



Universitat
de les Illes Balears

TESI DOCTORAL
2018

**LA CONCEPCIÓ FILOSÒFICA DE LA VIDA DOMÈSTICA,
FONAMENTACIÓ HISTÒRICA EN LA FILOSOFIA GREGA.**

Marc Mercadé Serra



Universitat
de les Illes Balears

TESI DOCTORAL
2018

Programa de Doctorat en Filologia i Filosofia

**LA CONCEPCIÓ FILOSÒFICA DE LA VIDA DOMÈSTICA,
FONAMENTACIÓ HISTÒRICA EN LA FILOSOFIA GREGA.**

Marc Mercadé Serra

Director: Joan Lluís Llinàs Begon

Doctor per la Universitat de les Illes Balears

“...i si per altra banda dic que el bé més gran per a l’home és de parlar cada dia de la virtut i de les altres coses sobre les quals vosaltres m’haveu sentit conversar, examinant-me jo mateix i examinant els altres, i que una vida sense aquesta investigació no és digne d’èsser viscuda, encara em creureu menys.”

Plató, *Defensa de Sòcrates* 38a

“Els qui tinguin una propensió a la filosofia encara continuaran les seves investigacions, perquè reflexionen que, a més del seu plaer immediat en dedicar-se a aquesta ocupació, les decisions filosòfiques no són més que reflexes, sistematitzats, de la vida quotidiana.”

David Hume, *Enquiry* sec.12, part. III, 162

“Tan en les més altes regions de l’especulació filosòfica, com en els afers més petits de la vida quotidiana, el seu esperit era un instrument que guardava sempre la mateixa perfecció: penetrant fins el cor.”

John Stuart Mill, *Autobiografia*. Cap. IV.

*Per a na Xisca, na Clara, na Marina i na Paula,
per la paciència i la inspiració
en les més quotidianes especulacions filosòfiques.*

ÍNDEX

Agraïments	1
RESUMS	2
ESTAT DE LA QÜESTIÓ	2
OBJECTIUS DE LA INVESTIGACIÓ	9
Problemàtica de la investigació: invisibilitat i insignificança	10
METODOLOGIA	13
1. Qüestions metodològiques	13
2. Del present al passat... ..	18
INTRODUCCIÓ	22
1. L'οἶκος i l'origen de la filosofia domèstica	22
2. Els marcs referencials de la filosofia domèstica	23
2.1. L'ideal homèric i la vida domèstica	24
L'esclavitud domèstica	28
2.2. L'ideal domèstic en la Grècia clàssica	29
2.3. L'ideal filosòfic i la vida domèstica	33
1. L'IDEAL DOMÈSTIC	36
1.1. Xenofont: la dimensió domèstica de l'ideal filosòfic	36
1.1.1. Critobul i l'ideal grec clàssic	37
1.1.2. L'ideal domèstic de Xenofont	41
1.1.3. Conclusió	46
1.2. Plató: l'ideal filosòfic, una vida alliberada de l' <i>οἶκος</i>	47
1.2.1. Les dues vides: l'ideal filosòfic <i>versus</i> l'ideal clàssic	47
La vida filosòfica <i>versus</i> la vida pràctica	50
1.2.2. El filòsof, una vida alliberada de l' <i>οἶκος</i>	55
1.2.3. Conclusió	59
1.3. Aristòtil: la necessitat de l' <i>οἶκος</i> per a la vida filosòfica	60
1.3.1. L'ideal domèstic segons la naturalesa, l'hàbit i la raó	61
1.3.2. Les tres vides i l'àmbit domèstic	67
1.3.3. Conclusió	74
1.4. Pseudo-Aristòtil: l'ideal conjugal en la vida domèstica	75
1.4.1. La desarticulació de l' <i>οικονομία</i> respecte l'ideal humà	75
1.4.2. L'ideal conjugal moralitzant del llibre III	77
L'ideal de muller: <i>fortis animi, sobrie mulieris</i>	78
L'ideal de marit: <i>magis vir, iustus et sanctus</i>	81
1.4.4. Conclusió	83
1.5. Conclusions del primer capítol	84

2. ELS BÉNS DOMÈSTICS	88
2.1. Xenofont: Iscòmac <i>versus</i> Critobul	88
2.1.1. Iscòmac: l' <i>oïkos</i> com a bé superior	89
2.1.2. Les finalitats de l' <i>oïkos</i>	95
2.1.3. Conclusió	96
2.2. Plató: de l'individu a la ciutat, la futilitat dels <i>oïkos</i>	97
2.2.1. El naixement de la desconfiança a la vida domèstica.....	98
2.2.2. La insuficiència dels béns domèstics en el Protàgoras	99
2.2.3. L' <i>oïkos</i> , origen dels plaers corruptors de la <i>pólis</i> en la <i>República</i>	104
2.2.4. La reintroducció de la vida domèstica en les <i>Lleis</i>	110
2.2.5. Conclusió	115
2.3. Aristòtil: la naturalesa de l' <i>oïkos</i> i els seus béns	117
2.3.1. Les finalitats naturals de l' <i>oïkos</i>	117
2.3.2. La fragmentació de l' <i>oïkos</i> en els béns externs	122
2.3.3. Conclusió	126
2.4. Pseudo-Aristòtil: la fragmentació i fragilitat dels béns domèstics	127
2.4.1. El llibre I dels <i>Econòmics</i> i els béns domèstics	128
2.4.2. El llibre II dels <i>Econòmics</i> : l' <i>oikonomía</i> com a crematística	129
2.4.3. El llibre III dels <i>Econòmics</i> i els béns conjugals	130
2.4.3. Conclusió	131
2.5. Conclusions del segon capítol	132
3. LES VIRTUTS DOMÈSTIQUES	137
3.1. Xenofont: les virtuts filosòfiques de la vida domèstica.....	137
3.1.1. De la virtut homèrica a la virtut filosòfica a la casa	138
3.1.2. La <i>paideía</i> domèstica: l' <i>oïkos</i> com a institució educativa en virtuts	141
3.1.3. Les virtuts filosòfiques en la vida domèstica: l'autodomini i la justícia	143
3.1.4. Les virtuts domèstiques	148
La cura	148
L'ordre	149
Belleza i salut corporal	151
3.1.5. Conclusió	153
3.2. Plató: la vida domèstica, entre els vicis i la virtut	154
3.2.1. L'inici del pensament platònic sobre la virtut en l' <i>oïkos</i>	155
3.2.2. La <i>República</i> : les virtuts platòniques en oposició a l' <i>oïkos</i>	162
<i>Excusus</i> sobre l'origen de la virtut	163
Els vicis de la vida domèstica.....	165
La vida domèstica model de virtuts	166
La templança (<i>σωφροσύνη</i>)	167
3.2.3. Les <i>Lleis</i> : la moderació en l'àmbit domèstic	170
3.2.4. Conclusió	173
3.3. Aristòtil: les virtuts dels membres de l' <i>oïkos</i>	174
3.3.1. Les virtuts domèstiques	174
3.3.2. La justícia	179
3.3.3. Conclusió	181
3.4. Pseudo-Aristòtil: les virtuts conjugals segons la llei del marit.....	182
3.4.1. Els llibres I i II dels <i>Econòmics</i> i la justícia domèstica	183
3.4.2. El llibre III dels <i>Econòmics</i> i les virtuts conjugals	186
Les virtuts de la dona.....	186

La virtut del marit	188
3.4.3. Conclusió	189
3.5. Conclusions del tercer capítol	189
4. LES RELACIONS DOMÈSTIQUES	195
4.1. Xenofont: la complementarietat relacional	195
4.1.1. Les relacions conjugals	196
4.1.2. Les relacions filials	202
4.1.3. Les relacions entre amos i esclaus	203
4.1.4. Les relacions patrimonials	205
4.1.5. Conclusió	208
4.2. Plató: <i>aphrodisia</i> , <i>eros</i> i <i>philía</i> domèstiques, del perill al fonament de la <i>pólis</i>	209
4.2.1. Les relacions conjugals	210
L'elecció dels cònjuges	211
El vincle matrimonial	216
La procreació	220
Amor conjugal en Plató?	222
4.2.2. Les relacions paternofilials	226
El respecte fonament de la relació paternofilial	231
4.2.3. Relacions entre amos i esclaus	233
4.2.4. Les relacions patrimonials	236
4.2.5. Conclusions	237
4.3. Aristòtil: la <i>philía</i> en les relacions domèstiques	239
4.3.1. Les relacions conjugals	240
La relació biològica	241
La relació moral	242
El règim conjugal	246
4.3.2. Les relacions paternofilials	247
4.3.3. Les relacions entre amos i esclaus	250
4.3.4. Les relacions patrimonials	253
4.3.5. Conclusió	254
4.4. Pseudo-Aristòtil: les relacions conjugals com a fonament de la vida domèstica	256
4.4.1. El llibre I dels <i>Econòmics</i>	257
Les relacions conjugals i paternofilials del capítol III	257
Les relacions patrimonials, possessions i esclaus, del capítol V	258
4.4.2. El llibre III dels <i>Econòmics</i>	259
4.4.3. Conclusió	262
4.5. Conclusions del quart capítol	263
5. LES TASQUES DOMÈSTIQUES	268
5.1. Xenofont: el valor del treball domèstic en la complementarietat de tasques	269
5.1.1. Valoració del treball domèstic	269
5.1.2. Les tasques del marit	271
5.1.3. Les tasques de la muller	276
5.1.4. Les tasques dels esclaus	279
5.1.5. Conclusió	282
5.2. Plató: la translació de tasques domèstiques fora de l' <i>oïkos</i>	283
5.2.1. Valoració del treball domèstic	284
5.2.2. Els treballs domèstics dels governants-filòsofs a la <i>República</i>	287

5.2.3. Les tasques domèstiques dels ciutadans a les <i>Lleis</i>	293
5.2.4. Les tasques domèstiques dels esclaus.....	299
5.2.5. Conclusió.....	302
5.3. Aristòtil: la indignitat del treball domèstic i la desvinculació de tasques	304
5.3.1. La valoració del treball domèstic.....	305
5.3.2. Les tasques del marit	306
5.3.3. Les tasques dels esclaus.....	310
5.3.4. Les tasques de la muller.....	313
5.3.5. Conclusió.....	315
5.4. Pseudo-Aristòtil: el valor del treball i la tasca de la dona	316
5.4.1. El llibre I: els principis d'una bona <i>oikonomía</i>	317
5.4.2. El llibre III: les tasques de la muller.....	319
5.4.3. Conclusió.....	321
5.5. Conclusions del cinquè capítol	321
CONCLUSIONS	326
BIBLIOGRAFIA	337

Agraïments

L'inici, el sosteniment i la finalitat d'aquesta investigació no són altres que les dones que omplen la meua vida quotidiana: Xisca, Clara, Marina i Paula. És comú en aquest apartat agrair a institucions la possibilitat de dedicar un temps exclusivament a la investigació, com una excedència o una beca. En el meu cas l'excedència l'he d'agrair a la meua família que m'ha permès estones intenses de dedicació a l'estudi, excedències en mig del gran treball de camp que suposa dur una casa en tots els àmbits que es veuran desenvolupats en aquesta investigació. Solament compartir una quotidianitat a base de fer dinars, canviar bolquers, ajudar a fer els deures, acompanyar a escola i activitats extraescolars –o iniciar-les quan no n'hi ha-, estendre, recollir i plegar roba, preparar sopars, explicar contes,... es pot viure la vida domèstica tan intensament que és comprèn que algú hi vulgui dedicar també la seva reflexió filosòfica. I això que no he aconseguit fer ni una ínfima part del que la cura i paciència de na Xisca fa cada dia per nosaltres.

Aquest és el final d'una llarga història, feta d'agraïments personals. El 2003 vaig acabar els cursos de doctorat amb una tesina sobre Dostoievski, aleshores autor al que volia dedicar la meua tesi doctoral. Però la immersió al rus, el cercar feina, allunyaren cada cop més el projecte original fins a fer-lo inviable. Ja situat amb feina, casa i família (les parts de l'*oïkos*) va ressorgir la inquietud de tornar-hi. Un parell d'anys vam estar amb el Dr. Marqués cercant un tema que pogués ser compatible amb la meua situació laboral i familiar, interrompuda pel seu traspàs el 2012. D'aquí el meu agraïment i enyorament. Amb ell vaig començar un pelegrinatge vers la proximitat. Vam començar per autors més propers geogràficament com Josep M. Quadrado o Joan Mascaró i he acabat amb la realitat més propera en la meua vida: el dia a dia a casa. Aquesta proximitat parteix d'una intuïció: la quotidianitat domèstica és rellevant per aquelles persones que tenen el coratge d'involucrar-s'hi. Sense aquest llarg camí d'anada allò proper no hagués pensat mai a elaborar una investigació com a una "filosofia de la proximitat".

He d'agrair especialment en aquests anys d'elaboració de la tesi el mestratge i suport del Dr. Joan Lluís Llinàs. No solament per acceptar el risc de dirigir una tesi d'una persona desconeguda, sense vincles amb la UIB, sinó, sobretot, per la confiança mostrada en el tracte respectuós amb els dilatats temps de qui no podia i no volia abandonar cap de les seves responsabilitats laborals i familiars. El seu saber fer en l'acotament de la qüestió i, posteriorment, en la concreció dels aspectes més rellevants han fet possible traduir una intuïció en una investigació filosòfica. Sense la seva ampla mirada del quefer filosòfic no s'hagués concretat mai una tesi que vol repercutir en la nostra vivència quotidiana. En aquest sentit, agraeisc els ànims de tots els companys de feina i antics professors de filosofia que en preguntar-me el tema de la tesi i explicar-ne els objectius acollien amb entusiasme la possibilitat de transformar un àmbit tan poc considerat, encara avui, socialment. Agrair al professor Jaume Mercè la correcció ortogràfica i d'estil de la tesi, feta d'observacions constants per aclarir les expressions i fer un treball d'investigació comprensible per a diferents nivells de lectors. A tots els companys que m'han ajudat en les traduccions, sobretot na Neus amb el grec i llatí, o amb inspiracions tot comentant la meua tesi. I gràcies, sobretot, a na Xisca a qui dedico la citació de John Stuart Mill, que m'ha esperonat a elaborar un text que, com descriu Thomas A. Szlezák (1991) de Plató, resti obert a diferents lectors i lectures. Un camí transitable per a la comunitat científica, però també per a les persones que avui aprecien la necessitat de la filosofia en la seva quotidianitat domèstica. Elles, en darrer terme, són les destinatàries d'aquesta investigació.

RESUMS

Resum: De la tríada de les ciències pràctiques de la Filosofia grega -l'ètica, la política i l'economia- solament trobam en l'espectre de la filosofia pràctica actual l'ètica i la política. La "filosofia econòmica" no s'ha pogut establir fins ara, ni com a temàtica ni com a disciplina, de manera anàloga a la filosofia política o a la ètica de la tríada originària. Aquesta investigació pretén ajudar a delimitar una aproximació filosòfica a la "vida domèstica" per al seu restabliment actual com a objecte de reflexió filosòfica. La tesi que es defensa és la possibilitat d'una reflexió filosòfica sobre la vida domèstica, diferent als enfocaments culturals, sociològics o antropològics. Per això, cal determinar una metodologia i unes dimensions que permetin reprendre la reflexió filosòfica grega sobre l'*oïkos* de Xenofont, Plató, Aristòtil i els seus deixebles. Retornar-hi per descobrir la rellevància d'una *oikonomía* ens pot ajudar a articular en el present aquesta reflexió pendent sobre una dimensió fonamental de la vida humana.

Resumen: De la tríada de las ciencias prácticas de la Filosofía griega -la ética, la política y la economía- sólo encontramos en el espectro de la filosofía práctica actual la ética y la política. La "filosofía económica" no se ha podido establecer hasta ahora, ni como temática ni como disciplina, de manera análoga a la filosofía política o la ética de la tríada originaria. Esta investigación pretende ayudar a delimitar una aproximación filosófica a la "vida doméstica" para su restablecimiento actual como objeto de reflexión filosófica. La tesis que se defiende es la posibilidad de una reflexión filosófica sobre la vida doméstica, diferente a los enfoques culturales, sociológicos o antropológicos. Por ello, hay que determinar una metodología y unas dimensiones que permitan retomar la reflexión filosófica griega sobre el *oïkos* de Jenofonte, Platón, Aristóteles y sus discípulos. Regresar a ésta época para descubrir la relevancia de una *oikonomía* nos puede ayudar a articular en el presente esta reflexión pendiente sobre una dimensión fundamental de la vida humana.

Abstract: From all the triad of the practical sciences of Greek Philosophy -ethics, politics and economics – we can only find ethics and politics in the spectrum of the current practical philosophy. The "economic philosophy" hasn't been established until now, neither as a topic nor as a discipline, as the political philosophy or the ethics of the original triad has. This research aims to help define a philosophical approach to "domestic life" for its current restoration as a subject of philosophical reflection. The thesis that is defended is a philosophical reflection on this domestic life is possible, which is different from the cultural, sociological or anthropological approaches. For this, it is necessary to determine a methodology and dimensions that allow the Greek philosophical reflection about *oïkos* of Xenophon, Plato, Aristotle and their disciples. Going back to discover the relevance of an *oikonomía* can help us articulate this still undone reflection at present about a fundamental dimension of human life.

ESTAT DE LA QÜESTIÓ

Des de la filosofia, la vida domèstica sovint ha semblat una qüestió trivial, esmunyedissa, sense-sentit, pròpia —potser— per discutir en una conversa de cafè que constitueix una imatge típica de la vida quotidiana, de la vida de cada dia i on els homes i dones ens veiem involucrats de manera natural, en el descans de la nostra lluita per la supervivència o l'èxit personal. Des dels inicis de la història la qüestió de la vida quotidiana ha estat ignorada formalment com a objecte de consideració social, cultural i —conseqüentment— filosòfica. Es pensava i es pensa—explícita o implícitament— que aquest tipus d'acció no mereix ser incorporada a la reflexió filosòfica, a diferència d'altres camps d'acció com l'ètica, la política, el treball o el coneixement, o se la subordina negant-li prou entitat com per ser reflexionada en si mateixa. Aquesta investigació pretén explorar si en els inicis de la filosofia occidental ha estat o no així i, segons el cas, exposar-ne els motius que han duit a la filosofia a excloure aquesta realitat vital de la reflexió sistemàtica i, de retruc, de l'àmbit de realització humana. Sorgeix així una pregunta arrelada en els inicis de la filosofia occidental: és possible articular una reflexió sobre la vida domèstica des d'una perspectiva filosòfica?

El plantejament d'aquesta pregunta parteix de la revaloració de la “vida privada” a partir de la modernitat. La publicació els 1985-1986-1987 dels tres volums de *Histoire de la vie privée* dels historiadors Philippe Ariès i George Duby o el 1994 de *An Intimate History of Humanity* del filòsof i historiador Theodore Zeldin, o a casa nostra l'assaig de Josep M. Esquirol, *La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat* del 2015 són exemples d'un nou corrent filosòfic que s'interessa per un àmbit de la vida humana que semblava invisible o insignificant pel pensament. Aquests estudis demostren la possibilitat d'investigar i, sobretot, de reflexionar aquest àmbit “privat” i “íntim” de la vida humana. En la línia d'investigació a la qual s'ha inscrit aquesta tesi —“història de les idees”— es pren en consideració la importància d'aquest nou corrent filosòfic que posa en valor aquest àmbit de l'existència humana. La meua investigació es centra en una part rellevant d'aquesta vida privada i íntima de la humanitat: la vida domèstica, i cerca fonamentar-la històricament per demostrar que es pot articular una concepció filosòfica d'aquesta. Aquesta fonamentació és necessària perquè ens trobam davant d'una dimensió de l'existència humana, i especialment la quotidianitat de la “vida domèstica”, que està encara oblidada per a la reflexió actual, amb contades excepcions com l'assaig de Josep M. Esquirol (2015).

Aquesta “quotidianitat” oblidada i menyspreada és la que fa dir a la Juliette a l'inici de la *Historia de la vida íntima de la Humanitat*: “La meua vida és un fracàs (My life is a failure)”. És un crit existencial que no sols recórrer un llibre, sinó la realitat íntima de la Humanitat. Amb el mateix crit acaba el llibre quan un assassí descobreix que en tornar a casa seva després d'anys de presó ja ningú l'espera. La vida, conclou Theodore Zeldin no té sentit si no tens un “ca teva” on algú et necessita i on no ets superflu o inútil.¹ La *Història* de Zeldin comença amb la descripció d'una dona de 55 anys, la Juliette, que ha dedicat la

¹ Theodore Zeldin (1994), per mitjà les diferents històries íntimes ens mostra com quan la gent explica la seva història revelen fins a quin punt es consideren lliures quan es senten com a casa. Igualment Josep M. Esquirol (2015) afirma que aquesta proximitat es troba especialment dins de casa, un espai que avui cada vegada utilitzem menys però que actua de “raser” de la persona, que ens escalfa i que ens protegeix. Així la casa té una funció reparadora, un lloc on recuperar les forces físiques i espirituals i quan això no es dona la sortida a fora de la persona també és feble. El fracàs vital d'aquesta recerca el trobam ja, com veurem, en els inicis de la nostra cultura expressat per Homer en la *Odissea*.

seva vida a fer net, cuinar i criar els fills en la pròpia llar i en la dels altres. Aquest és l'inici i el retrat de la vida íntima de gran part de la humanitat. Una vida de relacions familiars i de servei domèstic difícil, sobrevivint al menyspreu social o a la incomprensió, i el maltractament d'una vida de treball sense parar ni pensar (en res més que tenir un moment de pau en el dia a dia). Una vida allunyada dels estudis i la lectura, com si fossin antitètics. Després d'explicar-ne la vida, Zeldin (1994: 6) conclou que hi ha moltes maneres d'interpretar aquesta història: la vida és així i no s'hi pot fer res, esperar solucions que tarden segles o simplement odiar el destí que et dur a dir "la meua vida està acabada". Aquestes solucions que reflecteixen el que podem anomenar una "actitud natural" no és la pròpia de la filosofia. La filosofia que com a "actitud reflexiva" examina tota la realitat cercant el per què d'allò que aparentment no té sentit de ser.² Però a tenor d'experiències com la de la Juliette, malgrat tots els canvis de la humanitat, aquesta realitat segueix invisible a la reflexió filosòfica. No és aquesta una mer anècdota sinó que:

"Darrera les desgràcies de Juliette, veig a tots els qui han viscut però es consideren fracassats o se'ls ha tractat com a tal. La pitjor sensació de fracàs es té en constatar que, en realitat, no hem viscut, que no se'ns ha considerat éssers humans independents, que mai se'ns ha escoltat, que mai se'ns ha demanat l'opinió, que se'ns ha tractat com un moble, com una propietat aliena. Això és el que passava públicament amb els esclaus."³

THEODORE ZELDIN, 1994: 6 (trad. pròpia)

Com va descriure Hannah Arendt (1958: 86-87) la relació entre vida domèstica i esclavitud no és casual. Però no deixa de sorprendre que el reconeixement de la dignitat de la persona humana aconsegueixi canviar la mentalitat sobre l'esclavitud però no sobre la dedicació domèstica. S'obre davant nostre una realitat humana mancada d'una profunda reflexió que permeti la seva transformació. Lluites com l'abolició de l'esclavitud són fruit també de la reflexió crítica que en la modernitat ha transformat en drets la dignitat de la persona humana. Però en l'existència particular i quotidiana de moltes persones la vida domèstica continua sent una experiència de fracàs social insuportable. Abans com ara, la quotidianitat domèstica és viscuda sovint com una esclavitud o, per a qui descobreix la plenitud humana que s'hi amaga, la realitat més difícil de compatibilitzar amb l'èxit intel·lectual i professional o el reconeixement social.⁴ En la modernitat, les persones que s'hi involucren plenament se senten sovint excloses de la realització personal del nostre model social d'èxit personal. En aquesta experiència de fracàs que acompanya una vida vinculada a la quotidianitat domèstica la filosofia i els filòsofs hi tenim molt a reflexionar i a dir.

² Al final del seu llibre, Josep M. Esquirol afirma: "El proïsme, la casa, la cura, són els elements d'una filosofia de la proximitat que ha reconegut l'experiència del nihilisme i de la intempèrie com a fundadores. [...] La gent senzilla ho ha sabut sempre: paga la pena resistir. La reflexió filosòfica hi arriba tard, però hi arriba." (2015: 173).

³ "Behind Juliette's misfortunes, I see all those who have lived but thought of themselves as failures, or been treated as such. The worst sense of failure was to realise that one had not really lived at all, not been seen as an independent human being, never been listened to, never been asked for an opinion, regarded as a chattel, the property of another. That was what happened publicly to slaves." Zeldin, 1994: 6. Més endavant veurem la inextricable relació entre vida domèstica i esclavitud, no endebades el primer capítol de l'obra de Theodore Zeldin, introduït per aquesta experiència que es refereix a la vida domèstica, va dedicat a l'esclavitud.

⁴ Prova d'això és, per exemple, que quan es vol desacreditar la capacitat política d'una dona se la relaciona amb l'àmbit més menyspreable per l'imaginari masculista que encara perviu avui dia: les tasques domèstiques. Un exemple és l'afirmació pública i impúdica d'un representant polític que sense complexes afirmi públicament: "En una societat seriosa o sana, (l'alcalde de Barcelona, Ada Colau) estaria netejant terres." Vegeu El País/cat 14/03/2016.

Aproximar-se a la qüestió a partir de l'obra de Theodore Zeldin o l'assaig de Josep M. Esquirol sobre la filosofia de la proximitat permet constatar fins a quin punt la casa, com a centre de la "vida domèstica", és cabdal en la vida humana.⁵ La sociologia i l'antropologia han fet d'aquest àmbit, sota els conceptes de "parentiu" o "família", un objecte d'estudi amb entitat pròpia, constituint-ne matèries acadèmiques. En canvi en filosofia, manca un reconeixement que l'estableixi com objecte d'estudi equiparable al que s'ha esdevingut en altres àmbits del coneixement. Com sosté Peter Seele (2012) de la tríada de les ciències pràctiques de l'Antiguitat -l'ètica, la política i l'economia- solament trobam en l'espectre de la filosofia pràctica actual l'ètica i la política. D'aquesta manera analògicament a la filosofia política o a la ètica de la tríada originària, no s'ha pogut establir fins ara, sosté Seele, ni com a temàtica ni com a subdisciplina la "filosofia econòmica" (*Ökonomische Philosophie*). Vists els pocs projectes que s'han fet conclou: "Aus systematischer Perspektive wirkt diese Entwicklung –positiv formuliert- als einladendes Desiderat in Forschung und Lehre." (Seele, 2012: V).⁶ Són escassos, per tant, els assaigs com els d'Esquirol on trobar, en sentit propi, una "filosofia de la casa" (2015: 38-52). El tractament que rep des de la filosofia sempre és marginal en l'ètica, l'antropologia filosòfica o la filosofia política i social. Aquesta investigació pretén ajudar a delimitar una aproximació filosòfica a la "vida domèstica". En aquest concepte, anàleg al de "casa", es barregen dues qüestions àmpliament estudiades i reflexionades avui dia des d'altres àmbits del pensament. Tot i que en aquesta investigació empraré aportacions d'altres camps del saber, no és un estudi ni d'antropologia, ni de sociologia o d'història. Aquests legítims enfocaments esdevindran aportacions col·laterals a l'objecte d'estudi que aquí es planteja: una reflexió filosòfica sobre la vida domèstica. Aquesta reflexió uneix, per un costat, "la casa" i, per un altre, "la quotidianitat". L'encreuament, des d'una perspectiva filosòfica, d'aquest dos àmbits és l'objecte d'aquesta investigació.

Em cal ara delimitar l'abast d'aquests dos pols que articulen aquesta investigació. Sense pretensions d'una definició completa, parteixo de la reflexió que desenvolupen Lluís Duch i Joan Carles Mèlich sobre la "família" en la seva obra *Antropologia de la vida quotidiana*. Els dos llibres dedicats a reflexió antropològica de la família la descriuen com la primera "estructura d'acollida", que anomenen *codescendència*.⁷ La família és "el lloc de la irrupció de la vida humana en el món" per tant, la seva rellevància prové del fet de ser el marc fonamental i imprescindible on "l'ésser humà establirà aquelles referències i orientacions que determinaran, positivament i/o negativament, tots els aspectes fonamentals de la seva vida." (Duch i Mèlich, 2003: 439).⁸ Però tot i ser sovint una reflexió filosòfica, l'antropologia de Duch i Mèlich (2003: 26) es fonamenta en la naturalesa cultural de l'ésser humà: homes i dones som "naturalment culturals" tot i reconèixer que aquest anàlisi no esgota la reflexió sobre la família sinó que apunta a la mirada filosòfica. Com afirmen els autors, allò específic de la condició humana és la resposta ètica "que sempre es dona en un aquí i ara històrics, la responsabilitat i la cura dels uns pels altres que en unes determinades coordenades socials i polítiques" (Duch i

⁵ "El «diàleg interior» que sóc, l'amic, el plat a taula, la casa... són elements d'una *filosofia de la proximitat*, que no té en la llunyania el seu oposat, sinó en l'abstracció desconnectada de la vida." Esquirol, 2015: 16.

⁶ "Des d'una perspectiva sistemàtica i positiva, aquest fet convida a la investigació i a l'estudi." (trad. pròpia)

⁷ Relacionada a les altres dos "estructures d'acollida" que són la *coresidència* i la *cotranscendència* que conformen la seva *Antropologia de la quotidianitat*. Sobre l'abast antropològic de l'expressió "estructura d'acollida" vegeu Duch, 2000: 17-40. Josep M. Esquirol (2015: 48-52) afirma que "l'acollida és condició de l'existència" i que l'expressió més emblemàtica d'emparar i de fer recer per protegir és la casa.

⁸ Per això: "La família constitueix el centre cabdal de qualsevol mena de reflexió antropològica, sobretot si, [...], les transmissions i la relacionalitat que hauria d'instituir són considerades com a pal de pallar i fonament imprescindible de la constitució historicocultural de l'humà." Duch i Mèlich, 2003: 7.

Mèlich, 2004: 7). Aquestes, com exposaré en aquesta investigació, venen condicionades per determinats model teòrics i pràctics expressats pels filòsofs. Per tant, la filosofia és summament rellevant, com una perspectiva més, d'una de les qüestions actuals més urgents i importants.⁹ Si miram el desenvolupament de la quotidianitat¹⁰ de la família de Duch i Mèlich trobam temes d'arrel filosòfica com el cos, l'ètica, l'espai i el temps, l'àpat o la memòria implicats en l'estructura individual i col·lectiva. Pens que la filosofia pot ampliar aquesta perspectiva centrant-se específicament en la quotidianitat domèstica i la seva relació amb la consciència de la pròpia identitat, però des d'una perspectiva quotidiana, tan quotidiana com la de la Juliette. Una reflexió filosòfica de la quotidianitat domèstica ha de permetre aclarir, dignificar i modificar tantes situacions humanes com les descrites per Theodore Zeldin.

En el rerefons d'aquesta investigació es troba la convicció que la situació de l'ésser humà es modifica si prenem consciència d'ella. Com defensava Jan Patočka (1991), és el pas de la situació ingènua a la situació conscient perquè són dues situacions distintes, però íntimament relacionades. La nostra realitat –que sempre està en situació– es modifica ja amb el sol fet que sigui objecte de reflexió. Naturalment, queda per saber si la simple reflexió significa *eo ipso* un canvi a millor. Però, seguint la reflexió de Patočka, sigui com sigui, a diferència de la situació ingènua, la situació que es reflexiona és, fins a cert punt, una situació aclarida, o, si més no, en vies d'aclariment. Aquesta és, per a mi, la perspectiva filosòfica que pot il·luminar una “quotidianitat domèstica” com una reflexió propera a la “vida”.¹¹ Per això, seguint amb les paraules de Patočka, encara que la reflexió no capti sempre el fons de les coses, el cert és que sense la reflexió ens seria impossible accedir a aquest fons. El camí de la reflexió passa per l'examen de les opinions dels seus crítics; no podem assolir la veritat sobre la nostra situació fora d'aquest camí crític, sense la mediació d'una reflexió crítica. I aquesta reflexió crítica és la que ha caracteritzat la filosofia des dels seus inicis. Com trobam ja en boca de Sòcrates: “Una vida sense aquesta investigació [*examinant-me a mi mateix i examinant els altres*] no és digna d'ésser viscuda.” (Plató, *Ap.* 38a). D'això se segueix que si reflexionam sobre la nostra situació domèstica quotidiana, estarem també en condicions de modificar-la, de transformar-la en una situació conscient, aclarida. Com diu Peter Sloterdijk (1989) aquesta nova perspectiva analítica que incorpora la saviesa de la vida quotidiana permet superar la tendència a l'enclaustrament sobre si mateix que caracteritza el pensament filosòfic occidental. En la

⁹ Peter Seele (2012) es pregunta: “Was also wäre eine *Ökonomische Philosophie*?”. En la recerca a aquesta pregunta, compartesc la tesi de Lluís Duch i Joan Carles Mèlich que: “No hi ha dubte que, en aquest començament de segle XXI, des de múltiples perspectives teòriques i pràctiques, però particularment des de l'antropologia, una de les qüestions més urgents i, amb tota seguretat, més importants per al futur de la nostra societat és la configuració d'«estructures d'acollida» que responguin plenament a tots els nivells a allò que és la realitat humana: la coimplicació del masculí i el femení” (2003: 442). El rerefons d'aquesta investigació és la convicció que la mirada filosòfica pot ser igual de rellevant que la perspectiva antropològica en la coimplicació del masculí i el femení en un àmbit tan important per a la vida de les persones com la quotidianitat domèstica.

¹⁰ Lluís Duch entén per vida quotidiana aquells “components que, positivament i negativament, intervenen molt directament en la configuració del nostre quotidià” (Duch, 1999: 8).

¹¹ La necessitat en la filosofia contemporània de retornar al “món de la vida” (*Lebenswelt*) no és solament un fet clau per a la seva supervivència social sinó, sobretot, per recuperar la seva identitat. Amb aquestes paraules ho expressava Raimond Panikkar: “Una filosofia que sólo se ocupa con estructuras, teorías, ideas y se aparta de la vida, evita la praxis y reprime los sentimientos, es para mí no solo unilateral porque deja aspectos de la realidad sin considerar, sino también mala filosofía. La realidad no puede aprehenderse, comprenderse, ser realizada con un solo órgano o sólo en una de sus dimensiones. Esto convertiría a la filosofía en otra ciencia, en un tipo de álgebra, pero destruiría a la filosofía como sabiduría e impediría su expresión en un estilo humano de vida.” (a: Ortiz-Osés i Laneros, 2005: 165).

vida quotidiana els homes i dones s'enfronten contínuament a la indefensió i a la incertesa en l'intent de comprendre la complexitat i polivalència del món de la vida.

En els darrers anys trobam un interès per aprofundir històricament aquesta perspectiva de la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica. Un exemple és la tesi presentada el 2010 a la Universitat Johannes Gutenberg de Heidelberg. En aquesta universitat va presentar la tesi doctoral en filosofia el Dr. John Unholtz sota el títol "*Gutsein im Oikos. Subpolitische Tugenden in den oikonomischen Schriften der klassischen Antike*". Aquesta tesi centra la seva investigació en l'anàlisi dels dos tractats de la Grècia clàssica que sobre la vida domèstica se'ns han conservat. Aquests dos tractats són l'*Economia* de Xenofont, el primer tractat filosòfic sobre l'economia entesa com la ciència de l'administració de la casa, i els tres llibres dels *Econòmics* atribuïts a Aristòtil. Part d'aquest treball es va incloure en un estudi sobre filosofia pràctica de l'antiguitat: "*Ökonomie, Politik und Ethik in der praktischen Philosophie der Antike*" editat per Peter Seele a Berlin el 2012. Aquest mateix títol ja és revelador que l'*economia*, com a saber de la vida domèstica, va ser una qüestió rellevant de la Filosofia grega, tant rellevant com l'ètica o la política. Però el desenvolupament de Seele dels aspectes programàtics d'una "Ökonomische Philosophie" l'allunya d'una "filosofia de la casa" en considerar la "Hausväterliteratur und Hauswirtschaftslehre" una aproximació massa simple. La pregunta que sorgeix és perquè s'ha mantingut la reflexió ètica i política com a específics de la filosofia pràctica i, en canvi, l'economia ha deixat de tenir identitat pròpia. Aquesta pèrdua d'identitat fa que avui "economia" ja no faci referència exclusivament a la casa sinó, tal i com recull el Diccionari de l'IEC en la seva primera accepció, a l'"Administració ordenada dels béns d'una comunitat, d'un estat, d'un establiment". Tot i això, encara es relaciona aquest terme amb la casa, d'aquí que trobam una entrada d'*Economia domèstica*. El terme "economia", per al lector modern, no remet per tant única i exclusivament al seu origen grec: l'administració de la casa. Per això, al llarg del treball usaré el terme grec transliterat *oikonomía*. Altrament la consolidada significació actual interferiria en la comprensió adequada de la nostra investigació com trobam en el cas de Peter Seele.¹² La superació d'aquesta situació pot estar en els mateixos autors que van donar el sus de sortida a la reflexió filosòfica sobre l'*oikos*: Xenofont, Plató i Aristòtil. La importància d'introduir Plató en aquesta reflexió, tot i no tenir cap diàleg centrat en aquest tema, rau, com indica Werner Jaeger (1923: 471-772), en què la imatge que tenim de la filosofia antiga es va formar en les dues o tres generacions que van des de Plató fins als deixebles directes d'Aristòtil. La meua investigació dóna un pas més en aquesta línia que ja anteriorment havia iniciat Sandra Taragna el 1968 amb l'estudi sobre l'*Economia* de Xenofont. A més, com afirma Thomas A. Szlezák qui comença a filosofar amb Plató pot estar segur d'estar en el camí correcte (1991: 17). Aquest pas té la pretensió de mostrar que el que ens ha arribat no són obres aïllades, sinó fruits d'una idea reflexionada filosòficament. Aquests tractats, com les múltiples referències en altres filòsofs importants com Plató, responen a un intens debat i reflexió sobre la vida domèstica en els inicis de la Història de la Filosofia. Aquest recurs a la Història de la idea d'*oikonomía*, com a origen d'una "filosofia

¹² Seele afirma que "Ausgangspunkt der Ökonomischen Philosophie wären antike Schriften zur Ökonomie etwa von Aristoteles, Platon oder Xenophon. Die Behauptung, es ginge in der antiken Ökonomie um Hauswirtschaft, ist –freundlich gesagt- verkürzt" per acabar conclouent posant com a referència el llibre II dels *Econòmics*: "Versteht man Ökonomie nicht eng als Haus im bautechmischen Sinne, sondern als Haushalt im Sinne von Haushaltskonto (Etat, Budget oder Account wären die modernen Begriffe), so wäre die genealogische Linie von der Antike zur Ökonomie bis in die Gegenwart durchgängig denkbar,..." (2012, VI). La meua investigació vol ampliar l'accés als escrits clàssics d'*oikonomía* per tal de traçar aquesta línia genealògica superant aquest reduccionisme economicista.

domèstica” pretén ajudar a explicitar allò que en les pràctiques actuals és tàcit. Una tasca filosòfica que és projecte al present en tant que:

“Les reformulacions filosòfiques que ens permeten trobar una posició més apta per justificar una creença, un supòsit o un conjunt d’idees, té quelcom de la naturalesa de les nostres formulacions de les pràctiques subsistents. Elles converteixen allò que s’ha submergit fins arribar al nivell de principi organitzador de les nostres pràctiques actuals, que es troben més enllà de tot examen, en una concepció per a la qual pot haver-hi *raons*, en favor o en contra. I són genètiques i històriques per el mateix motiu. Per entendre finalment on ens trobam, hem d’entendre com hem arribat en el lloc on estam. Hem de retornar a l’últim descobriment nítid, el qual, en el cas de les qüestions filosòfiques, serà una formulació. Per això fer filosofia, al manco s’hi involucra nous anàlisis creatius, és inseparable de fer història de la filosofia.”¹³

CHARLES TAYLOR, *La filosofia y su historia* dins RORTY, 1984: 44 (trad. pròpia)

¹³ “The philosophical reformulations which allow us to find a better position form which to take a justified stand on some belief, assumption, cast to thought, have something of the nature of our formulations of continuing practices. They transfer what has sunk to the level of an organizing principle for present practices, and hence is beyond examination, into a view for which there can be *reasons*, either for or against. And they are generic and historical for the same reason. In order to understand properly what we are about, we have to understand how we got where we are. We have to regress to the last perspicuous disclosure, which in the case of philosophical issues will be a formulation. That is why doing philosophy, at least if it involves such creative redescrptions, is inseparable from doing the history of philosophy.” Taylor: “Philosophy and its history” dins Rorty; Schneewind i Skinner, 1984: 28.

OBJECTIUS DE LA INVESTIGACIÓ

Si les relacions entre els diferents àmbits de la vida reflexionades per la filosofia no duen necessàriament a l'anulació de l'àmbit reflexionat com a tal, sorgeix la següent pregunta que motiva aquesta investigació: ¿per què la filosofia política o l'ètica tenen entitat pròpia dins els estudis actuals de Filosofia pràctica, i la filosofia domèstica no? ¿Per què aquest buit per part de la filosofia d'un dels àmbits més rellevants en la vida humana? Per respondre aquestes preguntes es formula una hipòtesi principal: la vida domèstica té prou entitat pròpia per a ser considerada un àmbit de reflexió filosòfica. La recerca a la confirmació d'aquesta hipòtesi inicial es centra en els orígens mateixos de la filosofia occidental que ens permetria parlar en propietat d'una "filosofia domèstica" en la filosofia grega. Aquesta limitació temporal de la investigació es fonamenta en la tesi que la nostra concepció vital actual és deutora de la reflexió que en feren els primers filòsofs de l'antiguitat. Malgrat la incommensurabilitat dels problemes passats, necessitam encarar filosòficament aquest passat filosòfic com a investigació de la història de les idees.¹⁴ La meua aportació a aquesta aproximació històrica ja iniciada a Heidelberg i que segueix les primeres investigacions de Sandra Taragna (1968), Leo Strauss (1970) o Michel Foucault (1984) pretén ser doble, perquè doble és l'objectiu de la investigació.

El primer objectiu és no recloure la reflexió filosòfica únicament als tractats específics que conservam, que són l'*Economia* de Xenofont, el llibre I de la *Política* d'Aristòtil i els *Econòmics* que se li atribueixen. Per tant, un objectiu és constatar que en els inicis de la història de la filosofia va existir una "filosofia domèstica" de la mateixa manera com avui parlem de la filosofia política o de l'ètica de qualsevol dels principals filòsofs d'aquesta època. Els tractats sobre *oikonomia* de Xenofont i els atribuïts a Aristòtil s'han estudiat sense considerar la possibilitat d'integrar-los en una reflexió pròpiament de filosofia domèstica que pogués incloure un autor tan rellevant com Plató. Cal, per tant, incorporar-lo a la investigació sobre la reflexió filosòfica de la vida domèstica en aquest període de la història de la filosofia, més enllà del concepte *oikonomia* com s'ha treballat fins ara. Això, ens exigeix intentar elaborar el relat que es va desenvolupar sobre la vida domèstica a partir de Sòcrates en Xenofont, Plató, Aristòtil i el seus deixebles. Aquesta delimitació temporal ve delimitada per la seva rellevància en el pensament occidental del qual en som deutors, fins i tot en la nostra vida quotidiana. Amb la filosofia d'aquests autors es va posar bona part, no solament del fonament de la nostra cultura, sinó del pensament entorn a l'ideal humà i la seva relació amb la vida domèstica. Aquesta forma d'investigació filosòfica que ens remet als nostres orígens filosòfics parteix de la necessitat de formular el sentit de les nostres pràctiques actuals. Com afirma Charles Taylor, aquesta necessitat sorgeix quan reconeixem les coses que són importants per a nosaltres en el context humà que justifiquen internament determinades pràctiques socials, també, sobre la vida domèstica.¹⁵ La imatge d'aquesta primera etapa filosòfica sobre la casa té com a marc de referència la idea de la "vida millor" i l'ideal ètic del "bell i bo" de la moral de l'honor, guerrera i política, que la filosofia, a través dels autors abans esmentats, transformà en nou ideal filosòfic, ressituant tots els àmbits i activitats de la vida, entre els quals es troba, la vida domèstica.

¹⁴ Vegeu "The relationship of philosophy to its past" de Alasdair MacIntyre dins Rorty; Schneewind i Skinner, 1984: 40.

¹⁵ "But this I mean roughly: ways that we regularly behave to/before each other, which (a) embody some understanding between us, and which (b) allow of discrimination of right/wrong, appropriate/inappropriate." Taylor: "Philosophy and its history" dins Rorty; Schneewind i Skinner, 1984: 22.

El segon objectiu és aportar una articulació a la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica a partir de la lectura dels textos que s'hi refereixen en els autors esmentats. Això exigeix, primer, escollir i aplicar una metodologia en el tractament dels textos relacionats amb la vida domèstica per, segon, aplicar-ho a unes dimensions de la mateixa que permetin el seu tractament filosòfic. Aquestes dimensions, com a proposta de tractament filosòfic, han de permetre una selecció i relació que mostri quins aspectes no poden ser desatsos en l'estudi d'aquesta qüestió en filosofia. La metodologia escollida que es presenta a continuació planteja unes dimensions que estructurin el cos de la investigació en cinc capítols. L'objectiu de cada capítol és demostrar que es pot donar un tractament filosòfic a la qüestió aplicat als inicis fundacionals de la filosofia occidental. En el primer capítol es pretén mostrar com tota proposta d'ideal moral, com el filosòfic, articula diferents dimensions vitals entre les que s'hi troba la vida domèstica. En aquesta articulació la descripció de la vida filosòfica plantejada assumeix de manera concreta, expressada explícita o implícitament, un ideal domèstic. Segons l'ideal domèstic la vida de les persones té sentit si l'orienten a determinats béns morals. Per això, una segona dimensió d'una reflexió domèstica és si la casa és considerada o no un bé moral per a la vida filosòfica i, si ho és, quin lloc ocupa en la categorització de cada autor. La casa pot ser font de béns domèstics capaços de conferir significat i substància a la vida de les persones vinculades amb la vida domèstica. D'aquesta manera és possible descriure una tercera dimensió, la de les virtuts domèstiques. L'evidència que no es reconeix la dignitat humana sense virtut, em du a plantejar com a indispensable la consideració de la virtut en la vida domèstica, en el tercer capítol. Primer, investigant si les virtuts filosòfiques que els autors proposaven per a la consecució de la plenitud de la vida es poden aplicar en la quotidianitat domèstica. I segon, si existeixen virtuts específicament domèstiques que obren el camí del reconeixement de la dignitat humana d'aquells que les exerciten. La vida domèstica es desenvolupa com una comunitat entre persones que es relacionen quotidianament. Per això, les relacions domèstiques conformen una quarta dimensió ineludible de la vida domèstica. Aquest quart capítol investiga com són, i sobretot, com han de ser sota el prisma de l'ideal filosòfic de cada autor. La concepció filosòfica de la vida domèstica planteja perspectives diferents per afrontar les dificultats relacionals pròpies de la casa. Aquesta engloba tant el valor moral de les relacions afectives humanes com les relacions amb el patrimoni domèstic. Aquestes relacions es teixeixen en la distribució quotidiana dels treballs domèstics que sustenten la vida domèstica. En el cinquè capítol s'explora aquesta darrera dimensió, que no la menys important, que són les tasques domèstiques. La distribució de tasques és correlativa a la concepció del treball domèstic, com a acció pròpia o indigna d'una vida filosòfica. La reflexió filosòfica sobre els treballs domèstics es constitueix, per tant, en un element que configura la dignitat humana de les persones que s'involucren en atendre les necessitats quotidianes de la vida humana. Aquestes dimensions han de permetre demostrar que l'*oikonomia* es desenvolupa com una articulació filosòfica de la vida domèstica.

