcrates i Critòbul resumeixen tota la conversació que han tingut fins aquí,<sup>301</sup> i Sòcrates treu a escena a Isòmac. La nostra lectura, doncs, s'acaba aquí.

---

<sup>293</sup> *Econ.* V, 4.

<sup>294</sup> *Econ.* V, 5.

<sup>295</sup> *Econ.* V, 7.

<sup>296</sup> *Econ.* V, 14.

<sup>297</sup> *Econ.* V, 8-10.

<sup>298</sup> *Econ.* V, 1-17.

<sup>299</sup> §3.2.8.

<sup>300</sup> *Econ.* V, 18.

<sup>301</sup> *Econ.* VI, 2-10.

## 4 Conclusions

### 4.1 Generació del concepte d'oikonomia

Abans de res, és important que ens fixem que l'oikonomia *no és allò* que Xenofont fa en la part de l'*Econòmic* que hem estudiat, sinó l'objecte de la seva anàlisi filosòfica. És una pràctica que, sense ser teoria ella mateixa –essent, contràriament, una activitat força quotidiana i mundanal–, esdevé un problema teòric, filosòfic. Vist això, hem d'avaluar, d'una banda, quin ha estat el resultat d'aquesta tasca teòrica entorn l'oikonomia, i d'altra, les implicacions del fet que hagi estat objecte d'aquesta tasca: hem de mostrar el resultat de la *construcció* filosòfica del concepte d'oikonomia, i assenyalar la seva *situació*, indicant quines són les qüestions filosòfiques amb les quals aquesta teoria de l'oikonomia –diferent, insistim, a l'oikonomia mateixa– està en situació de contigüitat, i com interactua amb elles. Ara toca, per tant, reagrupar el treball al voltant d'aquests dos eixos, sistematitzant sota aquesta lògica el nostre comentari de l'*Econòmic*.

Pel que fa al primer punt, la investigació dialèctica de la qüestió ha determinat formalment a l'oikonomia com a ἐπιστήμη ο τέχνη –cosa que, sense ser un trencament radical amb el concepte popular d'oikonomia, sí que implica atribuir-li un seguit de característiques que la idea corrent de la mateixa no contemplava–, un tipus determinat de saber tècnic, que, com qualsevol altra tècnica, fa una cosa en concret, desenvolupa una certa activitat; a aquesta activitat específica, Xenofont l'anomena ἔργον.

La crítica dialèctica del concepte d'οἶκος farà palès el fet que aquest es concebia popularment com l'agregat de les propietats d'una família, el conjunt dels seus béns (terres, cases, bestiar, diners...), cosa que feia que l'oikonomia fos típicament entesa com la tècnica per a augmentar aquestes propietats. Xenofont, certament, també considerarà que allò a què es dedica l'oikonomia, el seu ἔργον, és a «augmentar la casa», l'οἶκος; però la redefinició dialèctica d'aquest terme ha canviat la seva referència, de tal manera que «augmentar la casa» no vol dir el mateix que volia dir abans de la crítica, perquè la “casa” en qüestió, allò que s'augmenta en cada cas, no és el mateix: segons el significat popular, com dèiem, l'οἶκος coincideix amb les possessions (κτῆματα) vinculades a l'habitatge (οἰκία), mentre que el significat elaborat, filosòfic, de Xenofont l'identifica amb la *utilitat total de la qual hom disposa*, per dir-ho d'alguna manera. La diferència entre aquestes dues definicions és important: atenint-nos a la primera accepció, l'extensió de l'οἶκος s'identifica amb el valor de canvi d'allò que posseïm, mentre que a la segona consisteix en una cosa relativament semblant al valor d'ús, desproveït, però, de tota objectivitat: la utilitat d'un objecte o bé no depèn de cap propietat inherent, sinó de la relació de coneixement tècnic (saber manipular l'objecte) que l'usuari estableixi amb ell, i de la relació de llibertat d'aquest usuari respecte les seves pròpies passions (poder manipular l'objecte contra les ganes de no fer-ho, i poder estar-se'n de gastar els fruits que n'hem tret, contra les ganes de fer-ho).