Problemàtica de la investigació: invisibilitat i insignificança

Assolir aquests objectius implica superar una problemàtica que ha dificultat el seu estudi filosòfic. Aquesta problemàtica no ateny solament a la Filosofia sinó a tota aproximació contemporània a la vida domèstica. La dificultat de l'estudi d'aquest àmbit és la caracterització mateixa de "privat", que pertany a la intimitat, que no interessa als altres ni s'ha de divulgar públicament el que hi passa. En la seva història de la vida privada, George Duby (a: Ariès i Deby, 1985: 10) parla d'una "evidència universal" expressada en

el llenguatge i percebuda pel sentit comú d'un contrast entre allò privat i allò públic. És en aquesta àrea particular, anomenada privada, que es troba el lloc de la família, l'espai domèstic. Situada en el més íntim de la vida privada, la vida domèstica, es troba amagada - amb paraules de Duby- tancada amb clau. Amb aquest marc social i històric, la pretensió d'aquesta investigació s'enfronta a una doble dificultat. La primera és la manca de sistematització de la qüestió al llarg de la Història de la Filosofia. En no ser tractada sistemàticament la vida domèstica s'ha convertit en una "qüestió invisible" als ulls de la filosofia. Són molt pocs els tractats sobre la "vida domèstica" al llarg de la Història de la filosofia, i els que es conserven són de la Grècia clàssica, els que ja he anomenat de Xenofont i els que s'atribueixen a Aristòtil. Solament la tesi del Dr. Unholtz (2010) ha treballat aquestes obres des de la importància filosòfica de l'*oïkos*, però derivant la investigació vers el concepte actual del que Aristòtil anomenava crematística i que avui anomenem "economia". Aquesta "invisibilitat" de la vida domèstica està a l'origen de la negació d'aquesta com a objecte de tractament filosòfic, produint al llarg de la Història de la filosofia un desplaçament de la "vida privada" o "vida quotidiana" domèstica vers altres àmbits, fins a desaparèixer de la reflexió filosòfica. Per això, la vida domèstica ha derivat en estudis de tipus religiós,¹⁶ de gènere en l'estudi de Xenofont o vers el concepte actual d'economia del tractats "econòmics" de Xenofont o els atribuïts a Aristòtil.¹⁷ No sempre la vida domèstica ha estat invisible a la reflexió, en el renaixement i els inicis de la modernitat es dóna un retorn al tractat de Xenofont. Així, per exemple, tant en l'àmbit de la Renaixença italiana com en la catalana trobam un floriment de traduccions i comentaris d'aquests dos tractats des del punt de vista estrictament domèstic. Però malgrat el ressorgiment de la qüestió de la "vida privada" en la modernitat, el tractament filosòfic de la vida pròpia domèstica es pot qualificar de pràcticament nul, continuant sent "invisible" fins als nostres dies. Així, la vida domèstica ha continuat invisible malgrat que la modernitat ha suposat un ressorgiment tant del concepte d'"economia" com de "vida privada". Per tant, la primera dificultat és superar, i en això pretén contribuir aquesta investigació, el prejudici que fa de la vida domèstica una qüestió invisible als ulls de la filosofia i dels filòsofs.

Per explicar la segona dificultat empraré l'obra *Critique de la vie quotidienne* (1958) del sociòleg francès Henri Lefebvre.¹⁸ Com afirma Emma León (2001), Lefebvre ja

¹⁶ Una recerca per Internet de llibres sota el títol "filosofia domèstica" dóna el sorprenent resultat de tota casta de llibres i cap des d'una perspectiva filosòfica. I la major part d'aquest llibres des d'un perspectiva religiosa.

¹⁷ Per veure l'evolució del concepte vegeu l'entrada "Economía política" a: Raynaud i Rials, 1996: 207-211. L'autor Gilbert Faccarello comença la història de les diferents concepcions de la paraula "economia" en la utilització que en fa de la paraula Xenofont, Plató, Aristòtil i els diferents llibres dels "econòmics" atribuïts a Aristòtil. En aquests inicis l'*oikonomía* que prové del grec *oïkos* (casa) i del radical *nomos* (lleí o principi d'organització) el tradueix per administració domèstica o familiar en el sentit ampli de gestió. Ja en aquests autors Faccarello introdueix l'ambigüitat amb l'àmbit de l'administració d'allò públic (polític). Aquesta ambigüitat, connexió i pas de l'àmbit privat al públic que trobam en alguns textos de Xenofont, Plató i Aristòtil és la raó per la qual en el sorgiment dels Estats moderns s'expressi amb aquest mateix terme l'administració pública. Curiosament el primer en emprar el concepte en la modernitat serà Jacques Lefèvre d'Étables que el 1506 que anomenarà "economia pública" al segon llibre dels *Econòmics* del Pseudo-Aristòtil, origen del concepte "economia política" de Louis Turquet de Mayerne el 1611, fent-ne ja conceptes intercanviables fins a l'actualitat.

¹⁸ Per tenir una panoràmica de l'enfocament d'aquesta qüestió des de la sociologia vegeu Lindón, 2000: 7-18. En aquesta presentació es mostra com el concepte "vida quotidiana" ha esdevingut un concepte clau per les diferents escoles del pensament sociològic contemporani. De tota la bibliografia explicada per Alicia Lindón podem situar l'inici de l'estudi sociològic de la "vida quotidiana" en Henry Lefebvre. La seva valoració negativa per tal de constituir-la objecte d'estudi social és paral·lel a la valoració que posterga la quotidianitat domèstica una realitat problemàtica per a la reflexió filosòfica.

apuntava els greus i complexos problemes que planteja la definició de vida quotidiana: la seva invisibilitat material, les seves contradiccions, la seva vitalitat i la seva capacitat de transparència. Per Lefebvre, la vida quotidiana significa repetició, insignificança i depressió: no tant la vida en el treball com la vida en el viatge de tornada a casa.¹⁹ Un estat de sopor i avorriment interromput per desitjos entremesclats d'heroisme, aventura i fugida, això és, un mitjà tan insatisfactori com silencios. Aquesta mirada que també ha afectat a la filosofia contemporània equiparant quotidianitat i inautenticitat és a la que intenta respondre la *filosofia de la proximitat* de Josep M. Esquirol (2015: 16). Aplicades a la casa, les crítiques de Lefebvre negaven que la vida quotidiana existís més enllà d'un mer catàleg d'eines i paraments de qualsevol època. Així allí on la dona grega escalfava unes pedres, nosaltres simplement encenem la cuina de gas. Vist des d'aquest punt de vista, la vida domèstica és reduïda a la *labor* de Hannah Arendt com una acció que es caracteritza per una repetició per satisfer les necessitats cícliques de la vida.²⁰ Arendt ho relaciona amb la futilitat dels productes consumits que no deixen rastre en el món.²¹ Però com objecta Esquirol “amb aquesta anàlisi, no es toca ni de lluny la pregonesa de la quotidianitat” (2015: 63). Efectivament com diu Arendt (1958, 103) el pa desapareix en ser consumit, a diferència de les obres fruit del treball com la taula on es menja que pot durar més que la curta vida mortal. Però oblida, com assenyala Esquirol, que encara dura més el gest de compartir. La vida quotidiana existeix en tots nosaltres, afirma Lefebvre (1968: 94) a través d'una sèrie de continuïtats ordenades, rutines, hàbits, costums, i estructures essencials que donem per sabudes i que, amb totes les seves contradiccions, mantenen els fonaments de la nostra seguretat en la nostra vida de tots els dies. Aquesta quotidianitat es relaciona amb la senzillesa, però és el prejudici social i filosòfic que l'ha identificada amb la insignificança. Com afirma Esquirol: “la característica de la quotidianitat és més aviat la repetició i la rutina; però no exactament la repetició del que és idèntic (finalment sinistre i insuportable)” (2015: 55). L'exemple aportat és la relació entre el naixement d'un fill, dia molt especial i extraordinari, amb “el dia a dia” que des d'aquell moment serà presència quotidiana per als pares. Ara bé, la vida quotidiana, i sobretot la domèstica, s'ha considerat una vida de segon ordre. D'aquí la manca de consideració de la vida domèstica com a qüestió filosòfica. Per ressaltar el valor d'aquesta realitat humana per a la filosofia convé retornar a aquell moment, potser l'únic, de la història que generà una important reflexió filosòfica. Per això, aquesta investigació pretén desentrellar el conjunt de comprensions de la vida domèstica present en els principals autors de l'inici de la història de la filosofia que van tractar aquesta faceta de l'agent humà. Refent l'evolució d'aquesta articulació potser també podem aclarir perquè la reflexió filosòfica va donar com a resultat un buidat de contingut teòric sobre vida domèstica que ha fet impossible el seu tractament sistemàtic fins als nostres dies. Per tant, la segona dificultat és superar, i en això també pretén col·laborar aquesta investigació, el prejudici que fa de la vida domèstica una qüestió insignificant per a la filosofia i pels filòsofs.

¹⁹ Es pot establir una comparació entre aquesta visió amb la de la filosofia de la proximitat en el “tornar a casa” del capítol tercer de l'assaig de Josep M. Esquirol (2015: 38-52). La casa és el refugi de l'ésser (“l'escalfor humana de la llar”) enfront de la gelor metafísica i de la *disgregació de l'ésser* per a qui resta en la intempèrie (2015: 9-17) que permet articular una “filosofia de la casa” (2015: 41).

²⁰ Hannah Arendt introdueix la *labor* afirmant “The human condition of labor is life itself.” (1958: 7), cf. el capítol III sobre la *labor* (1958: 79-135).

²¹ “The least durable of tangible things are those needed for the life process itself.” inicia l'apartat “Labor and Life” on desenvolupa aquesta relació (Arendt, 1958: 96-100).

METODOLOGIA

1. Qüestions metodològiques

Perquè puguem parlar de filosofia domèstica cal establir una metodologia apropiada per al seu tractament. Donat que allò que més defineix i dificulta el tractament filosòfic és la seva quotidianitat, que com hem vist la fa invisible i irrellevant, m'ha semblat apropiat introduir en part l'enfocament de Charles Taylor (1989). Assumir aquest enfocament en la recerca de com s'ha comprès la vida domèstica en la Grècia clàssica significa partir de la relació amb el ser i el bé. Per la mentalitat grega, com per nosaltres, la pròpia vida és significativa i satisfactòria si té prou pes moral.²² Per tant, he cercat allò que els autors i els textos expressen sobre la vida domèstica en relació amb la vida que val la pena ser viscuda, és a dir, estudiar els textos on es reflecteix el que Taylor (1989: 4) anomena una “forta valoració” (*strong evaluation*). Això implica la discriminació d'allò que és correcte o equivocat, del que és millor o pitjor, d'allò més elevat o d'allò més baix, on els autors situen alguna de les dimensions de la vida domèstica. Aquestes valoracions no solament expressen desitjos, inclinacions o opcions, sinó que es mantenen independents d'ells. Les valoracions sobre la vida de la filosofia grega va oferir criteris amb els quals les futures generacions jutjam, conscient o inconscientment, totes les activitats humanes. Per valorar la comprensió de la vida domèstica a la Grècia clàssica, introduir el concepte de “forta valoració” de Taylor permet articular la diferència d'una vida dedicada a qüestions secundàries o trivials, com s'ha considerat la vida domèstica, a partir d'allò que constitueix una vida rica i significativa. Aquesta articulació expressa en determinats textos com cal viure la vida domèstica en relació amb la classe de vida que realment val la pena de ser viscuda, l'ideal filosòfic que proposaven. D'aquesta manera, independentment de si es troba un tractament explícit o sistemàtic de la vida domèstica, es pot investigar la comprensió que és té a partir de l'ideal humà que es proposa. Aquest és un criteri que permet superar la dificultat d'una manca de tractament sistemàtic per part d'autors com Plató o Aristòtil. Per això, a part dels tractats pròpiament dits *Economia* de Xenofont i els atribuïts a Aristòtil, autors com Plató i Aristòtil expressen la seva concepció de la vida domèstica en un caramull de textos dispersos en la seva vasta obra. En Plató, autor imprescindible per entendre la nostra visió actual de la vida domèstica, he emprat aquesta perspectiva metodològica. Cercar la relació entre les dimensions que constitueixen la vida domèstica i una valoració “forta” (*strong*) permet descriure l'articulació a partir de les actituds d'admiració i menyspreu que els textos expressen (Taylor, 1985: 15-44).

En la Grècia clàssica la “vida domèstica” era important com a necessari transfons i suport de la “vida bona” de l'acció com a ciutadà.²³ Malgrat que la vida domèstica tingués una importància “merament infraestructural”, i no fos tractada sistemàticament, era una dimensió vital ineludible que la proposta filosòfica de cada autor ressitua respecte al seu ideal. Per això s'hi recorr sovint per confrontar-hi el nou ideal filosòfic, justificant una determinada opció vital davant la peremptòria vida quotidiana. Per poder rastrejar l'inici i consolidació d'aquestes perspectives sobre la vida domèstica, cal estudiar no solament les

²² Seguesc, per tant, la tesi de Charles Taylor (1989: 3-8) segons la qual en la vida quotidiana la identitat personal (*self-hood*) i el bé, la individualitat i la moral, són temes que van inextricablement entreteixits. D'aquí la importància de determinats marcs referencials ineludibles (*inescapable frameworks*).

²³ No solament com afirma Alasdair MacIntyre: “Greek thought, like Greek practice, understands moral-and-politics as a unified object of enquiry,...” (dins Rorty; Schneewind i Skinner, 1984:38) sinó que també restà unit a l'*oikonomia* com a tres elements inseparables de la Filosofia pràctica (Seele, 2012).

doctrines dels filòsofs, sinó també tot allò que, encara que de forma subjacent expressa una valoració entorn a alguna dimensió de la vida domèstica. Aquestes valoracions les trobam sovint com a recursos pedagògics per al públic al qual es dirigeix cada filòsof, com a contraposició a la “mentalitat” contemporània (Taylor, 1989: 103-105). En la meua investigació, per tant, és imprescindible situar les valoracions filosòfiques de la vida domèstica respecte d'un *corpus* de textos poètics, teatrals o històrics com són els d'Homer, Hesíode, Sòfocles, Eurípides, Aristòfanes, Demòstones, Isòcrates, Èsquil, Tucídides... Aquests autors clàssics expressen la mentalitat on contextualitzar una determinada paraula, anècdota, insult, ironia,...

En la tasca d'organitzar i sistematitzar aquestes textos filosòfics i dades culturals, m'he enfrontat al mateix treball ingent que Georges Duby descrivia en el prefaci de la *Història de la vida privada*:

“Era un terreny completament verge. No comptàvem amb antecessors que haguessin seleccionat, o almanco marcat els materials de la investigació. A primera vista aquests es presentaven en abundància, però escampats per totes les parts, disseminats.”²⁴

GEORGES DUBY, «Preface» a: ARIÈS i DUBY, 1985: 9 (trad. pròpia)

En aquest sentit afirmava anteriorment que la vida domèstica s'ha estudiat molt i amb molta profunditat des de diferents punts de vista, com a qüestió de parentiu, de gènere, de producció, des de la moralitat de les relacions, la política, la religió,... Manca encara un estudi que articuli la vida domèstica des del punt de vista filosòfic, prenent-la en si mateixa. Per tant, primer ha calgut fer una tasca de selecció, sistematització i anàlisi dels materials que puguin acreditar el tractament filosòfic de la vida domèstica a partir d'aquest enfocament metodològic. En aquest sentit, som conscient de la limitació del treball realitzat, donat que el material classificat i analitzat pot ser una petita part de l'existent. Segurament, per l'amplitud dels autors i període proposats en la investigació, són molts els textos que no he pogut incloure per desconeixement de la seva existència o manca d'interpretació adient. Però recloure's als més explícits, els tractats d'*Economia*, o limitar la meua investigació a algun dels autors ja estudiats, Xenofont i Aristòtil, no hauria permès copsar l'articulació i l'evolució de la reflexió filosòfica domèstica. O reduint-me a una dimensió o àmbit concret de la vida domèstica, l'objectiu de la investigació hauria coincidit amb els treballs ja realitzats per Sandra Taragna (1968), Leo Strauss (1970), Sarah B. Pomeroy (1994), Brendan Nagle (2006) i a Heidelberg (John Unholtz, 2010; i Peter Seele, 2012). Un altre gran problema hauria recaigut sobre la meua investigació: excloure Plató per no tenir present aquest ampli context interpretatiu. Per això, encara que som conscient de la limitació del material seleccionat, a diferència de tots els estudis anteriors, incloure Plató permet valorar l'evolució de la mentalitat i la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica en aquest període cabdal en la constitució del quefer filosòfic.

L'autor, per tant, més problemàtic, per la falta d'un diàleg dedicat a l'*oikonomía* és Plató. La selecció dels textos treballats s'ha fet segons un criteri de rellevància inspirat en dues premisses interpretatives exposades pel professor Dr. Josep Monserrat Molas.²⁵ La

²⁴ “Era un terreno completamente virgen. No contábamos con antecesores que hubiesen seleccionado, o cuando menos marcado los materiales de la investigación. A primera vista éstos se presentaban en abundancia, pero esparcidos por todas partes, diseminados.” Ariès i Duby, 1985: 9.

²⁵ En la tesi doctoral del Dr. Antoni Bosch i Veciana s'exposa de forma abreujada les sis premisses interpretatives de Monserrat-Molas (1997: 21-22): “a) El diàleg platònic no és un tractat ni el text d'una lliçó escolar [...]; b) Els diàlegs estan travessats de seriositat i de joc, composant una barreja de comèdia i tragèdia, i ambdós aspectes són igualment importants; c) El lector assisteix com a participant callat a la

vida domèstica aflora en els diàlegs platònics quan, com diu el Dr. Monserrat, consideram que: “Els diàlegs no són aproblemàticament l’expressió de la «doctrina» o del «sistema» platònic [...] Plató no apareix com a personatge amb veu, sinó que Plató ens presenta diferents personatges en una conversa que es vol la representació de la vida de la filosofia en la ciutat. No hi ha clarament un portantveu platònic”. Així, tot i que Plató no escrivís una *Economia*, tenir present que els seus diàlegs representen la vida de la filosofia en la ciutat implica descobrir l’articulació de la vida filosòfica amb la vida del ciutadà amb qui dialogava. Un ciutadà preocupat per molts aspectes de la seva vida privada o domèstica. Des d’aquesta perspectiva, ressalten moltes referències i textos com a material que a simple vista no presenta connexions clares. En aquest sentit, també m’ha guiat, en la interpretació dels textos seleccionats, la premissa que: “En un diàleg platònic compta tot el que s’hi diu i ha de ser anotat curosament. Els detalls poden aclarir tant o més que els parlaments llargs. És un principi hermenèutic considerar la possibilitat que Plató no hagi dit res en va”. D’aquí en segueix que les múltiples referències a la vida domèstica no van ser introduïdes en va, sinó que expressaven una articulació, implícita o explícita, que va dur Plató a no tractar la vida domèstica amb prou entitat per a un diàleg, però sí a situar-la constantment respecte de la seva proposta filosòfica.

D’aquesta manera esdevé metodològicament rellevant, no tan sols en Plató, sinó també en Xenofont, Aristòtil i els seus deixebles, els termes –i el mateix llenguatge– emprats per referir-se a la vida domèstica. Per aquesta raó, aquesta investigació proposa una lectura que incideix en la utilització de determinats termes, imatges i narracions on els autors situen un element concret relacionat amb la vida domèstica dels seus contemporanis. Aquesta lectura, sovint heterodoxa, no pretén fer dir als textos allò que els seus autors no pensaven, sinó cercar-ne el pensament contemporani de l’autor que em permet fer aflorar determinades imatges de la vida domèstica. Per això, he intentat ser fidel al “Sitz im Leben” de l’exegesi aplicada als textos filosòfics de Friedrich Schleiermacher, justificant el context cultural o personal, que em du a rellegir des d’una perspectiva domèstica determinats fragments i obres dels primers filòsofs. En aquest punt som deutor dels meus antics professors de teologia que ens repetien constantment “tot text, sense el seu context és un mer pretext”. Aquest lema ha marcat en l’ús de determinats textos com una espasa de Dàmocles. Som conscient que els textos aportats, no solament en els de Plató, no representen la totalitat del pensament de l’autor, però apunten al seu pensament sobre una qüestió desconsiderada fins els nostres dies. El lector jutjarà si les diferents lectures, de vegades gens usuals, dels textos mostren coherència amb el context expressat en cada moment.²⁶ En la investigació, entendre el “Sitz im Leben” com a “posició en la vida” que

conversa representada al seu davant: correspon al lector acceptar o refusar en última instància allò que s’hi dóna [...]; d) Els diàlegs no són aproblemàticament l’expressió de la «doctrina» o del «sistema» platònic [...] Plató no apareix com a personatge amb veu, sinó que Plató ens presenta diferents personatges en una conversa que es vol la representació de la vida de la filosofia en la ciutat. No hi ha clarament un portantveu platònic; e) Mentre que un diàleg conforma un tot de forma i contingut al qual cal fer justícia, de poca ajuda serveixen les remissions a altres diàlegs si no es té present que el *corpus platonicum* no conforma aproblemàticament una unitat orgànica, i que cal tenir present el context dialògic; f) En un diàleg platònic compta tot el que s’hi diu i ha de ser anotat curosament. Els detalls poden aclarir tant o més que els parlaments llargs. És un principi hermenèutic considerar la possibilitat que Plató no hagi dit res en va.” (2002: 24-25).

²⁶ Tot i la recerca bibliogràfica i les intenses revisions de les lectures que proposo en aquesta investigació, resta en mi aquella angoixa que tan meravellosament va expressar Horaci, no sobre menjar sinó sobre la delícia de treballar els textos que presento en la investigació. Perquè el lector ho tingui present no em puc resistir de reproduir els versets d’Horaci:

Destructus ensis cui super impia
ceruice pendet, non Siculae dapes

ens llença a la comprensió del context ha guiat la meua lectura de vegades un tant “heterodoxa”.²⁷ Però aquesta “posició en la vida” aplicable no solament als textos sinó als filòsofs que conformen aquesta investigació és un requisit indispensable per fer-ne una lectura articulada. La implicació vital amb el text, tal i com l’entèn Thomas A. Szlezák (1991: 27) és la que du a descobrir noves lectures d’aspectes que han passat desapercebudes o desconsiderades per generacions pels sol fet que no s’acomoden al pensar dels temps.²⁸ Com afirma Charles Taylor (1989: 18-24), el significat de la vida per nosaltres depèn, en bona part, del nostre poder d’expressió. La completa definició de la identitat de qualcú, i en concret d’una quotidianitat domèstica invisible i insignificant, inclou no solament la seva posició en qüestions morals i espirituals, sinó també un lloc en les expressions lingüístiques dels qui, com els filòsofs, proposaven nous models morals. En centrar-me en l’ús, comparatiu i contextualitzat, d’alguns termes i imatges he intentat explorar el transfons en el qual se sostenen determinades valoracions morals sobre les cinc dimensions que present com a articulació filosòfica per tractar la vida domèstica. En aquesta lectura es posa en relleu, com assenyala Taylor (1989: 66-70), que són necessaris uns “termes” que fan possible explicar les nostres vides i la nostra relació amb vida domèstica. Aquests termes, per tant, no són casualitats del diàleg, sinó que ens *expliquen* si la seva vida és plena o no de “sentit”. Així, els textos que he seleccionat són interpretats en un doble ús, l’explicatiu i el vital, entenent que la vida del filòsof no està desconnectada de la seva teoria.²⁹ És passar, com afirma Taylor, de les descripcions de l’acció externa al llenguatge de les distincions qualitatives, això és, passar a un llenguatge de “descripció

dulcem elaboratum saporem,
 non auium citharaequecantus
 Somnum reducent: somnus agrestium
 lenis uirorum non humilis domos
 fastidit umbrosamque ripam,
 non Zephyris agitata tempe.

Horaci, *Carmina* III,1 16-24

Això és: “Per aquells i aquelles que veu una espasa desembeïnada sobre el seu cap net els festins de Sicília, amb el seu refinament, no tindran dolç sabor, i el cant dels ocells, i els acords de la cítara, no li retornaran el son, el dolç somni que no desdenya els humils habitatges dels camperols ni una ombrívola ribera ni les enramades de Tempe acariciada pels zèfirs.” Horaci (BM). Cf. Ciceró, *Tusculanae Disputationes* V 61-62

²⁷ Només puc lamentar que la mort del Dr. Josep Vives i Solé, paradigma en els meus anys d’estudiant en el que acabo d’expressar i que em va dirigir la tesina teològica, no hagués pogut revisar també aquest treball. El seu coneixement filosòfic i filològic tant dels principis exegètics i hermenèutics com de Plató i, sobretot, els seus bonhomiosos comentaris, haguessin fet menys arriscada la proposta d’aquesta investigació.

²⁸ En aquest sentit, la forta implicació en la vida domèstica quotidiana lligada amb la lectura dels clàssics esdevé un fort desvelador de l’experiència que descriu Thomas A. Szlezák: “Que nosotros al leer no podemos hacer abstracción de nuestro propio yo; que no podemos descartar nuestros variados condicionamientos, y que, en consecuencia, nosotros mismos constituimos un factor en el proceso de lectura, es algo que vale para toda clase de lectura y todo el mundo lo admite así. Pero en el caso de Platón se añade el hecho de que el lector, como se indicó al principio, adquiere el sentimiento, casi sin poder impedirlo, de no ser meramente un espectador, sino de ser, en modo particularmente intenso, también parte de la discusión a la que asiste, lo que naturalmente ha de tener consecuencias en la manera de reaccionar ante el contenido.” (1991: 19).

²⁹ Vegeu: Llinàs i Pacheco, 2016: 92-94. En aquest article és reproduïx una citació de Pierre Hedot de la seva obra *Qu’est-ce que la philosophie antique?* (1995) prou clarificadora en relació a la lectura que propòs: “No se trata de oponer y de separar por una parte la filosofía como modo de vida y por la otra un discurso filosófico que sería en cierto modo exterior a la filosofía. Muy al contrario, se trata de mostrar que el discurso filosófico forma parte del modo de vida. Pero, en cambio, hay que reconocer que la elección de vida del filósofo determina su discurso. Esto equivale a decir que no se pueden considerar los discursos filosóficos como realidades que existirían en sí mismas y por sí mismas, ni estudiar su estructura independientemente del filósofo que las desarrolló. ¿Podemos separar el discurso de Sócrates de la vida y la muerte de Sócrates?” (citada a Llinàs i Pacheco, 2016: 92 n.2)

densa”. En el meu cas, no és aplicar un mètode etnogràfic sinó recórrer, metodològicament, el procés invers de l’etnògraf tal i com proposà Clifford Geertz.³⁰ Per tant, llegir determinats passatges com a “descripcions denses” d’una vida concreta. Aquesta perspectiva la trobam, per exemple, en l’estudi sobre l’*oïkos* com a fonament de la *pólis* en Aristòtil de Brendan Nagle. Nagle (2006, xii) defensa en la seva obra la tesi que Aristòtil no inventa una teoria, sinó que reflecteix una realitat que fonamenta la seva reflexió filosòfica. Redimensionar des d’aquesta perspectiva aquests textos és descobrir la riquesa que expressen en la seva vinculació a la vida real de les persones a les que interpel·lava el filòsof, entre els quals en hi podem veure inclosos (Szlezák, 1991: 19). D’aquí que els termes i les imatges, per disgregades que siguin, concreten en la vida domèstica la pregunta més fonamental sobre la pròpia identitat: “Qui som jo?”:

“Jo definesc qui som jo en definir el lloc des d’on parl, sigui en l’arbre genealògic, en l’espai social, en la geografia dels estatus i funcions socials, en les meves relacions íntimes amb aquells a qui estimo, i també, essencialment, en l’espai de l’orientació moral i espiritual dins de la qual existeixen les meves relacions definidores més importants.”³¹

CHARLES TAYLOR, 1989: 35 (trad. pròpia)

Els diferents usos del llenguatge estableixen, institueixen, enfoquen o activen articulacions vitals que esdevenen comunes. Xenofont, Plató, Aristòtil i els seus deixebles proposaven un ideal de vida filosòfica que solament es podia donar des de la base del llenguatge comú. Per tant, atendre als seus condicionants socials i culturals ens permet entendre la posició des de la qual proposaven el seu ideal i quina articulació vital volien suplantar. En aquest context no podem, com sovint s’ha fet, llegir un text sense estirar el fil que ens lliga amb la realitat vital de les persones a les quals es refereix. En el meu cas, el context cultural i vital determina la rellevància del pensament que es transmet i la seva influència en la transformació d’una autèntica filosofia domèstica. En aquest sentit, no és una investigació exhaustiva, però si un pas més en el retorn a la filosofia d’aquest àmbit humà segons el criteri socràtic que: “Una vida sense aquesta investigació no és digna d’ésser viscuda” (Plató, *Ap.* 38a). La investigació que present pretén ser una graó més, que ni és el primer ni pot ser el darrer, en un escala d’aprofundiment filosòfic sobre la vida domèstica.

Donada la diversitat de fonts consultades, les referències bibliogràfiques i textuais s’han unificat segons els següents criteris. Les obres modernes les cito seguint les directrius per a l’autor de la revista de filosofia *Enrahonar* de la Universitat de Barcelona. Respecte de les obres clàssiques, al llarg de la tesi els noms dels autors i títols sencers se citen en català, prenent com a referència, si existeix, l’edició catalana de la Bernat Metge que es troba a la bibliografia o la del recull bilingüe de Joan Ferrer (2011) sobre els presocràtics. Respecte dels texts en grec i llatí segueixo les mateixes edicions en bilingüe i, quan no n’existeixen, estan indicades en la bibliografia. De les traduccions de les obres, s’han emprat les existents en català, prioritàriament les traduccions de la Bernat Metge (=BM). Aquesta preferència per les obres bilingües de la Col·lecció Bernat Metge vol ser també un reconeixement a la ingent tasca que la Fundació ha fet i fa per a la difusió dels clàssics grec i llatins en favor de la llengua catalana. De les obres que no hi ha text en català ofereixo la meua pròpia traducció per tal de mantenir la mateixa llengua en el cos del

³⁰ Vegeu el capítol I «Thick description / Toward and Interpretative Theory of Culture» a: Geertz, 1973: 3-30.

³¹ “I define who I am by defining where I speak from, in the family tree, in social space, in the geography of social statuses and functions, in my intimate relations to the ones I love, and also crucially in the space of moral and spiritual orientation within which my most important defining relations are lived out.” Taylor, 1989: 35.

treball. En aquests casos, a peu de pàgina oferesc els textos en les seves versions originals o traduccions consultades. Les abreviacions sobre quina traducció s'ha fet servir, en els textos reproduïts en el treball es troben indicades en la bibliografia i s'indiquen entre parèntesis després de la citació bibliogràfica, si es tracta de la meua pròpia traducció s'indica: (trad. pròpia). En la bibliografia es troben les edicions de les obres clàssiques de les quals s'han emprat les introduccions, traduccions o notes en la investigació. Les abreviacions dels autors les don segons el llistat del *Diccionari grec-català* de Joan Alberich-Mariné i Francesc J. Cuarterro-Iborra (2015, 27-28) i les abreviacions de les obres clàssiques segons es troben a Henry George Liddell i Robert Scott (1940). He unificat la forma de citar els passatges de les numeracions de obres clàssiques en el cos del treball seguint el següent criteri:

- Nom de l'autor en català (sencer o abreviat), obra (títol sencer en català o abreviat).
- A continuació en nombres romans els llibres, capítols o discurs principal en què està dividida l'obra. Tot i que en determinades obres compostes de capítols és més comú citar-los amb nombres aràbics he optat per mantenir sempre la citació en nombres llatins per tal de distingir-los clarament de les referències als capítols de la tesi que citaré en nombres aràbics. Si els llibres o capítols principals de l'obra estan subdividits en altres capítols o subcapítols, segueixen, en nombre aràbics, després d'un coma sense espai al nombre llatí del llibre o capítol principal.
- Després d'un espai i sense coma se cita el paràgraf o paginació pròpia del text on es troba la referència. Si s'especifica el lloc concret de la referència es fa tot seguit i sense espais.

Els termes grecs transliterats els don, en cursiva, d'acord amb el treball de Joan Alberich i Montserrat Ros (1993: 21-23) sobre la transliteració del grec. En el cos del text, reproduesc entre parèntesis termes o passatges en grec o llatí rellevants per al sentit de l'argumentació de la investigació. Quan es tracta d'un terme he preferit mantenir la forma pròpia del passatge on es troba.

2. Del present al passat...

Com ja he esmentat, investigar la quotidianitat que caracteritza la vida domèstica fa que sigui especialment important per al meu treball la reflexió sobre la "vida quotidiana" de Charles Taylor a *Sources of the self* (1989). Com afirma Taylor la modernitat es caracteritza per una revalorització de la "vida privada" o "vida quotidiana". En aquesta obra es defensa la tesi que a partir de la modernitat la "vida quotidiana" ha adquirit suficient pes ontològic per ser estudiada com un marc de referència legítim d'acció humana. George Duby (a: Ariès i Deby, 1985: 10-11) afirma que solament a partir del sorgiment de l'Estat modern, a finals de l'Edat mitjana, i sobretot en l'Europa burgesa del s. XIX, aquesta àrea es veu amenaçada i en lluita amb l'espai públic. A diferència de Duby, la meua principal hipòtesi de treball implica investigar si sempre ha existit aquesta constant lluita entre públic i privat, de manera que allò privat reflecteix la comprensió d'allò públic i a la inversa, formant part, encara que implícitament com en Plató, de tota articulació filosòfica de la vida humana. El que sí és cert, tal i com afirma Duby, és que aquest àmbit ressegueix en el pensament de la modernitat. Així, Duby parla de tres espais en la modernitat: la casa -confiada a l'existència femenina-, el treball -representat pel taller, l'oficina o la fàbrica- i els espais d'oci -àmbits de relaxament i complicitats masculines,

com el cafè i el club. La separació o reducció d'aquests àmbits impossibilita una reflexió pròpia de la vida domèstica subordinant-la a altres perspectives com el productiu, de gènere, legal, etc.

Seguint aquesta hipòtesi la meua investigació es proposa aprofundir en els fonaments que trobam en la filosofia grega per considerar la quotidianitat domèstica com a subjecte d'estudi propi de la filosofia. El ressorgiment i la revalorització d'aquest àmbit fa que cercar una articulació filosòfica que inclogui la vida quotidiana no sigui una tasca insignificant, sinó summament rellevant, per a la construcció de la nostra pròpia identitat. La meua investigació pren aquesta consideració i l'aplica a l'àmbit domèstic, ja que els homes i dones de tots els temps han construït la seva identitat ressituant l'àmbit domèstic respecte el seu ideal moral. La nostra implicació en l'àmbit domèstic pot inspirar el nostre amor, respecte o fidelitat a un ideal de vida que ens constitueix persones amb dignitat o, tot el contrari, pot allunyar les nostres vides de les més altes expectatives humanes. Aquesta és una empresa filosòfica en la mesura que tota conceptualització d'un ideal dota d'una immensa força moral capaç de conferir sentit a la vida de les persones que estan involucrades en la quotidianitat domèstica.

Al llarg d'aquesta investigació transita també la convicció que des dels seus inicis la filosofia transforma la realitat proposant nous models morals. Per això, la filosofia és una activitat vital de gran importància personal i social. Com afirma Marina Garcés (2015) del que s'ocupa el discurs filosòfic és de problemes pels que sempre necessitam forjar conceptes nous. En aquest sentit reintroduir la idea d'una *oikonomia* com una filosofia domèstica moderna és posar en valor la necessitat de la reflexió filosòfica:

“Redescobrir la necessitat de la filosofia no significa, doncs, recuperar la seva dignitat perduda, com si es tractés de treure brillantor a una joia vella. Redescobrir la necessitat de la filosofia és posar-la en situació, exposar el llegat filosòfic i el seus reptes a la situació existencial y material del nostre temps. La filosofia és una forma de compromís amb el món.”³²

MARINA GARCÉS, 2015: 15 (trad. pròpia)

Charles Taylor ens adverteix que cal examinar constantment aquestes propostes perquè fins en algunes variants dels ideals de la llibertat individual i reconeixement social actuals poden continuar exaltant, per exemple, les maneres dels homes sobre les de les dones en la quotidianitat privada. En la vida domèstica, la manca de reflexió filosòfica permet continuar no valorar-la, a diferència del que sí ha succeït amb persones o activitats relacionades tradicionalment amb l'àmbit domèstic. Així, per exemple, la reflexió i transformació social han arrencat d'aquest espai cert model de dona o de producció, fent-lo compatible amb l'ideal social i personal actual de llibertat i reconeixement professional.³³

³² “Redescubrir la necesidad de la filosofía no significa, entonces, recuperar su dignidad perdida, como si de sacar brillo a una vieja joya se tratara. Redescubrir la necesidad de la filosofía es ponerla en situación, exponer el legado filosófico y sus desafíos a la situación existencial y material de nuestro tiempo. La filosofía es una forma de compromiso en el mundo.” (Garcés, 2015: 15)

³³ Aquesta és la tesi que des de l'antropologia es defensa en un llibre titulat *Oikonomia* (Quadrada, 2015). Però curiosament, tot i el títol i que en la introducció és parteix de la reflexió filosòfica grega, en cap dels capítols s'analitza l'*oikos* grec. Aquest estudi es centra en la vida i la cura domèstica de les dones de Kénit (Egipte), l'Imperi tardo-romà, l'època medieval i la victoriana per tal de contribuir a la transformació del món actual (Quadrada, 2015: 15). El plantejament, des d'un èxlicit posicionament feminista de les autores, és superar la divisió patriarcal entre reproducció i producció. Amb la mateixa motivació la meua investigació fa un pas més, ja que aquest canvi de civilització no es pot esdevenir solament de valorar el treball femení (tasca de reconeixement imprescindible) sinó, també, cal valorar el sosteniment de la vida, el manteniment de l'existència propi de la vida domèstica. Fer-ho des d'una perspectiva filosòfica i amb independència del

Però un cop s'ha reconegut la competència professional i social de la dona, o la tecnologia ha facilitat determinades tasques domèstiques, o laboralment es considera l'aportació productiva de les llars, podria semblar assolit el ple reconeixement social de la vida domèstica. Però el quefer quotidià ens confirma que encara avui la implicació en la vida domèstica segueix un camí inversament proporcional a l'èxit social i professional. Contra aquest autoengany, com afirma Taylor, tenim un gran recurs que és la història de la filosofia.³⁴ Aquest és el motiu pel qual he centrat la meua investigació en la filosofia grega. No obstant això, aquest no és solament un treball d'història de les idees, sinó una investigació que vol reobrir la possibilitat d'una nova idea de la vida domèstica, en el sentit propi de la mirada (*theōría*) filosòfica. Fins al punt que, com afirma Josep M. Esquirol, la mateixa "mirada" filosòfica del món té com a fonament ontològic la "casa".³⁵ Les posicions del present es defineixen sempre respecte les passades, prenen aquestes últimes com a models o fracassos. Per això, una articulació de les comprensions modernes de la vida domèstica és necessàriament una empresa històrica. Estudiar el passat ens obre nous horitzons de comprensió en el present i projecta una nova mirada (*theōría*) del nostre futur. La nostra autodefinició respecte del passat ens indueix a reexaminar aquest passat i la manera en què s'ha assimilat o refusat, i com es perpetua en el present de forma encoberta. Molt freqüentment el comprendre la manera en què s'ha duit a terme una determinada articulació filosòfica sobre una dimensió humana, ens proporciona una idea sobre les perspectives contemporànies que no podríem obtenir d'una altra manera. En comprendre les diferències que ens separen dels antics, adquirim una millor idea de fins a on hem veritablement assimilat els seus paradigmes d'autonomia i consegüentment adoptem una nova perspectiva en la filosofia contemporània.³⁶ A més, poden ser més aclaridores donat que s'hi reflexionava i debatia públicament. Són diversos els testimonis que ens confirmen l'interès per la vida domèstica dels primers filòsofs, no solament els tractats que ja he esmentat d'*Oikonomía*, sinó moltes referències disperses en les principals obres del nostre fonament cultural. L'inici de la filosofia va anar acompanyat d'una reflexió molt viva sobre la vida domèstica.

Recórrer a les perspectives que exposaré en aquesta investigació pot contribuir a ampliar la nostra valoració de la vida domèstica no solament del passat sinó també del present. Reflexionar sobre els ideals, béns, virtuts, relacions i accions expressades als inicis

gènere, pot permetre dotar de sentit la vida domèstica i generar unes dinàmiques de "coimplicació del masculí i del femení" (Duch i Mèlich, 2003: 442) en qualsevol de les seves determinacions socials i històriques.

³⁴ Per Charles Taylor, l'afirmació de la vida corrent i el concepte modern de llibertat són dues de les raons morals i espirituals que han duit a la filosofia moderna a silenciar una articulació entorn al bé. No obstant, aquesta articulació és irrenunciable tal i com es veu en la filosofia clàssica de Plató i Aristòtil. Aprenent de la seva articulació la filosofia moderna té motius morals i no solament epistèmics per dur-la a terme, ja que aquesta existeix en tots els temps. Obstinar-se a pensar que, en relació a la quotidianitat domèstica, no parlem des d'una orientació moral que creiem correcta és una forma d'autoengany, que sols pot ser superat contrastant-nos amb els clàssics (Taylor, 1989: 91-107).

³⁵ "La casa, com a centre, fa que el món no sigui ni caos ni total dispersió; és condició perquè hi hagi món. L'horitzó albirat per la finestra estant és el símbol més diàfan d'aquesta representació: «Mirar el món per un forat». El recolliment i el recolliment de la casa, és necessari tant per «mirar» com per «observar» el món; és a dir, tant per tenir-lo o tocar-lo amb la mirada, com per seguir-lo—això és el que significa *observar*—i orientar-s'hi." Esquirol, 2015: 40.

³⁶ Com sosté Charles Taylor per entendre'ns a nosaltres mateixos en el present en veiem conduïts al passat en la recerca d'articulacions paradigmàtiques de les nostres explicacions formatives. Retrocedint fins al descobriment d'allò que hem estat o en allò que les nostres pràctiques van ser forjades també en la vida domèstica. Aquest paper formatiu de les teories del passat ens permeten comprendre la nostra realitat en tant que no concorden amb el present o ens hi projecten ("Philosophy and its history" dins Rorty; Schneewind i Skinner, 1984: 26).

de la història de la filosofia occidental ens poden ajudar a descobrir valoracions que estaven manifestament admeses aleshores i que continuen actives, però encobertes, en la consciència actual. Amb aquesta finalitat em proposo realitzar una “lectura” de textos clàssics que permeti redimensionar la nostra mirada actual de la vida domèstica. Per fer-ho, parteixo de la premissa que va existir en els inicis de la història de la filosofia occidental una reflexió filosòfica sobre la *casa*, centrada en l’*oïkos* grec.³⁷ La majoria dels estudis sobre la vida domèstica en l’època clàssica han treballat alguns d’aquests textos filosòfics però des de punts de vista dispars com la relació de gènere (Mossé, 1983; Foucault, 1984; Pomeroy, 1975), la productivitat (Finley, 1973) o la família com a institució política i social (Lacey, 1968; Strauss, 1970; Cox, 1998), però no articulats en una reflexió filosòfica sobre la quotidianitat pròpia de l’*oïkos* grec.

Aquests estudis clàssics sobre l’*oïkos* es centren en els moments de rellevància o repercussió social com són el matrimoni, divorci, naixements, herències, productivitat... Aquests moments domèstics, en tant que esdeveniments socials no esgoten l’amplitud de la vida de l’*oïkos*. El fet excepcional, que té repercussió social, tot i ser més observable per a un estudiós de la cultura clàssica, no esgota les dimensions vitals pròpies de la casa i que fou la base de la reflexió filosòfica. Aquest és un dels motius pels quals els estudis de l’època clàssica, en estudiar aquests moments rellevants, sovint descarten les fonts filosòfiques per utòpiques.³⁸ Però la filosofia grega no és solament una proposta utòpica, desarrelada de la vida. Els filòsofs en no tractar sobre els moments socials especials sinó la naturalesa de la mateixa, posaven de manifest, com cap altre font clàssica, la vida íntima i quotidiana de l’*oïkos*. Sobre aquesta realitat domèstica, la del *dia a dia*, es proposà un model moral que articulava i dotava o negava de sentit la vida humana de les persones implicades en la casa.³⁹ Aquesta perspectiva diferent, la quotidianitat domèstica, confereix al meu enfocament una especificitat pròpia de la filosofia, respecte dels estudis que s’han fet sobre l’*oïkos* grec.

³⁷ Faré servir com a sinònims *oïkos* i *casa*, tot i que més endavant, definiré les característiques de l’*oïkos* grec i la dificultat per trobar un concepte modern que tradueixi la realitat pròpia de l’*oïkos*.

³⁸ Els estudis clàssics des de Lacey (1968) fins a Cox (1998) es fonamenten sobretot en determinades inscripcions i “orationes” d’Andocines, Antífó, Demòstenes, Iseu i Lisias i solen donar un paper secundari a la informació aportada per la tragèdia i la comèdia per la seva “exageració”, als oradors per “mentiders” i als filòsofs per “utòpics”; vegeu Lacey, 1968: 9-11.

³⁹ Vegeu la “filosofia de la casa” en la reflexió d’Esquirol, 2015: 68-74.

INTRODUCCIÓ

1. L'οἶκος i l'origen de la filosofia domèstica

Una filosofia domèstica grega demana definir, primer de tot, la casa grega: οἶκος (*oikos*). Donada la complexitat del concepte grec que defineix la casa empraré el terme grec transliterat *oikos* com fan els principals estudis filosòfics i clàssics en referir-s'hi. Seguint Walter K. Lacey (1968: 237) no consideraré rellevant per al meu estudi determinar en cada moment la diferència entre *oikos* i *oikia*. Des de la mirada filosòfica tant un terme com l'altre fan sempre referència a aquella realitat humana que ara definiré i que era entesa pels grecs com a “vida privada” i que comprèn un determinat parentiu i patrimoni (Lacey, 1968: 237). De la mateixa manera, empraré sempre el terme transliterat *polis* per referir-me a l'estructura política i social que tan pot ser traduïda per “Ciutat-Estat” com per “societat”. Sigui entès d'una manera o d'una altra, el terme *polis* per mi sempre representa, malgrat totes les diferències que els estudiosos poden trobar en els filòsofs grecs, aquella realitat humana entesa pels grecs com a “vida pública”, que engloba i vincula socialment uns determinats *oikos*.

És important en aquesta introducció aclarir per a nosaltres, persones del segle XXI, què englobava el terme *oikos*. Solament així podem intentar copsar de quina realitat parlaven els filòsofs i, en concret, els autors que veurem. Sota el concepte *oikos*, els estudis clàssics revelen una realitat poliforme i polifacètica,⁴⁰ no solament al llarg de la història grega sinó també a l'ample de la geografia física i humana de l'hèl·lade. Aquesta riquesa semàntica fa quasi impossible exposar i definir clarament aquesta realitat que els grecs anomenaven *oikos*.⁴¹ En el seu estudi social i cultural, Cheryl A. Cox (1998: 130-167) dedica un capítol a respondre la pregunta: “What was an *Oikos*?”⁴² i la conclusió a què arriba és que no es pot delimitar l'abast d'aquesta realitat, que no va ser ni estàtica ni estable en la Grècia clàssica. No obstant això, si que hi ha unes fronteres que marquen l'amplitud del concepte *oikos* al qual em referiré durant tota aquesta investigació. Una definició de “mínims” inclouria el que Cox anomena “família nuclear” definida per Hesíode (*Op.* 405) com: “La casa primer, la dona i el bou per a l'arada”, donant per suposat l'home i els fills. Aquesta definició inclou el mínim que un grec entenia per *oikos*:

⁴⁰ Segurament aquesta sigui una de les característiques universals de l'*oikos*, la seva diversitat i complexitat malgrat els intents culturals de reduir-la a una estructura concreta. Claude Mossé (1983: 15), en el seu estudi sobre la dona en la Grècia antiga definia de la següent manera l'*oikos*: “El término *oikos* tiene un significado muy rico y complejo. Esta complejidad no queda suficientemente plasmada si lo traducimos como dominio o propiedad. Porque si bien es cierto que con *oikos* se hace referencia en primer lugar a la hacienda, unidad de producción fundamentalmente agrícola y ganadera, donde sin embargo ocupa también un lugar importante la artesanía doméstica, se utiliza además, y tal vez con más frecuencia, para referirse a un grupo humano estructurado de manera más o menos compleja, de extensión más o menos grande según las épocas...”, però no solament segons les èpoques sinó també segons el lloc o la classe social. Per tant, com afirma Cheryl A. Cox: “The *oikos* therefore was certainly not a static unit and sometimes was not a stable one.” (1998: 166).