Així com l'ἔργον de l'oikonomia canvia segons es defineixi l'οἶκος, així ho fa també allò que és en certa manera el τέλος d'aquest ἔργον, el punt en què la necessitat que justifica el treball, l'ἔργον, és finalment coberta: la riquesa, no necessitar més. En efecte, Critòbul és ric si entenem que l'οἶκος és la possessió –perquè el jove en té moltes, de possessions–, però pobre

si ens acollim a la definició que remet a la utilitat, perquè la riquesa no li és útil, l'obliga a fer coses i a satisfer compromisos (i.e. li crea necessitats) que no tindria si no fos materialment ric.

L'oikonomia porta a l'augment de la casa, i té per horitzó, per τέλος, la riquesa, però això significa dues coses molt diferents si ens acollim a una definició o altra d'οἶκος. La riquesa on s'esgota l'oikonomia *filosòfica* és el punt de màxima utilitat o, cosa que és el mateix, de mínimes necessitats –un punt al qual es pot arribar per vies que no tenen res a veure amb l'adquisició de propietats: aquest és el cas de Sòcrates–.

L'oikonomia, després de la transformació dialèctica a la qual Xenofont la sotmet, passa a significar el saber sobre la gestió, la distribució, del propi οἶκος: de la disposició de l'habitatge (el nucli d'aquest οἶκος), de l'ordre i manteniment de les eines, del repartiment de tasques, dels camps i del treball agrícola (elements que Xenofont considerava del tot imprescindibles), etc. En la seva crítica, Xenofont deixa intacte l'ἔργον típicament atribuït a l'oikonomia: εὖ οἰκεῖν τὸν οἶκον, «regir bé la casa», és sens dubte allò a què es dedica l'oikonomia. Però els principis d'aquest govern han mutat radicalment respecte d'aquells que típicament se li atribueixen.

## 4.2 Situació del concepte d'oikonomia

Aquesta definició, en la qual l'element de govern, malgrat els canvis pel que fa als seus principis, es manté, vincula fatalment el pensament sobre l'oikonomia al pensament sobre el govern mateix, el govern *en sentit propi*: la política. Certament, malgrat que a l'*Econòmic* Xenofont pensi l'oikonomia de forma majoritàriament autònoma, com una realitat per dret propi, també és cert que en molts passatges apareixen referències a *un* govern de casa i ciutat, o a *una* ciència del govern de casa i ciutat, que indiquen que el concepte d'oikonomia depèn del de govern, és una determinació, un aspecte, del govern. Tot això, d'altra banda, passa per suposar una certa continuïtat ontològica entre casa i ciutat, per pensar que la diferència entre les dues és quantitativa i no qualitativa –que la ciutat és una casa gran, i que la casa és una ciutat petita– cosa que obre el pas a camins interessantíssims al permetre pensar l'οἶκος en termes polítics i la πόλις en termes oikònomic. En tot cas, com dèiem, aquesta identificació, per interessant que sigui, és una conseqüència, una exigència, d'haver identificat i reunit en un de sol els governs de ciutat i casa –com fora possible *un* govern per a dues coses radicalment diferents?–. Alhora, és evident que la presència –*essència*, potser– d'aquesta discussió política en l'oikonomia justifica, en bona part, el tractament filosòfic a què Xenofont la sotmet.

La crítica del concepte d'oikonomia de l'*Econòmic* la deixa situada en una posició clau pel que fa a la teoria del bé de Xenofont, una teoria tant moral com estètica i ontològica. Si l'oikonomia és (juntament amb el coneixement i la llibertat) condició de possibilitat per l'extracció de la utilitat a partir dels béns, no és *el saber, la pràctica* capaç de fer bons els objectes, sabers i virtuts morals? Certament, el flautista, amb el seu coneixement musical pot convertir en un bé la flauta en tocar-la, però el seu coneixement no permet transformar un tros de fusta en un bé (només el fuster, en fer-ne un moble, podrà fer-ho); però l'administrador, amb l'oikonomia, pot treure profit de la flauta, de la fusta i dels respectius sabers que les involucren, perquè, recordem, hi ha qui tot i conèixer un ofici no hi guanya. D'entre aquests que no obtenen

guanyats del seu ofici, n'hi ha que són esclaus de les seves passions, que els impedeixen guanyar prou o els obliguen a gastar massa, però n'hi ha d'altres que no guanyen tot i ser, en aquest sentit, lliures: és a aquests, a qui els manca l'oikonomia, que demostra així ser capaç de convertir en béns, en útils, els sabers i les virtuts morals. Això ens obligaria a concloure que cap d'aquestes dues coses són béns absoluts, cosa que, de fet, preveu la teoria del bé de Xenofont, un pensador més sistemàtic del que sovint se l'ha considerat. I esperem que la interpretació que hem fet de l'*Econòmic* hagi mostrat de forma prou clara quines són les categories (χρήματα, κτήματα, ἀγαθός, etc.) i figures argumentatives (e.g. allò l'absència del qual fa de  $x$  quelcom dolent és allò que, amb la seva presència, fa bo a  $y$ ) transversals a tota l'obra de Xenofont en les quals es manifesta de forma especialment clara l'ordre, sistematicitat i consistència del seu pensament.

### 4.3 El futur d'aquesta investigació

El concepte d'oikonomia que hem destil·lat es defineix, d'una banda, en la seva *construcció* dialèctica a l'*Econòmic* (una dialèctica no sempre prou radical, que deixa sense remoure alguns racons d'aquesta idea, sí; però aquestes coses que romanen impensades, implícitament acceptades, poden ser tan *negativament* informatives com aquelles que Xenofont estableix *positivament*) i d'altra, en la relació que manté amb altres conceptes, és a dir, per remissió a la seva *situació*.

Aquestes dues components del concepte d'oikonomia que hem fet emergir, construcció i situació, confereixen a aquest concepte el *format* necessari per a abordar la qüestió de la tradició oikονομική (que és l'horitzó, recordem, al qual la nostra proposta de lectura està orientada): la *construcció* dialèctica polemitza tant amb la noció vulgar com (hem de suposar) amb certes idees teòriques al respecte, d'altres autors i escoles, que encara hem de descobrir; per la seva banda, la *situació* del concepte mostra les relacions clau (tant com la situació és mostrada en elles) en les quals es troba immersa l'oikonomia, totes aquelles qüestions amb què xoca, es confon, s'alia, se subordina... tot un complex ventall d'interaccions que són allò del que la tradició oikονομική està feta, un laberint encara desconegut, a explorar: la situació del concepte d'oikonomia ens ha de servir de brúixola en aquesta expedició.

El futur de la investigació que acabem amb aquestes línies és, precisament, culminar aquesta exploració: avançar, com dèiem a la nostra introducció, pels textos antics, podent ara, fent servir el nostre concepte d'oikonomia, destriar amb seguretat què és i què no és oikονομική i, a partir del material resultant, *reconstruir la història de l'oikonomia*.

*Cos, ànima i casa*



## 5 Bibliografia

### 5.1 Xenofont

#### 5.1.1 En català

XENOFONT. *Ciropèdia* (4 vols.); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1965-2022 (trad. N. Albafull).

XENOFONT. *L'expedició dels deu mil* (3 vols.); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1968-1979 (trad. J. Cuartero).

XENOFONT. *Llibre de l'equitació*; Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2020 (trad. G. GRACIÀ).

XENOFONT. *Obres socràtiques menors*; Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1931 (trad. C. RIBA).

XENOFONT. *Opuscles* (vol. I); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1967 (trad. T. Sempere).

XENOFONT. *Records de Sòcrates*; Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1929 (trad. C. Riba).

#### 5.1.2 Altres llengües

XENOFONT. *Anábasis*; Madrid: Gredos, 2015 (trad. R. BACH PELLICER).