⁴¹ Brendan Nagle (2006: 15-18) exposa totes les paraules derivades de l'arrel *oik-* per mostrar fins a quin punt la diversitat semàntica que trobam en aquestes paraules fa referència a les persones, propietats, relacions, hàbits,... que els grecs relacionaven amb l'*oikos*. Nagle també mostra com en l'ús cultural i històric del concepte *oikos* està a l'origen de la formulacions teòriques de les *polis* gregues que els historiadors, filòsofs i oradors clàssics van desenvolupar. Segons Stephen Scully (1990: 100-113) aquesta connexió i la seva problemàtica la trobam ja en Homer i s'entén al llarg de la història de la Grècia clàssica. Un resum de la seva importància es pot veure en la introducció de Victor D. Hanson, 1999: 1-22.

⁴² En aquest capítol es pot trobar una àmplia bibliografia a partir dels anys 80 del segle XX sobre la discussió social i històrica entorn l'*oikos* en l'àmbit anglosaxó.

la família nuclear (home, dona i fills) i les propietats (lloc on viure i mitjans de supervivència).⁴³ Aquesta primera realitat estarà present en tota la Grècia antiga i la trobam convivint des dels inicis amb una altra realitat domèstica més ample. Aquesta definició mínima s'eixampla elàsticament fins incloure l'*oïkos* que trobam descrit en l'*Economia* de Xenofont. L'*oïkos* descrit per Xenofont es pot classificar com una definició de màxims. Aquest seria el paradigma de la complexitat que pot arribar a tenir aquest terme en la literatura grega i els estudis sobre l'evolució i la diversitat de les societats gregues.⁴⁴ Aquesta realitat màxima ja estava en els orígens de la cultura grega i la trobam representada en el casal d'Odiseu.⁴⁵ Aquesta amplitud inclou la "família nuclear", els lligams de parentiu,⁴⁶ les propietats físiques (edificacions, terres, esclaus, tallers,...) i persones no familiars lligades a l'*oïkos* (concubines, heteres, prostitutes, treballadors a sou, amics i forasters hostatjats).⁴⁷ Entre aquestes dues dimensions es mou una única realitat entorn a la qual neix la filosofia domèstica i a la qual tots els filòsofs que estudiarem es refereixen amb el terme *oïkos*. El meu estudi però, no se centra en aquesta realitat històrica, social i cultural sinó en la mirada filosòfica que feu florir una reflexió rica i diversa sobre la vida domèstica. Aquesta diversitat que articulà diferents teories domèstiques, com va articular diferents teories ontològiques, ètiques, polítiques, gnoseològiques,... que parteixen de la perspectiva d'un ideal humà. L'*oïkos* com tota realitat de la vida humana, filosòficament s'articula a partir d'una proposta vital. En el nostre cas és la vida filosòfica, que cal situar en un marc referencial concret, el dels ideals morals desenvolupats en la Grècia antiga. Per això, acab aquesta introducció esbossant breument els ideals morals que conformen els marcs referencials amb els quals dialogaran els filòsofs objectes d'aquest estudi. Al llarg del treball m'hi referiré constantment donat que la filosofia va reelaborar les diferents comprensions de la vida domèstica a partir del nou ideal que proposava.

2. Els marcs referencials de la filosofia domèstica

Per marc referencial entenc els pressupòsits que permeten jutjar si una certa forma de vida és veritablement digna de consideració i en defineixen les obligacions morals (Taylor, 1989: 25-30). Els "marcs referencials" proporcionen el transfons, implícit i explícit, per als judicis, intencions i reaccions morals en qualsevol dimensió de la vida humana, inclosa la vida domèstica. Per tant, els marcs referencials permeten a l'individu articular el seu ideal amb, en el nostre cas, la vida domèstica. Per Charles Taylor, articular un marc referencial

⁴³ Com definí sintèticament Roger Just: "The *oïkos* was, in short, the basic Athenian family unit" (1989: 27).

⁴⁴ Sobre aquesta complexitat vegeu les diferents definicions dels diferents estudiosos al llarg del segle XX que reporta Cheryl A. Cox, 1998: 131-134.

⁴⁵ En el capítol «La casa, la família i la comunitat» de Moses I. Finley (1954: 73-106) defineix l'amplitud de l'*oïkos* homèric. Finley parla de tres grups diferents: "classe, família i *oïkos*" que defineixen materialment i psicològicament la vida de l'heroi. Malgrat aquesta diferenciació, les "vies entrelaçades" que estableix Finley al llarg del capítol en permeten englobar-les totes dins d'una única i complexa: l'*oïkos*. Així ho fan els estudis posteriors i el mateix Finley en parlar de l'*oïkos* de Xenofont a *The Ancient Economy* (1973: 18-19).

⁴⁶ Per exemple, des d'Homer (Finley, 1973) fins a l'Atenes clàssica (Cox, 1998), encara que es formés un nou *oïkos* amb el matrimoni, si aquest es trencava els parents tenien el dret de reclamar el retorn a l'*oïkos* patern o fratern tot que el que s'havia aportat. Un altre exemple és el dret a la venjança de les injúries sofertes en parents considerades com a pròpies.

⁴⁷ Aquesta és la conclusió a què arriba Cheryl A. Cox (1998) després d'estudiar, a diferència dels estudis anteriors, les inscripcions funeràries i les "private orations" d'Andòcides, Antifont, Demòstenes, Iseu i Lísias. Cox (1998: XVII) sosté, al contrari del que es pensava (Ariès i Deby, 1985), que el concepte d'*oïkos* pot ampliar-se tant que la seva estructura esdevé més ampla que el concepte de *domus* romà.

és explicar el que dóna sentit a les nostres propostes morals, i aquesta serà la tasca que inicien Xenofont, Plató, Aristòtil i els seus deixebles relacionant-hi la vida domèstica. És en aquesta articulació que he intentat situar el que els filòsofs expressen de la vida domèstica, no com a meres anècdotes històriques o culturals, sinó com a resultat d'una determinada articulació en relació amb un ideal filosòfic. En el context on s'inicia la nostra tesi el marc referencial implícit previ a la reflexió filosòfica és el del guerrer homèric i la seva transformació en les tragèdies d'Èsquil, Sòfocles i Eurípides o les comèdies d'Aristòfan. Per introduir-nos en les seves reflexions cal situar el seu marc referencial al que confrontaren la seva pròpia concepció de la vida domèstica.

2.1. L'ideal homèric i la vida domèstica

Walter K. Lacey va escriure el 1968 la seva obra *The Family in Classical Greece*, un dels primers llibres dedicats exclusivament a la vida domèstica. En el prefaci afirmava que no existia cap llibre en anglès sobre la família grega clàssica, constatant com, malgrat ser una de les institucions més importants de la societat grega, havia estat oblidada o menystinguda pels estudiosos. Des d'aquell primer estudi, la reflexió s'ha anat enriquint fins a subratllar l'extraordinària importància que l'*oïkos* tingué en la mentalitat grega clàssica des dels seus inicis.⁴⁸ Josep Batalla, en la introducció a la seva traducció de l'*Ètica nicomaquea* (a: Aristòtil, 1995a: 7-36), fa una excel·lent presentació de la mentalitat i moralitat gregues, incloent-hi les principals aportacions de Moses I. Finley, Claude Mossé, Eric R. Dodds, Jean-Pierre Vernant i Louis Gernet entre d'altres. A ella em remetré sovint en plantejar aquesta pinzellada introductòria sobre l'evolució de l'ideal moral grec en relació amb la vida domèstica. Ara tan sols pretenc introduir-nos en la relació entre aquest ideal grec i l'*oïkos*. La relació entre l'*oïkos* i l'ideal grec va estar present en els autors clàssics des dels inicis de la literatura on els grecs expressaren el seu pensament i la seva visió del món. Sense la preocupació que mostren per gestionar la vida domèstica no hauria estat possible que sorgís una reflexió filosòfica sobre l'*oïkos*.

Cronològicament el primer ideal amb el qual dialoguen els filòsofs és l'homèric. Encara que els guerrers clàssics no articulassin filosòficament el seu marc referencial,⁴⁹ aquests no deixaven de "jutjar" les accions pròpies i alienes en relació a un ideal humà que determinava el sentit de la vida domèstica. Aquesta primera articulació marcà la reflexió sobre la vida domèstica de tota la filosofia grega i hel·lenística. El mateix Plató (*R.* VIII 606e-607a) assenyala la importància del model homèric en la formació del ciutadà.⁵⁰ Walter K. Lacey dedicà el capítol II del seu llibre a fer un estudi històric de la institució familiar en la societat homèrica. Aquesta societat, referència per a l'educació moral

⁴⁸ Un dels exemples actuals més destacats és, al meu parer, l'estudi de Brendan Nagle (2006). La tesi principal d'aquest estudi és mostrar, i emfatitzar com ressalta el propi autor (2006: 9-12 i 300-303) la integració entre l'*oïkos* i la *pòlis* en l'articulació que proposà Aristòtil. La meua investigació pretén col·laborar a estendre, i aplicar, aquesta nova perspectiva al pensament filosòfic de la Grècia clàssica.

⁴⁹ Seguesc Charles Taylor (1989: 17), per a qui en cada època existeix un marc referencial no qüestionat que ajuda a definir els requisits pels quals es jutgen les pròpies vides i mesuren la seva plenitud o buidor, ja sigui l'espai de la fama en la memòria, en els cants de la tribu o l'ordre jeràrquic del ser en l'univers. D'aquesta manera pensar, sentir i jutjar en un determinat marc referencial és funcionar amb la sensació que alguna acció o manera de viure o de sentir és incomparablement (qualitativament) millor que d'altres. Així, una forma de vida és percebuda com a més plena, una manera de sentir i actuar com a més pura, una manera de sentir i viure com a més profunda, un estil de vida com a més admirable. En l'expressió d'aquest marc trobam, des dels inicis de la literatura grega, la vida domèstica com a estructura vital ineludible (Duch i Mèlich, 2003).

⁵⁰ Sobre la importància d'Homer en l'educació dels grecs vegeu el capítol I «Homer i els grecs» de Moses I. Finley, 1954: 14-23.

clàssica, presentava com ideal l'heroi homèric. En la societat heroica presentada en la *Ilíada*, la família girava entorn a les ambicions i desitjos dels herois.⁵¹ La resta de membres –dones, infants i esclaus– formaven, en paraules de Josep Batalla, “un grup marginal, mut i supeditat”.⁵² Com observa Lacey (1968: 34-37), el discurs de l'honor, excel·lència a la qual aspira l'heroi, fan referència a la família, ocupant el mateix lloc central com ho pot esdevenir el patriotisme per a altres societats. Però al mateix temps, l'honor de l'heroi està vinculat a l'*oïkos*, tant a nivell patrimonial com de parentiu.⁵³ Josep Batalla explica que aquesta interdependència té el seu origen en el fet que la supervivència de les primeres comunitats gregues i, per tant, els primers casals domèstics depenien dels seus guerrers (Adkins, 1960: 30-36). L'heroi homèric orientava la vida, i amb ella la mateixa supervivència del casal, al triomf:

“El poder era detingut pels millors combatents (ἀριστοί) [Cf. Homer, *Ilíada* 2,768; 4,260]. Ells eren, evidentment, els membres més útils del grup, els més estimables (ἀγαθοί) [Cf. *Il.* 1,131; 13,664; 21,280], els herois més valuosos (ἔσθλοί) [Cf. *Il.* 2,366; 4,458; *Od.* 16,263]. Llurs habilitats bel·licoses, corporals i psíquiques, eren capacitats o virtuts (ἀρεταί) [Cf. *Il.* 13,277; 15,642], que indubtablement calia admirar. Dels herois, hom no valorava la intenció, sinó l'esclat del triomf (κῦδος) [Cf. *Il.* 9,673; 16,84; 17,251]. Un hom només era bo (ἀγαθός) si reeixia a defensar el seu grup. En canvi, tothom qui fracassava esdevenia ignominiós (αἰσχρός) [Cf. *Il.* 2,298; 3,38; 23,473], perquè la seva intenció, per bona que hagués estat, no havia pas evitat la derrota.”⁵⁴

JOSEP BATALLA, “Introducció” a: ARISTÒTIL, 1995a: 8

Aquesta recerca del triomf i l'honor mostra un heroi, en la *Ilíada*, que combat lluny dels seus i de la terra paterna. Per això, malgrat aquesta vinculació de l'heroi amb la defensa del propi *oïkos*, a la *Ilíada* es presenta un desequilibri en aquesta relació. L'*oïkos* girava entorn a l'heroi, però l'heroi nascut per defensar *oïkos* i sense el qual no podia ser aristòcrata, deixa d'orientar-hi la seva vida. L'heroi no solament s'allunya de l'*oïkos* per cercar fortuna i glòria, sinó que les seves gestes immortals, recordades pel poeta, són les que es realitzen a costa d'abandonar l'*oïkos*. Louis Gernet (1968: 335-346) i Jean-Pierre Vernant (1991: 249) relacionaven el sorgiment de la comunitat política en el pas del foc domèstic al comunitari dels guerrers herois. La importància religiosa de la *hestía* rau en l'evolució que suposa de desvincular vincles sagrats parentals per possibilitar el naixement d'una nova vinculació social: l'heroica.⁵⁵ Així, el bé passa a significar en Homer (*Il.* II 732; *Od.* IX 27)

⁵¹ Cf. Hom., *Il.* III 299-301; IX 453-456; XV 661-666; *Od.* III 380-301; IV 207-211; XIX 367-368. Sobre aquesta qüestió vegeu Lacey, 1968: 50.

⁵² Josep Batalla a: Aristòtil, 1995a: 7-36; vegeu els capítols de dedicats a la dona en la societat homèrica o arcaica dels estudis clàssics de Walter. K. Lacey, 1968: 33-50 i Claude Mossé 1983: 17-33 i 43-52. Es pot trobar amplis estudis amb la darrera bibliografia en Sarah B. Pomeroy, 1990 o Sue Blundell, 1995: 13-94.

⁵³ Walter K. Lacey (1968) no distingeix tan marcadament els tres grups -classe, família i *oïkos*- de Moses I. Finley (1954: 72-106) en parlar d'Homer. Finley els presentava com tres grups diferents però encavallats. Per les referències que aniré fent al llarg de l'estudi no he considerat rellevant aquesta distinció ja que em referiré constantment a una única realitat: l'*oïkos*. El mateix Finley marca el cercle, la gestió de la vida privada, en què he delimitat la meva aproximació a l'*oïkos*: “En aquella nova i més complexa estructura social, un afer privat era aquell que restava dintre de la sola autoritat de l'*oïkos* o del grup de parentiu; i un assumpte públic aquell que la decisió pertocava al cap de cadascun dels grups en deliberació conjunta.” Finley, 1954: 77.

⁵⁴ Les citacions a peu de pàgina del text original han estat introduïdes, entre claudàtors, dins del cos del text reproduït.

⁵⁵ Vegeu la tesi sostinguda per Oswyn Murray segons la qual la societat política neix com a producte de la lenta substitució de la *hestía* familiar per la *hestía* comunitària o “llar comuna” heroica. Aquest procés és

l'aptitud natural que fa útils les persones o coses per al gloriós combat, i no per a la supervivència de l'*oïkos*. Aquesta transformació va significar que allò que mereix aprovació o elogi fossin les gestes guerreres de conquesta a la llunyana Troia. Els inicis de la relació entre l'ideal moral heroic i la vida domèstica venen marcats per una oposició expressada com dues formes de vida irreconciliables. Paradigma d'aquesta oposició és el famós dilema de la *Ilíada* sobre els dos camins que ha de triar Aquil·leu:

“La meua mare, la deessa Tetis, que té els peus de plata, diu que per a mi hi ha assignades dues dees de la mort, i que l'una o l'altre han de conduir-me, per dos o doble destí (fúries) (διχθαδίας κήρας), al terme de la vida: si resto aquí combatent, vora la ciutat dels troians, no tindrè tornada, mes la gloria que hauré serà immarcescible; però si regresso a la llar, al meu terror entranyable (οἰκαδ' ἴκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν), la tan alta gloria se m'esvairà, per bé que llavors viuré fins a vell: la mort no vindrà cuitosa a trobar-me.”

HOMER, *Ilíada* IX 410-416 (BM)

Homer presenta la realització de l'ideal de l'heroi guerrer incompatible amb la vida domèstica, caracteritzada per l'anonimat, la manca de glòria o la mort ignominiosa. Com afirma Moses I. Finley (1954: 112): “Guerrer i heroi són sinònims, i el tema principal d'una cultura guerrera és estructurat sobre dos conceptes: coratge i honor. L'un és l'atribut essencial de l'heroi i l'altre és el seu objectiu primordial.” Oposat a la vida casolana hi ha l'ideal heroic que cerca vèncer en el combat lluny de casa. L'ideal de l'heroi guerrer, per tant, és “d'ésser sempre el millor i de superar els altres”⁵⁶ en la guerra, que per ser reeixida s'ha de desenvolupar lluny del casal patern. Així, l'*oïkos*, encara que allunyat de la destrucció, resta desatès, originant -com veurem- greus conseqüències per als herois aqueus. Es conforma així un ideal on els valors cercats no poden identificar-se amb la quotidianitat domèstica, i on l'ideal cercat justifica l'abandonament del propi casal.

Homer, en parlar de dos camins oposats per arribar a la mort final (θανάτοιο τέλος), presenta dues formes de vida incompatibles no solament per a la moral guerrera. Segons Charles Taylor (1989: 18-21) el ressò d'aquest dilema travessa la història del pensament occidental fins als nostres dies. El dilema de l'home modern es presenta igual d'imperiós: o dedicar-se a cuidar els de casa o l'èxit social que significa el triomf professional. L'ètica de l'honor de l'ideal homèric és, per tant, un dels primers marcs referencials de la nostra civilització, i aquest dilema moral seguirà vigent en els filòsofs quan substituïran el coratge i l'honor per la raó i la saviesa. Aquest dilema es manté en la vida del ciutadà o del guerrer que té en més alta estima l'èxit social que l'existència d'una vida casolana dedicada a la cura de la pròpia llar. Així, la vida pública neix marcada per una aurèola de fama i de glòria que assenyalen qui triomfarà en la vida de forma admirable. En oposició a aquest terme es troba la “vida privada” sinònim de comoditat i feblesa d'aquells que acaben insignificants als ulls del grup o de la posteritat. Estar disposat a posar en perill la pròpia vida familiar, desatenent la vida domèstica, en ordre a la glòria marca la diferència de l'home veritable. Els qui no s'hi atreueixin seran jutjats despectivament com a covards, efeminats o esclaus, termes menyspreables en la seva vinculació a la vida invisible de la casa, mancada de glòria i reconeixement social. Aquest dilema, morir gloriós en el combat

paral·lel al que es dóna, en el mateixos termes, amb la importància de la comensalia comunitària, cf. Murray, «El hombre y las formas de sociabilidad» a: Vernant, 1991: 249-275.

⁵⁶ “αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων” Hom., *Il.* VI 208; i també a Homer, *Il.* XI 784. Cf. Weil, 1953: 13-44.

o inconegut fins la vellesa a l'estimat casal patern, esdevé, per tant, paradigma de l'ideal moral sobre el qual s'inicia la filosofia domèstica de Sòcrates, Xenofont, Plató i Aristòtil.

A la *Ilíada* també trobam els herois que defensen la seva llar. Per als troians la lluita és més tràgica perquè defensen el propi casal. El seu és un imperiós mandat diví que s'obre camí al llarg de l'obra homèrica, prenent més importància a mesura que avança la importància de l'*oïkos* en el pas de la Grècia arcaica a la clàssica. En una de les arengues d'Hèctor⁵⁷ per seguir el combat, aquest recorda els designis de Zeus:

“Nosaltres volem obeir els determinis del magne Zeus, que sobre els mortals i els eterns impera. L'únic auguri segur és aquest: lluitar per defensar la pàtria (εἰς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης).”

HOMER, *Ilíada* XII 241-243 (BM)

Com observava Jean-Pierre Vernant, en la *Ilíada* trobam també una lectura positiva de les relacions familiars.⁵⁸ Però l'honor i la glòria que cerca l'heroi passen per damunt de qualsevol consideració domèstica. Per això, Hèctor s'ha d'enfrontar al mateix dilema moral, escollir entre la mort gloriosa en el combat contra Aquil·leu a restar ignominiosament dins el casal patern com Paris-Alexandre.⁵⁹ Aquest ideal, com explica Charles Taylor (1989: 62-64), dóna a l'heroi homèric la seguretat de saber que s'està ben encaminat vers un bé que produeix un sentiment d'integritat, de plenitud incomparable als que puguin aportar altres vides com la domèstica. Hèctor, Aquil·leu o Odísseu estan fermament compromesos amb un bé suprem, béns que no solament són incomparablement més importants que els altres, sinó que proporcionen el punt de vista des del qual s'ha de sospesar, jutjar i decidir sobre altres. La noblesa (καλῶς) dels herois és la que fa que els ἄριστοι ο εὐγενῆ estiguessin convençuts de constituir la humanitat plena i completa (Ariès i Deby, 1985: 126), encara que les seves gestes duguin a la pèrdua o destrucció del propi *oïkos*. Neix així l'ideal moral grec: el καλός τε κάγαθός que més endavant definiré i que neix enfront d'una vida menyspreable: la domèstica. Per això, com antítesi d'aquest ideal trobam els ignominiosos que resten a casa (Paris-Alexandre), a la tenda (Aquil·leu) o els que no en poden sortir o en seran rebaixats: els esclaus. L'ideal d'excel·lència s'afirma en contraposició a una vida oposada entesa com moralment inferior. Aquesta contraposició s'expressa com una articulació de contundents discriminacions qualitatives. Aquestes discriminacions que veurem en els filòsofs estudiats no són el resultat únicament d'una contingència psicològica que tingueren com a éssers humans d'un determinat moment cultural. Viure dins d'aquests horitzons tan fortament qualificats és constitutiu de l'acció humana i saltar-se aquests límits equival a saltar-se allò que reconeixem com a integral, allò que és intacte de la personalitat humana.

⁵⁷ Homer apel·la als herois com a divins: “Ἐκτορα δῖον” quan acompleixen l'ideal guerrer, per exemple, entre altres llocs, a Homer, *Il.* V 201; V 460; V 576; XX 229. Però Hèctor, defensor del casal patern, també rep aquest apel·latiu, per exemple a *Ilíada* XII 83, abans de prendre la paraula per recordar el deure sagrat de defensar la pàtria.

⁵⁸ Cf. Hom., *Il.* IX 340-342. Sobre la visió romàntica del matrimoni al llarg de la *Ilíada* vegeu Vernant, 1991: 184.

⁵⁹ Cf. Hom., *Il.* XX i XXII. Eurípides en les *Troïanes* 723 parlarà d'ell com d'un pare excel·lent (ἀρίστου πατρὸς), no per les seves qualitats en la seva relació amb el fill sinó per les seves accions heroïques. Aquestes accions heroïques seran el motiu de la condemna al seu fill a ser llançat des de les murades de Troia. L'heroi fracassa, malgrat la seva excel·lència, en la protecció de l'*oïkos*. No solament fracassen els vençuts sinó, com veurem, també els herois aqueus en el retorn a casa. L'heroi pot assolir la glòria futura però a costa de perdre la pròpia llar.

Amb la caiguda de Troia la visió de l'*oïkos*, relacionat amb les dones dels herois, es reflecteix en dos paradigmes que marcaran el pensament grec sobre la vida domèstica. El primer és la sort de les esposes troianes representades per les tragèdies clàssiques: la servitud domèstica. Les dones i els fills dels herois són l'exemple més dramàtic del fracàs de l'ideal heroic homèric per a la Grècia clàssica. D'aquesta manera tant els herois que aconseguen la glòria com els que sucumbeixen comparteixen el fracàs respecte la seva vida domèstica. Per això, respecte a l'ideal homèric de la *Ilíada* trobarem el canvi de perspectiva de l'*Odissea*: la lluita de l'heroi per recuperar el propi *oïkos* abandonat.⁶⁰

L'esclavitud domèstica

L'esclavatge, la situació a la qual són reduïts els vençuts com a servents domèstics dels vencedors, representa des de l'època d'Homer fins a les tragèdies la pitjor de les vides per als nobles.⁶¹ El destí que els espera, dedicar-se a les tasques domèstiques, serà considerat en la literatura grega el destí més ignominiós.⁶² Si l'orientació vers l'ideal heroic és el que defineix la pròpia identitat, la pèrdua en resulta aclaparadora i insofrible. Un exemple el trobam en el cas d'Hècuba a les *Troianes* d'Eurípides. La quotidianitat domèstica plana com una amenaça que enfonsa en la desesperació que expressa Hècuba pel seu grau d'indignitat, que colpeja les arrels del propi sentit de noblesa humana. En les tragèdies es repeteix sovint la relació entre ser reduït a l'esclavatge i la desgraciada insignificança d'una quotidianitat domèstica:

“I, per fi, el sùmmum dels meus mals: jo, una dona anciana, me n'aniré a Grècia per ésser esclava (δούλη)! I m'imposaran les tasques que més poc escauen a la meua edat: o guardar les claus, fent de portera, jo la mare d'Hèctor!, o pastar i tenir un llit en terra que m'arrugarà l'esquena. I dormia en llit reial!; i vestir el meu trist cos amb trists parracs, cosa innoble per als qui abans han estat opulents (ἀδόκιμ' ὀλβίους ἔχειν).”

EURÍPIDES, *Les Troianes* 489-497 (trad. pròpia)

Trobam des d'Homer fins a les tragèdies de Sòfocles i Eurípides una constant identificació entre vida domèstica i esclavatge. Hècuba, la mare de l'heroi Hèctor i muller de Príam descriu en aquests versos de les *Troianes* el cruel destí que l'espera com esclava

⁶⁰ Aquesta vida inferior, que malgrat Homer comença a exaltar en l'*Odissea*, mostrant la fidelitat d'Odisseu vers Ítaca i la de Penèlope en l'espera de l'heroi, s'identifica amb l'esclau domèstic com antítesi de la llibertat de l'heroi. Per exemple, en el seu retorn a la llar, Odisseu, Telèmac, un fidel porquer i un guarda de bous vengen l'ultratge sofert a ca seva matant per l'espasa i la pica els pretendents de Penèlope, com pertoca als guerrers. En canvi, les serventes no són mereixedores d'una mort noble per espasa, sinó que Telèmac les matarà ofegant-les amb una corda (Hom., *Od.* XXI 460-470). Homer (*Od.* XXII 420-425) les anomena “dones”, que en boca de l'ama Euriclea, les va ensenyar a fer les seves tasques, cardar bé les llanes i du amb paciència la seva sort d'esclaves.

⁶¹ La bibliografia sobre l'esclavitud és summament extensa, des de les obres més clàssiques com les de Moses I. Finley (1960); fins al primer volum de la *The Cambridge World History of Slavery* de Bradley i Cartledge (2011) dedicat al món mediterrani antic. En la investigació empraré les obres més importants que mostren la relació amb la vida domèstica. Per exemple, la de Kelly L. Wrenhaven (2012) que inclou l'estudi de les representacions dels esclaus domèstics a les pedres sepulcralis àtiques. L'estudi de Wrenhaven destaca com aquestes representacions transmeten una relació afectuosa i gairebé familiar entre el bon esclau i el seu amo o mestressa, així com la utilitat imprescindible de l'esclau per a la vida domèstica. El tracte amb els esclaus, com mostren les representacions funeràries, anunciaven la riquesa, l'oci, i *kalokagathía* dels seus amos. Per una extensa bibliografia actual es pot consultar la que és a Wrenhaven, 2012: 179-190.

⁶² Un altre exemple de la degradació humana és el canvi de nom dels esclaus per part dels nous amos. Per Kelly L. Wrenhaven (2012) és un exemple de la pèrdua de dignitat humana en significar el trencament respecte les seves afiliacions de parentiu.

d'Odisseu. I en l'expressió de la vida més abjecta que pot pensar qui havia estat reina, esposa d'un rei i mare de fills excel·lents, Hècuba descriu les tasques domèstiques que haurà de fer com esclava (δούλη): fer de portera o fer el pa. Eurípides expressa la mateixa concepció de la vida domèstica en la tragèdia *Ió*. Ió és criat a Delfos sense saber quins són els seus nobles progenitors, Apol·lo i la reina d'Atenes Creusa. Ió expressa la pitjor de les dissorts si en la seva recerca troba:

“Sense nom en el palau del déu he duit una vida de servent (οικέτην βίον).
[...] Si resulta que la meua mare és una esclava (δούλη), seria pitjor haver-la trobat
(εὐρεῖν κάκιον) que silenciar-ho i abandonar la recerca.”⁶³
EURÍPIDES, *Ió* 1372-1373; 1380-1383 (trad. pròpia)

La vida del servent domèstic (οικέτην βίον)⁶⁴ és l'antítesi de l'heroi ja que és una vida sense nom (ἄνωνυμος), és a dir, sense ser ningú ni poder ser conegut, una vida no solament dura sinó sobretot ignorada i amagada, sense honor ni glòria. En aquesta tragèdia Eurípides contraposa el més alt llinatge, Creusa és reina d'Atenes, a la més menyspreable de les posicions socials, ser una esclava (δούλη) o un servent domèstic (οικέτην βίον). Aquesta contraposició es resumeix en el clam d'Andròmaca: el noble (εὐγενές) esdevé esclau (δοῦλον).⁶⁵ Per Kelly L. Wrenhaven (2012: 130-138). Eurípides demostra, d'una banda, que la fortuna és volàtil (és a dir, qualsevol pot convertir-se en un esclau) i d'altra banda, que un canvi en l'estat no produeix necessàriament un canvi en la naturalesa humana, ja que Andròmaca, tot i esdevenir esclava, roman en un sentit noble. Per Wrenhaven, Eurípides utilitza la figura del captiu de guerra per expressar un desafiament a una sèrie de dicotomies profundament arrelades en la societat del seu temps, entre elles la de llibertat/esclavatge, grec/bàrbar, humà/animal i l'home/dona. Aquestes dicotomies esdevindran un lloc comú per a la presentació del nou ideal filosòfic en relació amb la vida domèstica. Veurem com aquest desafiament també el feu, de diferents maneres, la filosofia fruit de la seva reflexió sobre la vida domèstica.

2.2. L'ideal domèstic en la Grècia clàssica

En l'*Odissea* es transforma aquesta oposició de camins quan la sort que espera als gloriosos herois triomfadors de Troia és ignominiosa en el seu retorn a la llar. Canvia la perspectiva, es ressalta la importància de la casa en un procés que arribarà fins a l'inici de la reflexió filosòfica. El mateix Aquil·leu, a qui Odisseu troba i lloa a l'Hades “honorant-lo com un déu”, respon:

“-No em vulguis consolar de la mort, Ulisses esplèndid!
Preferiria servir de llogat a la gleva d'un altre (κ' ἐπάροικτος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω),
D'un senyor sense herència, que a penes tingués per a viure,
Que no pas ésse' el rei de tots els morts que finaren.”

HOMER, *Odissea* XI 488-490 (BM)

⁶³ “ἀλλ' ἄνωνυμος ἐν θεοῦ μελάθοροις εἶχον οικέτην βίον. [...] εἰ γὰρ με δούλη τυγχάνει τεκοῦσά τις, εὐρεῖν κάκιον μῆτέρ' ἢ σιγῶντ' ἔαν.” E., *Ion* 1372-1373; 1380-1383.

⁶⁴ Kelly L. Wrenhaven (2012: 9-42) en el capítol I: «The Language of Slavery», examina el paper del llenguatge en la representació dels esclaus. A la primera secció, explica les connotacions dels termes més comuns usats per referir-se a “esclau” (*doulos*, *andràpodon*, *oiketês* i *pais*). Wrenhaven argumenta que aquesta gamma de terminologia il·lustra la concepció polifacètica que els grecs tenien dels esclaus. Wrenhaven analitza la imatge estereotipada dels esclaus com a estrangers en Eurípides o Aristòfanes, considerats com a éssers “socialment morts” (2012: 31).

⁶⁵ “τὸ δ' εὐγενές ἐς δοῦλον ἦκει” E., *Tr.* 614-615.

La mateixa dissort té l'heroi Agamèmnon, victoriós en el combat a Troia, morint a mans de la seva dona Clitemnestra,⁶⁶ a més de tots els qui moriren en el combat i que Odisseu troba a l'Hades. El mateix Odisseu en trobar Agamèmnon a l'Hades el lloa preguntant-li quina mort honrosa ha patit com a paradigma de l'ideal guerrer. Però Agamèmnon reconeix humiliat que no mor a les naus, ni en el combat per aconseguir un bon botí, sucumbint una ciutat o aconseguint belles dones, sinó amb la mort més trista. L'heroi que va triomfar a la *Iliada*, en l'*Odissea* fracassa en el retorn a casa on, com diu Agamèmnon: "I jo em creia ésser tan ben acollit pels meus fills i la gent de la casa, quan tornés."⁶⁷ En l'*Odissea*, el mateix Odisseu ja representa una variació en aquest model quan el seu ideal es relaciona amb el retorn a casa: "ell tot sol freturós de tornar i de l'esposa".⁶⁸ En l'*Odissea* les gestes heroïques se centren en el combat per retornar i recuperar el propi *oïkos*. L'Odisseu d'Homer representa el pol contrari al dilema que hem vist de l'heroi en la *Iliada* quan renúncia a la immortalitat oferta per la nimfa Calipso i prefereix tornar a la casa pairal, amb la dona i el fill estimat:

"Raça de Zeus, Laertiada, en ginys tan fèrtil, Ulisses! ¿Així, doncs, cap a casa, a la terra paterna que estimes, penses ara tot d'una partir? (οὐτῶ δὴ οἰκόνδε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν αὐτίκα νῦν ἐθέλεις ἰέναι) [...] Doncs, adéu, com et plagui. Si en el teu cor podies saber quina part de sofrenes cal que emplenis abans d'arribar a la terra paterna (πρὶν πατρίδα γαῖαν ἰκέσθαι), aquí, restant vora meu, gaudiries aquest habitatge i fores lliure de mort, baldament enyoris de veure una muller, per la qual sempre estàs sospirant tots els dies. No inferior al que és ella, jo em vano, amb tot, de no ser-ho, ni en el tirat ni en la planta; perquè ni està bé que una dona mai amb una immortal rivalitzi en figura i en rostre.

I llavors, responent, li digué l'enginyós Ulisses:

-Dea augusta, no em tinguis d'això rancor; jo no deixo pas de saber que al costat de tu la discreta Penèlope en bellesa i alçària és migrada, als ulls de qui us miri: ella és mortal i tu ets a recer de mort i vellura. Ara, així i tot, jo vull i em deleixo de tots les meus dies per anar-me'n a casa i el dia veure en què torni (ἀλλὰ καὶ ὥς ἐθέλω καὶ ἐέλδομαι ἤματα πάντα οἴκαδέ τ' ἐλθέμεναι καὶ νόστιμον ἦμαρ ἰδέσθαι)."

HOMER, *Odissea* V 203-220 (BM)

L'*oïkos* esdevé central en aquesta transformació de l'ideal heroic que es completarà en l'ideal clàssic. Aquest canvi en la valoració de la vida domèstica, enfront d'un ideal homèric que fracassa en la recerca de l'honor per damunt de qualsevol consideració humana, es veu reflectit també en les tragèdies d'Èsquil, Eurípides i Sòfocles o en les comèdies d'Aristòfanes. Sòfocles i Eurípides introdueixen certes valoracions pejoratives dels herois homèrics, esteses i acceptades pel públic atenenc i, per tant, per l'ambient democràtic on va néixer el pensament filosòfic. En aquesta transformació es ressaltava el paper dels membres domèstics com a cabdals per a l'adquisició de l'ideal heroic. La prosperitat homèrica que solament depenia de l'heroi,⁶⁹ ja en l'*Odissea* no podia ser tal sense anar acompanyada de l'èxit en el propi *oïkos*.

⁶⁶ Hom., *Od.* XI 395-465; vegeu també l'Agamèmnon d'Èsquil.

⁶⁷ "ἢ τοι ἔφην γε ἀσπάσιος παιδεσσιν ἰδὲ δμώεσσιν ἑμοῖσιν οἴκαδ' ἐλεύσεσθαι" Hom., *Od.* XI 430-431.

⁶⁸ "τὸν δ' οἶον νόστου κεχρημένον ἠδὲ γυναικὸς" Hom., *Od.* I 13.

⁶⁹ Segons Max Weber (1922: 1039), el sorgiment dels hoplites en el camp de batalla, solidaris entre ells, és un exponent de la socialització del poder. L'heroi homèric que excel·lia individualment en el combat enmig d'una massa innominada és substituït pels soldats que, prou rics per pagar-se una armadura, combatien disciplinadament en la falange. L'heroisme d'Homer deixa pas a la solidaritat col·lectiva de Xenofont, on el noble condueix la falange vers l'heroisme col·lectiu. Per tant, no és d'estranyar que el tracte intern de la casa

No obstant això, la contraposició heroica, la gloriosa gesta o la casa, continua present a l'Atenes democràtica. No solament en la importància que en l'educació del ciutadà tenien els relats d'Homer⁷⁰ sinó també per la influència de les tragèdies de Sòfocles i Eurípides representades durant la democràcia. Aquesta oposició la manté Sòfocles, per exemple, en la tragèdia de l'heroi Àiax. Àiax, de qui diu Homer que era de forma (εἶδος), cos (δέμας) i obres (ἔργα) el millor (ἄριστος) entre tots els dànaus després del Pèlida Aquil·leu (*Od.* XI 469-470; 550-551), perd el seny quan els aqueus no el reconeixen més digne que Odisseu per fer-se amb les armes del caigut Aquil·leu. Fracassat com heroi, fracassa en la seva venjança contra els atrides i decideix suïcidar-se.⁷¹ La seva esclava i concubina Tecmessa és l'única que li suplica que acabi amb la seva irritació i pensi en la vida que pot dur amb ella i el seu fill. En aquest diàleg, Sòfocles reproduceix la contraposició entre vida heroica i vida domèstica, Àiax exalta l'ideal del guerrer quan afirma a Tecmessa:

“Àiax [...] És una vergonya (αἰσχρὸν) que un home desitgi la llarga vida (τοῦ μακροῦ χρόνου βίου), si no fa més que passar d'una desventura a l'altra. Un dia... un altre dia que s'hi afegeix... ¿quin goig pot ésser per a ell, si no fa més que avançar-lo o recular-lo de morir? Jo no donaria res d'un mortal que troba el seu escalf en esperances buides (ὅστις κεναῖσιν ἐλπίσιν θερμαίνεται). O viure noblement o noblement morir (ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι): això és el que ha de fer el ben nascut (τὸν εὐγενῆ χρόν). És tot. He dit el que havia de dir.”

SÒFOCLES, *Àiax* 474-481 (BM)

Homer parlava de dos destins o fúries (διχθαδίας κήρας) i Sòfocles ja parlarà de dos tipus de vides (βίου/ζῆν) oposades: la de viure noblement o morir noblement (ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι) i la d'una llarga vida (τοῦ μακροῦ χρόνου βίου) d'esperances buides al costat de dona i el fill, és a dir, a la casa. La noblesa (καλῶς) és la característica dels ben nascuts (εὐγενῆ), i aquesta es presenta com la renúncia a la vida domèstica, escalf en esperances buides si no es pot realitzar l'ideal guerrer de ser sempre el millor i superar els altres. I quan aquest honor és arravatat, res pot dotar de sentit a la vida: ni el fill, ni la dona, ni la casa. Encara que la tragèdia d'Àiax continua presentant l'oposició entre la vida heroica i la domèstica en els diàlegs entre l'heroi i Tecmessa, Sòfocles introdueix en aquests diàlegs un canvi significatiu en relació amb l'ideal homèric. En *Àiax* una concubina-esclava, Tecmessa, és qui parla assenyadament proposant un sentit a la vida més enllà de l'honor del guerrer: vida domèstica.⁷² L'heroi Àiax en la seva folla obcecació, sent

entre el cap –l'home- i la mestressa –la dona- i els esclaus canviï. Del model que representa la relació de dominació absoluta d'Odisseu sobre el casal es passa al d'Isòmac, el qual és comparat a un general que sap conduir el casal entès com a comunitat. Aquest canvi en la relació domèstica sols serà possible després de la *pólis* atenenca. És a la ciutat on s'aconseguí una relació de domini fonamentat en el parlar enraonat (λόγος), en la paritat (ισογορία) que donà l'àgora atenenca. Cf. Batalla a: Aristòtil, 1995a: 7-19.

⁷⁰ Werner Jaeger inicia el capítol titulat “Homer l'educador” de la seva *paideía* grega explicant com Plató (*R.* X 606e) conta que era una opinió molt estesa en el seu temps que Homer havia estat l'educador de tot Grècia (Jaeger, 1934: 48).

⁷¹ Hi veig en aquesta tragèdia el que Josep Batalla (a: Aristòtil, 1995a: 11) qualifica de “dubte heroic”: “Què és preferible: assumir el fracàs d'un combat massa arriscat o avergonyir-se de no haver estat prou agosarat?” que és expressió de les contradiccions d'un ideal sobrehumà. Cf. Hom., *Il.* XI 404-411; XVII 91-105; XXII 99-130.

⁷² Com a contrapunt, Kelly L. Wrenhaven (2012: 108-122) demostra la forma en què la tragèdia atenensa explora la complexa relació entre el bon esclau i el seu amo. L'estudi de Wrenhaven d'Èsquil, Sòfocles i Eurípides la duen a considerar que totes aquestes representacions il·lustren la paradoxa que com més íntima és la relació entre un bon esclau amb el seu amo o mestressa, major és el potencial que té per donar un mal

orgullós i insensat,⁷³ no aconsegueix cap gesta heroica sinó la més menyspreable de les accions del guerrer: el suïcidi que atempta contra la dignitat heroica i la divinitat (S., *Aj.* 786-868).

Un altre exemple el trobam en Eurípides quan relaciona el destí del ben nascut amb la vida domèstica. A *Alcestis*, on l'heroi Admet plora la mort de la seva esposa Alcestis i recorda amb emoció la casa que els va veure entrar junts, “nobles i de pares nobles tots dos”.⁷⁴ El mateix trobam a Hipòlit i Fedra amb qui, segons Medina-López,⁷⁵ Eurípides representà el comportament humà més heroic de la seva obra. L'èxit que tingué la tragèdia *Hipòlit*, el 428 aC, l'atribueixen a què l'obra encaixava amb els esquemes mentals i estètics de l'espectador grec de l'època.⁷⁶ Doncs bé, en aquesta tragèdia es presenten les accions heroiques d'Hipòlit,⁷⁷ que sobresortia per la bellesa i la virtut, com una lluita per no cedir a la passió, a diferència del que fa l'heroi Teseu. Teseu, a qui Eurípides qualifica de “τὸν εὐπατρίδαν” (*Hipp.* 152 i 1283), no sols tindrà un paper secundari en la tragèdia que viuen Fedra i Hipòlit, sinó que per la seva actuació passa a ser un mer titella del destí confabulat per Afrodita. Així, el noble Teseu és incapaç d'una acció digna d'elogi davant el destí diví. Sobresurt el contrast amb què Àrtemis parla a Teseu, il·lustre fill d'Egeu, quan aquest s'alegra per haver matat impiament el seu propi fill. La deessa li diu que entre la gent de bé no hi ha lloc possible per a la seva vida, ell que és un εὐπατρίδαν (*Hipp.* 1283-1295). D'aquesta manera, la llegenda d'Hipòlit és transformada per la crítica que Eurípides fa de l'ideal heroic tradicional introduint personatges senzills, com l'esclava nodrissa, que tindrà un paper decisiu en aquesta tragèdia, més decisiu que el del noble Teseu. A *Hipòlit*, els nobles aconsegueixen la manera de seguir fidels a l'ideal de virtut, gràcies a la intervenció d'una esclava domèstica, la nodrissa d'Hipòlit.⁷⁸ Aquests exemples de les tragèdies ens mostren com quelcom anava canviant en la consciència col·lectiva d'Atenes respecte de la vida domèstica.

En temps de pau, la societat arcaica vivia agrupada entorn uns *oikos* que s'engrandeixen per la situació comercial i econòmica favorable que viu Grècia a partir del s. VIII aC. Aquests canvis fan sorgir noves realitats socials i noves formes de relació i de governar-se. Com explica Josep Batalla,⁷⁹ els antics guerrers esdevenen grans propietaris que, en les noves relacions fonamentades en els pactes i en la paraula, descobriren la dimensió comunitària dels afers humans. Neix el temps de la *pólis* i, en expressió de Jean-

consell o ser deslleial. Aquesta representació posa de manifest la consideració moral dels esclaus malgrat que destacassin com a bons esclaus respecte les tasques encomanades.

⁷³ “ὁ δ' ὑψικόμπως κἀφρόνως” S., *Aj.* 745-770.

⁷⁴ “ὡς εὐπατρίδαι κἀπ' ἀμφοτέρων ὄντες ἀρίστων σύζυγες εἴμεν”. Cf. E., *Alc.* 912-925. Admet és castigat amb la mort i Apol·lo aconsegueix que una altra persona mori en el seu lloc, solament la seva esposa Alcestis s'ofereix per realitzar el sacrifici sublim. Aquesta tragèdia que s'inspira en una llegenda entorn a l'heroi homèric (la primera menció de Alcestis i Admet apareix en la *Iliada* II 711 i ss. i 763; XXIII 376 i ss.; i sembla que també va ser tractat per a les *Eneas* que s'atribuïen a Hesíode).

⁷⁵ Vegeu la «Introducció» de Medina y López a: Eurípides, 2000: 174.

⁷⁶ Sembla que en una primera representació teatral d'Hipòlit, Eurípides havia fracassat en presentar Fedra i Hipòlit cedint a la seva passió. La impressió desagradable en el públic atenenc, el qual encara mantenia l'ideal heroic homèric, va ser recollit per Aristòfanes (*Ra.* 1043) aplicant a Fedra el qualificatiu de prostituta. La crítica despietada d'Aristòfanes i l'escàndol dels atenencs davant aquesta imatge excessivament atrevida d'Eurípides duen a suposar la vigència de l'ideal clàssic en l'època de Xenofont i Plató.

⁷⁷ Encara que Hipòlit no surt en les obres homèriques, no és així amb Fedra que Odisseu cita entre les dones il·lustres que descriu en la seva baixada als inferns (Hom., *Od.* XI 321-326).

⁷⁸ Malgrat, com sosté Kelly L. Wrenhaven (2012: 52-54) la *kakía* dels esclaus era la imatge cultural general contraposada a la *kalokagathía* dels lliures.

⁷⁹ Josep Batalla a: Aristòtil, 1995a: 13-19. Vegeu la bibliografia que ofereix sobre aquest procés que donarà pas a l'època anomenada “Grècia clàssica”.

Pierre Vernant (1962: 107), la raó com a filla de la ciutat. L'ideal homèric es transforma en un ideal clàssic, que conservarà la dimensió guerrera a la qual s'afegia la seva dimensió ciutadana. Aquest nou ideal va afavorir la reflexió sobre els deures cívics i sobre el triomf en un nou marc referencial. Aquesta reflexió comprenia la prosperitat del propi *oïkos*, que calia re-situat en el nou ideal clàssic en les seves dues dimensions, la guerrera i la ciutadana. La relació simbiòtica entre l'èxit públic, en la guerra o en la *pólis*, i l'èxit en l'*oïkos* es reformulà, com veurem en el primer capítol, des d'Hesíode fins a la filosofia grega. Amb la *pólis* neix un nou marc referencial concentrat en una nova visió de la noblesa: el “bell i bo” (καλός τε κάγαθός).