XENOFONT. *Anábasis y obras menores*; Madrid: Gredos, 2015 (trads. O. Guntiñas & R. BACH PELLICER).

XENOFONT. *Económico*; Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967 (trad. J. GIL).

XENOFONT. *Economico*; Milà: Rizzoli, 1991 (trad. F. ROSCALLA).

XENOFONT. *Économique*; Paris: Les Belles Lettres, 1971 (trad. P. CHANTRAINE).

XENOFONT. *Hellenica, Books VI & VII. Anabasis, Books I - III*; Londres: LOEB, 1921 (trad. C. L. BROWNSON).

XENOFONT. *Hierón*; Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971 (trad. M. FERNÁNDEZ-GALIANO).

XENOFONT. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*; Cambridge & Londres: Harvard University Press, 1997 (trads. E. C. MARCHANT & O. J. TODD).

XENOFONT. *Poroi (Revenue-Sources)*; Oxford: Oxford University Press, 2019 (trad. D. WHITEHEAD).

XENOFONT. PSEUDO-XENOFONT. *Obras menores. La república de los atenienses*; Madrid: Gredos, 1984 (trad. O. GUTIÑAS TUÑÓN).

XENOFONT. *Recuerdos de Sócrates y Diálogos*; Madrid: Gredos, 2015 (trad. J. ZARAGOZA).

XENOFONT. *Scripta minora*; Cambridge & Londres: Harvard University Press, 1946 (trad. E. C. MARCHANT).

## 5.2 Altres fonts antigues

### 5.2.1 En català

ARISTÒTIL. *Ètica Nicomaquea* (vol. I); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1995 (trad. J. BATALLA).

ARISTÒTIL. *Ètica Nicomaquea* (vol. II); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1995 (trad. J. BATALLA).

ARISTÒTIL. *Política*; Barcelona: RBA, 2014 (trad. J. ALBERICH I MARINÉ).

BAQUÍLIDES. *Odes*; Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1962 (trad. M. BALASCH).

HESÍODE. *Teogonia. Els treballs i els dies*. Barcelona: Edicions de la Magrana, 1999 (trad. J. CASTELLANOS).

HOMER. *Iliada* (3 vols.); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2005- (trad. M. ROS).

HOMER. *Odissea* (4 vols.); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2010-2013 (trad. C. RIBA).

ISÒCRATES. *Discursos* (vol. IV); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1999 (trad. J. CASTELLANOS).

PÍNDAR. *Odes*; Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1993 (trad. M. BALASCH).

PLATÓ. *Diàlegs* (vol. VIII); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1986 (trad. M. BALASCH).

PLATÓ. *Diàlegs* (vol. X); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1983 (trad. M. BALASCH).

SÒFOCLES. *Tragèdies* (vol. II); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1959 (trad. C. RIBA).

SÒFOCLES. *Tragèdies* (vol. III); Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1961 (trad. C. RIBA).

### 5.2.2 Altres llengües

ARISTÒTIL. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*; Madrid: Gredos, 1977 (trad. J. PALLÍ BONET).

ARISTÒTIL. PSEUDO-ARISTÒTIL. *Constitución de los atenenses. Económicos*; Madrid: Gredos, 1995 (trad. M. GARCÍA VALDÉS).

ARISTÒTIL. *Retórica*; Madrid: Gredos, 2015 (trad. Q. RACIONERO).

ARISTÒTIL. *Tratados de lógica*; Madrid: Gredos, 2015 (trad. M. CANDEL).

DIÒGENES LAERCI. *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*; Londres: Henry G. Bohn, 1853 (trad. C. D. YONGE).

- EDMONDS, John M. *Lyra Graeca* (vol. III); Londres: LOEB, 1927.
- FILODEM DE GÀDARA. *On property management*; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012 (trad. V. TSOUNA).
- HESÍODE. *Teogonía*; Madrid: Gredos, 2015 (trads. A. P. JIMÉNEZ & A. MARTÍNEZ DIEZ).
- HESÍODE. *Theogony and Works and Days*; Michigan: The University of Michigan Press, 2006 (trad. C. M. SCHLEGEL i H. WEINFELD).
- HIPÒCRATES. *Tratados hipocraticos I*; Madrid: Gredos, 2001 (trads. C. GARCÍA GUAL, M<sup>a</sup>. D. LARA NAVA, J. A. LÓPEZ FÉREZ & B. CABELLOS ÁLVAREZ).
- HOMER. *Ilíada*; Madrid: Gredos, 2015 (trad. E. CRESPO).
- HOMER. *Odisea*; Madrid: Gredos, 2015 (trad. J. M. PABÓN).
- HOMER. *The Odyssey*; Cambridge: Harvard University Press, 1945 (trad. A. T. MURRAY).
- ISEU. *Discursos*; Madrid: Gredos, 1996 (trad. M<sup>a</sup>. D. JIMÉNEZ LÓPEZ).
- ISEU. *Isaeus with an English Translation*; Cambridge: Harvard University Press, 1943 (trad. E. S. FORSTER).
- ISÒCRATES. *Discursos I*; Madrid: Gredos, 1980 (trad. J. M. GUZMÁN HERMIDA).
- ISÒCRATES. *Discursos II*; Madrid: Gredos, 1979 (trad. J. M. GUZMÁN HERMIDA).
- LÍSIES. *Discursos II*; Madrid: Gredos, 1995 (trad. J. L. CALVO MARTÍNEZ).
- LÍSIES. *Lysias*; Cambridge: Harvard University Press, 1967 (trad. W. R. M. LAMB).
- PÍNDAR. *Odas y Fragmentos*; Madrid: Gredos, 1984 (trad. A. ORTEGA).
- PLATÓ. *Diálogos I*; Madrid: Gredos, 1985 (trads. J. CALONGE, E. LLEDÓ & C. GARCÍA GUAL).
- PLATÓ. *Diálogos II*; Madrid: Gredos, 2015 (trads. J. CALONGE, E. ACOSTA, F. J. OLIVIERI & J. L. CALVO).
- PLATÓ. *Diálogos III*; Madrid: Gredos, 2015 (trads. C. GARCÍA GUAL, M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ & E. LLEDÓ).
- PLATÓ. *Diálogos IV*; Madrid: Gredos, 2006 (trad. C. EGGERS LAN).
- PLATÓ. *Diálogos V*; Madrid: Gredos, 2006 (trad. M<sup>a</sup>. I. SANTA CRUZ, A. VALLEJO CAMPOS & N. LUIS CORDERO).
- PLATÓ. *Diálogos VI*; Madrid: Gredos, 1999 (trad. M<sup>a</sup>. Á. DURAN & F. LISI).
- SÒFOCLES. *Tragedias*; Madrid: Gredos, 1981 (trad. A. ALAMILLO).
- TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II*; Madrid: Gredos, 2008 (trad. J. J. TORRES ESBARRANCH).
- TUCÍDIDES. *Thucydides Historiae* (2 vols.); Oxford: Clarendon Press, 1963 (ed. H. STUART-JONES).

### 5.3 Altres fonts modernes i contemporànies

DE BEAUVOIR, Simone. *Le deuxième sexe* (2 vols.); Paris: Gallimard, 2010.

MARX, Karl. *El capital* (vol. I); Manresa: Tigre de Paper, 2018 (trad. J. MONERS).

QUESNAY, François. *Essai phisique sur l'oeconomie animale*; Paris: Guillaume Cavelier, 1736.

SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*; Madrid: Alianza, 2019 (trad. P. LÓPEZ DE SANTA MARÍA).

SCHUMPETER, Joseph A. *Historia del análisis económico*; Barcelona: Ariel, 2019 (trad. M. SACRISTÁN).

SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*; Indianapolis: Liberty Classics, 1981.

SMITH, Adam. *La riqueza de las naciones*; Madrid: Alianza, 1996 (trad. C. RODRÍGUEZ BRAUN).