2.3. L'ideal filosòfic i la vida domèstica

La relació entre l'ideal homèric i la vida domèstica va prevaldre entre les classes dominants de la Grècia clàssica no solament en la dimensió guerrera de l'ideal clàssic, sinó també incorporant la dimensió ciutadana. Quan parlaré de l'ideal clàssic, format per dues dimensions –militar i política– em referiré a la dignitat del καλός τε κάγαθός (*kalokagathós*).⁸⁰ Aquest concepte concentra l'ideal que va predominar en la societat grega fins al punt d'identificar-se amb el sentit de plenitud vital. Xenofont, Plató, Aristòtil i els seus deixebles, en proposar un nou ideal, la vida filosòfica, no podien evitar enfrontar-se a aquestes dimensions morals, donant continuïtat en la prevalença de la dignitat del *kalokagathós* com a eix moral.⁸¹ Així, per als primers filòsofs el *kalokagathós*, tot i la radical transformació de què serà objecte, continuà sent l'home de dignitat i poder enfront d'una vida ignominiosa i menyspreable. Abans d'iniciar el primer capítol em cal desgranar aquest context ineludible la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica. En aquest context, la tasca de la filosofia va rivalitzar amb la *kalokagathía* com a classe social i per dotar-lo de sentit moral en relació amb la vida filosòfica.⁸² Aquesta afirmació és paral·lela a la idea que el grecs del temps homèrics no tenien un sentit de consciència moral respecte de les seves accions. Arthur W.H. Adkins emprà el terme “shame culture” (vergonya cultural) significat que la cultura és la sancionadora de les accions de l'heroi sota “what people will say”, referint-se a la consciència presocràtica. Aquesta era el preludi del desenvolupament de la consciència moral autònoma que introduí Sòcrates. La vida domèstica, a partir de la transformació de l'ideal humà en ideal moral, seran jutjades a partir de l'adhesió de un codi moral, naixent en l'Atenes clàssica la consciència personal que dotarà de sentit la vida de les persones en relació amb l'articulació respecte de l'ideal filosòfic.

⁸⁰ Pierre Chantraine defineix l'expressió com: “l'expression καλός κάγαθός avec καλοκαγαθία s'emploie diversement mais exprime souvent l'idéal du citoyen” (1968: 486). Per transliterar l'expressió he emprat el terme grec καλοκάγαθός referenciat en el *Diccionari grec-català, d'Homer al segle II dC* (2015). Per un anàlisi acurat de l'expressió vegeu Dover, 1994: 41-45. Kenneth J. Dover fa un repàs de l'ús de l'expressió des d'Heròdot XXXI 1 aplicat a l'illa de Naxos on ja es refereix com a “both good to look manifesting goodness in action.” fins a la Grècia clàssica.

⁸¹ Per Charles Taylor (1989), l'admiració per aquest ideal va perviure, integrant o contraposant l'ètica del poder i la glòria: “The ‘agathos’ in the man of dignity and power. And enough of this survives into the classical period for Plato to have depicted an ethic of power and self-aggrandizement as one of this major targets, in figures like Callicles and Thrasymachus.” Taylor, 1989: 16.

⁸² Aquesta tesi va ser argumentada i desenvolupada per Arthur W.H. Adkins (1960 i 1970) i Bruno Snell (1982).

L'expressió *kalokagathía* com *eupatridōs*⁸³ passà a qualificar en la Grècia clàssica a aquell que gaudia d'aquells béns envejats: riquesa, anomenada, llinatge noble; o d'aquell que posseïa allò que es desitjava rebre: educació, cultura i elegància. Aquesta excel·lència virtuosa va esdevenir un anhel popular, a la qual responia la figura inquietant de Sòcrates examinant tot allò que era considerat digne d'esmerçar-hi la vida. Entre aquests béns envejats de què gaudia el *kalokagathós* havia l'*oïkos*. Cap ciutadà reputat podia excel·lir en la vida política sense gaudir d'una acomodada posició garantida per l'*oïkos*, tant a nivell de llinatge com patrimonial.⁸⁴ Els béns desitjats per tot ciutadà eren els privats que permetien l'accés a la vida pública, essent font de conflicte. Els filòsofs, en proposar un nou ideal de vida, plantejaren una articulació que resolgués els conflictes que naixien entre les exigències en l'atenció al propi *oïkos* i l'èxit social en la *pólis* o el militar en la guerra. La reflexió filosòfica sobre la vida domèstica s'inicia per resoldre el mateix dilema homèric que he introduït aquí, en un nou marc referencial: l'ideal moral. Aquesta és la tasca que van fer Xenofont, Plató, Aristòtil i els seus deixebles proposant la suplantació de l'ideal homèric i ciutadà pel filosòfic.

La reflexió filosòfica no podia passar per alt la difícil articulació entre ideal moral i vida domèstica. En la transformació de l'ideal del *kalokagathós*, la filosofia articulà de manera sistemàtica tots els àmbits que conformen l'existència humana, fins els més quotidians que eren, com hem vist, els menys considerats socialment. En fer-ho, Xenofont, Plató, Aristòtil i els seus deixebles recollien una llarga tradició que definia l'especificitat de la filosofia, la que ens transmet una de les famoses anècdotes d'Heràclit (Vernant, 1991: 19). Aquesta anècdota conta que alguns dels seus deixebles trobaren Heràclit a la seva cuina. Aquest fet insòlit per un home i filòsof en l'Antiguitat, feu que alguns dels seus deixebles s'empeguessin d'atansar-se al mestre en aquell lloc. Heràclit els va animar a passar, dient-los: "Aquí també hi ha els déus". José Ortega y Gasset (1983: 318-323) ens reporta aquesta anècdota d'Heràclit per ressaltar la importància, oblidada per la història del pensament occidental, de totes aquelles necessitats privades relegades per la vida social. La vida domèstica, des del seu inici amb l'anècdota d'Heràclit (Arist., *PA* I,5 645a17-23), és

⁸³ A l'Atenes democràtica d'Èsquines, Demòstenes, Aristòfanes o Tucídides la *kalokagathía* és emprada com a signe de distinció social o en paraules de Kenneth J. Dover com una "etiqueta de classe". Aquest ús també es troba en la filosofia, així en Aristòtil el trobam a la *Política* IV,8 1293b38-40 i 1294a18 com exemple de la pervivència de l'ús social. En aquest ús social, *kalokagathós* descriu tant l'home ric, reputat i d'ancestres distingits com l'home educat, culte, distingit per les seves qualitats físiques i anímiques (Dover, 1994: 45 n.25). El mateix significat tenia el terme "εὐπατριδῶν", que distingia els ben nascuts, en el sentit de constituir la humanitat de plena dignitat (Lacey, 1968: 242 n.47). Aquest terme és emprat pels autors clàssics amb un doble sentit. Com a classe social establerta ja en temps de Soló, accepció que trobam en Aristòtil a la *Constitució d'Atenes* VIII 2. Ambdós termes també significaven als homes valents en el combat (Cf. Arist., *Ath.* XIX 3, en una cançó que Aristòtil transmet). Aquesta accepció de ben nascut, és la d'Eurípides quan anomena *eupatridōs* a Agammènon: "ἐνέπουσ' Ἀγαμέμνονά τ' εὐπατρίδων" a *Ifigènia a Àulide* 177. És en aquesta segona accepció que, com veurem en el primer capítol, es desenvolupa l'ideal moral filosòfic des de Sòcrates a Aristòtil. El mateix Plató al final del llibre VIII de la *República* (569a), en una analogia amb les relacions paternofilials, introdueix el concepte com a concepte moral (traduït com una "home com cal" en la BM) en oposició a l'esclavitud com a condició vital menyspreable. Com afirma Dover, l'ús del terme derivà de la descripció aristocràtica a la qualitat que s'atorga a aquell que vol distingir-se de la resta del poble, com a epítet de "decència" enfront a la vulgaritat. Aquesta transformació, que en la "filosofia domèstica" podem atribuir a Sòcrates, seria la característica principal de l'especificitat de la reflexió filosòfica. Vegeu també Josep Batalla a: Aristòtil, 1995a: 27-32.

⁸⁴ Vegeu el capítol III «The family and the evolution of states» a: Lacey, 1968: 73-79. Per Walter K. Lacey des dels temps homèrics la terra és la part essencial de l'*oïkos* aristocràtic i fonament de la *pólis* grega. Però és especialment en l'època de Pèricles, justament per això en feu reformes, que qualsevol activitat civil necessitava de l'aportació patrimonial de l'*oïkos*, sobretot en la guerra on era desconegut el sistema de mercenaris.

una d'aquelles porcions de la vida de les que cal extreure'n el seu *logos*. Com diu Ortega i Gasset, l'acte creador és “aqueu en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-lógico*)” (1983: 321). En aquest marc social i cultural de l'antiga Grècia que breument he introduït, la filosofia fou capaç de reflexionar sobre aquesta realitat *i-lògica*, que en la societat heroica i la seva transformació ciutadana, restava com a menyspreable respecte l'ideal social. Aquesta és una característica de la tasca filosòfica ja que -seguint la reflexió d'Ortega i Gasset- aquesta dimensió de la vida significava per als grecs, com significa avui per a nosaltres: “mi salida natural hacia el universo... Este sector de la realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al (*sic.*) través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo.” (1983: 322). També aquesta dimensió de la vida quotidiana té valor, també mereix ser explicada mitjançant el *logos*. Aquesta és la tasca que inicià la filosofia, exercitant-se com a tal, en la vida domèstica.

1. L'IDEAL DOMÈSTIC

Aquest primer capítol se centra a exposar quin és l'ideal moral que presenta cada autor i a intentar establir-hi la relació amb les persones implicades en l'àmbit domèstic. Per comprendre la relació entre la vida domèstica i el món moral ens cal observar quines són les idees o imatges que apunten la noció que tenien els grecs del que era una vida plena en oposició a una vida menyspreable (Taylor, 1989: 14-16). Això implica analitzar la relació entre la vida domèstica i l'ideal moral del *kalokagathós*, com ja s'ha iniciat en la introducció. Aquesta relació es presenta des dels temps homèrics com la confrontació d'una vida menyspreable enfront d'una vida plena, expressada en el binomi esclau-lliure que he introduït breument en la presentació de l'ideal homèric i clàssic en la introducció.

En tots els textos que present a continuació s'articula una imatge de la vida, que cada autor proposa com ideal moral filosòfic. Entorn aquest ideal s'articulen diferents opcions vitals que impliquen la vida domèstica. Per tant, respecte d'aquesta imatge cada autor situa, de manera explícita o implícita, la vida domèstica, elaborant una articulació pròpia. En aquesta articulació es defensa la pròpia comprensió del que és una vida amb sentit o la vida millor que els grecs, i els filòsofs, qualificaven de *kalokagathós*. Aquest plantejament du els filòsofs a definir quina vida humana mereix ser viscuda i si la vida domèstica també pot conferir sentit de plenitud humana. Per tant, en aquest primer capítol exposaré la relació de l'ideal de *kalokagathós* de cada autor amb l'*oïkos*, per tal de tenir una base adequada per a la valoració de la vida domèstica. Identificar la modificació i evolució que es dona en els filòsofs a partir dels textos treballats d'aquest període ens pot permetre descriure quines són les característiques de la vida filosòfica que planteja cada autor, i si aquesta assumeix i de quina manera un ideal domèstic. Segons quina sigui aquesta articulació, la vida domèstica pot “donar sentit” (*Making sense*) a les persones implicades o excloure-les del sentit ple de la vida, o de la vida millor. Els filòsofs estudiats, en suplantant ideals contemporanis pel seu ideal filosòfic, ressituen la vida domèstica fent-la compatible o no amb el sentit de la vida que proposava la seva filosofia.

1.1. Xenofont: la dimensió domèstica de l'ideal filosòfic

En l'*Economia*¹, Xenofont, com a deixeble socràtic, proposa una modificació de l'ideal d'home *kalokagathós* clàssic tant en la seva dimensió guerrera com ciutadana. És una obra en què ens proposa un ideal de vida filosòfic, tot i no arribar a desenvolupar l'ideal de l'home teòric de Plató o Aristòtil.² Aquest nou model moral s'encarna en Iscòmac, lloat

¹ Durant el treball empraré el substantiu singular *Economia* (seguint la traducció de la BM) per referir-me sempre al tractat de Xenofont i l'adjectiu plural substantivat *Econòmics* (seguint la traducció de la BCG) pels tres llibres atribuïts a Aristòtil.

² L'estudi que de Louis-André Dorion que du per títol «Socrate *oikonomikos*» (a: Narcy i Tordesillas, 2008: 254-279) sosté, en contra de Delebecque, que no es pot classificar l'*Economia* dins la categoria de «Écrits techniques» de Xenofont. Aquesta obra s'ha de considerar paral·lela als *Records de Sòcrates*, i per tant, classificar-la dins dels *logoi sokratikoi* de Xenofont. L'autor mostra els nombrosos paral·lelismes del Sòcrates que es troben en els dos tractats. En aquest marc teòric, Iscòmac complementa la competència en la *oikonomia* del Sòcrates dels *Records de Sòcrates* (2008: 269). Segons Xenofont, els dos models són complementaris i útils per al bé comú i de la ciutat, de qui es mostra disposat a renunciar a la riquesa segons el model socràtic, o de l'acumulació en patrimoni, segons Iscòmac. En els dos models el fonament moral proposat pivota sobre la mateixa virtut que fa noble el ciutadà: l'*enkráteia* o el domini d'un mateix.

tant per la seva preparació militar com per la seva participació en la vida de la ciutat, realitzant d'aquesta manera l'ideal clàssic. La novetat que presenta Xenofont és que aquesta admiració que desperta Iscòmac no va lligada a les gestes guerreres - excel·lència de la moral guerrera - ni a les actuacions en el govern de la ciutat - excel·lència de la moral ciutadana -, sinó a l'administració de la casa. La reflexió filosòfica de Xenofont situa l'*oïkos* en relació amb el coneixement que du a aquesta excel·lència, fent de l'*oikonomía* un coneixement necessari per tal de fer-la prosperar i mantenir de forma honrada i justa. En l'*Economia* trobam, per tant, la primera i una de les poques lloances de la dedicació a la vida domèstica integrant-la en l'excel·lència en la vida ciutadana i militar. En paraules de Michel Foucault (1984) és el tractat més evolucionat de vida matrimonial que ens ha llegat la Grècia clàssica. Per Foucault el que aconseguix Xenofont és fer una reflexió sobre la necessitat d'aquest àmbit de la vida humana recorrent a pràctiques racionals. Xenofont, per tant, proposa un ideal domèstic integrat en el nou model de vida filosòfic.

1.1.1. Critobul i l'ideal grec clàssic

L'*Economia* de Xenofont es divideix en dues parts centrades en dos diàlegs, l'un entre Sòcrates i Critobul que va del capítol I al V, i l'altre entre Sòcrates i Iscòmac que va del capítol VI al XXI. La distribució és desigual com el model que representen cadascun dels dos interlocutors. Critobul és presentat com a paradigma dels joves atenencs rics i superficials, que cerca l'excel·lència com a ciutadà. A través d'aquest personatge, Xenofont fa una crítica del model atenenc per demostrar que la prosperitat i la consideració social no duen, per si soles, a l'ideal de *kalokagathós*.³ El que proposa Xenofont serà un nou ideal lligat al coneixement filosòfic que es fa palès en el bon administrador de la vida domèstica.

Aquest diàleg no és solament una discussió teòrica sobre l'administració de l'*oïkos*, tal i com podria fer pensar el capítol I. El diàleg respon a l'ideal socràtic de “conèixer-se a un mateix” (αὐτὸς δ'ἐμαυτὸν ἐξετάζων).⁴ Com ja va posar de manifest Sandra Taragna Novo (1968), la finalitat de Xenofont no és aclarir un cert coneixement, sinó proposar un model moral, tal i com feu Sòcrates al llarg de la seva vida. Així, un cop establert quin és l'objecte de l'*oikonomía* en el capítol I a través de la seva definició, en el capítol II comença la instrucció amb els temes socràtics de l'autoconeixement i la ironia. Critobul comença afirmant que quan s'examina a si mateix ja es troba senyor de les passions que esclavitzen els homes i arruïnen les seves cases. Critobul, capaç de fer prosperar la casa pel fet de ser ric (*Oec.* II 1), sent que ja viu l'ideal ciutadà de prosperitat que implica ser considerat *kalokagathós*. No obstant això, demana a Sòcrates que l'aconselli sobre allò que és bo (ἀγαθόν) en relació amb les riqueses (πλουτεῖν) i les possessions (χρημάτων). La discussió sobre si l'*oikonomía* és o no una ciència amb què començava el diàleg s'orienta, en aquest capítol II, vers l'ideal moral i els béns (ἀγαθόν) morals. Xenofont lliga aquesta activitat a un estil de vida i a un ordre ètic (Foucault, 1984: 198-199). Per això, ja a la meitat del capítol I la discussió deriva del coneixement a l'oposició moral entre ser lliure o

³ Compartesc la interpretació de Sarah B. Pomeroy (1994: 50) contrària a la de Jean Luccioni (1947: 72). Per Luccioni, Xenofont hauria escrit l'*Economia* amb la intenció de criticar els joves aristòcrates atenencs ineptes i irresponsables en l'administració de les pròpies propietats, iniciant un nou ideal aristocràtic macedoni. Com afirma Pomeroy l'ideal que presenta Xenofont en aquesta obra és el del *kalokagathós* del període clàssic, el qual Xenofont vol modificar a partir de la crisi social i econòmica desencadenada per la guerra del Peloponès.

⁴ Cf. Pl., *Ap.* 38a: “Una vida sense aquesta investigació [*examinant-me a mi mateix* i *examinant els altres*] no és digna d'ésser viscuda.”

esclau. Com indica Sarah B. Pomeroy (1994: 41-45) no reconèixer aquest pas és el que ha duit a autors com Moses I. Finley (1973: 19) a estendre una imatge negativa de la racionalitat del diàleg a partir d'un enfocament anacrònic de determinats principis econòmics.

La màxima expressió de l'home grec és, en Xenofont (*Smp.* VIII 37-43), el "ben nascut" (εὐπατριδῶν) que hem vist en la introducció de la tesi. Per Xenofont, ni la condició social d'*eupatridōn* ni tenir coneixements (ἐπιστήμας) militars i polítics basten per assolir l'ideal moral d'home lliure. Cal una pràctica (ἐργάζεσθαι) que es realitza en l'*oïkos*. Aquesta pràctica permetrà el control de les passions que malmeten, no solament el cos i l'ànima, sinó també, i sobretot, la casa (*Oec.* I 23), situant l'*oïkos* com a bé moral. En el capítol II el debat girarà totalment entorn a l'ideal moral que Critobul pretén representar. És aleshores quan Sòcrates afirmarà, fent ús de la ironia, que ser ric no és la tinença de béns patrimonials (χρημάτων),⁵ com creia Critobul, sinó fer un ús profitós i adequat del necessari per viure.⁶ En aquest punt Critobul expressa la concepció contemporània atenenca, segons la qual un bon ciutadà és aquell que "engrandeix el propi *oïkos*". Per exemple Iseu (XI 28 i 40) i Demòstenes en el discurs contra Àfob (XXVII) sostenien obertament que el deure d'un bon administrador era augmentar el propi patrimoni. Iseu afirmava que el bon administrador és el que dobla el valor de la seva propietat (IX 28). Un altre exemple és Èsquines quan declarava que qui ha dilapidat el seu patrimoni familiar no tenia dret a parlar a l'assemblea ja que qui és mal administrador d'allò privat no pot donar bons consells dels afers públics.⁷ Demòstenes (XXVII) expressa el mateix pensament quan aconsellava que era bon ciutadà aquell que doblava o triplicava l'herència rebuda, aplicant-ho sempre a "les rendes" (XXXVIII 25).

Enfront d'aquest marc referencial, Sòcrates el fa adonar-se que la riquesa que augmenta patrimonialment l'*oïkos* no és la crematística,⁸ és a dir, l'art d'augmentar el propi patrimoni (χρημάτων) sinó la d'una acció domèstica que permet assolir el nou ideal filosòfic. Xenofont contraposa la saviesa de Sòcrates, com a nou ideal de vida, a Critobul com a representant de l'ideal polític atenenc.⁹ Critobul és presentat com el bon ciutadà que ric en propietats està esclavitzat per les seves obligacions públiques i privades duent una vida llastimosa (*Oec.* II 7). Per Sòcrates, per molt útil que sigui Critobul a la ciutat i als seus amics, ni la ciutat ni cap dels seus amics el socorrien perquè només miren com

⁵ Segueisc la interpretació de Sarah B. Pomeroy (1994: 41-42) segons la qual aquest concepte i el de *oïkos* no s'han d'entendre en el sentit del "capital" modern ni des de la perspectiva d'una economia precapitalista sinó en sentit moral. Per tant, la interpretació dels textos no pot ser en paràmetres quantitius sinó qualitius (Pomeroy, 1994: 45).

⁶ Xen., *Mem.* I,6 10. Sobre l'ús de la ironia socràtica en la discussió sobre la riquesa de Critobul o Sòcrates vegeu Strauss, 1970: 100-106.

⁷ Èsquines, *Ad. Tim.* XXX: "En quart lloc, ¿a qui anomena? "Aquell qui ha malgastat el patrimoni patern o qualsevol altre herència (τὸν γὰρ τὴν ἰδίαν οἰκίαν κακῶς οἰκῆσαντα)." L'autor de la llei ha pensat, en efecte, que l'home que no ha sabut administrar els seus béns, administrará malament els interessos de la ciutat; ja que no es pot ésser alhora dolent en la vida privada i útil en els assumptes públics (καὶ οὐκ ἐδόκει οἷόν τ' εἶναι τῷ νομοθέτῃ τὸν αὐτὸν ἀνθρώπων ἰδίᾳ μὲν εἶναι πονηρὸν, δημοσίᾳ δὲ χρηστὸν); endemés, l'orador que puja a la tribuna s'ha d'haver preparat no amb paraules, sinó amb la conducta." (BM)

⁸ O en conceptes econòmics actuals de productivitat. En l'Atenes de Xenofont (*Oec.* I 4-5), Plató (*Lg.* XI 924a) i Aristòtil (*EN* I,1 1094a9), administrar bé el patrimoni consistia a augmentar les riqueses familiars. Però com indica Sarah B. Pomeroy aquesta concepció de l'economia domèstica no quadra amb cap perspectiva que la vulgui reduir a termes d'una teoria econòmica actual, encara que se la situï en estadis precapitalistes de producció. Vegeu la bibliografia sobre aquests intents a Pomeroy 1994: 44.

⁹ Vegeu Danzig, 2003: 57-76. Gabriel Danzig sosté que la importància de l'*oïkos* no està en la seva contribució productiva a la *pólis*, sinó en la contribució humana com a productora de ciutadans lliures per a la *pólis*. Defensen la mateixa tesi tant Sarah B. Pomeroy (1994) com Brendan Nagle (2006).

treure'n profit. El bon ciutadà pot arribar a ser molt útil per a la ciutat i els amics amb les riqueses que distribueix esplèndidament,¹⁰ però no en treu cap utilitat dels serveis que els presta si no descobreix la importància de la vida domèstica. Xenofont suposa un canvi de model que permet una articulació integradora entre la vida domèstica i l'ideal filosòfic socràtic.¹¹ Aquesta articulació es fa emprant la contraposició clàssica entre lliure i esclau com a paradigma que trobam des de l'ideal homèric fins al filosòfic. Com veurem, Plató i Aristòtil l'empraran per ressaltar un ideal filosòfic que s'oposa o en subordina la vida domèstica (Taylor, 1989: 115-126). En canvi, Xenofont presenta aquesta contraposició entorn a la vida domèstica, anant més enllà de la concepció clàssica d'esclau com a servent domèstic i del ciutadà com a individu alliberat d'aquesta. Xenofont modifica el marc referencial del bon cap de família integrant els ensenyaments socràtics a la vida domèstica.

Xenofont contraposa l'esclau, exemplificat en l'*Economia* I 22, a l'home lliure que exemplifica en l'*Economia* I 23. Com hem vist en la introducció de la tesi, aquesta comparació és comuna en la presentació de l'ideal moral grec, tant en l'ideal homèric com en el clàssic, i ho continuarà sent en el filosòfic.¹² Per tant, el trobam en Xenofont i es repetirà en Plató, Aristòtil i el Pseudo-Aristòtil com a marc valoratiu on se situarà la vida domèstica. La diferència de Xenofont és que presenta un nou ideal moral relacionat amb l'*oïkos*. D'aquesta manera supera el concepte clàssic del ciutadà alliberat de la vida domèstica que representa Critòbul i que retrobarem en les articulacions filosòfiques de Plató i Aristòtil. La relació simbiòtica que hem vist entre l'èxit públic, en la guerra o en la *pòlis*, i l'èxit en l'*oïkos* formava part de l'ideal atenenc clàssic. Com ja he assenyalat, la plenitud de l'ideal és privatiu de l'únic membre que públicament podia triomfar en el camp de batalla i en l'àgora: l'home lliure. L'entrada de la filosofia socràtica és una crítica a aquest ideal i a l'articulació que presentava entre l'èxit guerrer, el polític i el domèstic. En Xenofont l'èxit personal segueix el mateixos paràmetres que en l'ideal homèric: triomfar sobre els altres, ser el millor (ἀεὶ ἀρεστός) en la guerra, en la ciutat i en la casa. La diferència substancial serà la perspectiva que aporta la filosofia socràtica i que Xenofont exposa a l'*Economia*.

L'ideal clàssic el trobam assumit per Xenofont en el *Convit de Càl·lias* (VIII 37-43). Sòcrates exalta la virtut guerrera i política amb els termes clàssics heretats d'Homer. D'aquesta manera s'exalta l'amor de Càl·lias per Autòlic que ha de conduir el primer a ser el millor:

“-¿Així doncs tu, Sòcrates, digué, vas a fer-me de mitjancer amb la república (πρὸς τὴν πόλιν), de tal manera que em llançaré a la política i seré sempre l'ídol del poble?
- Sí, per Zeus, respongué Sòcrates, si et veuen, no en aparença, sinó en realitat, aplicar-te a la virtut (ἀρετῆς ἐπιμελούμενον). Perquè la falsa glòria és aviat confosa per l'experiència; però la veritable homeneia (ἢ δ' ἀληθῆς ἀνδραγαθία), si no és que Déu ho destorbi, adquireix per l'acció mateixa una glòria cada vegada més brillant (ἀεὶ ἐν ταῖς πράξεσι λαμπροτέραν).”

XENOFONT, *Convit de Càl·lias* VIII 42-43 (BM)

¹⁰ Sobre la dimensió moral de μεγαλοπρεπώς vegeu Maclaren, 2003: 26-32.

¹¹ Per Leo Strauss (1970: 100-112), Xenofont presenta una oposició entre dos models d'homes –Critòbul *versus* Estrepsíades– que revelen la tasca educativa de Sòcrates vers els joves atenencs. Tot aquest diàleg seria una resposta als *Núvols* d'Aristòfanes on Sòcrates ensenyava a Estrepsíades una doctrina especulativa contrària al bon ciutadà i sense cap utilitat a la vida pràctica i quotidiana.

¹² Aquesta contraposició cal situar-la en el seu marc referencial, que he presentat en la introducció de la tesi. Aquest sorgeix i es transforma des d'Homer fins a l'època de Xenofont en les tragèdies d'Eurípides, Sòfocles i les comèdies d'Aristòfanes. Fer-ho així ens permet copsar fins a quin punt Xenofont rep una determinada visió cultural que assumirà i transformarà relacionant-la amb l'ideal filosòfic.

Xenofont, com a bon atenenc, orienta l'ideal homèric de recerca de la glòria guerrera a l'acció vers la ciutat. Però seguint els ensenyaments socràtics, afirma que per assolir la veritable homeneia cal realitzar el pas filosòfic de passar de l'aparença (τῷ δοκεῖν) a la realitat (τῷ ὄντι). Aquest és el camí de la filosofia que marca un nou ideal que cerca el ser (τῷ ὄντι) veritablement virtuós (ἀρετῆς), adquirint-lo en l'acció (ἐν ταῖς πράξεσι). En aquest text podem veure com, conservant el marc referencial clàssic, Xenofont articula aquest ideal amb nou ideal filosòfic.¹³ Al final del diàleg, Sòcrates és qui rep el qualificatiu de *kalokagathós*¹⁴ per conduir Càl·lias de l'amor per Autòlic a l'amor per la "glòria cada vegada més brillant" lliurant-se a la política. El reconeixement que Licó, el pare d'Autòlic, fa a Sòcrates exalta la passió per l'honor d'Autòlic, però no la que s'aconsegueix venent en el pancraci, sinó en la filosofia (*Smp.* VIII 37). En el següent text que reproduesc es mostra, com en cap altre, la relació entre l'ideal clàssic i el nou ideal filosòfic que, per Xenofont, inicià Sòcrates:

“Si espera no solament il·lustrar-se ell mateix i el seu pare, sinó també esdevenir per la seva homeneia (ἀνδραγαθίαν) capaç de fer bé als amics i d'engrandir la pàtria aixecant trofeus presos als enemics, i per això ésser ben vist i anomenat entre els grecs i entre els bàrbars, ¿com no suposaràs que voltarà dels honors més grans (μεγίσταις ἂν τιμαῖς περιέπειν) aquell que ell considerarà el company més actiu de les seves empreses? Si vols plaure-li, doncs, pregunta't per quins coneixements (ἐπιστάμενος) Temístocles fou capaç d'alliberar Grècia, pregunta't per quina ciència (εἰδώς) Pèricles aparegué a la seva pàtria com el conseller més segur, fixa't quina era la filosofia (φιλοσοφίας) de Soló, que donà lleis a la nostra ciutat, per quins exercicis (ἐρευνητέον) els lacedomonis semblen ésser els millors comandants en la guerra: ets llur pròxenos, i els més il·lustres sempre venen a hostatjar-se a casa seva. Així la república se't confiaria tot d'una, si vols, sàpigues-ho bé. Tens els més grans avantatges: ets eupàtrida (τὰ μέγιστα γὰρ σοι ὑπάρχει: εὐπατρίδης), sacerdot dels déus el culte dels quals fou instituït per Erecteu, i que amb Iaccos combateren contra el bàrbar, i ara en la festa d'avui apareixes el més august de la teva nissaga; tens la figura més majestuosa per a presentar-te davant de la ciutat, i sembles propi per a suportar totes les fatigues. Si us sembla que parlo més seriosament que no escolta un convidat, no us n'estranyeu. Quan veig un cor per natura bo i generosament apassionat per a la virtut, sempre rivalitzo amb els seus compatriotes a estimar-lo.”

XENOFONT, *Convit de Càl·lias* VIII 38-41 (BM)

En l'ideal homèric, l'homeneia (ἀνδραγαθίαν) era admirada per la seva capacitat de “fer bé als amics i perjudicar els enemics”.¹⁵ Aquesta virtut (ἀρετῆς), com hem vist, era exclusiva dels nobles o ben nascuts, els *eupatridōn*. La novetat de Xenofont és que aquest ensenyament socràtic l'aplicarà a la vida domèstica en l'*Economia*. La mateixa idea iniciarà el diàleg en la recerca de la descripció d'allò útil de Sòcrates i Critobul en l'*Economia*. Respecte aquest ideal el canvi que va introduir la filosofia és que solament els

¹³ Charles Taylor (1989: 115-124) situa en Plató aquest pas que també trobam en Xenofont que, en l'*Economia* i els *Records de Sòcrates*, el relaciona amb la vida domèstica.

¹⁴ El pare de Licó abans de partir del convit es gira vers Sòcrates i li diu: “-Per Hera, Sòcrates, em fas l'efecte d'un home noble i bo (καλός γε κάγαθός δοκεῖς μοι ἀνθρώπος εἶναι).” Xen., *Smp.* IX 1.

¹⁵ Aquest ideal és el que expressava Píndar amb l'exclamació heroica: “Prou voldria, ser amic dels amics! Però contra l'adversari botré a tall d'adversari” Píndar, *Pítiques* II 83. El mateix trobam a les *Coèfores* 123 d'Èsquil. És el mateix ideal que Plató atribueix a Simònides en el diàleg sobre la justícia que inicia la *República*: “O sigui que Simònides anomena justícia afavorir als amics i danyar als enemics” (Pl., *R.* I 332d) i que representa la moral guerrera: “en la guerra contra els enemics i en el combat a favor dels amics” (Pl., *R.* I 332e).

coneixements (ἐπιστάμενος), la “ciència” (εἰδώς) o la filosofia (φιλοσοφία), als quals Xenofont afegeix els exercicis (ἐρευνητέον), poden guiar qui per natura és bo i generosament apassionat per a la virtut (ἀρετῆς). Per fer-ho, cal aprendre d’aquells qui en són entesos perquè han excel·lit aplicant-los en la vida. Aquesta orientació que trobam en el *Convit* respecte de la *pólis*, la trobam en l’*Economia* respecte l’*oïkos*.

Ja en el llibre III dels *Records de Sòcrates* (III,6 1-18) Xenofont exposava la relació entre la cura de l’*oïkos* i la *pólis*. En els *Records*, Sòcrates mostra a Glaucó que per governar bé la ciutat cal tenir coneixements i saber obrar com cal en l’administració pública i militar de la mateixa manera com es fa en una casa. Per això, el convida a començar per engrandir i guardar un *oïkos*.¹⁶ Per Xenofont, per assolir els honors més grans cal tenir el nou ideal moral iniciat per Sòcrates. Aquesta proposta moral integrada, per poder-la realitzar, els coneixements i l’experiència que donen la vida domèstica. Cal implicar-se primer en un *oïkos* concret per adquirir les virtuts necessàries per a l’èxit social. L’ideal domèstic que presenta Xenofont en l’*Economia* és l’aplicació del consell que Sòcrates dóna a aquells que volen assolir les quotes més altes de glòria:

“Mira en canvi els homes que saben el que diuen i el que fan: i trobaràs, jo penso, que en totes les circumstàncies, aquells que s’enduen la glòria i l’admiració són precisament els assabentats, i els que senten dir mal i són menyspreats, són els ignorants. Si desitges aconseguir la glòria i l’admiració en el teu país, treballa per instruir-te en el que vols fer, perquè si arribes a superar els altres en això, i prens en les teves mans els afers de la república, no m’estranyarà que fàcilment obtinguis el que desitges.”

XENOFONT, *Records de Sòcrates* III,6 17-18 (BM)

1.1.2. L’ideal domèstic de Xenofont

En aquest marc de transformació de l’ideal clàssic que du a terme la filosofia socràtica, Xenofont elabora un model de vida filosòfica integrant-hi la vida domèstica. En parlar dels *eupatridōn* (*Oec.* I 17), l’*Economia* introdueix un canvi rellevant respecte a l’ideal moral que hem vist exposat en el *Convit de Càl·lias*. En l’*Economia*, els *eupatridōn* no ho són ni per llinatge, ni per les obres guerres o polítiques, sinó per l’acció vers l’*oïkos*. Xenofont converteix l’*oikonomía* és un coneixement filosòfic per mitjà del qual no solament s’incrementa el patrimoni, sinó que la persona assoleix el nou ideal filosòfic.¹⁷ Aquest suposa una articulació nova dels ideals morals públics (guerrers i polítics) amb els ideals morals privats (domèstics).¹⁸ Podem parlar en Xenofont d’un ideal domèstic integrat a l’ideal de *kalokagathós*. Trobam una ampliació moral del concepte d’*eupatridōn* dels texts que he reproduït del *Convit de Càl·lias* (VIII 38-43) a la vida domèstica, establint una analogia entre el bon polític, el bon estrateg i el bon cap de la casa. La centralitat d’aquesta

¹⁶ “Amb tot un home no pot governar bé casa seva si no en coneix totes les necessitats i no es preocupa de subvenir a totes (οὐδ’ ἂν τὸν ἑαυτοῦ ποτε οἶκον καλῶς τις οἰκήσειεν, εἰ μὴ πάντα μὲν εἴσεται ὧν προσδεῖται, πάντων δὲ ἐπιμελόμενος ἐκπληρώσει). Però com que la Ciutat consta de més de deu mil famílies, i és difícil d’ocupar-se alhora de tantes cases, per què no has provat d’engrandir-ne una...” Xen., *Mem.* III,6 14.

¹⁷ Si ens atenem a la tesi d’Arthur W.H. Adkins (1960) del sorgiment de la consciència moral com a característica del canvi introduït per la filosofia de Sòcrates respecte la vergonya cultural de l’ideal homèric, trobam en l’*Economia* una visió més filosòfica de l’ideal de l’*eupatridōn* que en el *Convit de Càl·lias*.

¹⁸ Cf. Xen., *Oec.* I 15; II 5-8; VI 4-10. Com assenyala Sarah B. Pomeroy (1994: 52), Michel Foucault (1984: 216-217) o Brendan Nagle (2006: 4-10) la dicotomia entre administració pública i privada no és grega, en contra del que sostenia Hannah Arendt (1958: 28-37), sinó que prové de la modernitat. Un exemple el podem trobar en Tuc., *Hist.* I,2.

analogia és la que du a Michel Foucault a afirmar que l'*Economia* és un diàleg que es desenvolupa com una gran anàlisi de l'art de comandar en aquests tres aspectes.¹⁹ La perspectiva de Xenofont (*Mem.* III,4 6-12) és que el bon administrador domèstic (ó ἀγαθός οἰκονόμος) sap dirigir igualment bé els negocis privats i els públics, ja que la diferència solament és de nombre d'administrats. És per això que el model de virtut política i militar que presenta Xenofont no es pot deslligar de les pròpies obligacions domèstiques, a diferència del que passava amb l'ideal homèric, o passarà amb l'ideal filosòfic proposat per Plató i Aristòtil. En els *Records de Sòcrates*, al final del diàleg entre Sòcrates i Nicomàquides sobre el bon general, aquest pregunta que si cal lluitar de què serveix l'*oikonomía* (τί ὠφελήσει ἡ οἰκονομική;) al que respon Sòcrates en un clar exemple d'integració:

“Sí, Nicomàquides, no em menyspreïs els bons ecònoms (τῶν οἰκονομικῶν ἀνδρῶν). Els afers particulars solament en nombre difereixen dels públics: en els altres respectes s'assemblen molt (ἡ γὰρ τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια πλήθει μόνον διαφέρει τῆς τῶν κοινῶν). L'essencial, però, és que sense homes ni els uns ni els altres no es poden tractar, ni els afers particulars poden ésser dirigits per uns homes, i els del comú per uns altres. Perquè aquells que governen les coses del comú no es serveixen pas d'uns altres homes que els que fan servir per administrar llurs cases particulars (οὐ γὰρ ἄλλοις τισὶν ἀνθρώποις οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμελόμενοι χρώνται ἢ οἷσπερ τὰ ἴδια οἰκονομοῦντες). Ara els que saben servir-se dels homes, duen bé els afers particulars i els públics, i els que no en saben (οἷς οἱ ἐπιστάμενοι χρῆσθαι καὶ τὰ ἴδια καὶ τὰ κοινὰ καλῶς πράττουσιν), en els uns i en les altres s'equivoquen.”

XENOFONT, *Records de Sòcrates* III,4 12 (BM)

L'ideal filosòfic de Xenofont incorpora l'administració de la casa (οἰκονομία) com a coneixement i pràctica necessària per assolir-lo (*Mem.* III,4 6-7). Per Leo Strauss, en aquesta base unitària tècnica, Xenofont sosté que l'art de governar la casa és una de les arts més importants, no inferior a la del general o del polític.²⁰ Fins al punt que es pot sostenir que l'ideal domèstic és el fonament, *conditio sine qua non*, hom pot assolir l'ideal polític i militar. La integració d'aquests tres arts, des de la perspectiva filosòfica, és la formulació de Xenofont a partir de la seva interpretació de les doctrines socràtiques. Xenofont estableix una forta vinculació en considerar-les totes tres –la del general, del polític i del domèstic- arts del govern de l'home lliure.²¹ En aquest sentit, Xenofont considerarà l'*oikonomía* un coneixement tan important que esdevé mereixedor d'un diàleg sencer. Un diàleg que començarà amb la mateixa preocupació d'esdevenir excel·lent ciutadà que hem vist en el *Convit de Càl·lias* i els *Records de Sòcrates*. La pregunta sobre la importància de

¹⁹ Cf. Foucault, 1984: 200-201. L'art de comandar del cap de la casa és el punt de partida de la reflexió sobre l'*oikos* d'Aristòtil, el Pseudo-Aristòtil i, de forma implícita, de Plató. Aquest enfocament comú en la filosofia clàssica fonamenta la tesi de la unitat en la reflexió sobre la vida domèstica. Aquest aspecte el desenvoluparé en el capítol quatre de la tesi dedicat a les relacions entre els membres de l'*oikos*.

²⁰ Xen., *Mem.* III,4 12; IV,2 11. Per Leo Strauss (1970: 87) la diversitat de significats del terme “economia” es refereixen a la capacitat d'administrar bé el propi cosmos (Xen., *Mem.* IV,3 13), per això Xenofont pot establir en Círc una igualtat entre el més gran dels governants i el bon administrador de la casa, en equivalència entre l'art de la guerra i l'art de la pau (Cf. Pl., *Alc.* 123a-c).

²¹ Cf. Strauss, 1970: 87. Brendan Nagle (2006: 4-8) posa com a exemple de visió moderna inadequada de l'*oikos* la definició de les dimensions domèstiques de Robert McC. Netting (1984) perquè obliden que la dimensió política i militar eren realitats integrades a la casa grega. En la mentalitat grega, afirma Nagle, és donava una interacció entre les esferes pública i privada de les dimensions política, judicial i militar incomprensibles amb els esquemes culturals dels Estats moderns.

L'*oikonomía*, que trobam a l'inici de l'*Economia*, reflecteix l'estranyesa contemporània a aquesta nova doctrina que Xenofont atribueix als ensenyaments socràtics:

“Un dia vaig sentir-lo també que conversava de la següent manera sobre l'economia (ἤκουσα δέ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιάδε διαλεγομένου):
- Dignes-me, Critobul, ¿economia és el nom d'una ciència (ἄρα γε ἡ οἰκονομία ἐπιστήμης τινὸς ὄνομά ἐστιν), com la medicina, la metal·lúrgica i l'arquitectura?
- A mi bé m'ho sembla, digué Critobul.”

XENOFONT, *Economia* I 1 (BM)

Com afirma Carles Ribes (a: Xenofont, 1924: 6), amb aquesta pregunta que enceta el diàleg (διαλεγομένου) Xenofont vol demostrar com l'activitat per la qual “s'administra bé la pròpia casa” no és, en si, anti-socràtica.²² La vida domèstica és, per tant, una dimensió humana que també pot ser objecte de l'aprofundiment filosòfic, i a la qual se li pot dedicar un tractat o discussió (διαλεγομένου) pròpiament filosòfic. No debades, en aquest diàleg filosòfic sobre la vida domèstica apareixen totes les característiques pròpies del procedir socràtic com són la maièutica o la ironia.²³ Xenofont complementa el nou ideal filosòfic socràtic amb un coneixement i una activitat domèstica: l'*oikonomía*. L'*oikonomía* és un coneixement teòric (ἐπιστήμας) que dota de plenitud la vida per mitjà de l'activitat pràctica (ἐργάζεσθαι) pròpia de la vida domèstica:

“-Deus voler-me parlar d'esclaus (περὶ δούλων μοι), Critobul, digué Sòcrates.
-No, per Zeus, sinó de certa gent que passa per molt aristocràtica (ἀλλὰ καὶ πάνυ εὐπατριδῶν ἐνίων γε δοκούντων εἶναι), que veig els uns amb coneixements de l'art de la guerra (τοὺς μὲν πολεμικάς), els altres de les arts de la pau (τοὺς δὲ καὶ εἰρηνικάς ἐπιστήμας ἔχοντας), i no volen posar-los en activitat (ἐργάζεσθαι), jo crec que per això mateix no tenen amos (δεσπότηας οὐκ ἔχουσιν).”

XENOFONT, *Economia* I 17 (BM)

Xenofont relaciona aquell a qui manca la capacitat teòrica i pràctica en l'administració domèstica amb un esclau. D'aquesta manera emfatitza la contradicció que pot arribar a suposar per a l'ideal guerrer i ciutadà no integrar l'ideal domèstic que exposa en l'*Economia*. Els *eupatridōn*, com Critobul, poden tenir coneixements sobre la guerra (ideal guerrer) o la pau (ideal ciutadà), però si no els posen en pràctica en el propi *oïkos*, viuen com esclaus. Per molt que pertanyin per llinatge al més alt escalafó social, el d'homes

²² Xen., *Oec.* I 2: “οἰκονόμου ἀγαθοῦ εἶναι εὐ οἰκεῖν τὸν ἑαυτοῦ οἶκον.” Per Leo Strauss (1970: 91) el tema de “l'administració de la casa” està íntimament relacionat amb el de “l'amistat”. Per aquesta raó el diàleg és amb el personatge concret de Critobul amb qui Sòcrates hi tenia un especial lligam com educador, a partir de la relació d'amistat amb el seu pare. Sobre l'inici del diàleg vegeu Strauss, 1970: 89-91. No és rellevant per a la meua investigació la discussió de si realment Xenofont va poder presenciar aquest diàleg. Les referències històriques ofertes en el diàleg i les que es dedueixen de la vida de Xenofont indiquen que el diàleg no es va donar realment (Pomeroy, 1994: 215 i 250). La meua investigació no se centra en la realitat històrica del diàleg sinó en la doctrina sobre la vida domèstica que vol transmetre Xenofont a partir de la seva interpretació de Sòcrates. En Xenofont podem aplicar la mateixa lectura que Thomas A. Szlezák (1991: 41) proposa sobre els personatges dels diàlegs. Els personatges dels diàlegs no són solament figures històriques sinó que el seu caràcter individual no ho és de manera històricocausal, sinó de forma vàlidament general.

²³ “Accordingly, the *Oeconomicus* would be Xenophon's Socratic *logos* or discourse par excellence.” (Strauss, 1970: 86). Leo Strauss amb la seva obra *Xenophon's Socratic Discourse, An Interpretation of the Oeconomicus*, ja va desmuntar el prejudici de què escrits com l'*Economia* eren poc filosòfics. Vegeu especialment la introducció a la seva interpretació (Strauss, 1970: 83-86). Contra el prejudici de la crítica moderna respecte Xenofont vegeu també Morrison, 1987: 9-22; i sobre l'origen i el desenvolupament del diàleg socràtic vegeu Clay, 1994: 23-47.

nobles i lliures, la vida que duran serà pròpia d'un esclau. L'excel·lència que cerca Critobul es relaciona al llarg del diàleg amb la quotidianitat domèstica, fins al punt que els *eupatridōn* que no posseeixen aquests coneixements pràctics són menyspreables com la dels esclaus sense amo. Per tant, en l'*Economia* de Xenofont l'*eupatridōs*, com a veritable home lliure (ἐλευθέρω), no és aquell que viu despreocupat de l'*oïkos*. El veritable home lliure és aquell que, descrit en termes guerrers, lluita amb energia contra tot el que és inferior a la seva dignitat perquè el podria esclavitzar des del punt de vista moral. Per Xenofont, el que redueix un ciutadà a un ésser indigne i menyspreable no és la vida domèstica, com proclamava l'ideal homèric. Sinó que, recollint la doctrina socràtica allò que ataca l'home per reduir-lo a l'esclavatge són les passions.²⁴ Cal lluitar, per tant, contra les passions que malmeten el propi *oïkos*.

No considerar el coneixement i l'activitat domèstica fa que Critobul esdevingui llastimós als ulls de Sòcrates (*Oec.* II 9). Com hem vist, Critobul tot i ser considerat un ciutadà magnífic i reputat (*Oec.* II 4) resta sotmès a tantes obligacions públiques que l'esclavitzen miserablement (*Oec.* II 1 i II 5). Aquest esclavatge és qualificat pitjor que el que suporten alguns guerrers vençuts. En la guerra algun pic els vençuts poden tenir bons amos que els duguin a la virtut, però l'esclavatge de les passions que malmeten la casa no és així (*Oec.* I 23). Per tant, no és una qüestió trivial considerar la relació que existeix entre la cura de l'*oïkos* i la realització de la màxima dignitat humana pròpia d'un *eupatridōs* i *eleuthérōs*.

Xenofont, com a deixeble socràtic, situa com a enemic de l'ideal filosòfic les passions, enemic intern que ni és bell ni bo (καλοὶ καγαθοί). Les passions són contràries a l'ideal filosòfic perquè ens allunyen d'una vida plena i sensata (σωφρονίσαντες). Les passions ataquen i malmeten no solament el cos i l'ànima, sinó també la casa.²⁵ En l'*oïkos* es fa necessari actuar segons la virtut filosòfica de la templança (σωφροσύνη). En el diàleg, Sòcrates posa l'exemple de qui amb doblers compra una amistançada que li arruïna el cos, l'ànima i la casa. Solament així s'assoleix la plenitud pròpia de l'ésser humà, sense la qual ningú pot ser considerat *kalokagathós*. De manera que el valor d'allò que es posseeix no es mesura crematísticament sinó, com veurem en el proper capítol de la tesi, en relació amb els tres béns que vertebraven el tractat de l'*Economia* de Xenofont: el cos, l'ànima i la casa. Aquesta doctrina de l'autodomini²⁶ respecte al patrimoni domèstic respon a una inquietud de l'època que trobam en Iseu²⁷ o en les disputes entre Èsquines i Demòstenes. El mateix Èsquines (III 169-170) defensava que el bon ciutadà demòcrata, l'autèntic home lliure, no fa despeses extravagants, és valent i ben pensant, a diferència de l'oligarca que és imprudent i malgastador. Èsquines posa com exemple menyspreable a Demòstenes, el seu adversari polític, que malgastava el seu patrimoni de forma ridícula donant-se-les de filòsof. El mateix defensa Xenofont quan en els *Records de Sòcrates* (I,2 64) afirma que Sòcrates “destruïa als ulls de tothom els mals delits dels seus adeptes, inclinant-los a

²⁴ “Cal doncs, Critobul combatre per la nostra llibertat, contra semblants passions no pas menys que contra aquells que amb les armes provessin de reduir-nos a la servitud (πρὸς ταῦτα οὐχ ἦττον διαμάχεσθαι περὶ τῆς ἐλευθερίας ἢ πρὸς τοὺς σὺν ὅπλοις πειρωμένους καταδουλοῦσθαι).” Xen., *Oec.* I 23. La mateixa opinió referent a ser esclau de les passions expressa Plató quan en la *República* IV 430d-431d parla dels qui “diem que són lliures (τῶν ἐλευθέρων λεγομένων)” però viuen esclavitzats per les passions.

²⁵ “αἰκίζόμενα τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς ψυχὰς καὶ τοὺς οἴκους οὔποτε λήγουσιν” Xen., *Oec.* I 23.

²⁶ Per Michel Narcy (a: Narcy i Tordesillas, 2008: 28-37) Xenofont, en els *Records de Sòcrates*, aplica l'autodomini (*enkrátēia*) a tot l'ésser humà i no solament a l'ànima, com seria el cas de Plató. A partir de la tesi que defensava aquesta extensió de l'autodomini, en aplicar-se a l'ésser humà, inclou no solament el cos, sinó –en l'*Economia*– la casa, com a bé fonamental de la persona.

²⁷ Iseu (VII 39), per exemple, deia que el bon ciutadà no cerca d'apropiar-se dels béns d'altres per la força i economitza les seves despeses a fi de poder pagar les litúrgies de manera apropiada i ajudar així a la ciutat.

desitjar la més bella i més magnífica de les virtuts (τῆς δὲ καλλίστης καὶ μεγαλοπρεπεστάτης ἀρετῆς), per la qual les ciutats i les famílies es regeixen bé (ἢ πόλεις τε καὶ οἴκοι εὖ οἰκοῦσι)”.

L'*oikonomía*, definida a l'inici del diàleg en sentit pràctic com a saber treure profit de tot allò de valor (*Oec.* I 1-15), té ara al final del diàleg de Sòcrates amb Critobul una finalitat moral respecte als tres béns màxims de l'home *kalokagathós*. Per això, res pot ser considerat valuós si produeix un mal en el cos (κάκιον μὲν τὸ σῶμα ἔχει), un mal en l'ànima (κάκιον δὲ τὴν ψυχὴν) o un mal en la casa (κάκιον δὲ τὸν οἶκον) (*Oec.* I 13). Per tant, l'*Economia* de Xenofont no és un tractat de crematística, ni d'un coneixement teòric sobre administració domèstica, sinó d'un saber pràctic de caràcter moral que relaciona l'*oïkos* amb un nou ideal filosòfic. Ideal filosòfic que es fonamenta en l'autodomini moral (αὐτὸν ἐγκρατῆ ὄντα) que Xenofont situa com a ensenyament central de la doctrina socràtica. Aquest és l'ensenyament sobre el millor règim de vida que trobam en els *Records de Sòcrates* I,3 5-7 exemplificat en Sòcrates. L'ideal d'home sensat i prudent en el beure, el menjar i el desig sexual que desitja Sòcrates per a Critobul.²⁸ Justament el diàleg dels *Records* amb Critobul es centra en l'autodomini respecte del desig sexual, la mateixa qüestió amb la que inicia el diàleg amb el Critobul de l'*Economia*, aplicada a la quotidianitat de la vida domèstica.

Un cop s'ha establert el caràcter moral de l'*oikonomía*, trobam el desenllaç de la perplexitat a la qual Sòcrates havia conduït Critobul (*Oec.* II 9). Critobul, que es pensava ser *kalokagathós* i capaç d'aquest autodomini necessari per fer prosperar la casa (*Oec.* II 1), reconeix que no domina aquest art imprescindible per a l'excel·lència i demana a Sòcrates que l'instrueixi (*Oec.* III 1). El capítol II acaba amb el mateix verb amb què comença: examinar (σκέψιν). Aquest examen al qual Sòcrates sotmet a tots els qui semblen considerar-se competents en la casa (*Oec.* II 16-18). El resultat d'aquests exàmens, activitat pròpia del filòsof, el mostra en el capítol III, on fa un elenc de ciutadans que han fracassat en les diferents parts de l'*oikonomía*, per acabar mostrant qui sí ha estat capaç de dominar aquest art. En el capítol IV i V, mostra l'exemple de Cir,²⁹ qui hauria estat un governant ideal (*Oec.* IV 18), fent un elogi de la milícia i l'agricultura en relació amb el bon govern. Segons Vana Nicolaidou-Kyrianiidou (a: Nancy i Tordesillas, 2008: 205-234) per Xenofont, Sòcrates és el mestre ideal, en tant que aplicà la filosofia a la cura de l'ànima, mentre que Cir és el rei ideal, en tant que va aplicar la filosofia a la política. I ara veurem, segons la tesi que defens, com Iscòmac serà el cap de casa ideal, en tant que aplicarà la filosofia a la vida domèstica. Xenofont, per tant, prepara les parts de l'*oikonomía* que exaltarà i desenvoluparà amb Iscòmac, verdader atenenc *kalokagathós*, home preparat per a la batalla, ciutadà exemplar i excel·lent cap de casa. Un cop Sòcrates ha explicat, del capítol III al VI, el que ha après d'aquests exàmens, en el capítol VI afirma

²⁸ “-Digues-me, Xenofont, no creies tu que Critobul era dels homes entenimentats (τῶν σωφρονικῶν ἀνθρώπων) més que no pas dels atrevits (τῶν θρασεῶν), i dels cautes (τῶν προνοητικῶν) més que no pas dels eixelebrats i dels temeraris (ἢ τῶν ἀνοήτων τε καὶ ἰψοκινδύνων)?” *Mem.* I,3 9. A *Records de Sòcrates* I,3 8 mostra la importància de virtuts pròpiament filosòfiques com la templança: “σωφρονεῖν”.

²⁹ “La imatge que Jenofonte traza de la personalidad de Ciró en la *Anábasis*, después de relatar su heroica muerte en la batalla de Cunaxa, es un paradigma perfecto de la más alta *kalokagathía*. Es un modelo que debe estimular a la imitación y demuestra a los griegos de la verdadera virtud varonil y la nobleza en el modo de pensar y de obrar no constituyen un privilegio de la raza griega como tal.” Jaeger, 1934: 956. Sobre l'exemple de Cir vegeu tot el capítol dedicat a Xenofont de Werner Jaeger (1934: 951-981) i sobre el context històric de les relacions de Xenofont amb Cir vegeu Waterfield, 2006: 20-36 i 55-71.

que ignora aquest art.³⁰ No obstant això, Sòcrates es mostra disposat a ensenyar-li algú, seguint els passos de la maièutica, a qui s'aplica amb justícia el qualificatiu d'home *kalokagathós*. Aquest és Iscòmac, que ha fet de l'administració de l'*oïkos* un bé. Iscòmac com a nou ideal moral proposat per Xenofont l'analitzaré en el capítol segon de la tesi.

1.1.3. Conclusió

Hem vist com Xenofont articula el nou ideal filosòfic socràtic amb la casa, elaborant una filosofia domèstica. La seva articulació entre filosofia i vida domèstica no la trobam solament en l'*Economia*. Xenofont va anar elaborant en altres obres filosòfiques com *El convit de Câl-lias* i *Records de Sòcrates* un nou ideal moral que integrava l'ideal clàssic amb la vida domèstica, des d'una perspectiva filosòfica. Al ciutadà excel·lent, aquell que aspira als honors polítics i militars, li cal integrar en la seva vida uns coneixements i unes pràctiques que el vinculen amb la vida domèstica. Per això, Xenofont sosté que en el govern dels homes hi ha una estreta relació entre la política, l'estratègia i l'*oikonomía*. Xenofont defensa que l'excel·lència política i militar no és un distinció de classe, ni l'objectiu de l'*oikonomía* és enriquir-se per vanagloriar-se davant la ciutat. La perspectiva filosòfica la trobam quan, seguint els ensenyaments socràtics, argumenta que l'excel·lència moral prové d'un coneixement -una ciència- i d'una pràctica—una ètica- fruit de l'autodomini en les passions que esclavitzen l'home lliure. Per això, qui no segueix i aplica els ensenyaments socràtics a la pròpia casa esdevé l'home més menyspreable. El bé que es cerca no és la glòria i l'enriquiment, sinó una vida acord amb aquest principi filosòfic. I per aconseguir-ho cal l'*oikonomía*, és a dir, administrar bé la pròpia casa, sense aquesta no és pot arribar a esdevenir un veritable *kalokagathós*. L'articulació de Xenofont entre l'ideal domèstic, el polític i el militar és el que anomèn una filosofia domèstica integradora, en la mesura que per Xenofont sense el saber i la vida domèstica no es pot assolir les dues dimensions fonamentals de l'ideal clàssic grec. L'ideal moral de Xenofont, des d'una perspectiva filosòfica, està integrat per una dimensió domèstica, militar i política.

El que planteja Xenofont a l'inici del seu tractat és pròpiament una filosofia de la casa, articulada com un coneixement teòric-pràctic en coherència a la seva visió del que suposà els nous plantejaments introduïts per Sòcrates. L'autèntic sentit vital de l'home lliure es relaciona amb el coneixement i la pràctica de la cura de l'*oïkos*. Aquest nou ideal supera el clàssic en entendre la casa com un bé moral, al mateix nivell que la cura del cos i de l'ànima. L'*oïkos*, per tant, no és solament una qüestió privada o uns béns patrimonials o de classe social. La vida domèstica, com la militar i la ciutadana, són els àmbits de realització plena dels ideals humans. Sense una adequada articulació d'aquestes tres dimensions la persona s'esclavitzava i esdevé moralment menyspreable. Aquesta articulació Xenofont la situa en Sòcrates, el qual, encara que en vida va descuidar la seva pròpia casa, entén que aquesta no és un accessori a la plenitud humana, sinó central per assolir l'ideal moral filosòfic. Prova d'això és la inversió del termes lliure-esclau en relació amb la cura de l'*oïkos*. Podem concloure que l'ideal filosòfic de Xenofont inclou tres models morals articulats de forma integrada en tant que depenen un de l'altre: la dimensió domèstica, militar i ciutadana. En el proper capítol de la tesi aprofundiré en l'articulació que fa de la vida domèstica un bé moral. I, sobretot, com s'articula la vida domèstica d'un ciutadà

³⁰ Com assenyala Leo Strauss (1970: 158 i 176-177) Xenofont no podia negar el fracàs de Sòcrates en l'administració de la pròpia casa, sobretot en la relació amb la seva muller. Per aquest motiu presenta Iscòmac com a model en la vida domèstica.

veritablement *kalokagathós*: Iscòmac. Ara ens cal continuar amb Plató per tal de veure perquè aquest plantejament, que Xenofont remet a Sòcrates, no tingué continuïtat en la història de la filosofia. És en aquest punt on esdevé clau l'aportació al debat sobre l'*oïkos* de Plató i la seva articulació amb la vida filosòfica.

1.2. Plató: l'ideal filosòfic, una vida alliberada de l'*oïkos*

En coherència amb el seu plantejament filosòfic, Plató no dedicà cap diàleg a l'*oïkos* ni, per tant, a l'*oikonomía*. No obstant això, Plató va fer diferents referències a la vida domèstica relacionades amb el seu ideal de vida humana. Aquest ideal va ser tractat per Werner Jaeger (1923: 467-515) en un apèndix publicat en la seva obra sobre Aristòtil on explica l'evolució del pensament sobre l'ideal que durà a Plató i Aristòtil a identificar-lo amb la vida contemplativa: “θεωρητικὸς βίος”. Aquest ideal és, afirma Jaeger, una creació de Plató, que estableix en la seva ètica diferents tipus de vida (βίος) oposats i culmina en l'“elecció de la vida millor”. Aquesta oposició de vides es dona sobretot entre la vida pràctica, entesa com aquella que es dedica als interessos privats i públics, i la vida teòrica o contemplativa, entesa com la dedicada a la investigació o ciència. Plató fou el primer a introduir l'ideal de l'home teorètic com a qüestió ètica en la filosofia, justificant i glorificant moralment la seva vida remuntant-la als primers savis de la Grècia clàssica. Jaeger justifica aquesta tesi fent notar que totes les històries que fan referència als primers filòsofs que encarnen aquest ideal procedeixen directament de l'escola platònica o van sorgir sota la influència de l'ideal platònic en els temps immediatament posteriors.

Tant en Plató com en Xenofont, ens convertim en bons quan ens regeix la raó i els desitjos o les passions han deixat de governar-nos. Però en aquest apartat dedicat a Plató veurem que la diferència més destacable respecte de Xenofont és que, per Plató, aquest nou ideal moral es presenta oposat constantment a l'*oïkos*. He acabat l'apartat de Xenofont parlant com els ciutadans que s'impliquen en la vida domèstica assoleixen quelcom que els fa assimilables en cert grau a l'ideal humà de *kalokagathós*. En Plató es trenca aquesta articulació integradora de Xenofont, iniciant una oposició que marcarà la filosofia fins als nostres dies.

1.2.1. Les dues vides: l'ideal filosòfic *versus* l'ideal clàssic

La nova condició moral de la vida filosòfica que elabora Plató consisteix en l'autodomini, l'ideal moral humà és ser “amo de si mateix” (κρείττω αὐτοῦ) (Pl. R. IV 430e). Aquesta visió de la superioritat moral es contraposa a la de l'ideal homèric, vist en la introducció de la tesi, que consistia en ser superior a tots els altres, enemics i amics fins a l'excés desassenyat. Aquest pas de la demostració del domini de l'heroi sobre els altres al domini del filòsof sobre si mateix l'hem vist ja en Xenofont en el diàleg entre Sòcrates i Critòbul sobre les passions (Xen., *Oec.* I 16-23). Plató també introdueix aquesta interiorització del domini situant-la a l'interior de l'ànima en la seva divisió tripartida. Per Plató, “en un mateix individu, en la seva ànima, hi ha quelcom més bo i quelcom més dolent, «ser amo d'un mateix» indica això i és un elogi.”³¹ L'ideal moral platònic s'articula, en paraules de Charles Taylor (1989: 115) entorn a aquesta doctrina: ser amo d'un mateix és aconseguir que la part superior de l'ànima, identificada amb la raó, regeixi

³¹ “ὡς τι ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἐνι, τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατέες ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω αὐτοῦ —ἐπαινεῖ γούν—” Pl., R. IV 431a.

sobre la inferior, identificada amb els desitjos.³² Per mitjà d'aquesta doctrina, Plató anirà elaborant la idea que la renúncia a la vida domèstica és capaç de donar lliure accés a una experiència filosòfica de la veritat i de l'amor que exclourien determinades concepcions dels béns domèstics.³³

El nou ideal filosòfic, la vida contemplativa, serà en Plató radicalment incompatible amb un tipus de vida domèstica.³⁴ Ho anirem veient en diferents textos on Plató es refereix a la vida domèstica. Ara començam amb una citació de la *República* en el moment en què Plató explica que significa “ser amo de si mateix”. En el diàleg, Sòcrates convida a mirar en la ciutat aquesta oposició entre bo i dolent, i la veiem, diu Sòcrates, reflectida en dues menes de persones contraposades:

“Molts desigs de tota mena, i plaers i desficiis (ἡδονάς τε καὶ λύπας), els podem trobar principalment en els infants (εὔροιοι), en les dones (γυναιξί), en els servents (οἰκέταις) i en aquells dels qui diem que són lliures (τῶν ἐλευθέρων), en llur majoria la gent més baixa (τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοισ).

Exactament així.

Però sentiments senzills i moderats (ἀπλᾶς τε καὶ μετρίας), menats pel seny (αἱ δὴ μετὰ νοῦ) i el càlcul d'una opinió correcta (τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῶ ἄγονται), els trobaràs en pocs, els qui estan formats òptimament (βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσιν), gaudits d'una excel·lentíssima naturalesa (καὶ τοῖς βέλτιστα μὲν φύσιν).”

PLATÓ, *República* IV 431b-c (BM)

Per Plató aquells que no poden viure el nou ideal d'autodomini són una categoria formada per infants, dones, servents domèstics (οἰκέταις) i el poble baix. El que tenen de comú aquesta categoria de persones és que la seva vida no es pot deslligar de la vida domèstica. Com afirma James Redfield, les dones, els infants i els servents eren considerats membres de l'*oïkos* i no de la *pólis*.³⁵ Fins i tot, Plató inclou certs homes lliures (ἐλευθέρων) en aquesta categoria. La precisió sobre aquests ciutadans lliures és prou significativa, ho són de la condició més baixa, la que no pot deslligar-se de les seves obligacions peremptòries del dia a dia.³⁶ Aquesta gent viu, per Plató, en el regne del desig que és el caos.³⁷ En canvi,

³² Pl., *R.* IV 432a: “De manera que amb tota correcció podem dir que és temprança aquesta concòrdia (τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι), aquest acord natural entre el superior i l'inferior, sobre quin element dels dos ha de governar tant a la ciutat com en cada individu.” Aquest ideal humà de Plató, segons Charles Taylor (1989: 115-116), passa pel domini del ser mitjançant la raó que comporta tres fruits: la unitat amb un mateix, la serenitat i un assossegat domini de si mateix.

³³ Aquesta mateixa perspectiva és la que trobam aplicada per Michel Foucault (1984: 30-31) respecte de l'activitat sexual. Cf. Pl., *Smp.* 217a-219e.

³⁴ Per Charles Taylor (1989: 62-75) aquesta nova perspectiva fonamentarà la primera i més important de les teories ètiques exclusivistes respecte la vida privada.

³⁵ Cf. Redfield «El hombre y la vida doméstica» a: Vernant, 1991: 188-189. Sobre la condició de la dona vegeu l'apartat sobre la vida privada en l'Atenes clàssica de Sarah B. Pomeroy (1990: 97-112) i la primera part sobre la condició femenina de Claude Mossé (1990: 13-102). Sobre la condició dels infants vegeu l'estudi de Mark Golden (1990), en especial l'apartat «The Child in the Household and the Community» (1990: 23-51).

³⁶ Com descriu Moses I. Finley (1973: 41-43) en l'antiguitat grega i llatina es distingia entre tres tipus d'homes lliures: el *plousios*, l'home prou ric per viure decorosament dels seus ingressos sense haver de treballar; el *penes*, qui tot i ser propietari fins d'un nombre reduït d'esclaus, havia de dedicar el seu temps a guanyar-se la vida treballant; i el *ptochos*, l'home totalment desproveït de recursos per viure. Finley descriu com des d'Aristòfanes (*Pluto* 552-554) a Ciceró (*De officiis* I 150-151), passant per Xenofont, Plató i Aristòtil, qualsevol ofici, a excepció de l'agricultura, era tingut per servil i degradant. En concret, sobre la concepció del treball en Plató vegeu Aparicio, 2014: 1-9. El mateix es pot aplicar a la necessitat de les dones i fills de treballar fora de casa per sobreviure tot i la seva condició de lliures (Lacey, 1968: 171), sobre aquest tema em remet al clàssic recull de materials de Pieter Herfst (1922) sobre el treball de la dona grega. En

les persones en les quals predominen les ànimes bones gaudeixen de l'ordre (κόσμος), la concòrdia (συμφωνία) i l'harmonia (ἀρμονία), menats pel coneixement (νοῦ) i l'opinió recta (δόξης ὀρθῆς). És aclaridora, per entendre el canvi de paradigma, la comparació amb el darrer capítol de l'*Economia* de Xenofont. Xenofont qualifica d'educats, de bon natural, posseïdors d'un do diví i iniciats en la saviesa els qui excel·leixen en les obres domèstiques (*Oec.* XXI 11).³⁸ Entre aquests Xenofont destaca els governants (ἄρχοντες) hàbils, valents i entesos en l'agricultura, la política, l'*oikonomía* o la guerra. En canvi, per Plató, els governants (τοῖς ἄρχουσιν) es distingeixen per la seva excel·lent naturalesa i òptima formació quan s'alliberen de les obligacions privades dels *oikos* (*R.* IV 423c-424a). Per això, a partir de Plató ser racional és ser veritablement amo de si mateix lluny dels lligams domèstics associats al caos.³⁹ La racionalitat del nou ideal moral platònic és incompatible amb la vida domèstica tal i com l'entenia un grec, com a "vida pràctica". S'instaura en la filosofia la irreconciliable relació entre una vida dedicada a la investigació i la dedicació a la pròpia casa.

Plató, com Xenofont, exposarà el seu ideal de *kalokagathós* en relació amb l'ideal clàssic, en les dimensions política i guerrera.⁴⁰ Xenofont les uneix en el nou ideal que representa Iscòmac vinculant-les a una tercera dimensió, la domèstica. Plató, en canvi, les oposa al seu ideal de vida filosòfica, oposant-hi també la vida domèstica. En situar la vida domèstica en l'àmbit del desig i del plaer, la usarà per significar la radical oposició que la separa de la vida del filòsof-governant. El problema que ens trobam és que, en no haver tractat sistemàticament la qüestió de la vida domèstica en cap diàleg, cal cercar-ne la valoració en textos disseminats al llarg de la seva obra.⁴¹ La dimensió ciutadana de l'ideal clàssic la trobam sota la denominació platònica de "vida pràctica" (πραγτικὸς βίος). Per exemple, en el *Gòrgias* i el *Teetet*, Plató oposa el seu ideal de vida filosòfica a l'ideal de l'home pràctic o d'afers publicoprivats atenenc.⁴² Ho farà relacionant-lo amb determinades

canvi, trobam en Xenofont una concepció diferent, en tant que les persones implicades en la vida domèstica a través del seu treball poden entrar en relació a la *kalokagathía* de l'home lliure (*Xen., Mem.* II,7 2-14), cf. Lacey, 1968: 168-170.

³⁷ Per Plató el desig és insaciable per naturalesa (*R.* IV 442a) i per això la persona regida per la raó gaudeix de la serenitat, mentre que la persona anhelant es troba permanentment agitada i inquieta. Com veurem, a partir de Plató les referències a la vida domèstica apareixeran sempre situades en l'àmbit del desig que, com acabem de veure, cal dominar i sotmetre.

³⁸ Xenofont, en el darrer capítol de l'*Economia*, fa una analogia entre el bon general i el bon amo domèstic. Tot i ser encertada la traducció de Carles Riba de "τοῖς ἰδίαις ἐργοῖς" per "obres domèstiques" (XXI 9), donat que el capítol es refereix a l'*oikonomía* i les referència a les que s'aplica l'"οἰκονομική" en el passatge ja que són dels treballs domèstics que ha estat parlant en els capítols precedents. Però també pens que és suggerent traduir "τοῖς ἰδίαις ἐργοῖς" pel més literal "obres pròpies o privades" per entendre fins a quin punt les "obres domèstiques" són "obres privades", no solament en Xenofont sinó en el context a què es refereix Plató.

³⁹ Sobre aquesta interpretació de la *República* vegeu l'apartat «L'aspect antipolític de l'*oikos*» a: Natali, 2005: 216-221.

⁴⁰ En aquest punt és necessari recordar la distinció que he fet en la introducció entre ideal homèric i ideal clàssic. Com afirma Charles Taylor (1989: 64-65) el que fan tant Xenofont com Plató és formular un nou ideal i situar-lo com incomparablement superior als existents. Però Plató no solament ho farà suplantant l'ètica homèrica inspirada en l'honor sinó la vida privada present en l'ètica ciutadana del s. IV aC que he anomenat ideal clàssic. L'ètica de l'honor homèric, tal i com la criticarà Plató, és l'arrel de la vessant guerrera de l'ideal clàssic. Però aquest ideal elevà fins a l'estatus del que Taylor anomena "hiperbé" la vida privada que centra el rebuig de l'exclusivisme ètic de Plató.

⁴¹ Aquest és, al meu parer, el principal motiu que ha duit a oblidar Plató en els tractats sobre l'*oikos* i, per tant, aquesta pretén ser una de les principals aportacions de la meua investigació respecte de les realitzades anteriorment com la de John Unholtz (2010).

⁴² William K.C. Guthrie (1978: 89) distingeix entre l'home polític "*the lawyer*" i l'home dels afers "*man of affairs*" (tot i que en el seu comentari se centra en el primer i s'oblida del segon, on s'inscriuria les preocupacions domèstiques) mentre que Manuel Balasch els identifica en l'"home pràctic".

activitats domèstiques. I la dimensió guerrera la trobam en la crítica que Plató va fer de la vida guerrera espartana en les *Lleis*.⁴³ Començam ara, primer, per l'oposició entre la vida filosòfica i la vida pràctica com a expressió de l'ideal atenenc contemporani a Plató.⁴⁴

La vida filosòfica versus la vida pràctica

L'oposició entre la vida filosòfica i la vida pràctica és el tema central del *Gòrgias*. La qüestió més important que es discuteix en aquest diàleg és quina és la vida millor, quina vida val la pena de viure.⁴⁵ En el *Gòrgias*, on Plató comença a elaborar les seves pròpies doctrines (Dodds a: Plató, 1959: 6), trobam referències explícites a la vida i activitats domèstiques. Com veurem, tant els esclaus com el cuinar són emprats per Plató en aquest diàleg per reforçar l'oposició entre l'ideal filosòfic, la vida teorètica (θεωρητικός βίος), i la vida pràctica (πραγματικός βίος) de l'orador i el retòric.

“T’adones que el nostre diàleg tracta d’allò que un home, per poc seny que tingui, recerca més, és a dir, com cal viure (ὄντινα χρῆ τρόπον ζῆν), si d’aquella manera a la qual tu m’exhortes, que faci allò que correspon a un home, parlar davant del poble, exercitar-se en la retòrica i intervenir en la política tal com vosaltres hi interveniu ara. ¿O bé cal fer aquesta vida segons la filosofia (ἢ [ἐπὶ] τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ), mirant en què es diferencia aquesta vida d’aquella (*sic.*). Però potser valdria més allò que adesiara he intentat, primer definir, i un cop definit, quan ens hàgim posats d’acord si això són dues menes de vida, mirar en què divergeixen i com han d’ésser viscudes (εἰ ἔστιν τούτω διττῶ τῷ βίῳ, σκέψασθαι τί τε διαφέρετον ἀλλήλοιν καὶ ὁπότερον βιωτέον αὐτοῖν).”

PLATÓ, *Gòrgias* 500c-d (BM)

Segons Eric R. Dodds (a: Plató, 1959: 318) amb aquest fragment, Plató ens recorda que el que està en joc és “the most serious of all questions for a man of sense”. Aquest entramat marca el pensament platònic des del *Gòrgias* (487e), on Sòcrates afirma que “aquesta recerca és la més bella de totes (πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἢ σκέψις)”, fins a la *República*, on Trasímac reconeix: “perquè no és un tema qualsevol, sinó que tracta de la vida que ens cal menar” (*R.* I 352d). Aquesta qüestió, quina és la vida que hem de menar, és presentada en el *Gòrgias* com una confrontació acalorada que fa, en alguns punts, un diàleg diferent als altres. No solament és més extens que tots els que el precedeixen, sinó perquè crida l’atenció el fet d’estar escrit apassionadament o, en paraules de Manuel Balasch, de ser “una creació dramàtica plena de vida”.⁴⁶ Aquest apassionament es manifesta amb l’ímpetu amb què el jove Pol intervé en la conversa entre Sòcrates i Gòrgias.

⁴³ Tot i això, quan en les *Lleis* trobam la lluita contra l’ideal de l’home guerrer espartà i cretenc, trobarem un important canvi en la percepció de la vida domèstica.

⁴⁴ Després dels estudis com el de Brendan Nagle (2006: 7-9) no es pot obviar que aquest ideal integrava la vida domèstica com hem vist elaborat en Xenofont.

⁴⁵ Per William K.C Guthrie (1975: 298) aquest és el tema del diàleg, més enllà de les històriques discussions que es remunten a Olimpíodor sobre si el diàleg se centra en la retòrica o la justícia i la injustícia. Sobre la discussió entorn al tema del diàleg vegeu Dodds (a: Plató, 1959: 1-2). Guthrie (1975: 295) afirma que el Sòcrates d’aquest diàleg no és tant el personatge històric, com seria el cas del Sòcrates de l’*Apologia*, com un símbol de la vida filosòfica. Un símbol que s’oposa al paradigma atenenc de l’home pràctic. Per tant, aquesta contraposició d’ideals sembla ser el motiu del diàleg segons sosté Julio Calonge (a: Plató, 2000b: 10-11) que afirma en la nota 1 de la pàgina 10: “No me es posible hoy mantener la idea expuesta en 1951 de que el escrito contra Sócrates del retórico Polícrates fuera la causa del carácter apasionado de este diálogo.” Aquesta motivació de Plató ja l’expressava Eric R. Dodds el 1959 (a: Plató, 1959: 26-27).

⁴⁶ En la «Notícia preliminar» al diàleg, Manuel Balasch (a: Plató, 1986: 12-14) explica com, a partir de K. Schilling, aquesta característica s’ha anat estenent de la part del diàleg que manté Sòcrates amb Cal·licles (afirmació sostinguda per M.A. Croiset, U.V. Wilamowitz-Moellendorf i W. Jaeger) a tot el diàleg. La

El diàleg no es pot entendre solament com una exposició de determinades teories desconnectades de l'experiència vital de Plató. A diferència de Carlo Natali (2005: 203) sostenc que Plató no solament és hostil a l'*oïkos* com institució social per raons teòriques sinó també com a resultat de les seves experiències personals que el propi Plató reflecteix en passatges com aquest. En la defensa de les seves tesis Plató hi posa, apassionadament, part de la seva experiència vital. Per això fa respondre a Sòcrates amb vehemència i ímpetu traslladant la conversa de la retòrica (ῥητορικὴ) a la culinària (ὄψοποιία) (*Grg.* 462b-e). Això permet a Plató donar força vital als seus arguments no solament contra la retòrica com a tècnica (τέχνη) per considerar-la com a mera experiència (ἐμπειρία) sinó contra un tipus de vida que se centra en el plaer (ἡδονῆς). Tant abans (*Grg.* 500a-b) com després (*Grg.* 500e-501c) d'aquesta invitació a descobrir la vida filosòfica del text reproduït, Sòcrates insisteix en el menyspreu a la culinària. La desqualificació apassionada de la retòrica coincideix amb la introducció de referències a la vida domèstica, a partir de la seva experiència personal.⁴⁷ En l'apassionament vital, aflora el pensament de Plató sobre determinades activitats quotidianes de la vida domèstica com cuinar.⁴⁸ Les referències a la culinària en una part concreta d'aquest diàleg no solament són resultat d'una especulació teòrica sobre la distinció entre experiència i tècnica sinó del rebuig, arrelat en la vivència i l'ideal humà de Plató, a una forma de vida. Plató vol desacreditar l'ideal que suposa l'home pràctic que podem identificar amb l'ideal que representa Critobul en Xenofont. Aquest enfrontament viscut intensament per Plató farà que, per desacreditar els adversaris, abandoni una posició teòrica, allunyada de la vida quotidiana, per emprar un llenguatge i uns exemples més vitals, on entra en joc la seva visió de la vida domèstica. En aquest sentit William K.C. Guthrie conclou el seu comentari afirmant:

“Aquesta digressió no massa edificat ens hauria d'ajudar a recordar que Plató va contemplar l'elecció entre la vida filosòfica i la vida de participació activa en els assumptes públics no només com una qüestió teòrica, o fins i tot, com a quelcom relatiu a l'atmosfera generalment desagradable d'Atenes, sinó que la mirava en termes personals. No és estrany que no sempre la seva expressió fos la que tradicionalment es podria esperar d'un filòsof.”⁴⁹

W.K.C. GUTHRIE, 1975: 311 (trad. pròpia)

mateixa observació sobre l'apassionament la trobam en la «Introducción» de Julio Calonge (a: Plató, 2000b: 9) i quan William K.C. Guthrie (1975: 294) comenta: “The *Gorgias* is an extraordinary production, not for its philosophy (which is a compendium of Socratic doctrines already familiar), but for its passionate and outspoken criticism of Athenian politics and politicians...”. El mateix Guthrie afegeix més endavant que com deia Wilamowitz (Wilamowitz-Moellendorf, 1959: 236) no s'ha de llegir el *Gòrgias* amb sang freda (“mit kaltem Herzen”), com un tractat filosòfic, perquè aquest diàleg reflecteix una crisi personal de Plató en què, a la meitat de la seva vida, es pregunta a si mateix: com he de viure? Tant Calonge (a: Plató, 2000b: 45 n.25) com Balasch (a: Plató, 1986: 43 n.24) sostenen que ell diàleg es manté dins dels paràmetres de l'exposició lògica dels diàlegs platònics fins la irrupció de Pol en el 461b-c. Aquesta irrupció presenta, en el text grec, una sèrie de salts i d'anacoluts que subratllen la força vital que començarà a agafar el diàleg. Un altre indicatiu d'aquest apassionament és per Eric R. Dodds (a: Plató, 1959: 11) la incorregible estupidesa (“displays an teachable stupidity”) que mostra Pol, i que el presentarà com a intel·lectual i moralment vulgar al costat de Sòcrates.

⁴⁷ Referència que provindria de la pròpia experiència vital de Plató a la cort de Siracusa segons Eric R. Dodds (a: Plató, 1959: 18-27). Justament, en l'intent de datar el diàleg, Dodds se centra a respondre la pregunta de per què el *Gòrgias* és tan amarg (“Why is the *Gorgias* so bitter?”).

⁴⁸ Com veurem més endavant amb el *Teetet*, la concepció de Plató sobre l'activitat domèstica aflora quan ha de ser emprada com a desqualificatiu d'una activitat oposada a l'ideal filosòfic representat per Sòcrates.

⁴⁹ “This is not very edifying excursus should help us to remember that Plato saw the choice between the philosophic life and the life of active participation in public affairs, not only as a matter of theory, or even of

La lectura de William K.C. Guthrie de la vida pràctica com a “life of active participation in public affairs” oblida que la vida activa implicava l'èxit en els afers privats i públics (καὶ ἰδία καὶ δημοσία), com trobam en *Gòrgias* 484d.⁵⁰ Tal i com hem vist en Xenofont, la vida pràctica implicava al ciutadà una articulació entre l'àmbit militar, polític i domèstic. Per aquesta raó, Plató compara tècniques d'adulació pública, com la retòrica, amb d'altres de privades, com la cuina. L'analogia entre la retòrica i la cuina cal situar-la en un context de desqualificació no solament d'un ideal d'home públic,⁵¹ el polític que en el diàleg encarna Gòrgias, sinó també d'un ideal d'home privat, el domèstic que en el diàleg encarna el poble inculte.⁵² La cuina com aduadora dels desitjos que esclavitzaven l'home lliure, el ciutadà potentat, era un acte públic que es realitzava en l'àmbit privat: el banquet.⁵³ Tant els banquets atenencs de l'Atenes democràtica, com els dels tirans com els de Siracusa,⁵⁴ van ser experiències on Plató contemplà com la menja esdevé adulació dels desitjos humans.

És en l'acalorament que pren la discussió, que Plató reflectirà en el seus diàlegs el seu pensament sobre la vida domèstica, emprant-la com a insult per tal de desqualificar l'adversari. Més enllà de si existeixen cites textuais entre els discursos d'Isòcrates i els diàlegs de Plató, sembla clar, afirma William K.C. Guthrie, que Isòcrates es refereix a Sòcrates i Plató quan en l'*Antidosis* es lamenta que llencin insults vulgars contra l'útil art de parlar en públic:

the generally distasteful political atmosphere at Athens, but also in personal terms. No wonder that his expression was no always that which one traditionally expects from philosopher.” Guthrie, 1975: 311.

⁵⁰ En el *Gòrgias* 484c-d, Cal·licles retreu a Sòcrates que qui es dedica a la filosofia li serà impossible evitar desconèixer tot allò que necessita un home prestigiós i notable (καλὸν κάγαθόν). I quan Cal·licles concreta que impedirà assolir l'ideal *kalokagathós* és l'absoluta ignorància en les lleis (τῶν νόμων) que regeixen la ciutat i les paraules que cal usar per tractar amb els homes en els afers privats i públics (καὶ ἰδία καὶ δημοσία), els plaers i les passions humanes (καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων,) i tots els costums dels homes (τῶν ἠθῶν).

⁵¹ Aquesta lectura que redueix la vida pràctica als afers públics i, per tant, als afers de la *pólis* és el plantejament de Hannah Arendt (1958: 7-21), potser apropiat a la filosofia d'Aristòtil, però no a tot el pensament grec, en el que inclou Plató. El plantejament d'Arendt l'aniré desgranant al llarg de l'apartat dedicat a Aristòtil. Al meu parer, la intuïció d'Arendt no pot generalitzar-se per a tota l'època grega sinó que inclou molts matisos que ressalten l'enorme diversitat de plantejaments referents a la “vida pràctica” que va generar la filosofia en aquesta època.

⁵² Charles Taylor (1989: 70) exposa l'enorme poder moral de contraposar el propi ideal humà elevant-lo per damunt del poble vulgar.

⁵³ Sobre aquest aspecte del banquet vegeu Flacelière, 1989: 214-224. També és interessant l'article de Oswyn Murray «El hombre y las formas de sociabilidad» (a: Vernant, 1991: 273-275) on compara els excessos en les comensalies privades i les públiques per entendre el context al que es refereix Plató. Així, en paral·lel al seu rebuig a l'*oïkos*, Plató va anar mostrant més interès per la *sistía* espartana com a autèntica comensalia política allunyant-se del banquet atenenc de base domèstica, tot i ser un lloc comú dels primers diàlegs platònics. Sobre la importància de les menges comunitàries com a fonament d'unitat política vegeu a part dels estudis tradicionals de Gernet (1968: 345-346) i Lacey (1968: 207-209) també Murray (a: Vernant, 1991: 269-273).

⁵⁴ Aquesta analogia arrela en l'experiència desagradable de Plató en contacte amb ciutadans i governants que viuen només per satisfer els seus desitjos. L'exemple més clar seria l'experiència de Plató amb la cort de Dionís I de Siracusa. Tal i com ens ho transmet Plutarco (*Dió* 5-6), encara que potser llegendària, revela la relació entre el mal govern i satisfacció desmesurada dels desitjos, talment els oradors atenencs usaven el discurs per engrandir el propi patrimoni familiar. Però en l'Atenes de Plató, el mateix passava en els banquets privats que trobam en els seus primers diàlegs.

“Perquè admirar-se d’això, quan alguns dels qui es dediquen a l’erística calumnien els discursos comuns i útils, igual que els homes més malvats? No ignoren la seva força, ni que ajuden ràpidament als qui els necessiten, però tenen l’esperança que, si els desacrediten faran apreciar més els seus.”⁵⁵

ISÓCRATES, *Sobre el canvi de fortunes* XV 258 (trad. pròpia)

Presentant com a irreconciliable la retòrica d’Isòcrates amb la filosofia de Sòcrates, Plató inicia, a partir de l’analogia entre retòrica i culinària, el rebuig filosòfic de diferents aspectes de la vida domèstica coincidents en l’adulació al desig de dues activitats pròpies d’un ideal humà. Si considerarem la hipòtesi que Plató podria estar criticant Isòcrates, el qual defensava que la filosofia havia de ser l’art de la retòrica, hem de recordar que la retòrica servia principalment per engrandir el propi *oïkos*.⁵⁶ La identificació entre culinària i retòrica, es mou en el context d’oposició entre dues menes de vides (διττώ τῷ βίῳ). Per un costat, la vida dedicada als desitjos que sorgeixen o s’alimenten en l’*oïkos* i, per l’altre, la vida dedicada a la filosofia. Aquesta contraposició ha de permetre mirar en què divergeixen i com han de ser viscudes cadascuna d’aquestes vides per poder orientar la vida segons la filosofia (ἢ [ἐπι] τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ). La diferència entre aquestes dues formes de vida la podem resumir en el que Plató expressa en el 513d, una és viure per al plaer (μὲν πρὸς ἡδονὴν ὁμιλεῖν), i l’altre és viure per al bé més alt sense cedir-hi, sinó combatent-lo ja sigui en el cos com en l’ànima.⁵⁷ Aquesta identificació de plaer i “vida privada”, relacionada amb l’*oïkos*, es presenta als ulls de Plató com irreconciliable amb la vida filosòfica. Tant irreconciliable que el *Gòrgias* es presenta com un combat a mort entre els aduldors d’allò propi i el filòsof.

Aquesta oposició arribarà al màxim dramatism quan Sòcrates li pregunta a Cal·licles quin servei ha de fer a la ciutat en el 521a-d. L’alternativa és pugnar amb els atenesos per tal que siguin millors, com si fos un metge o servir-los afalagant-los amb discursos com un Misi. La imatge dels Misi, esclaus amb molt mala fama a Grècia, és emprat per Plató per contraposar-la a la figura de Sòcrates. El pitjor paradigma de servitud humana enfront del millor servei a la ciutat: voler que els joves esdevinguin millors (βέλτιστοι ἔσονται).⁵⁸ És en aquesta oposició que Plató retorna sobre la condemna i mort de Sòcrates. Plató l’exalta per ser un dels pocs atenesos, per no dir l’únic, que practica rectament la tècnica de la política, a diferència dels qui, encara que s’anomenin polítics només cerquen el seu interès “propi”. D’aquesta manera, Plató afirma que Sòcrates és com un metge inculpat per un cuiner davant d’un tribunal de nins (*Grg.* 521e-522a) imatges

⁵⁵ “καὶ τί δεῖ τούτου θαυμάζειν, ὅπου καὶ τῶν περὶ τὰς ἐριδας σπουδαζόντων ἐνιοὶ τινες ὁμοίως βλασφημοῦσι περὶ τῶν λόγων τῶν κοινῶν καὶ τῶν χρησίμων ὥσπερ οἱ φαυλότατοι τῶν ἀνθρώπων, οὐκ ἀγνοοῦντες τὴν δύναμιν αὐτῶν, οὐδ’ ὅτι τάχιςτ’ ἂν οὔτοι τοὺς χρωμένους ὠφελήσαιεν, ἀλλ’ ἐλπίζοντες, ἦν τούτους διαβάλλωσι, τοὺς αὐτῶν ἐντιμότερους ποιήσιν.” Isòcrates, *Περὶ ἀντιδόσεως* XV 258.

⁵⁶ Vegeu William K.C. Guthrie, 1975: 308-311 on exposa la relació entre Isòcrates i Gòrgias. Com afirma el mateix Guthrie, més enllà de si Plató fa una citació textual d’Isòcrates per atacar alguna obra en concret, tesi en discussió, és més segur i interessant adoptar un punt de vista més ampli, que és el que aquí presentam quan parlem de l’oposició entre l’ideal del filòsof de Plató i el del polític d’Isòcrates. En aquest sentit Guthrie afirma: “...and de little earlier he has complained that out of sheer jealousy they pour vulgar insults on the useful art of public speaking: he could easily return the compliment were he not too high-minded.” (2000: 311). Sobre la relació entre l’*Antidosis* i Plató, en concret l’*Apologia* de Plató vegeu Brickhouse i Smith, 2002: 8.

⁵⁷ “δὲ πρὸς τὸ βέλτιστον, μὴ καταχαριζόμενον ἀλλὰ διαμαχόμενον” Pl., *Grg.* 513d. La diferència amb Xenofont que introduïa també l’*oïkos* com un bé moral serà exposada en el següent capítol de la tesi.

⁵⁸ Cf. Plató, 1986: 125 n.114. Sobre l’ús dels Mysi com a terme ignominiós en la literatura clàssica vegeu les anotacions a 447b-448a de Fridericus Astius (1832). Sobre la concepció pejorativa de l’esclau en l’època de Plató vegeu Wrenhaven, 2012: 43-89.

totes dues de la vida privada. Ja en el *Gòrgias* 484c-485e, Cal·licles retreia a Sòcrates la inutilitat de la filosofia per a la vida adulta, ja que impedeix tant el coneixement (γίγνονται) com l'experiència (ἐμπειρον) de tot allò que li cal a un home *kalokagathós* per a la vida. Cal·licles reproduïx una manera d'entendre la filosofia que també trobam en Isòcrates.⁵⁹ Per tal de desacreditar els filòsofs, primer Cal·licles els presenta com a homes ignorants (ἀπειροὶ γίγνονται) en els afers privats o polítics (εἰς τινα ἰδίαν ἢ πολιτικὴν πράξιν) i, segon, els relaciona amb els esclaus.⁶⁰ Contra aquesta forma de vida, lluita Plató intentant vincular-la també a allò més menyspreable a la vida, el servei domèstic. Plató planteja en aquesta part del diàleg quina activitat és pròpia d'un home *kalokagathós*.⁶¹ L'ideal de l'home pràctic que representa Isòcrates menyspreant el pur interès contemplatiu de la filosofia és rebut en el *Gòrgias* amb els mateixos termes.⁶² Plató usa uns arguments en boca de Cal·licles, que repetirà en un sentit invers en el *Teetet* 172c-177c que analitzaré més endavant.

Aquests arguments es fonamenten en l'oposició d'ideals de vida a través del binomi lliure-esclau, que ja hem vist en Xenofont. La desqualificació màxima de l'activitat oposada a la que defensa Cal·licles, en aquest cas la de l'home pràctic, el du a posar l'exemple d'una altra activitat domèstica quotidiana com és la de transportar un feix de llenya (*Grg.* 485d), que s'emprava per escalfar la llar o cuinar. En boca de Cal·licles trobam les activitats dels esclaus com el paradigma oposat a l'ideal de vida humana. Plató combat l'ideal humà de Cal·licles però comparteix el seu menyspreu cap a les activitats domèstiques i les usarà per a desacreditar la vida privada que defensa el mateix Cal·licles. Aquest ideal que defensa Cal·licles, citant Homer (*Il.* IX 441), és el del domini del més fort quan es distingeix en el centre de les ciutats i les àgores. Segons Cal·licles el qui s'aparta de la vida pública i política mai podrà dir res de lliure, gran i suficient (ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἰκανὸν μηδέποτε φθέγξασθαι). En aquest enaltiment de la vida pública hem de recordar l'estreta relació, ja tractada en l'apartat dedicat a Xenofont, amb els interessos privats i l'*oïkos*. Els atacs de Cal·licles a la filosofia recorden Isòcrates quan defensava que la filosofia important per al ciutadà, la que respon a l'ideal de *kalokagathós*, és la filosofia pràctica.⁶³ Una filosofia sotmesa a la defensa dels interessos domèstics en les disputes judicials. Per Plató, servir a l'*oïkos* és participar d'aquesta concepció interessada i degradant de la filosofia i destructora de la *pólis*. No hi ha terme mig, d'aquí el plantejament exclusivista de Plató.⁶⁴

⁵⁹ Acceptant la tesi de Thomas A. Szlezák (1991: 53) personatges com el Cal·licles del *Gòrgias* no queden exclosos dels "grans misteris" per falta d'intel·ligència sinó per la índole moral del seu caràcter.

⁶⁰ En tot el *Gòrgias*, Plató solament usa tres vegades el qualificatiu d'ignorant emprant el compost ἀπειροὶ γίγνονται, i totes tres vegades es troben concentrats en el 484c-d. Altres vegades emprarà diferents termes com ἀγνοεῖν tant per referir-se a ignorar el bé i la felicitat (472c) com a la salut i excel·lència corporal (479b i 518a).

⁶¹ Cal·licles afirma que si un home segueix dedicant-se a la filosofia d'adult serà ignorant, de tot el necessari per ser un home bell i bo (καλὸν καγαθόν), cf. *Grg.* 484c-d.

⁶² Com indica Eric R. Dodds (a: Plató, 1959: 272-274) una opinió molt similar expressa Isòcrates tant a *Antid.* 266-268, com a *Panath.* 28. Segons Werner Jaeger (1934: 850-856) Isòcrates tenia en ment l'Acadèmia de Plató, però Dodds és més partidari de considerar que aquesta acusació contra la filosofia reflexa una mentalitat de l'home pràctic ordinari ("ordinary practical man") de la seva època.