### 5.4 Estudis especialitzats

ALVEY, James E. “The ethical foundations of economics in ancient Greece, focussing on Socrates and Xenophon”. *International Journal of Social Economics* 38 (8), 2011, p. 714-733.

AMEMIYA, Takeshi. *Economy and Economics of Ancient Greece*; Londres: Routledge, 2007.

ANDERSÓN, John K. *Xenophon*; Londres: Duckworth, 1974.

AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*; Madrid: Escolar y Mayo, 2018.

VAN BERKEL, Tazuko A. *The Economics of Friendship*; Leiden: Brill, 2020.

BERTI, Enrico. *El pensamiento político de Aristóteles*; Madrid: Gredos, 2012.

BLÁZQUEZ, José M<sup>a</sup>., LÓPEZ MELERO, Raquel. & SAYAS, Juan José. *Historia de Grecia Antigua*; Madrid: Cátedra, 2021.

BOSCH-VECIANA, Antoni. “L'oikonomia en la Grècia clàssica i els llibres dels *Econòmics* atribuïts a Aristòtil”. *Col·loquis de Vic*, 11, 2006, p. 40-54.

CARTLIDGE, Ben. “E. R. Dodds Notes on Hesiods *Works and Days*”. *History of Classical Scholarship*, 1, 2019.

CHANDEZON, Christophe. “L'hippotrophia et la boutrophia, deux liturgies dans les cités hellénistiques”. Balandier, C. & Chandezon, C. (eds.). *Institutions, sociétés et cultes de la Méditerranée antique*; Bordeus: Ausónius, 2014, p. 29-50.

DANZIG, Gabriel. “Why Socrates was Not a Farmer: Xenophon's *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue”. *Greece & Rome*, 50(1), 2003, p. 57-76.

DINNEEN, Nathan M. *Aristotle's Political Economy and the Rethoric of Political Agrarianism: Ennobling the Principle of Self-sufficiency* (tesi doctoral); DeKalb: Northern Illinois University, 2010.

ESTEBAN MAGOJA, Eduardo. "El universo familiar frente a la *pólis*: un fenómeno de pluralismo jurídico en la Atenas clásica (Arist. Pol. 1252b 9-30)". RODRÍGUEZ CIDRE, E., BUIS, E. & ATIENZA, A. *El oikos violentado: genealogías conflictivas y perversiones del parentesco en la literatura griega antigua*; Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, 2013.

FIGUEIRA, T. J., BRENNAN, T. C. & STERNBERG, R. H. *Wisdom from the Ancients. Enduring Business Lessons from Alexander the Great, Julius Caesar, and the Illustrious Leaders of Ancient Greece and Rome*; Cambridge: Perseus Publishing, 2001.

FIGUEIRA, Thomas J. *The Power of Money. Coinage and Politics in the Athenian Empire*; Filadèlfia: University of Pennsylvania Press, 1998.

FINLEY, Moses I. *La economía de la antigüedad*; Mèxic: FCE, 1986.

FRASER, Peter M. *Ptolemaic Alexandria*; Oxford: Clarendon Press, 1972.

GARCÍA CALVO, Agustín. "Frutos de lectura de «Trabajos y días»". *Emerita*, 23, 1955.

GUTHRIE, William K. C. *Historia de la Filosofía Antigua. Vol. V*; Madrid: Gredos, 1992.

HELMER, Étienne. *La part du bronze. Platon et l'économie*; Paris: Vrin, 2010.

HELMER, Étienne. *La parte de bronce*. Santiago de Chile: LOM, 2021.

HELMER, Étienne (ed.). *Richesse et pauvreté chez les philosophes de L'Antiquité*; Paris: Vrin, 2016.

HELMER, Étienne. *Oikonomia*. Paris: Classiques Garnier, 2021.

HIGGINS, William E. *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*; Nova York: State University of New York Press, 1977.

JANKO, Richard. "Philodemus On Property Management" [ressenya]. *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 52, 2015, pp. 355–57.