⁶³ "Creo que no hay que llamar filosofía a una actividad que en la actualidad no ayuda a hablar ni a obrar, sino que llamo ejercicio del espíritu i preparación a la filosofía a este entretenimiento, más propio de hombres que lo que los muchachos hacen en las escuelas, pero muy parecido." Isòcrates, *Discursos, Sobre el cambio de fortunas.* XV 266 (BBG).

⁶⁴ Aquesta concepció exclusivista és el que Charles Taylor (1989: 65-66) anomena "intransigència revisionista", això és, una estratègia que du Plató a negar la possibilitat que les realitzacions normals de la vida familiar i de propietat puguin articular-se positivament amb el seu ideal moral.

1.2.2. El filòsof, una vida alliberada de l'*oïkos*

L'altre diàleg en què Plató anomena activitats quotidianes de la vida domèstica relacionant-les amb un tipus de vida humana oposada a l'ideal filosòfic és el *Teetet*. Depenent de les datacions d'aquest diàleg podem afirmar que vint anys després de la probable redacció del *Gòrgias*, Plató repeteix els aspectes generals de la seva concepció pejorativa sobre la vida domèstica.⁶⁵ Ho fa referint-se a dues activitats, que comentaré en l'apartat 5.2.1 del capítol cinquè dedicat a les tasques domèstiques. Aquestes són fer un llit (στρωματόδεσμον) i amanir un menjar (ᾠψον ἡδύναι) (*Th.* 175e) relacionades amb la vida donada al plaer. El que ens interessa veure és com Plató continua referint-se a la vida domèstica per tal de menysvalorar el pensament de l'adversari i delimitar clarament la diferència amb l'ideal de vida filosòfica. Plató continua desqualificant els models de vida pública i privada, relacionant-los a una vida domèstica entesa com a esclavitud (δούλου) i servitud domèstica (οικέται)⁶⁶ indigna de l'ideal de vida lliure (ἐλευθέρους) i feliç (εὐδαιμόνων). Aquesta oposició, Plató la presenta amb la figura de Tales de Milet en un passatge central del *Teetet*.⁶⁷ En fer-ho emprà de forma conscient una terminologia fonamental per a l'elaboració d'un ideal de vida filosòfica allunyat de les servils dedicacions (δουλικὰ ἐμπέση διακονήματα) domèstiques, com a sinònim de vida inculta i infeliç.

El contingut d'aquest passatge aprofundeix en el menyspreu filosòfic de la quotidianitat domèstica. Tot i tractar-se d'una "digressió", no és pas marginal ni en relació amb el diàleg ni al conjunt del pensament platònic.⁶⁸ En aquesta important digressió, que va del 172c al 177c, se'ns presenten dos paradigmes d'ésser (Παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι), el de la felicitat més gran, identificat amb el diví al qual tendeix la vida del filòsof, i el de la infelicitat més gran, mancat de divinitat, representat per l'orador (*Th.* 176e).⁶⁹ El model

⁶⁵ El *Teetet* tracta sobre el coneixement i és un diàleg situat en l'anomenada època de revisió crítica de les seves teories de maduresa. A l'inici del comentari que fa William K.C. Guthrie (1978: 89-92) de la digressió on també trobam aquestes dues activitats domèstiques afirma: "and we are back at the *Gorgias* and the reproach leveled at Socrates by Callicles."

⁶⁶ Per un estudi complet de la terminologia emprada pels grecs en referir-se als esclaus vegeu Wrenhaven, 2012: 9-42. La conclusió de Kelly L. Wrenhaven és que no es pot determinar una especialització en l'ús dels diferents termes amb què els grecs parlaven de l'esclau. Tot i això, al llarg del treball introduesc el terme grec per tal de posar de manifest quan s'emprava un terme com el de "οικέται" amb connotacions domèstiques. Tot i això, com afirma Wrenhaven (2012: 18) en la literatura grega es troba l'ús d'aquest terme per referir-se a esclaus públics i els altres termes, que no deriven de l'arrel "οικ-" per referir-se als servents domèstics.

⁶⁷ Cal ressaltar la importància d'aquest "episodi que sempre ha cridat l'atenció dels comentaristes" (Balasch a: Plató, 1995: 34) definida per William K.C. Guthrie com a "famous digression" (1978: 89) on trobam aquestes referències a la vida domèstica.

⁶⁸ Aquest episodi està ben delimitat pel mateix Plató ja que al final d'aquest (177c) afirma: "Però deixem tot això que és una mera digressió (Περὶ μὲν οὖν τούτων, ἐπειδὴ καὶ πάρεργα τυγχάνει λεγόμενα, ἀποστῶμεν)", indicant que cal tornar al punt on s'ha deixat l'argumentació sobre la mobilitat de l'ésser (172c). William K.C. Guthrie (1978: 89) defensa que aquesta digressió és la refutació final a l'argumentació de Protàgoras. No és marginal en relació amb el diàleg, ja que després de la primera definició del saber com a percepció, Protàgoras defensa la possibilitat que la justícia i la pietat no tinguin realitat pròpia i estiguin subjectes al canvi constant de les coses i al criteri particular dels individus i dels estats. Per això, Plató insereix aquest episodi on es defensa l'existència d'un altre món on es troben les coses que són i l'autèntic saber. Tampoc és marginal respecte l'obra de Plató ja que, com afirma Guthrie (1978: 91-92), aquesta digressió permet afirmar que la doctrina de les Formes, tal i com és ensenyada en el *Fedó*, la *República*, el *Convit* i el *Fedre* no ha estat abandonada.

⁶⁹ Sobre el paradigma com a model o ideal moral vegeu Vives, 1970: 52-53. Aquesta oposició entre ideals és tractada per Plató en altres diàlegs, a part del *Gòrgias* 484c i 521a-b també la trobam en la *República* VI 487b-489e. En la *República* VI 487d i *Gòrgias* 285c-d s'afirma que els qui de grans continuen dedicant-se a la filosofia es tornen gent molt estranya perquè es fan inútils a la ciutat. Aquests dos passatges són exemples

que presenta Plató del filòsof és el de qui fuig de la naturalesa mortal per assemblar-se al déu tant com sigui possible esdevenint just i piadós gràcies a la prudència (δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι: *Tht.* 176a-b). Aquesta és la vida que cerca el filòsof mostrant la veritable habilitat de l'home (ἢ ὡς ἀληθῶς δεινότης ἀνδρός) que, com afirma en la *República*, s'identifica amb la nul·litat i manca de la virilitat (ἀνανδρία) (*Tht.* 176c) de qui es preocupa dels afers pràctics (πραγματείας):

“Perquè és que, Adimant, els qui de debò tenen el pensament adreçat al ser (τῶ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὐσι τὴν διάνοιαν) no tenen cap lleure (σχολή) per mirar cap avall, cap als afers dels homes (ἀνθρώπων πραγματείας),...”

PLATÓ, *República* VI 500b-c (BM)

Plató presenta aquest nou ideal de savi amb la imatge de Tales de Milet, considerat el primer dels savis grecs. Com afirma Werner Jaeger (1923: 467-468), en el seu origen hi havia certament l'astorament del poble davant d'aquest tipus humà d'investigador i savi allunyat i separat de la vida quotidiana, i contraposat a l'ideal de vida del seu temps que representaven els ciutadans que governen (τοὺς πολιτικούς ἄρχοντας) (*R.* VI 489c). Prova d'això seria l'anècdota que explica Plató de Tales caient en un pou per observar el cel i la riota que en rep d'una serventa (θεραπεινίς) tràcia, símbol de l'ésser humà inculta per un hel·lènic, per no mirar ni el que tenia en els peus:

“Sòcrates: És el que diuen de Tales, Teodor, que per estudiar les estrelles va aixecar la vista i va caure en un pou; llavors una serventa (θεραπεινίς) llesta i divertida, tràcia, es va burlar d'ell perquè s'afanyava a saber el que hi ha en el cel però li passava desapercbut el que tenia davant els nassos, als peus. I aquesta mateixa burla segueix sempre i ateny els qui viuen en filosofia.”

PLATÓ, *Teetet* 174a-b (BM)

Als qui es burlen de Tales, com de tots els filòsofs, Plató els anomena profans (ἀμυήτων: *Tht.* 155e). Segons indica Manuel Balasch en la seva traducció (a: Plató, 1995: 72 n.38), sembla que en parlar d'aquests profans no s'està referint a cap escola en concret, sinó a un paradigma d'home que es contraposa al paradigma filosòfic. Aquest paradigma humà rep altres qualificatius prou durs com els d'obtusos (σκληρούς), fantasmals o repel·lents (ἀντιτύπους) i rucs o grollers (ἄμουσοι). Aquests adjectius desqualificatius englobarien un model de vida que més endavant es concreta en Protàgoras com a paradigma d'orador. En canvi, el filòsof és qualificat d'agut, elegant o enginyós (κομψότεροι). L'objectiu final d'aquest episodi és el mateix que en el *Gòrgias*, contraposar l'home pràctic, que té com a model a Protàgoras, amb el filòsof, que té com a model a Tales, invertint la valoració social del seu temps.⁷⁰ Tales esdevé el prototipus d'aquest nou ideal de vida filosòfic que es despreocupa de la vida privada “perquè en realitat a la ciutat, hi habiten només de cos, que hi viu, però el pensament (ἢ δὲ διάνοια) s'ha convençut que totes aquestes coses tenen

clars de la tensió que suposa suplantar un ideal existent. En aquest cas no pel fet que els filòsofs no s'orientin a la *pólis*, sinó perquè el seu lligam amb aquesta demana una desvinculació radical de l'*oïkos*.

⁷⁰ Com assenyala Werner Jaeger (1923: 473-474), es curiós que sigui Sòcrates qui faci la lloança d'aquest tipus de vida de l'investigador fonamentat en la saviesa que versa sobre l'astronomia i la matemàtica. Aquest mateix Sòcrates que Plató, en l'*Apologia* 19d, afirma que no entenia absolutament res d'aquestes especulacions. Segons Jaeger en el *Teetet* es fa palès el límit de la imatge que Plató pot presentar de Sòcrates. Per això, el nou ideal de la “vida contemplativa” passarà de Sòcrates a Parmènides i Zenó en els diàlegs posteriors del *Sofista* i el *Polític*, mentre que Sòcrates tindrà un paper secundari, o desapareixerà en les *Lleis*.

molt poca importància, o potser cap, i vola per damunt d'elles amb menyspreu." (*Tht.* 173e).

Els homes pràctics, oradors i polítics, són els que es dediquen a pledejar en els tribunals i discutir a l'àgora. Com constaten les recents investigacions sobre l'*oïkos* grec a través de l'estudi de les *orationes* d'aquesta època, gran part d'aquests plets estaven relacionats amb qüestions d'herències, dots i relacions familiars.⁷¹ Hem de recordar, com hem vist en l'apartat de Xenofont, que les disputes, divisions i enfrontaments que sorgeixen a l'Atenes democràtica tenen en la major part el seu origen en l'*oïkos*. En comparació amb aquests homes experts a defensar l'interès privat en plets de caràcter familiar, els filòsofs semblen oradors ridículs (*Tht.* 172c-173d). No solament perquè no tinguin els coneixements per fer-ho sinó perquè no orienten la seva vida a un interès privat que deriva de la cura de l'*oïkos*. En contra d'aquesta mentalitat, per Plató els que són educats en la filosofia (ἐν φιλοσοφίᾳ) es caracteritzen per ser homes lliures (ἐλευθέρους), a diferència dels altres que són comparats als servents domèstics (ὡς οἰκέται).⁷² Quan Plató estableix la diferència fonamental entre els filòsofs, que cerquen el que és (τοῦ ὄντος) sense cap utilitat pràctica, i els oradors, que fent dependre els seus discursos d'altres actuen com esclaus (δούλου) (*Tht.* 172d-173c), podem establir un paral·lelisme amb el que he exposat en l'apartat anterior dedicat a l'articulació de Xenofont. La diferència és clara i marca un canvi de paradigma filosòfic respecte la vida domèstica. Per Xenofont s'esclavitza qui descuida la seva casa, mentre que per Plató s'esclavitza qui cuida la seva casa. La comparació emprà els mateixos termes filosòfics: la llibertat enfront de l'esclavitud de les passions. Però per entendre la radicalitat d'aquest canvi de paradigma cal atendre al marc referencial. Aquesta no és una teoria d'una "escola sofística" enfront de l'"escola platònica", sinó que cal situar-la en el context social concret en què viu Plató. En aquest punt compartesc la tesi de Carlo Natali (2005: 216-221), segons el qual el context social és determinant per la concepció pejorativa que desenvolupà Plató sobre l'*oïkos*. L'oratoria que denigra Plató és un coneixement, que Isòcrates anomenava filosofia, sotmès als interessos particulars en interminables disputes domèstiques que clivellen la ciutat. Les disputes jurídiques, a les quals serveix aquesta concepció de la filosofia, tenien com a finalitat l'interès privat d'engrandir el propi patrimoni, com hem vist en Iseu, Èsquines i Demòstenes. Aquest interès privat l'hem vist també exemplificat per Xenofont en Critobul com a preocupació per engrandir patrimonialment l'*oïkos*. El problema plantejat és el mateix i l'argumentació paral·lela: oposar aquells que viuen com esclaus (ὄμοδούλου) als filòsofs, definits com els que disposen de temps lliure (σχολή). Però la identificació dels termes per Plató és radicalment oposada a la de Xenofont quan Sòcrates afirma: Aquests [els filòsofs] disposen sempre del que tu deies, d'oci, i els seus discursos els componen en pau i en temps d'oci." (*Tht.* 172d).

Trobam, per tant, una diferència remarcable amb Xenofont per a qui, recordam, la persona que es dedica a la vida domèstica podia arribar a ser qualificada de filòsof (*Xen., Oec.* XVI 9). En canvi, per Plató la llibertat prové d'orientar la vida i, per tant, el coneixement, més enllà dels interessos privats, que esdevenen incompatibles amb l'ideal filosòfic. Per això, pren un especial relleu com Plató concep l'oci (σχολή). El concepte

⁷¹ De fet, la major part dels estudis socials i culturals dels darrers anys sobre l'*oïkos* grec es fonamenten en els plets familiars (private orations) sobretot de Demòstenes, Iseus, Lisies, Antifón i Andocides. Vegeu els estudis de Virginia Hunter (1989) i Cheryl A. Cox (1988 i 1998). En aquest punt és aclaridora l'anàlisi de Cox (1998) sobre les "private orations" de les disputes jurídiques entorn a les relacions parentals, herències i transferències de propietats domèstiques (cap. I), a les relacions entre germans (cap. IV) i amb la resta de membres de l'*oïkos* en relació al patrimoni i a la legitimitat o il·legitimitats dels fills (cap. VI).

⁷² Cf. Pl., *Grg.* 484c-485e, 521a-b on Plató també compara els oradors i polítics amb els esclaus.

σχολή, sinònim de temps lliure, oci, lleure,... adquireix a partir de Plató una riquesa de significació que s'atansa al concepte de "cultura" en el sentit actual, quan afirmam d'una persona que és "cultura". William K.C. Guthrie (1978: 89-90) afirma que aquesta associació entre filosofia i "cultura" és especialment emfatitzada per Aristòtil, quan afirma que la vida feliç solament existeix en el lleure.⁷³ Per això, segueix dient Guthrie, tant Aristòtil com Plató anomenaran la vida d'aquests ciutadans, dedicats a la defensa dels interessos privats, com a sense-lleure (ἀσχολία).⁷⁴ En el 172d-e contraposa el lleure del filòsof en compondre els seus arguments a la manca de temps lliure (ἀσχολία) dels oradors en els seus discursos davant els tribunals. Plató, però, no descriu solament una situació, sinó que estableix una relació entre aquest terme i el poc interès que tenen els oradors a "trobar el que és". En el 174d-e, aplicarà el mateix terme "sense-lleure" (ἀσχολίας) per qualificar els polítics que, justament per manca de lleure esdevenen rústecs i ignorants com els pastors.⁷⁵ Retrobam, per tant, l'oposició clara entre el model de vida filosòfic i el dels oradors. Aquests, com hem vist en el *Gòrgias*, dedicant-se a la defensa dels interessos privats esdevenen homes "sense-lleure", esclaus de l'*oïkos* i la *pólis* com els mateixos servents que "sense-lleure" no poden esdevenir homes "lliures". Aquesta manca de preocupació per part dels filòsofs dels afers particulars, és la causa de les rialles de la dona tràcia de l'anècdota de Tales i de la resta del poble.⁷⁶ Aquest poble que, com hem vist a l'inici d'aquest apartat, podem relacionar amb els membres de la societat vinculats de forma peremptòria a l'*oïkos*. Aquest èmfasi de Plató es mostra més clarament quan el compararem amb el tractament que de Tales en farà Aristòtil en la *Política*.

Per Plató, allò que esdevé el màxim bé per als seus contemporanis, l'honor i el poder lligat no solament a la vida política sinó, sobretot, a les disputes entorn l'*oïkos*, és contraposat a l'ideal de vida filosòfica. La vida filosòfica, per tant, no implica una renúncia a la vida política, sinó a la vida domèstica privada. Aquesta convicció el du a afirmar que solament poden ser anomenats filòsofs (φιλόσοφον) els qui són educats en llibertat (ἐλευθερία) i en el lleure (σχολή) fins al punt que es desenten radicalment de la quotidianitat domèstica. L'exemple provocatiu i suggerent és la incapacitat dels autèntics filòsofs de fer accions domèstiques tan bàsiques com són preparar un llit per al descans o menjar per alimentar-se. Per aquest motiu el filòsof és la riota de la gent en considerar que els seus conciutadans cerquen una glòria i uns elogis aparents.

“Sòcrates: [...]...d'aquells que en veritat han crescut en llibertat i en lleure (τῶ ὄντι ἐν ἐλευθερία τε καὶ σχολῇ), els que tu anomenes filòsofs. A aquests, cal no censurar-los quan semblen ximpls i incapaçs en ocupar-se de tasques servils (δοκεῖν καὶ οὐδενὶ εἶναι ὅταν εἰς δουρικὰ ἐμπέσῃ διακονήματα), posem per cas no saber fer un llit (μὴ ἐπισταμένον συσκευάσασθαι) o amanir un menjar (μηδὲ ὄψον ἡδύναι), o dir paraules llagoteres (ἢ θῶπας λόγους). L'altre sabrà prestar aquests serveis (διακονεῖν) amb

⁷³ Arist., *EN* X,7 1177b4; *Pol.* VIII,5 1338a1. Per això, no és accidental que σχολή hagi donat origen a *schola* en llatí i, per tant, als nostres conceptes de "escola" i "escolar".

⁷⁴ “In eulogizing it in the Ethics as an end in itself, he like P. calls the life of politician ‘leisureless’.” Guthrie, 1978: 90.

⁷⁵ Pl., *Tht.* 174d-e: “Es pensa [el filòsof] que els tirans i reis pasturen i munyen un bestiar pitjor i menys dòcil que el d'aquells [els pastors], i es pensa, a més a més, que aquests governants, per manca de lleure (ἀσχολίας), esdevenen tan rústecs i ignorants com aquells pastors,....”

⁷⁶ En el 175d, Plató torna a insistir per tercera vegada en la riota que el filòsof desperta en les noies tràcies i els rudes. La interpretació que, per exemple trobam en l'estudi de la *República* de Matha C. Nussbaum (1986: 136-150) sobre la incapacitat del savi en els afers públics, es resposta per Plató amb la paràbola de la nau (*R.* VI 488a-e). Tal vegada la majoria del poble tingui per inútil un pilot de nau que estudia els estels, les estacions de l'any i els vents, però solament ell pot, pel seu coneixement de la veritat, conduir la nau de l'Estat. Però en canvi no trobam la resposta a les burles per la seva ignorància en els afers privats.

diligència i exactitud, però no sabrà portar el mantell com un home lliure (οὐκ ἐπισταμένον ἐπιδέξια ἐλευθερίως), i encara menys fornir la seva paraula d'harmonia per a cantar rectament la vida veritable dels déus i dels homes feliços (οὐδέ γ' ἄρμονίαν λόγων λαβόντος ὀρθῶς ὑμνήσαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ).”

PLATÓ, *Teetet* 175e-176a (BM)

En aquest punt cabdal del diàleg (Balasch a: Plató, 1995: 35), se'ns presenten els filòsofs (φιλόσοφον) com la realització de l'ideal d'home lliure capaç de descobrir la raó i saber autèntics (φρόνησις) que pertany a la divinitat, en contraposició no solament a la vida privada sinó a la mateixa quotidianitat domèstica. Aquestes tasques qualificades de servils (δουλικὰ ἐμπέση διακονήματα) són impròpies de la veritable condició d'un home lliure com el filòsof i, per això, les emprà per desqualificar al tipus d'home pràctic a què hem al·ludit anteriorment, com, per exemple, l'orador que només diu paraules aduladores (θῶπας λόγους). Aquesta ineptitud que podria semblar ximpleria (εὐήθει) per a la gent corrent cal ser tinguda com a característica de la dignitat de l'home lliure i la seva dedicació: cantar la vida veritable dels déus i dels homes feliços. En desqualificar d'aquesta manera els oradors, Plató mostra el menyspreu que suposa per a ell la dedicació a la vida domèstica, fins al punt d'articular una vida social que exclouï els *oikos* privats. Solament qui pot exclusivament dedicar-se a la vida en el lleure propi del filòsof pot “cantar himnes”, és a dir, dedicar-se a la més elevada de les dedicacions humanes.

Amb aquesta contraposició es construeix l'ideal filosòfic en oposició a l'ideal clàssic, per tal d'identificar, com ja hem vist en el *Gòrgias*, el filòsof amb la realització de l'ideal de *kalokagathía*. Aquest és justament el tema que enceta el diàleg introductor del *Teetet* (142a-d) que mantenen Euclides i Terpsió, on es presenta Teetet com un home que ha estat “bell i bo” (καλόν τε καὶ ἀγαθόν) en la batalla. Amb aquest inici, Teetet representa l'ideal guerrer tradicional grec, però immediatament a continuació Plató relaciona la seva fama a l'interès per la recerca de la saviesa (ἐπιστήμη) que va mostrar amb la conversa mantinguda amb Sòcrates i que reproduïx el diàleg pròpiament dit. En tot el diàleg, resta pendent la contraposició amb l'ideal guerrer. Aquesta contraposició Plató la desenvolupa en les *Lleis* on trobam un canvi rellevant en la valoració de la vida domèstica, tot i mantenir-la com una vida allunyada de l'ideal d'ésser humà.

1.2.3. Conclusió

Acabàvem l'apartat sobre Xenofont plantejant la qüestió de per què el seu plantejament, que es remet a Sòcrates, no tingué continuïtat en la història de la filosofia. La clau és l'enfocament de l'ideal moral de Plató, el qual, com Xenofont, presenta el nou ideal filosòfic com a domini de les passions que malbaraten la vida. Seguint la doctrina socràtica, aquest autodomini solament és possible amb el triomf de la raó sobre les passions. Una primera diferència respecte Xenofont és que l'ideal moral platònic s'articula com un enfrontament amb l'ideal clàssic que incloïa la vida domèstica. Per això, respecte la vida domèstica, Plató la identificarà l'àmbit del desig i el plaer que corromp la ciutat. Aquestes dues concepcions van relacionades i són una primera aproximació als motius que dugueren Plató a descartar la possibilitat d'una filosofia domèstica. Malgrat que Plató no dedicà una diàleg exclusivament a l'*oikos*, ens hem aproximat a la seva valoració a través de les referències a la vida domèstica del *Gòrgias* i el *Teetet*. En aquests trobam formulat el seu ideal filosòfic introduint determinats aspectes de la vida domèstica en la seva argumentació. En el *Gòrgias* se'ns presenta Sòcrates, model de la vida filosòfica, ajusticiat

pel domini de les passions dels ciutadans atenencs. L'ideal ciutadà que exigeix el triomf en la vida pràctica du a l'ús interessat d'una retòrica que mata la filosofia. La retòrica suposa rebaixar la raó al servei dels interessos particulars, motiu de les constants disputes i plets domèstics que corrompen Atenes. És aquest sotmetiment a les passions, sorgides i cultivades per l'excessiva importància de l'*oïkos* en la vida pràctica, el que corromp també la paraula. Les referències a la quotidianitat domèstica, en reviure els dolorosos records del judici de Sòcrates, ressonen com una acusació no solament contra l'home pràctic, sinó contra la mateixa vida domèstica com a font d'aquests desigs. La cuina, com la retòrica, adula unes passions incontrolades, origen inevitable de disputes i injustícies oposades a la vida filosòfica.

En el *Teetet* retrobam el binomi lliure-esclau plantejat en els mateixos termes filosòfics que en Xenofont. Per Xenofont s'esclavitza qui descuida casa seva, mentre que per Plató s'esclavitza qui cuida casa seva. No és un mal ús, produït per les passions, el que arruïna l'ànima i el cos, sinó la dedicació a l'*oïkos*, als interessos particulars, la que arruïna l'ànima i el cos. L'articulació platònica exclou un determinat tipus de vida domèstica del nou ideal filosòfic. Vida domèstica i vida filosòfica són dos paradigmes oposats. Tales de Milet és el model del nou paradigma filosòfic. L'autèntica vida filosòfica, la vida contemplativa, sols és possible descuidant l'*oïkos*. No passa el mateix, en canvi, amb la vida política que, com acció transformadora de la realitat sensible, s'inclou dins del nou model de filòsofs-governants. Plató articula una exclusió dels *oïkos* privats en tant que font dels mals que assolen la ciutat i impedeixen la vida contemplativa. Per això, les referències a la vida domèstica es relacionen sempre amb l'esclavitud, sota la imatge contraposada entre el savi i l'esclava, entre la contemplació divina i el miserable servei domèstic. Solament pot orientar la vida al servei diví qui té lleure perquè és lliure de la vida domèstica. Com fer possible aquesta vida alliberada de l'*oïkos* és veurà en els següents capítols de la tesi. En aquests veurem com, tot i aquesta oposició, Plató va anar modificant la seva realització ja que la renúncia total no és possible per a l'ésser humà. Aquest és el punt de partida de l'articulació que veurem en Aristòtil, una nova articulació entre l'ideal filosòfic i la vida domèstica.

1.3. Aristòtil: la necessitat de l'*oïkos* per a la vida filosòfica

Començàvem l'estudi sobre l'ideal humà de Plató veient la importància que té en la seva filosofia l'establiment de dos tipus de vida (*βίος*) oposats per culminar en l'"elecció de la vida millor". L'exaltació de la vida millor, la vida filosòfica, passa per desacreditar els models morals clàssics vinculats a la vida domèstica. En aquest apartat veurem com Aristòtil mantindrà la distinció dels tipus de vida continuant aquest esquema però modificant parcialment la relació amb la vida domèstica. Deia a l'inici de la presentació de Plató, que Werner Jaeger afirma que totes les històries dels primers filòsofs com a nou model de vida, procedeixen de l'escola platònica (1923: 470). He acabat l'apartat de Plató veient com la vida de Tales de Milet es presenta en contraposició a una vida esclavitzada per l'*oïkos*. És una imatge suggerent i poderosa de contraposició entre la millor vida i la pitjor, identificades per Plató amb la vida contemplativa i la vida privada. Aristòtil, en la *Política* continua considerant la vida contemplativa el rang suprem de la vida moral i la felicitat individual.⁷⁷ En la *Política* (I,11 1259a5-23) tornam a trobar l'anècdota de Tales

⁷⁷ Arist., *Pol.* VII,2 1324a5-VII,3 1325b15; cf. *EN* X,7 1177a12-1177b3; *EN* X,8 1178a16-22. Com sosté Richard Kraut (1989: 23-30) són abundants els textos en què Aristòtil sosté la prioritat de la vida

fent-hi un gir vers la vessant pràctica del coneixement. Un gir força significatiu respecte de la visió de la vida domèstica que plantejarà Aristòtil.

Entre Plató i Aristòtil es dona una continuïtat en el model moral de l'home dedicat al coneixement, però en l'anècdota de Tales curiosament desapareix d'escena l'esclava. Aquest canvi es pot interpretar com una supressió anecdòtica o casual, però si l'emmarcam en la confrontació platònica entre dos tipus de vida, la seva supressió esdevé reveladora del canvi que suposà per a la vida privada el pensament aristotèlic. Aristòtil explica que Tales, gràcies als seus coneixements teòrics, va llogar tots els molins d'oli de la comarca en època de sequera perquè va saber preveure una gran collita. Així, quan va arribar l'esplèndida collita d'olives tothom va haver de rellogar els molins a Tales a un gran preu i es pogué enriquir. Amb el canvi introduït per Aristòtil, l'anècdota de Tales manifesta que la saviesa no és inútil, com afirmaven els adversaris de Plató. Tan sols que als filòsofs no els interessa utilitzar-la per enriquir-se. Per tant, l'ideal filosòfic no s'ha d'entendre com el rebuig total als interessos de la "vida pràctica", sinó el sotmetiment d'aquest a un ideal de vida superior. L'anècdota de Tales exemplifica el desenvolupament d'aquest apartat, això és, com Aristòtil passa d'excloure la vida domèstica de l'ideal filosòfic a subordinar-la. Aquesta tesi s'oposa a interpretacions com les de Hannah Arendt,⁷⁸ que presentaven la filosofia d'Aristòtil com una visió incompatible entre la vida filosòfica i la vida privada.

1.3.1. L'ideal domèstic segons la naturalesa, l'hàbit i la raó

Per mostrar el canvi que Aristòtil suposa respecte de Xenofont i Plató en la reflexió sobre la vida domèstica, primer de tot l'hem de situar en el conjunt del pensament aristotèlic. Aristòtil hereta la necessitat de la vida domèstica acceptat al final del pensament platònic en les *Lleis*, tal i com veurem en l'apartat 2.2.4 del proper capítol. Entre la "vida privada", la "vida política" i "la vida filosòfica" Aristòtil elabora una articulació fonamentant-la en una nova perspectiva. A partir de l'estudi de la natura (φύσις), l'hàbit (ἔθος) i la raó (λόγος), articularà una relació de subordinació que li permet superar l'exclusió de l'*oïkos* privats de l'ideal platònic. Aquesta subordinació és complementària de l'inclusivisme⁷⁹ que veurem a continuació, i que permet la reintroducció de l'*oikonomia* com a tema filosòfic. Començarem per veure com Aristòtil estableix una articulació de subordinació de l'*oïkos* respecte l'ideal moral. Tant en l'*Ètica nicomaquea* (X,10 1179b20) com en la *Política* (VII,13 1332a38-40), Aristòtil afirma que els homes esdevenen bons

contemplativa sobre qualsevol altre tipus de vida, però d'això no es pot deduir que Aristòtil afirmi que solament aquest tipus d'activitat du a la felicitat. Per això es pot parlar en Aristòtil de dos ideals de vida alternatius però no excloents: la vida contemplativa i la política. La meua tesi és que cal incorporar un tercer tipus: la vida privada on s'inclou la vida domèstica.

⁷⁸ Com assenyala Josep Maria Esquirol (2015: 53-74) la lectura d'Arendt, com la de Martin Heidegger, estan a l'arrel de la mirada filosòfica contemporània que ha oblidat la quotidianitat domèstica. Durant tot aquest capítol mostraré les meves divergències amb la lectura que Hannah Arendt fa de la "vida activa", que equivaldria al que jo anomeno "vida pràctica" (1958: 12-13). Arendt, en la seva explicació del terme "*vita activa*" presenta el conflicte entre el filòsof i la *pólis*. El *bios politikos* aristotèlic, en la seva traducció medieval de *vita negotiosa* o *actuosa* es redueix al significat de vida dedicada als afers públic-polítics. Una revisió d'aquesta perspectiva, no solament teòrica sinó sobretot vital, ens pot permetre reformular el fonament filosòfic de la vida domèstica. Johann Unholtz (2010: 5-11) ja va demostrar, encara que sense fer cap referència a Arendt, com l'interès d'Aristòtil per l'*oïkos* rau en què per assolir l'èxit en la *pólis* cal aquesta saviesa pràctica que és l'*oikonomia*. Sense aquesta filosofia pràctica l'home lliure no pot reeixir en la vida pública.

⁷⁹ No entraré en detall aquí sobre la discussió entre inclusivisme i exclusivisme que fa referència sobretot als béns i les virtuts, però sí que estarà present en la definició de l'ideal domèstic d'Aristòtil.

(ἀγαθοί) i dignes (σπουδαῖοι) per la naturalesa, l'hàbit i la raó.⁸⁰ Per això, cal relacionar la vida domèstica amb l'ideal de *kalokagathós* entorn aquests eixos de la seva filosofia moral. Situar la vida domèstica en relació amb aquests eixos ens permet determinar l'ideal domèstic aristotèlic.

Per Aristòtil, l'home lliure (ἐλεύθερος) continua sent l'ideal d'ésser humà.⁸¹ Assolir la possibilitat més alta de l'existència humana significa alliberar-se de les necessitats més bàsiques de la vida per poder-se dedicar a la vida política i filosòfica.⁸² Aquesta llibertat implica separar l'esfera pública, identificada en el ciutadà, de la vida domèstica que es relaciona amb la resta dels membres de l'*oïkos*.⁸³ Com a paradigma d'aquesta escissió retrobam l'oposició entre lliure i esclau que hem vist en els altres autors. Aquesta distinció, Aristòtil la fonamenta en la natura (φύσις) per demostrar la diferent existència que separa aquests dos tipus d'ésser humà, paradigmes de dos àmbits diferents però coincidents, el de la llibertat i el de la necessitat. El recurs a les diferències naturals entre el mascle grec lliure i la resta de membres de la casa, sobretot l'esclau, el trobam en la reflexió sobre l'*oïkos* del primer llibre de la *Política*. De les tres relacions que enumera -lliure-esclau, home-dona i pares-fills-, Aristòtil centra la seva reflexió a definir la diferència natural entre l'esclau i el lliure. Aquesta desmesurada atenció als esclaus domèstics, respecte les altres relacions que conformen la casa, ve marcada pel fonament que suposa en l'*oïkos* el paradigma llibertat-necessitat.⁸⁴ Tot i que socialment l'esclavitud es donava tant en l'*oïkos* com en la *pólis*, és significatiu que l'anàlisi que en fa Aristòtil en la *Política* (I,2 1252a24-1252b9) ens situï en la vida domèstica.⁸⁵ D'aquesta manera s'estableix una relació natural entre la vida domèstica i la servitud a les necessitats bàsiques de l'ésser humà. Per això,

⁸⁰ “ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος” Arist., *Pol.* VII,13 1332a38-40. Sobre aquests tres eixos com a fonament de la doctrina moral aristotèlica vegeu Batalla a: Aristòtil, 1995: 69-81.

⁸¹ Per Aristòtil solament els lliures (τῶν ἐλευθέρων) i distingits (οἱ χαρίεντες) poden assolir la felicitat, perquè “la felicitat exigeix lleure (ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι)” (*EN* X,10 1177b4) i aquest solament és possible quan hi ha benestar i autosuficiència (*Rh.* I,6 1362a25-29). Així, l'ideal aristotèlic de *kalokagathós* (*EN* IV,7 1124a4; X,10 1179b10), sols és possible per aquells que per la natura, l'hàbit i la raó són lliures. En l'*Ètica eudemea* (VIII,3 1248b8-1249a16) Aristòtil afirmava que és la virtut perfecta: “ἔστιν οὖν καλοκάγαθία ἀρετὴ τέλειος”.

⁸² “This freedom is the essential condition of what the Greeks called felicity, *eudaimonía*, which was an objective status depending first of all upon wealth and health.” (Arendt, 1958: 31) Per veure l'oposició que estableix Hannah Arendt entre la casa i la ciutat vegeu Arendt, 1958: 28-38. Richard Kraut (1989) manté encara aquesta concepció sobre Aristòtil: la felicitat es relaciona plenament tant amb la vida filosòfica i la política. Aquest punt em sembla prou assentat però, com exposaré a continuació, divergesc en la concepció de la vida política, que al meu parer inclou dues dimensions, una de pública i un altre de privada. En canvi, tant Arendt (1958: 22-78) com Kraut (1989: 345) usen el terme polític i públic com a sinònims per oposar-lo a la vida privada.

⁸³ Com assenyalen Hannah Arendt (1958: 28-37) i James Redfield («El hombre y la vida domèstica» a: Vernant, 1991: 188-189) aquesta oposició passa per justificar que solament l'home lliure pertany a la *pólis* mentre que els altres membres, dona, fills i esclaus a l'*oïkos* de tal manera que no poden ser considerats membres de la comunitat política.

⁸⁴ Aquesta lectura central entre la diferència entre lliure-esclau és la que determina, exclusivament, la reflexió entre la vida pública i la vida privada de Hannah Arendt (1958: 12-13).

⁸⁵ Sobretot si tenim en compte la diferència amb el pensament persa on l'esclavitud es relacionava amb els súbdits: “The Greeks sense that only they understood and could achieve political freedom was no doubt reinforced as they became aware of the ingrained habit of the Persian rulers of referring to all their subjects as their slaves.” Fisher, 1995: 67. Sobre la concepció de l'esclavitud en Aristòtil em fonament en l'apartat «Aristotle's natural slave» a: Wrenhaven, 2012: 139-150. Sobre l'esclavatge domèstic consider important considerar-ne el context que es troba en Unholtz, 2010: 51-53, Wrenhaven, 2012: 91-107 i el capítol 7 «Slavery in the Greek Family» de Mark Golden a: Bradley i Cartledge, 2011: 134-152. També en relació amb l'ideal moral aristotèlic vegeu Kraut, 1989: 104-109.

aquesta distinció l'estableix en l'*oïkos* i no en la *pólis*, ja que la *pólis* és l'àmbit dels ciutadans lliures i, per tant, entre homes d'igual dignitat. Per Aristòtil, l'únic vincle entre l'ideal d'home lliure i la vida domèstica s'estableix en l'ordre natural de satisfer determinades necessitats vitals (alimentació i reproducció). D'aquest vincle se'n deriva la necessitat de comandar l'*oïkos*, com a realitat inferior a la *pólis*. Quan Aristòtil estableix aquesta diferència entre l'amo i l'esclau com específica -natural (φύσις)- i no funcional, elabora una determinada articulació entre la concepció de la llibertat i la vida domèstica, desactivant determinats elements de la convivència domèstica que es troben en la mentalitat grega (Nagle, 2006: preface X). El tractament de l'*oïkos* es fa des de la perspectiva del govern d'éssers que per la seva natura específica són desiguals.⁸⁶ Aristòtil, seguint l'evolució del pensament de Plató sobre l'*oïkos*, accepta la seva necessitat per a la vida humana, com a subordinada a l'ideal humà. Per això, el seu fonament natural s'estableix com a dominació per part dels qui per natura estan dotats de raó i són éssers humans lliures. Aquesta diferència natural és la que permet justificar la subordinació de l'*oïkos* respecte la *pólis* i, paral·lelament, dels membres de la casa respecte del ciutadà lliure. Encara que Aristòtil reconeix que hi ha una finalitat comuna, quan afirma que el senyor i l'esclau tenen els mateixos interessos en l'*oïkos* (διὸ δεσπότη καὶ δούλω ταὐτὸ συμφέρει: *Pol.* I,2 1252a34), la relació sempre és de subordinació, i aquesta subordinació natural afecta a tots els altres membres de la casa també en relació amb l'hàbit i la raó.⁸⁷

Aquesta subordinació es repeteix i s'amplia amb els altres dos eixos que són la paraula i l'acció. Com hem vist en la introducció de la tesi, l'heroi homèric i clàssic excel·lia en les obres i les paraules.⁸⁸ Aristòtil retorna i reelabora aquest paradigma quan reintrodueix la importància de l'acció en relació amb la virtut. Com explica Josep Batalla (a: Aristòtil, 1995: 81), per Aristòtil la virtut neix de l'exercici continuat, de l'acostumament a allò que se sol fer i, per tant, s'orienta a l'acció (πρᾶξις).⁸⁹ La mateixa

⁸⁶ La màxima expressió d'aquesta diferència és la igualtat dels ciutadans de poder comandar i no ser comandats (Arendt, 1958: 32 n.22). Aristòtil (*Pol.* VII,3 1325a24) afirma que la vida d'un home lliure és millor que la d'un dèspota perquè aquest no és lliure respecte dels súbdits. Per això Hannah Arendt fa notar que totes les paraules relacionades sobre el domini d'altres éssers humans són d'origen familiar. Però que l'home lliure solament se sentís lliure en la *pólis* no implica que pogués desvincular la seva vida de l'*oïkos*. Per això, Aristòtil retorna a la reflexió sobre l'*oïkos*, articulant-la amb l'ideal moral superant l'escissió insuperable que defensa Arendt.

⁸⁷ A la *Política* I,2 1252a31-34, Aristòtil afirma que l'home lliure és per naturalesa senyor (δεσπότης φύσει) i governant (ἄρχων φύσει) perquè és capaç de proveir amb la ment (τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῆ διανοίᾳ προορᾶν). En canvi, l'esclau realitza les activitats amb el seu cos (τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα πονεῖν) però no per la raó (λόγος). Per això, l'esclau és súbdit i esclau per naturalesa (ἀρχόμενον καὶ φύσει δούλον). John Unholtz (2010: 64-74) desenvolupa la relació entre esclavitud i *oïkos* articulant-la entorn a dos elements: el treball físic i la dominació.

⁸⁸ Aquil·les havia après a ser "en paraula orador i executor també d'obres" (Hom., *Il.* IX 443). Tot i això, com assenyala Moses I. Finley: "El fet significatiu és que ni en la *Ilíada* ni l'*Odissea* no tenen una sola discussió racional, en què es considerin amb regularitat i disciplina circumstàncies i les seves implicacions, les possibles línies de conducta amb els seus avantatges i el seus inconvenients. Hi ha llargues disputes –entre Aquil·les i Agamèmnon, o entre Telèmac i els pretendents-, però són baralles, no pas discussions, perquè cadascú mira de dominar l'altre amb amenaces, o de vèncer la multitud aplegada tocant-li la fibra sensible amb arengues i amonestaments. L'habilitat verbal tenia la seva utilitat en la lluita per guanyar-se l'opinió pública..." Finley, 1985: 113.

⁸⁹ Com assenyala Josep Batalla, per Aristòtil cap virtut ètica no s'origina naturalment en l'ésser humà, raó per la qual cal cercar en l'exercici el seu origen. Ja Plató afirmava que el caràcter arribava amb el costum (Pl., *Lg.* VII 792e: "τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος"; R. VII 518d-e). A més, la paronomàsia entre els mots grecs ἔθος (costum) i ἦθος (caràcter) permet a Aristòtil mostrar la dependència entre la manera de captenir-se i la qualitat moral (Arist., *EN* II,1 1103a17). Per això, l'hàbit (ἔθος) és el segon eix de l'ideal moral aristotèlic per mitjà del qual es fan bons i dignes els homes.

eudaimonía, com fa notar Richard Kraut, és equiparada no solament a una bona vida sinó també a una bona pràctica (εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν: *EN* I,2 1095a19-20).⁹⁰ La virtut ètica en relació amb la vida domèstica serà tractada en el capítol tercer de la tesi, ara m'interessa mostrar la relació que estableix Aristòtil entre aquesta concepció de l'acció i la virtut dins l'*oïkos*. Com he definit en el plantejament de la qüestió, la vida domèstica es caracteritza per una sèrie quotidiana d'accions que, en la seva repetició, esdevenen costums vitals. Quan en la filosofia pràctica Aristòtil reintrodueix la importància i la relació entre acció, costum i virtut ètica, obre la possibilitat a articular la vida domèstica amb l'excel·lència. Aquesta és l'articulació que posa de manifest la tesi del Dr. John Unholtz:

“Essent la vida estar actiu per mitjà de l'acció, (Arist. *Pol.* I,4 1254a7), la *praxis* representa la forma plena, a través de la qual una bona acció (*eu pratein*) pot desencadenar la felicitat absoluta. Una expressió de la bona acció és però, administrar bé la pròpia casa, per tal de poder ser partícip de la vida de la *pólis*, solament això fa possible una vida reeixida (*eu zen*) (Arist. *Pol.* I,2 1252b30). Així doncs, es pot concloure que, *oikonomia* significa l'estat del coneixement de com dur a terme una vida plena d'èxit.”⁹¹

JOHN UNHOLTZ, 2010: 8 (trad. pròpia)

Però malgrat aquesta articulació, Aristòtil mantindrà l'escissió entre l'ideal moral i la vida domèstica. Aristòtil determina una diferenciació de possibilitats en relació amb les característiques anímiques de cada membre de l'*oïkos*, donat que el caràcter ètic deriva del costum, i aquest respon a les possibilitats de l'ànima. Aquesta distinció, fonamentada també en la naturalesa, justifica l'acció (πράξις) o tasca (ἔργον) que pot realitzar cada membre de l'*oïkos*, i l'excel·lència a la qual es pot aspirar. Fins al punt que aquesta esdevé un límit natural a les seves possibilitats morals. Més endavant exposaré com aquestes diferències de vida segons la naturalesa anímica de cada membre de l'*oïkos* determinen la realització d'una acció o tasca pròpia en la vida domèstica. La posició més extrema on Aristòtil manifesta aquesta escissió és el tercer eix, l'ús de la paraula com a raonament humà.

El tercer eix, possiblement el més característic de l'estructuració de la vida domèstica, és la raó (λόγος) que està present en l'*oïkos* només per mitjà del govern (ἄρχον). Solament l'home lliure (ἐλεύθερος), per estar dotat per naturalesa de raó participa plenament de l'ἄρχον, que és l'element de govern en l'*oïkos*. La identificació entre raó i govern, que no és exclusiva d'Aristòtil sinó del nou ideal filosòfic que hem vist des de Xenofont, formava part essencial de l'ideal domèstic grec. Però en l'articulació d'Aristòtil, implica qualificar qualsevol altre tipus de vida com a part d'un estadi previ a la plenitud humana. La raó com a característica anímica específica humana, marca la diferència natural amb d'altres característiques relacionades amb la vida domèstica que Aristòtil considera compartides amb plantes i animals. En Xenofont el govern tenia una fonamentació moral independent de la naturalesa humana d'un determinat membre de l'*oïkos*. Això permetia que qualsevol membre de l'*oïkos* pogués exercir-la en una gradació

⁹⁰ Els animals com els humans poden tenir una vida bona (*De An.* III,12 434b22-5. *De Part. An.* II,10 656a3-8, *EE* I,7 1217a29) però són, com destaca Richard Kraut (1989: 3 n.1) les obres humanes (*human beings*) les que fan que una vida bona pugui ser qualificada de *eudaimon*.

⁹¹ “Indem Leben ein Tätigsein als Handeln ist, (Aristot. *Pol.* I 4, 1254a7) stellt die *praxis* die Vollzugsform dar, in der sich gutes Handeln (*eu pratein*) zur Glückseligkeit entwickeln kann. Eine Ausprägung des guten Handelns ist aber, sein Haus gut zu verwalten, um am Leben der *Polis* teilnehmen zu können, die allein das gelungene Leben (*eu zen*) ermöglicht (Aristot. *Pol.* I 2, 1252b30). So lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass *oikonomia* den Status eines Wissens von der gelungenen Lebensführung erhält.” John Unholtz, 2010: 8.

respecte l'ideal domèstic. Però quan Aristòtil articula una identificació natural entre la raó i comandar o obeir, l'ideal domèstic esdevé exclusiu de l'home lliure grec dotat de la plenitud racional. Per això, afirma que solament en l'*oïkos* grec es dona una distinció natural entre els éssers que la conformen. En tant que aquesta distinció estableix la subordinació natural al cap de la casa, solament en el compliment d'aquesta jerarquia es pot assolir la seva finalitat: la seguretat (σωτηρίαν) en la vida.⁹² L'ús ple de la racionalitat és privatiu de l'home lliure que l'exerceix a la *pólis* grega, perquè no troba una igualtat de naturaleses amb els altres membres de l'*oïkos*. Excepte el qui per naturalesa governa, la resta de membres de l'*oïkos* grec s'assimila al govern social dels bàrbars. Per entendre aquesta diferenciació, és apropiat recordar la tesi de Hannah Arendt (1958: 22-28) segons la qual la *pólis* neix de l'escissió entre paraula i acció, i es converteixen en dues activitats cada vegada més independents. Arendt sosté que és la paraula la que caracteritza la vida política exercida pels ciutadans lliures mentre que l'acció, relacionada amb la violència de la gesta guerrera, es relaciona amb la vida privada.⁹³ La mateixa superació que l'ideal de vida política representa respecte l'ideal guerrer, suposa la superació de la vida domèstica. Aristòtil manté que ni tan sols l'home grec lliure pot realitzar el seu ideal en l'*oïkos*, on ha d'exercir la raó i el govern de forma despòtica. Així, la forma de governar la casa és anàloga a la dels bàrbars en tant que és el resultat del sotmetiment a un rei (ἐκ βασιλευμένων γὰρ συνήλθον). En l'*oïkos* el rei és l'home lliure que regeix per mitjà de la capacitat plena de la raó, però la necessària vinculació a l'*oïkos* no implica la realització de l'ideal humà en la vida domèstica. Aquesta realització solament es pot donar entre iguals, en la *pólis*. La relació política es dona entre éssers iguals en dignitat segons les normes de la ciència (κατὰ τοὺς λόγους τῆς ἐπιστήμης), fent possible l'alternança entre governants i governats. En canvi, la casa es fonamenta en el parentiu -i per això el seu govern és reial (βασιλικόν)- i en la subsistència -i per això el seu govern és d'amo (δεσποτικόν) dels esclaus-. Aquestes formes de govern, βασιλικόν i δεσποτικόν, són exercides per un de sol que exerceix sempre el poder (ὅταν μὲν αὐτὸς ἐφεστήκη) ja que per la "natura" i per la "raó" és diferent a la resta de membres de la casa. Solament aquest home mascle lliure podrà administrar la casa (οἰκονομικόν) de forma convenient i, per tant, és l'únic *kalokagathós*.⁹⁴

Malgrat aquest plantejament de tipus exclusivista, la lectura de Hannah Arendt oblida que, a partir d'aquest element de govern (ἄρχον) que es troba en l'*oïkos* grec, es pot donar el λόγος. Aquesta doctrina de l'home lliure com a únic ésser dotat plenament de raó no impedeix que la raó, establerta en un règim de subordinació, pugui relacionar-se amb la

⁹² "ἄρχον δὲ καὶ ἀρχόμενον φύσει, διὰ τὴν σωτηρίαν" Arist., *Pol.* I,2 1252a30-31. En la «Introducción» de Julián Marías a l'edició bilingüe de la *Política* que va fer amb María Araujo ressalta la centralitat de la seguretat i la cooperació tant en la vertebració de l'*oïkos* com de la *pólis* (Aristòtil, 2005: XLII-XLVIII i LV-LXVII).

⁹³ Arendt, 1958: 26-27: "To be political, to live in a *pólis*, meant that everything was decided through words and persuasion and not through force and violence. In Greek self-understanding, to force people by violence, to command rather than persuade, were prepolitical ways to deal with people characteristic of life outside the *polls*, of home and family life, where the household head ruled with uncontested, despotic powers, or of life in the barbarian empires of Asia, whose despotism was frequently likened to the organization of the household." Sobre aquesta qüestió vegeu l'anàlisi de John Unholtz, 2010: 64-73 sobre la justificació del control "despòtic" dels esclaus.

⁹⁴ Sobre la relació que estableix Aristòtil entre el tipus de govern, la manca de capacitat racional i l'esclavatge domèstic en relació a la condició natural dels bàrbars vegeu Nagle, 2006: 113-117. Brendan Nagle compara la visió dels perses d'Aristòtil amb la de Xenofont i com aquesta condiciona l'articulació entre la forma de govern i l'estructura domèstica. Sobre aquesta relació que condiciona l'articulació d'aquests dos autors em remet a la bibliografia que ofereix en aquestes pàgines Nagle dels darrers estudis sobre la concepció grega dels bàrbars.

vida domèstica. L'exemple més clar el trobam en les distincions que respecte dels altres membres de l'*oïkos* fa Aristòtil. Per un costat, aquesta distinció exclou la dona de l'ideal moral aristotèlic, no solament filosòfic i polític -a diferència de Plató-, sinó també domèstic -a diferència de Xenofont. Aristòtil, però, no podia negar l'acceptació grega de la capacitat deliberativa de la dona grega, testificada per la tradició homèrica i per la realitat política grega.⁹⁵ Per això, malgrat aquesta exclusió, Aristòtil reconeix que la dona grega participa de la raó en la vida domèstica, però establint una jerarquia en el domini entre els membres de la casa en base al *lógos*. Aquesta jerarquia i les relacions que se'n deriven les desenvoluparé més endavant, ara solament aprofundiré un poc més en aquesta diferència per exemplificar la subordinació que estableix en relació amb l'ideal moral. Per Aristòtil l'acció digna d'admiració solament és la de qui pot fer una acció raonada. Aquest tipus d'acció és pròpia no solament del cap de la casa sinó també de la dona grega. Per això, afirma que la naturalesa (φύσει) ha establert una diferència (διώρισται) entre la femella (τὸ θῆλυ) i l'esclau (τὸ δοῦλον), però solament entre els grecs. Entre els bàrbars la femella i l'esclau estan en el mateix ordre o nivell (τάξις) perquè no participen del *lógos* i, per tant, no tenen l'element de govern per naturalesa (τὸ φύσει ἄρχον) (*Pol.* I,2 1252b1-7). Per això, continua argumentat Aristòtil, la comunitat (κοινωνία) que en resulta és la d'esclau i esclava (δούλης καὶ δούλου), és una comunitat d'iguals mancats de la plenitud de la vida humana. En aquestes afirmacions podem veure com l'*oïkos*, per si mateix, no és una realitat social que pugui contribuir a realitzar l'ideal de plenitud humana. En aquest aspecte, Aristòtil és hereu de la concepció platònica, tot i que recull i reflecteix la realitat social del seu temps molt més que Xenofont i Plató. Quan Aristòtil fonamenta aquesta visió antropològica de la superioritat grega en els poemes demostra fins a quin punt la seva visió de l'*oïkos* és deutora de l'ideal clàssic atenenc.⁹⁶ Aristòtil, més que transformar la realitat social de l'*oïkos* articulant-lo a un ideal moral filosòfic, com feien Xenofont i Plató, el que fa és justificar la desigualtat en la vida domèstica articulant-la amb la seva doctrina moral de la naturalesa, l'hàbit i la raó.

El fet que l'*oïkos* sigui una realitat natural diferent a la *pólis* du Aristòtil a criticar Xenofont i Plató, que establien una equivalència entre aquestes quan afirmaven que si governen pocs és un amo (δεσπότης); si més, un administrador de la casa (οἰκονόμος) i si més, és un governant polític (πολιτικόν).⁹⁷ Per Aristòtil, la diferència entre la casa i la ciutat és específica (εἶδει) i, per tant, també ho ha de ser la forma de governar i l'ideal humà que s'hi realitza. La realitat de l'*oïkos* la fa específica i com a tal requereix d'un tractament específic, reintroduint la vida domèstica com a tema de reflexió filosòfica propi però subordinat a la política.

⁹⁵ Aquesta capacitat la posà de manifest Moses I. Finley (1985: 83-86) en la seva anàlisi de les intervencions davant els herois de Clitemnestra i Penèlope. Les dones mostraren des de ben antic la capacitat de governar rectament l'*oïkos* en les constants absències dels homes per les guerres. L'extrem més clar d'aquesta funció social, condemnat per Aristòtil però innegable fàcticament, és la capacitat de governar l'*oïkos* de les espartanes. A més de la rellevància social de les dones a Atenes, sobretot en l'aspecte religiós, o també exemples com els d'Aspàsia que despertaren l'admiració –i repulsa– dels atenencs (*Pl.*, *Mx.* 236b; 237e-238b), cf. Pomeroy, 1975: 70-78 i 89-91. Els darrers estudis com els de David Cohen (1991), Robert Parker (1996) o Matthew Dillon (2002) posen de manifest la importància social de la dona que revelen els rituals religiosos grecs. Com afirma Robert Parker: "It is commonplace that Greek women enjoyed a kind of "cultic citizenship", which granted them at a different level the recognition they were denied in the political sphere." (1996: 80).

⁹⁶ Per exemple, en Eurípides (*Ifigenia a Àulide* 1400; *Helena* 276) trobam que els grecs han de comandar sobre els bàrbars, ja que bàrbar i esclau és el mateix per naturalesa (*Arist.*, *Pol.* I,2 1252b8-9).

⁹⁷ Aristòtil (*Pol.* I,1 1252a7-16) s'oposa a Xenofont (*Mem.* III,4 12; III,6 14 i *Oec.* IV i XXI) i Plató (*Plt.* 258e-259a; *Lg.* III 680d-681a i 683a) perquè defensen que cadascuna d'aquestes formes de govern difereixen en més o menys nombre de governats però no específicament (εἶδει).

1.3.2. Les tres vides i l'àmbit domèstic

Fins ara hem vist com Aristòtil articula la vida domèstica amb el seu ideal moral d'home lliure. Aquesta articulació l'he anomenada de subordinació, seguint el paral·lelisme de la subordinació que estableix entre la naturalesa de l'*oïkos* i la *pólis*. La relació de subordinació limita la realització de les potencialitats de les persones implicades amb l'*oïkos* fins al punt que, fins i tot, l'home lliure no pot realitzar-se com a tal en la vida domèstica. En aquest punt, tot i elaborar una articulació diferent, Aristòtil segueix en part la doctrina platònica que menysprea l'*oïkos*. Aquesta subordinació impedeix a l'home lliure de realitzar l'ideal humà en l'*oïkos* però, malgrat això, l'articula com una realitat necessària per a la vida humana. Com acabam de veure, Aristòtil situa exclusivament en la *pólis* l'ideal humà realitzable, la vida plena humanament viscuda.⁹⁸ Si interpretam aquesta doctrina des del platonisme implica que la vida domèstica no afegeix res a la plenitud humana, més aviat la impedeix. La majoria dels estudiosos interpreta el *telos* aristotèlic no com a plenitud exclusiva sinó com a plenitud inclusiva. És a dir, per aconseguir la finalitat humana cal integrar determinats béns humans. Com s'entén aquesta integració i quins béns poden ser integrats és el que divideix els autors als quals he fet referència. Aquesta articulació, que diferencia Aristòtil de Plató, és determinant per comprendre fins a quin punt Aristòtil articula els béns domèstics amb l'ideal humà realitzable.⁹⁹ La majoria d'aquests estudiosos se centren en la vida política i filosòfica i deixen de costat, tot i citar-la secundàriament, la vida domèstica. La lectura d'Aristòtil que propòs introdueix aquesta tercera vida, a més de la contemplativa i la política, que ajuda a entendre la nova articulació d'Aristòtil respecte de la de Plató i Xenofont.

Aristòtil sol fer una distinció tripartida dels tipus de vida depenent del tipus de bé que desenvolupen determinades potencialitats anímiques. En l'*Ètica nicomaquea* (I,3 1095b14-1096a10) exposa les diferents teories sobre la felicitat afirmant que el bé (τὸ ἀγαθόν) i la felicitat (τὴν εὐδαιμονίαν) es troben en la manera de viure (τῶν βίων ὑπολαμβάνειν). Aristòtil distingeix tres maneres de viure: la voluptuosa [plaer-utilitat] (βίος ἀπολαυσιτικός), la política (βίος πολιτικός) i la contemplativa (βίος θεωρητικός). Relacionades amb l'*oïkos*, la lectura més comuna és la de Hannah Arendt (1958: 12-13) que assigna aquestes tres formes de vida solament a l'home de condició lliure en oposició a la "vida privada" i, per ampliació, a les persones lligades a les necessitats naturals de la vida domèstica. Aquesta interpretació fa impossible qualsevol articulació entre la vida domèstica i la vida política i filosòfica. Però a més, només té en compte una certa interpretació platònica, la que trobam en la *República* de Plató. Jo, en canvi, defens que les tres formes de vida corresponen a tres dimensions de l'ideal humà. Ja Werner Jaeger (1923: 475-476 n.17) afirmava que aquesta doctrina de les tres formes de vida, tal i com es troba en l'*Ètica nicomaquea*, es remunta a Pitàgores i hauria arribat a Aristòtil a través de l'Acadèmia (Pl., R. IX 581c). Que l'ensenyament fos anterior a Plató té la seva rellevància. Recentment, Annette Bourland Huizenga (2013) posà de manifest que els mateixos

⁹⁸ Compartesc, en aquest sentit, la manera d'entendre l'inclusivisme i l'exclusivisme de Richard Kraut (1989: 8-9 i 267-311) tal i com els defineix, tot i que discrep de l'articulació que es pot fer dels béns externs. La mancança del seu estudi respecte de l'*oïkos*, al meu parer, és que no defineix la relació amb la vida domèstica com una realitat articulada amb l'ideal polític i filosòfic. Kraut tan sols relaciona la vida política amb alguns béns externs, però no arriba a articular-los com un tipus de vida amb entitat pròpia relacionada amb la vida política. Aquesta és l'aportació de l'estudi de Brendan Nagle (2006) quan parla d'un "*bios oikios*" amb entitat pròpia, sense la qual no es pot entendre el "*bios politikós*".

⁹⁹ Deix de costat la discussió sobre si la teoria d'Aristòtil veu realitzable l'ideal contemplatiu, per centrar-me en quins béns integren la vida política seguint els enfocaments de Martha C. Nussbaum (1986), Charles Taylor (1989) i Richard Kraut (1989).

pitagòrics havien elaborat també una doctrina sobre la vida domèstica.¹⁰⁰ Per tant, de ben antic es relacionava les tres formes de vida amb la dimensió filosòfica, política i domèstica de l'ideal filosòfic. En Aristòtil les tres formes de vida responen a tres fins (τέλη) de l'ésser humà: la saviesa (φρόνησις), la virtut (ἀρετή) i el plaer (ἡδονή), que articulen les dimensions contemplativa, política i domèstica. La saviesa, la virtut i el plaer són, com afirma Werner Jaeger (1923), tres pilars fonamentals del sistema de l'ètica platònic-aristotèlica (EN I,5 1097b1-5). Per tant, el plaer també formà part de la reelaboració de les doctrines aristotèliques sobre l'ideal moral respecte de Plató. És justificable fer una lectura segons la qual la doctrina aristotèlica modifica aquestes tres formes de vida, permetent la reintroducció de la filosofia domèstica en la reflexió filosòfica.

Aquestes modificacions no solament afecten l'articulació entre vida filosòfica i vida política –com trobam en Richard Kraut (1989)- sinó també amb la vida privada –seguint la tesi de Charles Taylor (1989). Tot i que Aristòtil reconeix que el bé final ha de ser autàrquic, afirma que “ésser autàrquic no vols pas dir viure en solitud, tot sol i per un mateix, sinó viure per als pares, per als fills, per a la muller” per afirmar després “en general, per als amics i els conciutadans” (EN I,5 1097b7-11).¹⁰¹ Les interpretacions que centren l'articulació amb l'amistat i la vida política obvien que prèviament Aristòtil relaciona el bé realitzable amb l'*oïkos*. L'home per natura està inclinat a conviure (EN IX,9 1169b18; I,1 1094a27-28) i aquesta no és solament una tendència a la *pólis* (Pol. I,2 1253a7-8) sinó, també, a aparellar-se abans de conviure en la *pólis* (ἄνθρωπος γὰρ τῆ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν). L'*oïkos*, anterior i necessari per a la *pólis*, demana d'una articulació pròpia, ja que Aristòtil la situa en relació amb la naturalesa comuna als animals (EN VIII,14 1162a17-20; cf. Pol. I,2 1252b13-1253a30). Però, encara que la tendència natural a l'*oïkos* sigui una finalitat associada a la condició animal de l'ésser humà, aquesta és necessària per a la realització de la felicitat pròpiament humana. Per això, Aristòtil estableix una relació amb la condició natural pròpia de l'ésser humà per mitjà de la racionalitat. Per tant, la interpretació d'Aristòtil sobre les tres vides i la reintroducció de l'*oïkos* com element necessari per a la realització de l'ideal humà, permet articular la vida domèstica -vida privada- amb el seu ideal de vida política. La lectura que propòs es basa en què la vida filosòfica i la vida política no es presenten oposades a la vida domèstica en Aristòtil.¹⁰² D'aquesta manera la lectura inclusiva de Kraut es pot ampliar a la “vida

¹⁰⁰ En aquest sentit trobam l'exemple de Theano de Crotona i la doctrina de la dona capaç de les mateixes virtuts filosòfiques que el marit que està a l'origen de l'atribució d'escrits sobre la vida domèstica. El treball d'Annette B. Huizenga (2013), en especial, la part del capítol II dedicat a Theano de Crotona presenta un recull de totes les referències de l'antiguitat sobre el seu pensament. En aquest es mostra la dificultat dels autors posteriors per articular aquests tres tipus de vida, sobretot la relació entre la *sōphrosynē* filosòfica i les relacions matrimonials dels pitagòrics (2013: 96-127).

¹⁰¹ Els estudiosos solen centrar-se solament en dos tipus de vida, la vida filosòfica i la vida política, deixant de costat la vida privada en la qual s'inscriuria l'*oïkos*, per exemple, Richard Kraut (1989: 15-77) o John L. Ackril (1980). Aquesta omisió té el seu fonament en el fet que per Aristòtil, seguint la doctrina platònica, la vida ideal es caracteritza per l'autosuficiència, i la única vida que és autosuficient per definició continua sent la divina. Aquesta és la que anomena vida contemplativa (βίος θεωρητικός) i que Aristòtil l'examina a EN X, 7-9. Aquesta s'identifica amb la felicitat plena, i s'associa a l'activitat intel·lectual, expressada en el *voûs* (cf. Arist., EN VII,1 1145a27-28; X,7 1177a13-17; X,8 1178b18-23; *Metaph.* XII,7 1072b24-30). Per Aristòtil, la contemplació és l'activitat pròpiament filosòfica, essent l'ocupació més plaent i més perfecta (ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἀριστον) a què es pugui dedicar l'ésser humà (*Metaph.* IV,3 1005b6; XII,7 1072b24).

¹⁰² És plausible sostenir que per Aristòtil la vida contemplativa (βίος θεωρητικός) és superior a la vida dins la ciutat (βίος πολιτικός) i, com en Plató contrària a la vida domèstica. És el que defineix Hannah Arendt (1958: 14) com a “vida contemplativa” com a única forma de vida veritablement lliure contraposada a la “vida activa”. L'intel·lecte és allò que millor defineix l'excel·lència de l'ésser humà (EN IX,4 1166a22-23), sobrepassant els límits de la corporalitat i orientar-se vers la perfecció de la intel·ligibilitat divina (*Metaph.*

privada” com un tipus de vida específic, reprenent la relació de l’ideal clàssic entre la vida domèstica i l’èxit en la vida política. Podem parlar, per tant, d’una articulació inclusiva de la vida domèstica subordinada a la política.¹⁰³

Com assenyalen Martha C. Nussbaum (1986: 318-394) i Richard Kraut (1989: 184-188) l’ideal moral aristotèlic ho és per a l’home realitzable. Per Nussbaum el canvi metodològic essencial d’Aristòtil rau en aquesta visió humana del saber i de la filosofia que no recorr a realitats que sobrepassen l’àmbit del coneixement humà. Nussbaum (1986: 262-263) resumeix el criteri metodològic d’Aristòtil en aquella frase de l’obra perduda *Sobre el bé*: «Has de recordar que ets un ésser humà, no només quan vius bé, sinó també quan filosofes» (*Sobre el Bé*, fr. 1, edició de Ross). Per Aristòtil l’activitat contemplativa (ἐνέργεια θεωρητική) és una empresa sobrehumana (*Metaph.* I,2 982b28-983a5), ja que ningú pot dur-la a terme indefinidament comptant només amb la seva humanitat. L’estudi de Kraut (1989) posa de manifest la difícil relació entre la vida filosòfica i la vida política, i com no es poden considerar dos tipus de vida oposats. Kraut, en l’inici del capítol dedicat a explicar l’articulació entre aquestes dos tipus de vida, reconeix que, de fet, Aristòtil manté la doctrina de les tres vides a l’*Ètica nicomaquea* (X,6-8 i I,5) corresponents a les tres formes de felicitat de X,6 1176b9-1177a11.¹⁰⁴ Però, en aplicar el principi de consistència en la lectura de la doctrina aristotèlica descarta aprofundir en aquest tercer tipus de vida, identificant vida filosòfica amb virtuts teòriques i la política amb virtuts pràctiques. Per tant, l’articulació que trobam en Kraut deixa pendent una qüestió: i la vida privada?

La mateixa *Política* comença amb l’estudi de l’*oïkos*, perquè sense aquesta la *pólis* manca de fonament natural. Autors com Brendan Nagle (2006) han demostrat la importància que per Aristòtil té tractar i fonamentar la vida domèstica per fer possible una fonamentació coherent de la *pólis*. No és solament que l’*oïkos* estigui a l’origen de la *pólis*, sinó que n’és el fonament.¹⁰⁵ Aquesta interpretació replanteja la lectura que s’ha fet de la vida privada. ¿Té fonament el menyspreu o l’oblit que s’atribueix a Aristòtil d’una forma

XII,7 1072b13-30). Segons aquest esquema Aristòtil, com Plató, segueix afirmant que si l’intel·lecte és el més diví del que hi ha en nosaltres i si el diví és superior a l’humà, caldrà que la vida teòrica, orientada al pur exercici intel·lectiu, sigui preferida a la vida activa, lligada a l’acció moral eticopolítica (cf. Arist., *EN* I,4 1096a23-25; IX,11 1171b12). Aquesta vida, deslligada de tots els béns exteriors (ὁ πάντων τῶν ἐκτὸς ἀπολελυμένος) era per Plató (*Th.* 175d) l’única filosòfica (εἶναι φιλόσοφον). Però aquesta lectura, que segueix exclusivament l’esquema platònic, en no incloure la vida domèstica en l’ideal humà de la vida filosòfica, es fa incompatible amb els textos que present i que sovint contextualitzen aquestes afirmacions. Per això, tot i que Aristòtil segueix afirmant que la vida virtuosa (βίον αἰρετώτατον) s’identifica amb la vida teòrica (θεωρητικός), es distancia de la doctrina platònica articulant la “vida política i pràctica”.

¹⁰³ Com exposaré a continuació, Aristòtil identifica la vida domèstica amb determinats béns externs (plaers, honors, salut, fortuna,...) necessaris per a la vida plenament humana. Com defineix Richard Kraut (1989: 267-311) aquests béns, que conformen l’*oïkos*, són necessaris perquè promouen de forma subordinada la felicitat humana: “A happy life for humans being contains friends, physical pleasures, honours, health, and so on. These subordinate goods promote human happiness, but on my interpretation they are not happiness consists in.” (1989: 8 n.13). La mancança de la seva perspectiva inclusivista és que en cap moment els articula com a béns que conformen la “vida domèstica”, a diferència del que sí fa amb els que conformen la “vida política” i la “vida filosòfica”.

¹⁰⁴ Richard Kraut (1989: 18-19) afirma: “the three most favored kinds of life are those dedicated to pleasure, politics, and philosophy”. Són pocs els autors que han aprofundit en la correspondència entre les tres formes de vida de I,5 i les de X,6-8. Com cita Kraut, solament trobam menció d’aquesta articulació en la traducció de Rene A. Gauthier i Jean Y. Jolif (1959) a 1177a6-9 i David Keyt (1983: 375).

¹⁰⁵ Com afirma Brendan Nagle (2006: 6): “Greek *oikoi* were expected to internalize and reproduce in their own micro-environments the ideology that characterized the constitution or *politeia* of their individual cities. The *oikos* of a particular city was supposed to embody the values of its *politeia*, and its corresponding characteristic *bios*, or life-style.”

de vida tan necessària per a la vida humana realitzable? Si com afirma Richard Kraut, la filosofia d'Aristòtil ha de ser consistent, jeràrquica i inclusiva, ¿aquesta no hauria d'incloure també la vida privada com un tipus de vida humana? La resposta a aquestes preguntes pot venir de ressituar les formes de vida expressades per Aristòtil. Aristòtil admet que l'ésser humà necessita complir amb les finalitats naturals que li marca la seva condició terrenal, això és: la reproducció de l'espècie i la satisfacció de les necessitats quotidianes. Aquestes necessitats, com veurem l'apartat 2.3.1 del capítol segon de la tesi, caracteritzen l'*oïkos*, justificant el tractament de la vida domèstica i la seva incorporació a l'ideal moral aristotèlic.

Com hem vist en l'apartat anterior, Aristòtil fa diferents distincions dins de l'*oïkos*. Afinar en aquestes distincions ens pot permetre detallar la diferència entre Plató i Aristòtil en el tractament de la vida domèstica. Per això hem de tenir en compte dos aspectes, que si es confonen simplifiquen la doctrina aristotèlica fins fer-la, respecte la vida domèstica, idèntica a la platònica en la seva relació amb l'ideal moral.¹⁰⁶ El primer, que és la causa d'aquesta confusió, és la relació entre les funcions vegetatives i sensitives de l'ànima i les persones relacionades amb l'*oïkos*, on es fa palès el menyspreu que Aristòtil heretà de Plató vers la vida domèstica. Trobam, per un costat, la continuïtat de l'associació entre el menyspreu al poble i la dedicació a les necessitats preemptòries de la vida domèstica que hem vist en Plató. Quan en l'*Ètica nicomaquea* I,3 exposa les diferents maneres de viure en relació amb el bé i la felicitat, comença per afirmar de la vida voluptuosa: “Així, la gent més grollera (πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι) els identifica amb el plaer (τὴν ἡδονήν), raó per la qual s'adeliten en la vida voluptuosa (τὸν βίον ἀγαπῶσι).” (EN I,3 1095b15-17). Aristòtil continuà definint la vida voluptuosa com una característica de la gent (πολλοὶ) grollera (φορτικώτατοι).¹⁰⁷ Aquest tipus de vida voluptuosa és digna del mateix menyspreu que mereixen en la *Política* I,3 (1254b10-1255a2) les persones lliurades a les activitats domèstiques: esclaus domèstics assimilats a les bèsties.¹⁰⁸ D'aquesta classe vulgar Aristòtil afirma que tenen l'ànima desviada de la seva disposició natural (ψυχὰι παρεστραμμένα τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως: *Pol.* VIII,7 1342a19-23). Per Aristòtil, els qui viuen entregats a aquesta vida voluptuosa no poden trobar el “bé recercat” (EN I,3 1096a6-7). Per això, se situa oposada als dos tipus de vida que sí poden realitzar el bé, objecte dels estudis que he citat anteriorment: la vida contemplativa i la vida política.

¹⁰⁶ Aquest és el cas de la interpretació de Hannah Arendt (1958) on amb prou feines es distingeix entre la doctrina platònica i l'aristotèlica en parlar de la “vida privada” en oposició a la “vida pública”.

¹⁰⁷ Φορτικός significa groller, vulgar o ordinari, i Aristòtil l'identifica amb ser de condició baixa, d'una classe social vulgar composta per obrers manuals (βαναύσων), camperols (θητῶν) i gent semblant, i l'oposa a la classe selecta que és lliure i educada (ἐλεύθερος καὶ πεπαιδευμένος). El podem considerar en Aristòtil un sinònim de llagoter emprat sovint per Plató. A l'*Ètica nicomaquea* IV,14 (1128a5) el compara a burleta, terme emprat per Aristòfan a les *Ranes* 1085 per ridiculitzar els llagoters (Ar., *Nu.* 524). Ja hem vist el poder d'aquesta contraposició en l'apartat anterior dedicat a Plató.

¹⁰⁸ “La majoria de la gent (πολλοὶ) demostra que és plenament abjecta quan prefereix una forma de vida pròpia de les bèsties (βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι). És clar que tenen raons per fer-ho, ja que molts dels potentats es comporten com si tinguessin les passions de Sardanapal.” Arist., EN I,3 1095b20-22. Aristòtil, com Plató, identifica la condició d'immoderació amb l'esclavatge i l'animalitat. Sobre la concepció aristotèlica de l'esclavatge vegeu Wrenhaven, 2012: 139-150 i la bibliografia que s'hi ofereix sobre la condició natural de l'esclavatge per Aristòtil.

La vida política es caracteritza per la distinció (χαρίεντες),¹⁰⁹ descrita en els mateixos termes que hem vist en Plató quan l'oposava a la vida del poble que restava subjecta a les necessitats peremptòries de la vida quotidiana. Aquesta distinció aparta l'home lliure del poble i el constitueix en model d'excel·lència virtuosa (EN I,9 1099a23) en la *pólis*. Al mateix temps, Aristòtil afirma que la característica fonamental d'aquesta exquisidesa és l'acció (πρακτικοί), que com veurem en l'apartat 5.3.1 del cinquè capítol es diferent de la producció pròpia de les tasques domèstiques. Aquesta activitat, que és la finalitat (τέλος) de la vida pública i política, els fa cercar la felicitat en l'honor (τιμήν), distingint els homes lliures de la resta del poble.¹¹⁰ Així, encara que la vida política no és l'ideal de vida pròpiament dit, sí que permet la vida plena, a diferència del poble que viu subjecte a les necessitats naturals. En aquest sentit, la doctrina aristotèlica segueix en part la platònica que justifica una incompatibilitat entre vida domèstica –identificada amb la vida voluptuosa– i l'ideal humà realitzable. Una lectura que només es fonamenti amb aquesta visió acaba exclouent la vida domèstica de l'ideal humà aristotèlic, però presenta seriosos problemes per justificar la importància que tindrà l'*oikonomía* per Aristòtil i els seus deixebles.

Aristòtil introdueix un canvi rellevant a la consideració del tercer tipus de vida, la voluptuosa que cerca com a bé el plaer. Aristòtil, a diferència de Plató, introdueix l'ambigüïtat respecte del plaer. És la mateixa ambigüïtat que hem vist en el diàleg entre Sòcrates i Critòbul de Xenofont. Com assenyala Josep Batalla, Aristòtil parla del plaer com si fos una afecció embriagant i sospitosa que cal sotmetre mitjançant el domini d'un mateix (ἐγκράτεια: EN VII,12 1152b1-3).¹¹¹ El fet que es pugui dominar el vincula íntimament (συνωκειώσθαι) amb allò de més pregon que hi ha en la natura humana: el desig de felicitat (EN X,1 1172a20; X,5 1175a29). D'aquesta manera és possible sotmetre-la a la raó i no esdevé incompatible amb l'ideal moral realitzable, permetent que l'*oïkos* pugui ser articulat amb l'ideal moral de la vida política. Aquest sotmetiment a la raó fa que en el passatge on exposen els tres tipus de vida se situï en el context on Aristòtil parla de l'*oikonomía* com a coneixement racional. Aquesta articulació la trobam en parlar de la saviesa en el llibre VI,7 en relació amb l'excel·lència humana. Els exemples de savis que posa Aristòtil són els d'Anaxàgoras i Tales.¹¹² En aquest passatge són exemples de saviesa, per llur ciència i intel·lecció, però no de prudència (τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους) “car hom s'adona que ignoren allò que els convé, alhora que hom reconeix que el que saben és extraordinari,

¹⁰⁹ “En canvi, els qui posseïen distinció (χαρίεντες) i els qui són actius identifiquen la felicitat amb l'honor (πρακτικοί τιμήν). Al capdavant, aquest és el fi de la vida política (πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος). Tanmateix, l'honor és una cosa massa superficial per a ésser el bé que cerquem.” Arist., EN I,3 1095b23-25. Aquest ideal humà mostra en tot una exquisida gentilesa, gràcies a la cultura (EN I,2 1095a18), competència (EN I,13 1102a21), subtilesa (EN IV,13 1127b23) o finor (EN VIII,15 1162b10) en contraposició a la gent grollera (πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι) que caracteritzava la vida voluptuosa (EN I,3 1095b15-17).

¹¹⁰ Per exemple, a la *Política* II,7 1267a1 Aristòtil afirma que el poble (πολλοί) es revolta per la desigualtat de les propietats (κτησεις), relacionades –com hem vist en Xenofont i Plató– amb l'*oïkos*. En canvi, els distingits o selectes (χαρίεντες) si hi ha igualtat en els honors (τιμῶν).

¹¹¹ En aquest sentit, com reconeix Richard Kraut (1989: 279-283), per Aristòtil la felicitat proporciona al venturós un plaer que és autèntic (οικεία ἡδονή: EN X,5 1175a30) perquè brolla d'allò més propi (τὸ οἰκείον) que posseïx l'agent moral, això és, la seva natura (EN VIII,4 1156b7-11; IX,9 1169b33). En canvi, Kraut (1989: 16ss) no situa cap d'aquests passatges en el seu context, centrant-se solament en la vida política i filosòfica. La majoria dels textos que fonamenten la meua argumentació no són considerats per Kraut.

¹¹² Tales i Anaxàgoras són presentats per Aristòtil en l'*Ètica eudemea* I,4 1215b6 i al *Protàgoras* (frag. 11, ed. Ross) com a model de saviesa en sentit platònic, tal i com ho hem vist en l'apartat anterior en comentar en Plató el *Teetet* 174a, i es troba també a *Hípias Major* 281. Però, com hem vist a l'inici d'aquest apartat, la reintroducció de la vida pràctica com a necessària per a la felicitat farà que Aristòtil presenti Tales en la *Política* (I,11 1259a5-21) també com a model en afers privats.

admirable, difícil, diví i, tanmateix, inútil per tal com no cerquen pas els béns humans.” (EN VI,7 1141b3-8). Per tant, no representen el model humà que proposa Aristòtil perquè, com veurem tot seguit, en desconèixer l'*oikonomía* no poden ser considerats prudents.

Aquesta articulació entre la vida domèstica –com a vida voluptuosa també sotmesa a la raó- i l'ideal humà realitzable esdevé una lectura consistent si analitzam les parts de l'ànima i les seves funcions naturals. Per un costat, seguint l'esquema argumental anterior, es fa una lectura que exclou la vida domèstica de l'ideal moral aristotèlic. Aquesta lectura es fonamenta en la distinció entre la vida comuna a plantes i animals, de la qual també en participa l'ésser humà, i la vida racional, específica de l'ésser humà. En l'*Ètica nicomaquea*, quan Aristòtil parla de quina és la tasca pròpia de l'ésser humà que li permetrà assolir la felicitat com a summe bé, fa una clara distinció entre la vida comuna amb plantes i animals i l'específica de l'ésser humà. De tal manera que les dues finalitats que Aristòtil assignarà a l'*oïkos* la redueixen a les funcions vegetatives i sensitives de l'ésser humà, englobant-ho en la part irracional de l'ésser humà:

“Però, ben mirat, quina seria? Car viure és quelcom de comú que, és clar, les plantes també fan; i nosaltres cerquem allò que és propi de l'home. Deixem de banda, doncs, la vida nutritiva i de creixement (τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αὐξητικὴν ζωὴν). Podríem prosseguir escatint què és la vida sensitiva (αἰσθητική), però, evidentment, aquesta és comuna al cavall, al bou i a tots els animals.”

ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea* I,6 1097b33-1098a2 (BM)

La vida domèstica, relacionada amb la nutrició, el creixement i la reproducció humanes, no pertany a la tasca pròpia de l'ésser humà, sinó a tasques vitals pròpies d'éssers vius inferiors com plantes o animals. Aquesta és la vida biològica que assigna al principi vegetatiu (τοῖς φυτοῖς) que, segons Aristòtil en els *Analítics* II,4 (415a23-415b7), és responsable de les funcions de nodriment, creixement i reproducció, és a dir, de les finalitats de l'*oïkos* definides al primer llibre de la *Política*. Aquestes formen la part irracional (Τοῦ ἀλόγου) de l'ànima (EN I,13 1102a32-1102b1). Les funcions naturals com les pròpies de l'ànima vegetativa i la sensitiva se situen en la part irracional de l'ànima, incompatible amb la característica pròpia d'una vida humana: la raó.¹¹³ Per això, sovint Aristòtil conclou que no cal parlar-ne més i deixar estar la facultat nutritiva (τὸ θρεπτικὸν ἐατέον), ja que no forma part d'allò que naturalment constitueix la virtut humana (EN I,13 1102b10-12).

Seguint aquest esquema, s'aplica també a la part sensitiva la incompatibilitat amb l'ideal moral. Si aturam aquí l'argumentació aristotèlica, l'única lectura possible és la que exclou la vida domèstica de l'ideal humà realitzable. Aquesta és la que es troba des de Hannah Arendt fins a Richard Kraut, impeding establir la relació entre les necessitats naturals, pròpies de l'*oïkos* i l'ideal moral aristotèlic. Però, per un altre costat, Aristòtil introdueix una distinció respecte de Plató que li permet articular la vida domèstica amb la vida política. D'aquesta manera es recupera la relació clàssica entre vida privada i vida política que hem vist en Xenofont. En la lectura anterior s'obvia sovint que Aristòtil distingeix en la part sensitiva, un element irracional i un que pot supeditar-se a la raó:

“És clar, doncs, que hi ha dues menes d'irracional (τὸ ἀλογον διττόν): l'un és allò vegetatiu que no participa en res de la raó (φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου); l'altre,

¹¹³ L'ideal que presenta Aristòtil es manté dins la convicció platònica que la vida contemplativa és l'única activitat cognoscitiva (νοῦ ἐνέργεια) independent de la vessant sensible de la naturalesa humana i de les necessitats externes (Jaeger, 1923: 479-480), però la vida política no se'n pot deslligar.

allò appetitiu (ἐπιθυμητικὸν) i, en general, desideratiu que, en part, participa de la raó, en la mesura que li és dòcil i submís. [...] Que l'irracional pot ésser persuadit per la raó és un fet que revelen tant l'advertiment com el repte i l'exhortació.”

ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea* I,13 1102b29-1103a1 (BM)

Encara que la vida sensitiva (αἰσθητική) és comuna als animals i no pot realitzar la plenitud del summe bé, si que pot sotmetre-se-li, possibilitant una articulació que introdueix la vida privada en l'ideal humà. Recordem que segons Aristòtil, d'aquesta sensibilitat neix la tendència i el desig (*An.* II,3 414b1-14), que cal moderar sotmetent-la a la raó (*EN* I,13 1102b13-1103a3). Aquesta part, que pot ser sotmesa a la raó, es relaciona, com hem vist anteriorment, amb la vida domèstica. Quan aquesta part no se sotmet a la raó, és aleshores quan s'orienta tota la vida al plaer, restant en una vida voluptuosa, pròpia de les bèsties. Aquesta doctrina, que recorda l'expressada per Xenofont en el diàleg inicial de Sòcrates amb Critòbul, permet una interpretació diferent a la concepció platònica que fa incompatible la vida domèstica amb l'ideal filosòfic. La diferència amb Plató és fonamental, la vida sensitiva pot contribuir a l'ideal moral d'Aristòtil, segons la disposició natural de l'*oïkos* amb què començàvem aquest apartat.

En el marc de les articulacions de la vida política i la filosòfica trobam que sovint s'oblida que la vida voluptuosa sotmesa a la raó contribueix a la felicitat. Sí que és cert que per Aristòtil solament la vida política és vida activa pròpia de l'ésser humà com a ésser racional. Per això, com hem vist, solament el cap de la casa pot arribar a la plenitud humana en tant que té accés a l'àmbit polític. L'home lliure, per tant, per dur una vida virtuosa, ha de participar de la vida política, encara que sigui un fi insuficient (ἀτελεστέρα: *EN* I,3 1095b28-31). Però aquesta lectura que acab de fer introdueix un matís prou important. Aristòtil (*Pol.* VII,3 1324a32-34) admet la relació de la vida política i pràctica (πολιτικός καὶ πρακτικός βίος) relacionades amb els béns externs necessaris per a una vida humana. Per assolir l'ideal moral cal la prudència (φρόνησις) que orienta “vers allò que és humà i vers allò sobre que hom pot deliberar” (*EN* VI,8 1141b3-8). Aristòtil defineix la prudència com la capacitat de deliberar bé (τὸ εὖ βουλευέσθαι) sobre allò que té com a finalitat un bé realitzable. Quan la prudència s'ocupa d'allò que afecta l'individu aquesta no solament s'anomena política i legislació sinó també *oikonomía* (ἐκείνων δὲ ἢ μὲν οἰκονομία ἢ δὲ νομοθεσία ἢ δὲ πολιτική: *EN* VI,8 1141b29-31). El mateix plantejament es troba a l'*Ètica eudemea* I,8 1218b13-16 on la prudència en general inclou la prudència individual, domèstica i la política (αὕτη δ' ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις). Per això, la prudència no és solament una virtut individual i política sinó també domèstica (οἰκονομικὴ) com a coneixement superior del bé en si realitzable, en tant que fi de les accions humanes (*EE* I,8 1218b7-15). Per molt que la vida política s'orienti a béns externs incomplets per ser la felicitat i el bé suprem, aquesta és virtuosa perquè és dirigida per la prudència (φρόνησιν: *EN* VI,5 1140b20-22) i no s'oposa, com no s'oposa la política, a la vida teòrica sinó que s'hi subordina (*EN* X,7 1177a2-11).

La vida domèstica, en la mateixa mesura que la vida política, és un tipus de vida que es comporta sotmesa a la raó, o com si posseís raó o pensàs, afirmarà Aristòtil. És una vida, en part, racional com a activitat (ἐνέργεια), és a dir, és una “mena de vida activa (πρακτική) que correspon a la part racional” (*EN* I,6 1098a2-3). Així, tot i que Aristòtil continuà la doctrina platònica en afirmar que les dues classes de vida (τοὺς δύο βίους τῶν ἀνθρώπων) que són les preferides pels amants de la virtut són la vida política i la filosòfica, Aristòtil no exclou, com Plató, la vida privada, centrada en l'*oïkos*. De manera que tant la vida política com la filosòfica són vides virtuoses, però la realització del bé humà necessita dels béns externs per ser una vida feliç, i aquesta implica la vida domèstica.

Sense aquesta cap savi, com en el cas de Tales o Anaxàgoras, pot considerar-se plenament prudent ni assolir, per tant, l'ideal humà realitzable. Com veurem en l'apartat 2.3.2 del següent capítol, Aristòtil situa determinades característiques de l'*oïkos* entre els béns externs, retornant la vida domèstica a la reflexió filosòfica.

1.3.3. Conclusió

Aristòtil manté en part la visió platònica de la vida domèstica, però seguint l'evolució del pensament platònic, reintrodueix la reflexió sistemàtica de la vida domèstica. La filosofia aristotèlica suposa un cert retorn a l'ideal moral clàssic de Xenofont, on s'articula l'*oïkos* amb els afers publicoprivats, relacionant l'*oïkos* i la *pólis*. Aquesta és la diferència de plantejament respecte de Plató, que li permet articular la vida domèstica amb l'ideal humà realitzable. Aristòtil suposa un gir vers la importància de la vida pràctica al mateix temps que manté la primacia de la raó teòrica en l'ideal de *kalokagathós*. La vida domèstica comprèn una vida, la dels membres de l'*oïkos*, sotmesa exclusivament a les necessitats peremptòries de l'espècie i la vida quotidiana. L'aplicació dels eixos morals de la natura, l'hàbit i la raó als membres de l'*oïkos* ens permet veure com articula aquesta vida domèstica amb l'ideal moral polític i filosòfic. Per un costat, el cap de la casa s'allibera de les necessitats més bàsiques identificades amb l'*oïkos* però, per un altre, la seva plenitud humana no és realitzable sense aquesta dimensió humana. D'aquesta manera a través d'una sèrie de distincions jeràrquiques fonamentades en la naturalesa, l'hàbit i la raó, subordina els membres de l'*oïkos* a la realització de la plenitud humana del cap de la casa, el ciutadà grec. En el tractament de l'*oïkos*, com a tema de reflexió filosòfica, Aristòtil aplica l'ordre natural, ètic i racional a la vida domèstica com a condicionants de la realització humana. Aristòtil, com Plató, associa la vida domèstica a la vida dels esclaus o a la vida voluptuosa del poble que, per caràcter, tendeix a ser depravat o corromput. L'home lliure no pot sostreure's de la vida domèstica, però tampoc no pot vincular-s'hi com en Xenofont, perquè manté la concepció platònica de la vida domèstica com un àmbit oposat a l'excel·lència moral.

Aristòtil introdueix la vida domèstica relacionant l'*oïkos* amb la divisió tripartida de l'ànima. D'aquesta manera en la doctrina de les tres formes de vida, que des del pitagorisme articulen l'ideal filosòfic, recupera l'articulació inclusiva de la vida domèstica. De la mateixa manera que és possible defensar una articulació inclusiva entre la saviesa, finalitat de la vida filosòfica, i la virtut, finalitat de la vida política, es pot defensar una articulació inclusiva entre aquesta i el plaer, finalitat de la vida voluptuosa. La diferència amb Plató és que Aristòtil admet que el plaer pot sotmetre's a la raó i col·laborar en la felicitat pròpia de l'ésser humà. Per això, Aristòtil desenvolupa l'*oikonomía* com un coneixement pràctic –com a part de la prudència– que permet assolir la felicitat humana. Per tant, en la doctrina aristotèlica una part de la vida voluptuosa i el plaer, on s'inscriuen des de Plató les necessitats naturals pròpies de la vida domèstica, és necessària per a l'ideal humà realitzable. Aquest ideal humà realitzable integra les funcions naturals i la part de l'ànima sensitiva relacionades amb les finalitats de l'*oïkos*. Existeix, afirma Aristòtil, una part sensitiva racional que permet articular un ideal domèstic integrat en l'ideal filosòfic i polític. Per tant, en la realització de la vida política cal integrar, però de forma subordinada, la vida privada. En Aristòtil, l'*oïkos* retorna a la reflexió filosòfica com un bé necessari per a la vida humana, com a base de la supervivència humana, reproductiva i productiva. A partir d'aquesta articulació inclusiva, la vida domèstica aporta una béns materials i morals necessaris que per a la bona vida. Però malgrat aquesta diferència amb Plató, Aristòtil continuarà considerant la dedicació a la vida domèstica com una necessitat

natural que ha de ser superada per realitzar el més bells i nobles ideals humans de vida racional i lliure en la vida política. Per això, tot i retornar l'*oikonomia* a la reflexió filosòfica, aquesta evolucionarà patint un procés de fragmentació que veurem en els *Econòmics* atribuïts a Aristòtil.

1.4. Pseudo-Aristòtil: l'ideal conjugal en la vida domèstica

El retorn que acabam de veure a l'*oïkos* com a tema filosòfic va dur a Aristòtil, o alguns dels seus deixebles, a seguir tractant el tema repetint idees ja expressades i detallant-ne de noves entorn a la vida domèstica. Aquesta reflexió se seguí desenvolupant fruit, en part, del canvi social de l'hel·lenisme, que repercutí en l'orientació pràctica de la reflexió filosòfica (Nussbaum, 1994: 7-12) i, en part, per especificar i complementar la doctrina aristotèlica sobre l'*oïkos* (Unholtz, 2010: 12-13). Diògenes Laerci, entre d'altres autors antics, introdueixen un *Econòmic* o *Econòmics* en les llistes d'obres d'Aristòtil que podria correspondre a algun dels tres llibres atribuïts a ell o estar refós en part d'aquests.¹¹⁴ Deixant de costat l'insoluble qüestió de l'autoria i l'ordre dels llibres, el valor d'aquests tres llibres per a la meua investigació és el fet que l'interès per la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica va continuar fins l'hel·lenisme. Més enllà de les discussions sobre les datacions probables, la visió que reflecteixen els tres llibres dels *Econòmics* ens permeten constatar la concepció de la vida domèstica des de la mort d'Aristòtil fins l'inici de la nostra era. Aquest fet que ens permet postular com continuà l'ideal aristotèlic. Veurem que la reflexió sobre la vida domèstica es va escindint en diferents temàtiques que esdevindran secundàries d'altres àmbits del coneixement. Aquest procés, que anomèn de fragmentació inicia la separació entre la reflexió sobre les relacions conjugals de la que ateny a l'administració de les propietats, trencant-se la unitat clàssica de l'*oikonomia*. Això suposa el final de la reflexió global sobre la vida domèstica i la liquidació de la filosofia domèstica, tal i com l'hem vist en aquest capítol.