JONES, Peter. "Xenophon: Poroi (Revenue-Sources). Trad. and Ed. with commentary by David Whitehead" [ressenya]. *Classics for All* [Online, consultat el 11/03/2020, URL=<https://classicsforall.org.uk/reading-room/book-reviews/xenophon-poroi-revenue-sources.>].

KURKE, Leslie. *The Traffic in Praise*; Berkeley: California Classical Studies, 2013.

LESHER, James H. "Archaic Knowledge". WIANS, W. (ed.) *Logos and Mythos*; Nova York: State University of New York Press, 2009, p. 13-28.

LIANOS, Theodore P. "Xenophon's Theory of Money". *History of Economic Ideas*, 22 (2), 2014, p. 41-53.

LOWRY, S. Todd. "Ancient and Medieval Economics". SAMUELS, W. J., BIDDLE, J. E. & DAVIS, J. B. (eds.). *A Companion to the History of Economic Thought*; Oxford: Blackwell, 2003, p. 11-27.

LOWRY, S. Todd. "Recent Literature on Ancient Economic Thought". *Journal of Economic Literature*, 17 (1), 1979, p. 65-86.

LOWRY, S. Todd. "The Greek Heritage in Economic Thought". LOWRY, S. T. (ed.). *Pre-classical Economic Thought*; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1987.

MANIN, Bernard. *The Principles of Representative Government*; Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MERCADÉ SERRA, Marc. *La concepció filosòfica de la vida domèstica, fonamentació històrica en la filosofia grega* [tesi doctoral, Universitat de les Illes Balears]. Tesis Doctorals en Xarxa [online, consultat el 30/08/2022. URL= <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/665680/tmms1de1.pdf?sequence=2.xml>]

MICHAELIDES, P., KARDASI, Ou. & MILIOS, J. "Democritus's economic ideas in the context of classical political economy". *The European Journal of the History of Economic Thought*, 18 (1), 2011, p. 1-18.

MONSERRAT MOLAS, Josep. *El Polític de Plató. La gràcia de la mesura*; Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1990.

PACK, Spencer J. "The Myth of Adam Smith". *Southern Economic Journal*, 65 (3), 1999, p. 661-664.

PANGLE, Thomas L. *Socrates Founding Political Philosophy in Xenophon's "Economist", "Symposium", and "Apology"*; Chicago: University of Chicago Press, 2020.

PAPANIKOS, Gregory T. "Collective Decision-Making in Homer's *Odyssey*". *Athens Journal of Mediterranean Studies*, 7(1), 2021, p. 79.

PARRY, Richard. "Episteme and Techne". ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online, consultat el 06/08/2022, URL= <https://plato.stanford.edu/entries/episteme-techne/>]

POMEROY, Sarah B. *Xenophon's Oeconomicus*; Oxford: Clarendon Press, 1994.

ROLL, Eric. *Historia de las doctrinas económicas*; Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1978.

ROSS, William D. *Aristotle*; Londres: Routledge, 2005.

ROTHBARD, Murray N. *Economic Thought Before Adam Smith*; Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2006.

SCALZO, German R. *El sentido de la actividad económica en Aristóteles*; Pamplona: Instituto Empresa y Humanismo, 2010.

SINGER, Kurt. "Oikonomia. An Inquiry into Beginnings of Economic Thought and Language". *Kyklos*, 11, 1958, p. 29-57.

SMITH, Robin. "Aristotle's Logic". ZALTA, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online, consultat el 06/08/2022, URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/aristotle-logic/>]

STOLL, Oliver. "For the Glory of Athens: Xenophon's Hipparchikos <Logos>, a technical treatise and instruction manual on ideal leadership". *Studies in History and Philosophy of Science*, 43, 2012, p. 250-257.

STRAUSS, Leo. *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*; Indiana: St. Augustine's Press, 1998.

TARAGNA NOVO, Sandra. *Economia ed etica nell'Economico di Senofonte*; Torí: G. Giappichelli, 1968.

TRIBE, Keith. "Continental Political Economy from the Fisiocrats to the Marginal Revolution". PORTER, T. M. & ROSS, D. *The Cambridge History of Science* (vol. VII); Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 154-170.

VIIDEBAUM, Laura. *Creating the Ancient Rhetorical Tradition*; Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

VORZIMMER, Peter. "Darwin, Malthus, and the Theory of Natural Selection". *Journal of the History of Ideas*, 30 (4), 1969, p. 527-42.

VAN WEES, Hans. *Ships and Silver, Taxes and Tribute*; Londres: I. B. Tauris, 2013.

VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich. *Hesiodos Erga*; Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1962.

## 5.5 Altres estudis i assaigs

ALEGRE ZAHONERO, Luis. *El lugar de los poetas*; Madrid: Akal, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*; Madrid: Siglo XXI, 2009.

GONZÁLEZ GUARDIOLA, Joan & MONSERRAT MOLAS, Josep. *Mercancía y deuda*; Mèxic: Jitanjáfora, 2017.

SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter*; Barcelona: Anagrama, 2000.

## 5.6 Lèxics i altres recursos

ALBERICH, Joan & CUARTERO, Francesc J. *Diccionari Grec-Català*; Barcelona: Gran Enciclopèdia Catalana, 2015.

ASTIUS, Fridericus (Ast, Friedrich). *Lexicon Platonicum. Sive vocum Platoniarum index (vol. I)*; Leipzig: Weidmannsche Buchhandlung, 1835.

AUTENRIETH, Georg. *A Homeric Dictionary*; Nova York: Harper and Brothers, 1895.

CRANE, Gregory R. (ed.). *Perseus Digital Library*. Tufts University. [online, consultat el 21/08/2022; URL=<http://www.perseus.tufts.edu>].

LIDDELL, Henry G., SCOTT, Robert & JONES, Henry S. *A Greek-English Lexicon*; Oxford: Clarendon Press, 1961.

PABÓN, José Manuel. *Diccionario manual griego-español*; Barcelona: Biblograf, 1970.

PANTELIA, Maria C. (ed.). *Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library*. University of California, Irvine. [online, consultat el 21/08/2022; URL=<http://www.tlg.uci.edu>].

SLATER, William J. *Lexicon to Pindar*; Berlin: De Gruyter, 1969.

WHITE, John W. & MORGAN, Morris H. *An Illustrated Dictionary to Xenophon's Anabasis*; Boston: Ginn & Company, 1896.



## 6 Agraïments

En un sentit molt literal, aquest treball *no hagués estat possible* sense l'ajut i el suport que moltes persones m'han brindat generosament.

En primer lloc, aquesta investigació té un *gran* deute amb els doctors Josep Monserrat i Xavier Riu, que han seguit de prop el desenvolupament del treball, de principi a fi, aportant referències que han acabat per ser fonamentals, comentaris decisius i, en general, suport en tots i cadascun dels moments crucials pels que ha passat el procés de recerca.

He de reconèixer també l'ajut que he rebut dels amics: entre d'altres, en Gabriel Andrés, en Ferran G. Vela, la Bruna Picas, l'Eric Sancho i en Josep Recasens han enriquit especialment aquest treball amb referències i comentaris molt útils, i han suportat de forma pacient i educada que, durant mesos i mesos, em dediquéss a trobar referències a Xenofont en tot allò que parlàvem o fèiem.

Tampoc hauria estat possible sense l'ajut, a tots els nivells, de la meva família; han estat ells (i *elles*, fonamentalment, i més fonamentalment encara, la meva mare) els qui m'han donat, entre tantes d'altres coses, l'ànim i el coratge necessaris per a tancar definitivament la investigació i concloure el procés d'escriptura.

Finalment, he d'agrair a la Carlota Miralbell els regals de la seva paciència, dedicació, intel·ligència, saviesa, comprensió i de totes les seves altres virtuts, masses com per anomenar-les, de què tant se n'ha beneficiat aquesta investigació, i de què tant me n'he beneficiat jo com a persona.