1.4.1. La desarticulació de l'*oikonomia* respecte l'ideal humà

En línies generals, el llibre I dels *Econòmics* no suposa cap canvi respecte la relació entre la vida domèstica i l'ideal humà aristotèlic (García a: Pseudo-Aristòtil, 1995: 231-248). Es manté la jerarquia establerta per Aristòtil dins l'*oïkos* en l'anàlisi que es fa de les parts de la casa (μέρη δὲ οἰκίας). L'autor del llibre I continua distingint els elements de l'*oïkos* segons la seva naturalesa (ἡ φύσις) entre l'home (ἄνθρωπος -en sentit genèric-) i les propietats (κτῆσις), assenyalant que cal preocupar-se més dels homes que dels béns inanimats.¹¹⁵ També segueix la contraposició entre l'home i la dona lliures (τῶν ἐλευθέρων) i els esclaus com a part de les possessions (κτῆσις) domèstiques. Entre les possessions, com Aristòtil, inclou tant les inanimades (casa i arada) com les animades (bou i esclaus).

El llibre I se centra a destacar les característiques pròpies de l'associació (κοινωνία) entre home i dona que constitueix l'especificitat de l'*oïkos*, a diferència de les espècies

¹¹⁴ D. L., *De Vitis*. V 22. La posició més acceptada és la definida per Paul Moraux (1951) segons la qual els llibres I i II van ser editats a partir de notes d'Aristòtil per algun deixeble seu i el llibre III seria una adaptació o versió del tercer llibre perdut de l'*Economia* d'Aristòtil amb principis estoics.

¹¹⁵ En aquest punt segueix el principi expressat per Aristòtil en l'anàlisi de la vida domèstica a la *Política* I,13 1259b18-19.

animals (Foucault, 1984: 162-164). En aquest sentit no situa la vida domèstica solament en la descripció del “ser” que per naturalesa compartim amb els animals. Sinó que, desenvolupant la doctrina aristotèlica, es destaca la importància de l’*oïkos* per a la plenitud humana, és a dir, la seva contribució a l’ideal pròpiament humà: la bona vida (τὸ εὖ ζῆν). La reflexió domèstica del llibre I es presenta no solament com un estudi de la naturalesa de la casa, sinó com una ampliació dels principis aristotèlics en les relacions (ὁμιλία) entre els membres de l’*oïkos* (*Oec.* I,2 1343a20-25). Com destaca Michel Foucault l’*oïkos* no solament contribueix a la perpetuació de l’espècie sinó sobretot a assegurar una bona vida. Hem vist com Aristòtil centrava la seva reflexió en les dues finalitats de la vida domèstica, reproductiva i productiva. El llibre I amplia la seva necessitat a la totalitat del transcurs de la vida que suposa poder-se ajudar mútuament i rebre l’assistència per part dels fills en la vellesa. Es passa de les distincions naturals ja exposades per Aristòtil en la *Política* i l’*Ètica nicomaquea* a aprofundir unes pautes morals en el govern de la casa que permetin una bona vida humana. Es consolida l’ús de la raó en l’art del bon govern de l’*oïkos* (ἡ οἰκονομική: I,1 1343a1-15). Per això, a l’inici del llibre I s’equipara plenament la tècnica d’administrar una casa amb la de la ciutat, donada la necessitat de l’autosuficiència domèstica per a la bona vida del ciutadà. Mantenir la primacia i la diferència aristotèlica entre la naturalesa la *pólis* respecte de l’*oïkos*, no implica que no sigui necessària una reflexió racional sobre les diferents formes de la vida domèstica.

“Algunes de les tècniques (τῶν τεχνῶν) estan dividides clarament, i no és el mateix fer i servir-se d’allò fet, com el cas d’una lira o una flauta; però l’art de governar una ciutat (τῆς δὲ πολιτικῆς ἐστὶ καὶ πόλιν) consisteix en constituir la ciutat des del començament i, quan existeix, fer un bon ús d’ella (ὑπαρχούση χρῆσασθαι καλῶς). És clar, per tant, que pertanyen a la tècnica de governar una casa (τῆς οἰκονομικῆς) adquirir la casa (κτῆσασθαι οἶκον) i fer-ne ús d’ella (χρῆσασθαι αὐτῷ). [...] Per tant, s’ha d’examinar la tècnica d’administrar una casa i quina és la seva tasca (σκεπτέον οὖν περὶ τῆς οἰκονομικῆς καὶ τί τὸ ἔργον αὐτῆς).”¹¹⁶

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* I,1 1343a5-19 (trad. pròpia)

Aquesta tècnica que tan sols pot posseir el governant de la casa, en l’ús de la plenitud de la raó pròpia de l’ésser humà lliure, li permetrà saber aplicar diferents qualitats a les diferents tipologies de l’*oïkos*. La reflexió filosòfica domèstica s’adapta a les noves realitats socials que suposen l’hel·lenisme.¹¹⁷ Prova d’això són les diferències amb la doctrina aristotèlica quan s’inicien noves distincions respecte de l’únic *oïkos* que va reflexionar Aristòtil, l’autosuficient complet.

El canvi més rellevant en l’evolució de la filosofia domèstica és la progressiva desvinculació de l’administració patrimonial respecte de l’ideal moral. És un procés de desarticulació de l’*oikonomía* respecte l’ideal filosòfic dels autors estudiats fins ara. En el llibre II desapareix la referència a l’*oïkos* com a fonament del coneixement “econòmic”, paral·lel també a un procés de fragmentació de les articulacions que hem vist fins ara entorn a un ideal moral. Per exemple, la referència a l’ideal moral del llibre I, més aristotèlic, és més aviat escassa i desapareix totalment en el llibre II, centrat ja en una pràctica administrativa sense articulació amb un ideal domèstic. Mentre, per un altre costat,

¹¹⁶ “ἐνιαὶ μὲν οὖν τῶν τεχνῶν διήρηνται, καὶ οὐ τῆς αὐτῆς ἐστὶ ποιῆσαι καὶ χρῆσασθαι τῷ ποιηθέντι, ὥσπερ λύρα καὶ αὐλοῖς: τῆς δὲ πολιτικῆς ἐστὶ καὶ πόλιν ἐξ ἀρχῆς συστήσασθαι καὶ ὑπαρχούση χρῆσασθαι καλῶς: ὥστε δήλον ὅτι καὶ τῆς οἰκονομικῆς ἂν εἴη καὶ κτῆσασθαι οἶκον καὶ χρῆσασθαι αὐτῷ. [...]σκεπτέον οὖν περὶ τῆς οἰκονομικῆς καὶ τί τὸ ἔργον αὐτῆς.” Ps-Arist., *Oec.* I,1 1343a5-19.

¹¹⁷ Sobre els canvis en la realitat social dels *oïkos* provocats per la caiguda de la independència de les *pólis* gregues sota l’imperi macedoni i, posteriorment, el període inicial romà vegeu Nagle, 2000: 117-132.

en el llibre III, trobam un ideal domèstic que es redueix a especificar les obligacions conjugals entre marit i muller. És un evolució que Brendan Nagle (2006: 216-217) anomena privatització de la vida domèstica, paral·lel a la desaparició de la independència de les *pólis* gregues. Ens trobam, per tant, davant d'un canvi paradigmàtic que inicia el final de la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica fins la modernitat.

El llibre II retrata aquest punt d'inflexió. Ja no hi trobam el terme “οἰκός”, sinó que en el seu lloc l'autor emprà el terme “ιδιωτική”. Aquest canvi terminològic és simptomàtic d'aquesta evolució de desarticulació i fragmentació de la filosofia domèstica. Fins ara he parlat sovint de vida domèstica i vida privada com a sinònims, en relació amb l'ideal clàssic. Amb l'inici de l'hel·lenisme es trenca aquesta relació esdevenint la vida privada aquell àmbit d'administració patrimonial sense una necessària referència moral a un ideal polític. Com veurem més endavant és un procés paral·lel a la desaparició de l'ideal clàssic. És per això que l'autor centra l'*oikonomía* en els ingressos i les despeses de qualsevol tipus d'administració, acabant oblidant-ne la domèstica. Com veurem en els capítols següents un element important de l'*oikonomía*, entesa com administració domèstica era assegurar els ingressos necessaris per a la subsistència. Però aquest era un aspecte més de la realitat definida fins ara com *oikonomía*. En canvi, en el llibre II esdevé l'únic element que la determina, passant a ser sinònim d'aconseguir ingressos (πρόσοδος) i controlar despeses (ἀναλώματα). Relacionats amb aspectes tan distants de la vida domèstica com la moneda en circulació, les exportacions o les importacions. L'exclusivitat en la reflexió d'aquests factors –ingressos i despeses- fa que la major part del llibre, els 77 apartats i subapartats que formen el capítol II, se centren en l'exposició de casos pràctics de ciutats, monarques, caps militars o governadors de províncies i com van adquirir doblers de diverses maneres en determinades circumstàncies. Per tant, la reflexió sobre la correcta administració de béns s'allunya de la realitat quotidiana de la vida domèstica, fent possible que, en tota aquesta segona part, no hi hagi ni un sol cas referit a l'*oikonomía* privada ni a l'*oikos*.

“Hi ha quatre tipus d'economia (οικονομία) segons una distinció en modes, i les altres les hi trobam referides: reial, satràpica, política i privada (ιδιωτική). D'aquestes, la més important i la més simple és la reial, <...>, la més variada i fàcil és l'economia política, i la menys important i la més variada és la privada (ἐλαχίστη δὲ καὶ ποικιλωτάτη ἢ ιδιωτική). És necessari que tinguin en comú entre si moltes de les seves característiques; però el que especialment hi ha de propi en cada una d'elles, això és el que hem de considerar.”¹¹⁸

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmic* II,1 1345b12-17 (trad. pròpia)

1.4.2. L'ideal conjugal moralitzant del llibre III

Per un costat, l'economia deixa de ser una reflexió sobre la vida domèstica, per passar a l'àmbit social en l'administració d'ingressos i despeses. Però paral·lelament la reflexió sobre la vida domèstica es redueix a les relacions familiars des d'una perspectiva purament moralitzant, desvinculada de l'ideal polític. Aquest procés és el que inicia el llibre III dels *Econòmic*, malgrat retrobar una articulació de la vida domèstica amb l'ideal hel·lenístic. L'ideal domèstic del llibre III, tot i seguir referint-se al cap de la casa tal i com

¹¹⁸ “οικονομίαί δέ εἰσι τέσσαρες, ὡς ἐν τύπῳ διελέσθαι (τὰς γὰρ ἄλλας εἰς τοῦτο ἐμπιπτούσας εὐρήσομεν), βασιλική σατραπική πολιτική ιδιωτική. τούτων δὲ μεγίστη μὲν καὶ ἀπλουστάτη ἢ βασιλική, ... , ποικιλωτάτη δὲ καὶ ῥάστη ἢ πολιτική, ἐλαχίστη δὲ καὶ ποικιλωτάτη ἢ ιδιωτική. ἐπικοινωνεῖν μὲν τὰ πολλὰ ἀλλήλαις ἀναγκαῖόν ἐστιν: ὅσα δὲ μάλιστα δι' αὐτῶν ἐκάστη συμβαίνει, ταῦτα ἐπισκεπτέον ἡμῖν ἐστιν.” Ps-Arist., *Oec.* II,1 1345b12-17.

l'acabem d'exposar en Aristòtil, és distint al dels llibres anteriors.¹¹⁹ La vinculació amb la teoria aristotèlica vindria d'una tradició antiga que el presenta unit al llibre I, amb el qual alguns autors en destaquen els temes en comú.¹²⁰ Però com ha fet veure André Wartelle, la presentació de l'ideal que es fa és diferent tant del llibre I del Pseudo-Aristòtil com de l'ètica i la política aristotèliques.¹²¹ A aquest debat, cal afegir que en el llibre III trobam, més que un estudi de la naturalesa de l'*oïkos*, com Aristòtil i el llibre I, una constant referència a un ideal conjugal moralitzant més característic de l'hel·lenisme. Aquesta tesi es justifica analitzant la moralització de la conducta sexual en la relació conjugal a partir de l'ideal homèric que presenta en el llibre III.¹²² Aquest procés de moralització de les relacions domèstiques és paral·lel a la suplantació de l'ideal polític dels autors que hem vist per l'ideal del savi estoic.¹²³ Vegem-ne les caracteritzacions principals per tal de comprendre la diferència de plantejament en relació als autors anteriors, i com l'evolució de l'ideal domèstic marca el final de la mateixa filosofia domèstica.

L'ideal de muller: *fortis animi, sobrie mulieris*

La primera dada significativa que trobam en el llibre III és la diferència d'atenció que presta a l'ideal de la dona respecte de l'home.¹²⁴ El llibre torna a plantejar l'ideal de la dona a l'*oïkos*, tal i com havia fet Xenofont, però en fa el centre de les normes domèstiques a diferència de Xenofont que la complementava amb el model d'home. Aquest fet el podem atribuir a un intent de justificar la reclusió de la dona a l'àmbit domèstic fonamentat en la identificació entre la casa i la dona. No és solament que es determini que la dona regna la part interior de l'*oïkos*, com en Xenofont, sinó que la dona s'identifica totalment amb l'*oïkos*. Paral·lelament es debilita la relació de l'home amb l'*oïkos*, i es passa a centrar-se en la fidelitat a la muller i la responsabilitat respecte als fills.¹²⁵

¹¹⁹ En aquest llibre es barregen principis peripatètics d'un autor que podria haver viscut entre el 250 i 50 aC i d'altres de l'estoïcisme, d'un possible autor estoic que podria haver viscut entre el 100 i el 400 dC Cf. Ross, 1923: 30-31.

¹²⁰ Per exemple, s'apunta la possibilitat que formessin un sol llibre que podria ser l'*Econòmic* d'Aristòtil de la llista de Diògenes Laerci o el llibre perdut titulat *Sobre la vida en comú de l'home i la dona* o *Lleis sobre el marit i la muller* de la llista donada per l'Anònim de Menagi. Aquesta llista que dóna llibres autèntics permet a Pierre Thillet formular aquesta hipòtesi. Sobre aquestes hipòtesis vegeu la introducció de Manuela García a: Pseudo-Aristòtil, 1995.

¹²¹ Cf. la introducció al llibre III d'André Wartelle a l'edició crítica: Aristote, 1968: XVIII-XXVII. Aquesta opinió és seguida per Michel Foucault, 1984: 227-228.

¹²² Aplicaré al llibre III algunes de les tesis que sosté Michel Foucault (1984: 227-235) al comportament sexual però que ell situa en la doctrina del llibre I, ja que descarta tractar el llibre III.

¹²³ Sobre l'ideal del savi estoic en relació amb l'amor conjugal vegeu Stephen, 2011: 70-88 on s'exposa l'ideal estoic del control de les passions naturals que sorgeixen en la relació conjugal, paternal i d'amistat. El treball de William O. Stephen, en ressaltar la reflexió estoica sobre l'amor, demostra la preocupació de l'estoïcisme per aportar pautes pràctiques en les relacions conjugals que permetessin aplicar els principis del savi estoic, especialment l'autodomini, que com veurem és el centre de la reflexió del llibre III del Pseudo-Aristòtil.

¹²⁴ Per Michel Foucault (1984: 230-232) aquesta és una conseqüència teòrica de la desigualtat natural que Aristòtil estableix entre el mascle i la femella lliures que farà centrar la reflexió a justificar que en l'*oïkos* es dóna una justícia desigual diferent de la justícia igualitària de la *pólis*. Aquesta reflexió la trobam desenvolupada en aquest llibre III presentant una sèrie de models morals clàssics, però des de la perspectiva del control sexual que s'inicia al final de la Grècia clàssica amb el sorgiment de l'hel·lenisme.

¹²⁵ Sobre el canvi de la visió de la dona en el context hel·lenístic vegeu Blundell, 1995: 198-208 i, encara que centrat en les dades de l'Egipte ptolemaic l'estudi sobre la família grega hel·lenista a Sarah B. Pomeroy, 1998: 193-229. Al meu parer, en aquest sentit, poc a poc neix un concepte més proper al modern de família.

El llibre III es presenta com un recull de normes (*leges*) que han de complir la muller i el marit per tal d'arribar a assolir l'ideal moral al qual aspira el matrimoni.¹²⁶ El capítol I anomenat “Dels deures de la muller amb el marit” comença parlant de la “bona muller” (*bonam mulierem*) que mana de portes endins, tenint cura de fer-ho segons les lleis escrites (*curam habentem omnium secundum scriptas leges: Oec. III,140 1-2*). Aquestes lleis escrites a les quals es fa referència a l'inici del llibre serien les donades pel llibre I. Amb aquest conjunt de “lleis i costums que ha d'observar la dona” (*Oec. III,142 19*) es tracta la submissió total de la dona al marit sense entrar en detalls sobre l'administració de la casa com feia Xenofont. El llibre, per tant, se centra només en les qüestions morals de les relacions conjugals deixant de banda tots els altres aspectes conformaven l'*oikonomía*, que Xenofont havia plantejat per a la bona marxa de la quotidianitat domèstica.

En una anàlisi comparativa trobam determinades variacions respecte la doctrina aristotèlica que ens indiquen un canvi important en el tractament de la vida domèstica. Un exemple és la citació d'Hesíode (*Op. 405*) amb la que s'inicia la reflexió sobre l'*oikos*. Com hem vist en la introducció de la tesi, Hesíode dividia la casa en dos elements principals, l'home (mascle) i les propietats que inclouen: “La casa primer, la dona i el bou per a l'arada (*οἶκον μὲν πρῶτα γυναικὰ τε βοῦν τ' ἄροτῆρα*)”. La dona estava inclosa entre les propietats, per això la citació d'Hesíode continuava: “[la dona] comprada, no esposada, perquè vagi rere el bou (*κτητήν, οὐ γαμητήν, ἥτις καὶ βουσὶν ἔποιτο*)”. En canvi, Aristòtil continuava la citació afegint que són els esclaus qui ocupen el lloc del bou en les cases riques, separant la dona grega de les possessions de l'home. Tant Aristòtil com l'autor del llibre I situava la dona grega en la condició dels lliures, encara que subordinada al govern del cap de la casa. Però quan el llibre III proposa un ideal de vida ordenada i responsable (*compositam*) per a la dona, el sotmetiment que se li exigeix suposa un canvi substancial respecte de la teoria aristotèlica. La dona, afirma el text, ha de mostrar un sotmetiment diligent i afable tenint present que va ser “com comprada (empta) en venir a la casa”.¹²⁷ La comparació recorda el sentit de la citació textual d'Hesíode de la dona com una propietat més de la casa.¹²⁸ Aristòtil havia reelaborat el text d'Hesíode situant la dona en una relativa dignitat natural respecte l'home en ser considerats ambdós lliures en oposició als esclaus. El llibre III recorda que la dona va ser “adquirida (empta) a un gran preu”, tornant a associar –com Hesíode- la dona a la naturalesa de l'esclau, en identificar-la totalment amb les propietats domèstiques. Aquesta valoració de la dona pot ser fruit també

¹²⁶ Per aquest motiu, com indica la introducció de Manuela García (a: Pseudo-Aristòtil, 1995: 231) se'l confonia amb un llibre anomenat *Lleis del marit i la muller* que Heusiquius anomena en el seu catàleg tot i que no era d'Aristòtil.

¹²⁷ El sentit d'aquesta “empta” és ben diferent a la que es podia derivar de l'intercanvi patrimonial que suposava el matrimoni grec. Virginia Hunter (1989: 293-311) i Ceryl A. Cox (1998: 105-129), a través de l'estudi de les disputes jurídiques entre familiars pel dot de la dona enviudada, destaquen el poder legal de dona en l'època clàssica, capaç de mantenir i decidir –a la pràctica- la independència de les seves propietats, servant una teòrica “tutela” masculina. Aquesta és una concepció contrària al sentit que es dona al matrimoni en aquest llibre III. Segons aquests estudis a la Grècia clàssica no es pot parlar del matrimoni com d'una compra, sinó que el dot dotava d'una dignitat ciutadana la dona, expressada com a patrimoni que s'aportava per a la perpetuació de l'*oikos*.

¹²⁸ Trobam una expressió paral·lela a *Oec. I,4 1344a* on defineix la condició de la dona amb l'expressió pitagòrica “una suplicant i treta de la seva llar”. Tant en el llibre I com, més accentuadament en el llibre III, no es tracta que la dona sigui acollida a l'*oikos* de l'home. S'accentua el fenomen que descriu Michel Foucault en el llibre I: “On peut supposer que l'auteur, en évoquant ici la figure de la suppliante, rappelle que l'épouse n'a pas, di fait du mariage lui-même, à exiger la fidélité sexuelle de son mari ; mais qu'il y a cependant quelque chose qui, dans la situation de la femme mariée, appelle de la part du mari retenue et limitations ; il s'agit justement de sa position de faiblesse, qui la soumet au bon vouloir de son mari, comme une suppliante enlevée à sa maison d'origine.” (1984: 233).

d'un canvi de la tipologia domèstica que pren com a referència el llibre III. D'aquí que amb aquesta comparació, l'autor vol reafirmar la subordinació de la dona respecte de l'home per mitjà del text clàssic d'Hesíode, però no elaborar una teoria de distinció natural com la que elabora Aristòtil respecte dels esclaus. Ja no es tracta d'un *oïkos* aristocràtic agrari, com l'ideal autosuficient de Xenofont o Aristòtil, sinó d'una unitat familiar més popular. Per aquest motiu, tot i aquesta referència a la distinció lliure-esclau, en la resta de llibre no tracta el tema de l'esclavatge, aspecte cabdal per a l'*oikonomía* clàssica. Ens trobam davant del canvi amb el qual Martha C. Nussbaum (1994, 2-3) caracteritza l'hel·lenisme. Aquest, a diferència de la filosofia clàssica, se centra en les qüestions vitals dels éssers humans ordinaris: "with a keen attention to the vicissitudes of those lives, and to what would be necessary and sufficient to make them better." L'ideal moral que presenta el llibre III ja no té com a marc de referència el binomi lliure-esclau, sinó l'ideal estoic que permet suportar, quotidianament, la duresa de la vida humana ordinària.

La reflexió filosòfica sobre la vida domèstica es fragmenta. Si en el llibre II l'*oikonomía* es reduïa a l'administració patrimonial, en el llibre III s'abandona la concepció global productora de l'*oïkos*. Com hem vist, l'ideal clàssic se centrava en l'èxit en l'administració del patrimoni imprescindible per assolir l'ideal de *kalokagathós* que cercava el Critobul de Xenofont o els oradors com Isòcrates o Gòrgias. En canvi, la perspectiva estoica de la vida domèstica se centra a suportar dignament l'adversitat a la qual s'ha d'enfrontar la dona.¹²⁹ L'adversitat o la fortuna no fan referència a les possessions que caracteritzaven l'*oïkos* en l'ideal clàssic, sinó al marit, al qual la dona està sotmesa i s'hi identifica totalment, sobretot en els moments de desgràcia.¹³⁰

"Una esposa de vida ordenada ha de considerar que les normes del seu marit l'hi ha estat imposades com a llei de vida, imposades per un déu, unides al vincle matrimonial i al seu destí. Si les du amb paciència i docilitat, regirà fàcilment a ca seva; si no, li resultarà més difícil."¹³¹

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* III,1 141 7-12 (trad. pròpia)

La referència de la vida domèstica ja no és un paradigma filosòfic ideal, sinó uns models heroics. Per exemple, quan el marit cau en l'adversitat, la dona virtuosa (sobrie mulieris) obté la més alta lloança si sap imitar la conducta d'Alcestis o Penèlope (*Oec.* III,142 5-10). Més que en cap altre autor dels que hem vist, el llibre III relaciona el seu ideal als herois i heroïnes clàssics, transformant el model domèstic que representen. Alcestis és presentada per Eurípidès com un model d'amor i entrega, perquè accepta la mort en lloc del seu marit que estava condemnat. Penèlope es presentada com a model de paciència i fidelitat esperant la tornada del seu marit contra l'assetjament constatat dels pretendents. En tots dos casos, la seva vàlua prové de suportar dignament les desgràcies dels seus marits, Admet i Odisseu, fent-se mereixedores d'una fama immortal (memoriam immortalē). Per al llibre III, la lloança més excelsa per a la dona és ser honrada merescudament pels déus i mostrar-

¹²⁹ Martha C. Nussbaum (1994: 323) posa l'exemple de l'estoïcisme de Musoni que defensa en la seva concepció de la vida conjugal que la dona ha d'aplicar a la vida domèstica les mateixes virtuts d'arrel platònica que l'home en la vida militar. Si comparem aquesta doctrina amb el que hem vist en aquest capítol, el canvi sobre l'ideal domèstic es manifesta no en diferències sobre la capacitat moral de la dona, sinó en l'esfera domèstica en la qual resta definitivament reclosa la dona i l'home exclòs.

¹³⁰ Era un tema comú la insistència de menysvalorar el patrimoni com a motiu de fidelitat conjugal. Sobre aquest aspecte vegeu les diferents consells estoics recollits en el capítol «The house and its Furnshings» a Brunt, 2003: 138-140.

¹³¹ "sed arbitrari decet vere compositam mulierem viri mores vite sue legem inponi, a deo sibi inpositos, cum nupciis et fortuna coniunctos. quos equidem si patienter et humiliter ferat, facile reget domum, si vero non, difficilius." Ps-Arist., *Oec.* III,1 141 7-12.

se fidel i lleial al marit (*Oec.* III,142 10-11). En aquests exemples, ja no trobam cap referència a la quotidianitat de la vida a l'*oikos*, l'àmbit on la dona exercia el seu govern, com la dona d'Iscòmac que era la reina de l'*oikos*. La quotidianitat domèstica desapareix de la reflexió filosòfica fent-se invisible a la filosofia pràctica, per centrar la reflexió en les relacions conjugals i la fidelitat sexual de la dona al marit.

D'aquesta manera el text afirma que suportar les adversitats del marit mereix un honor més gran que haver fet un ús noble i convenient de la prosperitat quan s'ha viscut amb un marit afortunat, proposant un ideal superior al clàssic. La dona que sap passar per moltes injustícies i sofriments sense cometre cap acció empegueïdora serà digna de ser qualificada de "fortis animi" (*Oec.* III,142 1-5). Quan l'autor afirma que és fàcil trobar qui pren part en la prosperitat, però compartir l'adversitat solament ho volen les esposes perfectes (optime mulierum: *Oec.* III,142 11-14) s'està exposant un model moralitzant desconegut a la Grècia clàssica (Foucault, 1984: 169-171). L'honor se situa en la relació conjugal i no en relació amb l'*oikos* com veiem en Xenofont. Per això l'autor afirma que en circumstàncies adverses convé que la muller honori el seu espòs molt més i no s'empegueïxi d'ell (*Oec.* III,142 14-15) en cap circumstància. Manuela García (a: Pseudo-Aristòtil, 1995: 303 n.139) veu en aquest passatge l'ideal de l'home savi i feliç de la saviesa grega aplicat a la dona. Si aquest model el comparem amb la presentació que fem en la introducció de la tesi amb les dones troianes veiem com es perd el context al grup social, que feia identificar amb l'èxit i la fortuna amb les accions heroïques respecte al grup social.

L'ideal de marit: *magis vir, iustus et sanctus*

El capítol II del llibre III es dedica als deures del marit vers la muller. En virtut de la societat de fills i de vida (socia filiorum et vite: *Oec.* III,142 20) que conformen la dona i l'home, el marit ha d'atendre a lleis (leges) similars a les establertes per a la dona. Com acabam de veure aquestes lleis es refereixen al tracte que ha de donar a la seva dona. En desaparèixer la referència al patrimoni comú es va consolidant una reflexió sobre la vida domèstica independent de la realitat quotidiana de la gestió de l'*oikos*. L'ideal de marit que es presenta és la de l'home prudent (prudenter) que no ignora les seves obligacions vers els pares (*Oec.* III,144 2-5), la dona i els fills. En el seu tracte ha de ser perfecte, honest, pur, virtuós. Podem veure com, en la descripció que fa de l'ideal de marit, la reflexió filosòfica va reduint el seu àmbit a una moral personal, sense articulació amb l'ideal ciutadà. Es mantenen reflexions centrals de l'ideal filosòfic, en línia de l'estoïcisme, com el perfecte domini de si mateix (ipse sibi maxime dominetur), però es redueix a la relació amb la muller. D'aquesta manera, el marit, amo de si mateix, pot esdevenir el millor guia de la seva muller en totes les circumstàncies de la seva vida i ensenyar-la a comportar-se (*Oec.* III,145 9-12). L'actitud del marit vers la muller és l'únic criteri que estableix l'autor per qualificar-lo d'home just i sant (iustus et sanctus).¹³² Aquest "domini de si mateix", que coincideix amb l'ideal platònic, però sobretot amb l'estoic (Rist, 1969: 79), implica com hem vist en els autors anteriors, les passions. En el llibre III el control de les passions es refereix exclusivament al control sexual per evitar engendrar fills il·legítims amb altres dones. Solament en aquest aspecte l'home demostra la salut de la seva ment (hominem sane mentis: *Oec.* III,143 2 i III,144 10-15). Per tant, el model d'home que es presenta té com a bé la fidelitat sexual vers la seva legítima muller, reduint la finalitat de la vida domèstica a la procreació legítima. Aquesta focalització de la fidelitat sexual ens recorda

¹³² "ut tribuens unicuique que sua sunt iustus et sanctus fiat." Ps-Arist., *Oec.* III,144 6. La justícia com a virtut perfecta es troba a Xen., *Mem.* IV,2 11ss; Arist., *EN* V,1 1129b29 com a virtut en la relació amb els altres.

l'actitud dels primers estoics vers el matrimoni i la procreació com a deure cívic (D. L., *De Vitis*. VII 270-271), opinió compartida pels neopitagòrics que també cita el text. El mateix Zenó considerava l'adulteri com un acte antisocial ja que destrueix la casa i afecta els drets legítims dels fills (Brunt, 2013: 47 n.38).

“Un home prudent no ha d’oblidar els honors que deu als seus pares i convenients per a esposa i fills, per tal que, donant a cadascú el que li pertoca, sigui un home just i perfecte. El que resulta més dur és que cadascú es vegi privat del seu honor, [...] i per a una esposa, res és de més valor i més justament seu que la comunitat honorable i fidel amb el seu marit. Per això, no està bé que un home de sentit comú engendri en qualsevol situació que se li presenti, ni s’atansi a qualsevol dona amb el fi de propagar la seva pròpia espècie...”¹³³

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* III,3 144 4-13 (trad. pròpia)

Aquest ideal és el que s'exemplifica en el capítol tercer quan es contraposa la fidelitat d'Odisseu amb la infidelitat d'Agamèmnon vers les seves legítimes esposes (*Oec.* III,145 11–146, 15). El text destacarà de l'heroi Odisseu solament la seva fidelitat conjugal, explicant com no va faltar (habens in absentia nil deliquit) a Penèlope, corresponent així a la seva fidelitat. Mentre que Agamèmnon es presenta com un antimodel perquè no cometé injúria contra la seva esposa (ad eius uxorem peccavit) Clitemnestra cohabitant amb Crisèida (neque nisi cohabitare usus est). No solament de forma privada, sinó que públicament va declarar a l'assemblea que Crisèida, una dona captiva que no era de bon llinatge i estrangera, no era inferior a les virtuts (virtutibus) de Clitemnestra. En l'exemple d'Agamèmnon veiem com l'ideal de “bo” (bonam) implica la fidelitat conjugal no com una acte privat sinó com una qüestió social que afecta el bon llinatge de la família. En el text de la *Ilíada* (I 111-115),¹³⁴ Agamèmnon fa una lloança de la bellesa i la intel·ligència de Crisèida en el sentit oposat a l'ideal estoic de bellesa i bondat. El nou ideal és el que un autor com Sèneca (*Cartes* LXVI 21) expressa quan qualifica la bellesa (pulchrum) com la honestat (res honesta) acomplerta per l'home bo (vir bonus). Aquesta nova concepció és la que du l'autor a justificar l'episodi de la relació sexual entre Odisseu i Circe (*Hom., Od.* V 112-281; VII 244-246). L'autor converteix aquesta infidelitat conjugal en un acte heroic d'Odisseu, per salvar els seus amics, que no per cedir als desigs per la bellesa de Circe, a diferència d'Agamèmnon amb la bellesa de Crisèida. En tots aquests exemples morals trobam la desigualtat que Michel Foucault (1984) descriu de la virtut de la dona com a correlatiu i garantia de la seva submissió, mentre que la fidelitat masculina és una mostra pública del domini d'un mateix. L'autor afegeix a aquesta diferenciació d'ideals morals la importància dels afectes conjugals. Per això explica com Odisseu - per no traïr l'afecte, l'amor i la fidelitat a la seva esposa - no va acceptar compartir el llit de la filla d'Atlant. El refús de la immortalitat que li oferia esdevé el pitjor càstig i s'aconsegueix amb un acte sexual d'infidelitat, un acte que es qualifica de dolent (*Oec.* III,146 3-7). L'autor, fins i tot, la defineix de manera diferent que la relació amb Circe (*Hom., Od.* X 297 i 336-347). En aquest cas el verb que usa l'autor “cum Circe iacere noluit” es diferent a “cohabitare”

¹³³ “ergo prudentem ignorare non decet nec parentum qui sui honores sunt nec qui uxori et filiis proprii et decentes, ut tribuens unicuique que sua sunt iustus et sanctus fiat. multo enim maxime graviter quisque fert honore suo privatus [...] nichil quoque maius nec proprius est uxori ad virum, quam societas honorabilis et fidelis. propter que non decet hominem sane mentis ut ubicunque contingit ponere semen suum, nec ad qualemcunque accesserit, proprium immittere semen.” Ps-Arist., *Oec.* III,2 144 4-13.

¹³⁴ “... καὶ γὰρ ὅα Κλυταίμνηστορος προβέβουλα
κουριδῆς ἀλόχου, ἐπεὶ οὐ ἔθέν ἐστι χερείων,
οὐδέμας οὐδὲ φηῖν, οὐτ' ἄρ φρένας οὐτέ τι ἔργα.”

Homer, *Ilíada* I 113-115.

emprat en el cas d'Agamèmnon i en les rogatives de Circe a Odisseu de "cohabitare" a canvi de la immortalitat. Odisseu no cedeix a cohabitar sinó a jeure durant la nit recordant a Circe que només anhelava tornar a la pàtria i que li pregava amb més fervor veure la seva esposa mortal i el seu fill que conservar la vida.¹³⁵ Per això, el capítol acaba amb la lloança a Odisseu que esdevé el nou paradigma d'ideal conjugal: "Tan gran era la fidelitat a la seva esposa i en reciprocitat, ell rebia el mateix de la seva esposa."¹³⁶ El centre de tota la reflexió sobre la vida domèstica està la codificació de la fidelitat i reciprocitat conjugal, substrat de la nova pastoral conjugal que caracteritzarà el cristianisme. La filosofia renúncia a una realitat, fragmentada i inarticulada, que es reduirà –com afirma Michel Foucault (1984)- a la problematització de les relacions sexuals.

1.4.4. Conclusió

Del primer al tercer llibre s'esdevé una transformació de l'ideal domèstic paral·lel a la transformació de l'ideal filosòfic en l'hel·lenisme. El final de la independència de les *pólis* gregues provoca una desarticulació entre l'ideal domèstic i l'ideal politicosocial que perdurarà fins als nostres dies. La reflexió filosòfica que hem vist en el llibre I continuà la doctrina Aristotèlica concretant-ne alguns aspectes. Però, tot i generar un tractat d'*oikonomía*, aquesta deixa de ser una reflexió sobre l'*oïkos* articulada entorn a un ideal filosòfic en totes les seves dimensions. Aquest procés fragmenta l'*oikonomía* fins a fer-la desaparèixer, com a reflexió pròpia, amb l'aparició del cristianisme. En el llibre I hem vist que, tot i la continuïtat amb Aristòtil, el text va fixant l'eix central de la reflexió, ja no en l'*oïkos*, sinó en les relacions conjugals. D'aquesta manera trenca la unitat de les dimensions que veurem en els capítols posteriors de la tesi. La reflexió que s'inicia en el llibre I no solament es va reduint a les relacions conjugals, sinó que va deslligant l'administració del patrimoni. Aquesta desapareix definitivament de la relació amb l'*oïkos*. En el llibre II l'*oikonomía* ja no esdevé una reflexió filosòfica sobre la vida domèstica sinó un coneixement sobre l'adquisició i gestió del patrimoni, ja sigui propi com, sobretot, públic. Desapareix la unitat de l'*oikonomía* i sorgeix l'economia, al mateix temps que la quotidianitat domèstica desapareix de la reflexió filosòfica fent-se invisible a la filosofia pràctica. Aquesta se centrarà en la reflexió moral de les relacions entre marit i muller. La reflexió sobre la vida domèstica passa a ser una reflexió moralitzant sobre la vida conjugal, tal i com apareix en el llibre III.

L'ideal domèstic del llibre III barreja l'evolució d'aquesta perspectiva aristotèlica, centrada en la relació de submissió de l'esposa al marit, i l'aplicació de l'ideal estoic a la vida conjugal. Com a resultat es despulla la "casa" del tema central de la filosofia domèstica, l'*oïkos*, per centrar-se en les relacions de submissió que han de caracteritzar el marit i la muller. Aquesta reflexió moral es redueix a les legítimes relacions sexuals per a la procreació de fills legítims i el sotmetiment de l'esposa al destí del marit. Aquestes reflexions coincideixen amb el sorgiment de la reflexió moral del primitiu cristianisme centrat en les relacions conjugals. La coincidència fa que la filosofia renunciï a continuar reflexionant sobre l'ideal domèstic articulat amb la vida filosòfica. La vida domèstica es converteix en una disciplina auxiliar de la moral sexual religiosa, centrada en la problematització de la sexualitat i la procreació. Però aquí ja entrariem en un altre època, anant més enllà de l'objectiu d'aquesta investigació.

¹³⁵ L'autor confon l'escena de Circe amb la de Calipso a Homer, *Od.* V 215-224.

¹³⁶ "...et oravit magis mortalem uxorem filiumque videre quam vivere: sic firmiter in uxorem fidem suam servabat. Pro quibus recipiebat equaliter ab uxore." Ps-Arist., *Oec.* III,146 11-13.

1.5. Conclusions del primer capítol

Tot ideal humà articula, de manera conscient o inconscient, la dimensió domèstica de la vida humana. Així succeeix amb l'ideal homèric i clàssic que conté una articulació implícita de l'heroï i del ciutadà amb la vida domèstica. En contraposar la vida heroica a la vida domèstica, aquesta esdevé problemàtica des dels mateixos inicis del sorgiment de l'ideal homèric. La conflictivitat d'aquesta articulació ens ha arribat per mitjà de la tragèdia i la comèdia clàssica que conformà el marc referencial de la filosofia atenenca que he analitzat. El desenvolupament de la filosofia clàssica no és aliena a aquesta problemàtica que planteja l'existència humana. Per això, la filosofia d'arrel socràtica planteja un nou ideal moral que comprèn una articulació amb la vida domèstica. A partir de l'estudi dels autors hem vist com sorgeixen quatre articulacions de la vida domèstica en relació amb el nou ideal moral filosòfic. Aquestes articulacions presenten una sèrie de semblances i diferències que són fruit de l'exercici propi del filòsof: sotmetre a un examen racional i crític tota la realitat. És així com neix i es desenvolupa, com s'ha posat de manifest en aquest capítol, la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica. Les diferents articulacions dels autors estudiats ens duen a tres conclusions comparatives.

La primera és que la filosofia també es desenvolupa, en la seva dimensió domèstica, com una posició vital enfront de l'ideal homèric i clàssic. L'ideal moral grec gira entorn al concepte de *kalokagathós* com a forta valoració que dotava de sentit la vida. Així com cada autor estudiat es contraposa al model de *kalokagathós*, ens indica fins a quin grau la vida domèstica és fonamental per considerar que val la pena implicar-s'hi. En l'anàlisi de la contraposició de "vides" que cada autor proposa, quan exposen el seu ideal filosòfic, es pot determinar on situen els autors el valor moral de la vida domèstica. Una proposta integradora és la de Xenofont quan presenta el ciutadà excel·lent, que aspira als honors polítics i militars, necessitat d'uns coneixements i unes pràctiques que el vinculen amb la casa. Aquesta articulació és possible perquè Xenofont estableix una estreta vinculació moral entre la política, l'estratègia i l'*oikonomía*. I ho fa seguint els ensenyaments socràtics en el seu examen crític de les pràctiques socials atenenques. L'especificitat de la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica la trobam en l'afirmació constant que l'excel·lència moral prové d'un coneixement -una ciència- i d'una pràctica -una ètica- fruit de l'autodomini en les passions que esclavitzen l'home lliure. Per això, qui no segueix i aplica els ensenyaments socràtics a casa seva esdevé l'home més menyspreable. El pensament socràtic, tal i com l'expressa Xenofont, suposa una transformació de l'ideal moral imperant amb la seva crítica a considerar que el bé que cal cercar no és la glòria i l'enriquiment, sinó una vida d'acord amb aquest principi filosòfic. I per aconseguir-ho cal l'*oikonomía*, és a dir, administrar bé la pròpia casa, sense la qual no es pot arribar a esdevenir un veritable *kalokagathós*. Xenofont desenvolupa d'aquesta manera el que anomena una filosofia domèstica integradora, en la mesura que sense el saber i la seva aplicació en la vida domèstica no es poden assolir les dues dimensions fonamentals de l'ideal clàssic grec: el guerrer i el polític.

Plató parteix del mateix principi socràtic, però en el seu examen de la vida que val la pena ser viscuda arriba a unes conclusions totalment diferents a les de Xenofont. La base d'aquesta articulació diferent està en el fet que Plató planteja la vida filosòfica com un enfrontament vital amb l'ideal clàssic, que identifica amb els interessos particulars dels *oïkos*. Plató trenca amb l'articulació integradora de Xenofont identificant la vida domèstica amb l'àmbit del desig i el plaer que corromp la ciutat. En l'anàlisi que he presentat del *Gòrgias* i el *Teetet* trobam formulat l'ideal filosòfic platònic en contraposició a la vida pràctica, identificada amb els interessos privats dels *oïkos*. És per aquest motiu que he

classificat l'articulació platònica com a excoent de la vida domèstica, ja que la vida filosòfica ha d'excloure la cura de la pròpia casa. A part, l'exclusivisme platònic de la vida contemplativa té com a conseqüència la invisibilitat del tractament filosòfic de la vida domèstica. Malgrat aquesta diferència, Xenofont i Plató entenen l'ideal filosòfic com una forma de vida que transforma la realitat social qüestionant i tensant els conflictes que sorgeixen per al *kalokagathós* en la seva implicació amb la quotidianitat domèstica. Encara que mantenint dues posicions contraposades, tant Xenofont com Plató equiparen el valor moral de l'*oïkos* i la *pólis*. Xenofont ho fa elaborant una articulació que integra la vida domèstica en la vida política i militar, i Plató considerant que la vida domèstica es pot assolir políticament excoent els interessos privats que impliquen els *oïkos* particulars.

En canvi, Aristòtil suposa un trencament amb aquesta concepció de Xenofont i Plató del quefer filosòfic respecte de la vida domèstica. Aristòtil sotmet a crítica l'articulació transformadora de l'ideal clàssic de Xenofont i Plató per, finalment, restablir-lo dotant-lo d'un fonament filosòfic. La seva proposta harmonitza dos elements que s'havien presentat antitètics en la filosofia socràtica de Xenofont i Plató. Per un costat, l'ideal clàssic atenenc de la vida domèstica i, per un altre, l'examen al qual se sotmet aquest ideal a partir del nou ideal filosòfic. L'harmonització entre ideal clàssic domèstic i la vida filosòfica du a una integració diferent, d'arrel platònica, a la de Xenofont. Aristòtil elabora una subordinació de l'àmbit privat de la casa a l'àmbit públic de la ciutat. Aquesta articulació es deu al fet que Aristòtil és especialment porós a les concepcions contemporànies. D'aquesta manera es retorna l'*oikonomía* com a coneixement necessari per a l'ideal moral, exposat fragmentadament en els llibres dels *Econòmics* que se li atribueixen. En aquests es dóna un retorn a l'ideal homèric amb un caràcter moralitzant de la vida domèstica com un àmbit privat. La unitat de la concepció filosòfica sobre la vida domèstica es trenca paral·lelament a la desarticulació de l'ideal domèstic i l'ideal ciutadà. La vida domèstica és contemplada com una realitat tancada en si mateixa a la que es pot aplicar certs principis concordants amb l'ideal del savi estoic.

La segona conclusió comparativa del primer capítol és que els tres autors presenten una articulació diferent entre la vida domèstica i el seu respectiu ideal filosòfic. Això implica que la vida domèstica pot dotar de sentit o no a l'existència humana depenent d'aquesta diferent relació valorativa respecte de l'ideal filosòfic. Xenofont, no solament a l'*Economia* sinó també en els altres textos que he aportat, transforma l'ideal clàssic des d'una perspectiva filosòfica integrant una dimensió domèstica, militar i política. S'introdueix en la vida domèstica la mirada vital socràtica amb l'afirmació que l'autèntic sentit vital de l'home lliure es dóna amb el coneixement i la pràctica de la cura de si mateix si inclou la cura de la pròpia casa. Amb aquest nou ideal es pretén suplantar l'ideal clàssic incorporant la casa com un bé moral, al mateix nivell que la cura del cos i de l'ànima. L'*oïkos*, per tant, no és solament una qüestió privada o un bé patrimonial o de classe social. La vida domèstica, com la militar i la ciutadana, són els àmbits de realització plena de l'ideal humà. L'ideal filosòfic de Xenofont articula, per tant, tres fonts morals de forma integrada en tant que depenen una de l'altre: la vida domèstica, la militar i la ciutadana. No obstant això, en la filosofia de Xenofont, política i *oikonomía* mantenen una entitat pròpia i, per això, la filosofia penetra tant la realitat política com la domèstica. D'aquesta manera és possible considerar la vida domèstica com a font superior de béns morals, complementària a la del cos i a la de l'ànima. En canvi, Plató presenta el model de vida socràtic com un combat amb l'ideal ciutadà contemporani, entès aquest com el triomf en la vida privada per mitjà de l'ús interessat de la retòrica sofista. L'anàlisi de Plató és que aquest ús de la retòrica suposa rebaixar la raó al servei dels interessos particulars. És aquest sotmetiment a les passions, sorgides i cultivades per l'excessiva importància de l'*oïkos* en

la vida pràctica, el que corromp la paraula, l'individu i la *pólis*. La dedicació als béns domèstics és la causa de les constants disputes i plets que corrompen els individus i les societats. En aquesta desconfiança vers la vida domèstica hi trobam també, a partir de l'anàlisi de les referències a la quotidianitat domèstica, incrustada la dolorosa experiència de la condemna de Sòcrates.

Enfront a aquesta desconfiança, la filosofia aristotèlica suposa un cert retorn a l'ideal moral clàssic de Xenofont. Aristòtil articula els interessos publicoprivats subordinant l'*oïkos* a la *pólis*. Aquesta és la principal diferència de plantejament respecte de Plató, que li permet articular la vida domèstica amb un ideal humà realitzable. Però en la filosofia aristotèlica l'*oïkos* perd entitat ontològica i passa a disgregar-se en els béns individuals necessaris per a la vida política. La realització de la vida política integra subordinadament la vida privada. La vida domèstica aporta uns béns materials i morals necessaris que per a la bona vida. Però malgrat aquesta diferència amb Plató, Aristòtil continua considerant la dedicació a la vida domèstica com una necessitat natural que ha de ser superada per realitzar els més bells i nobles ideals humans de vida racional i lliure en la vida política. Aquesta és la gran diferència amb l'articulació integradora de Xenofont. Per això, tot i retornar l'*oikonomía* a la reflexió filosòfica, aquesta evoluciona patint un procés de fragmentació que es manifesta de forma creixent en els *Econòmics*. El nou context social de l'hel·lenisme transforma la concepció filosòfica aristotèlica cap a una acceptació de la fragilitat, per un costat, de la fortuna respecte del béns patrimonials i, per una altre, de la moralització de les relacions maritals. L'*oikonomía* passa a ser una crematística desconnecada d'una moral sexual centrada en la legitimitat dels fills.

Finalment, la tercera conclusió d'aquest primer capítol és que cada autor proposa la relació amb la vida domèstica com una peculiar forma de vida filosòfica. Aquesta articulació teòrica la trobam presentada com una dimensió més de la cura de si, expressada en el binomi lliure-esclau aplicat a la interioritat de l'ànima. Plató i Xenofont presenten el nou ideal filosòfic com a domini de les passions que malbaraten la vida. Tots dos autors apliquen la doctrina socràtica a la casa quan afirmen que només és possible l'autodomini quan la raó triomfa sobre les passions que sorgeixen en la vida privada. En Xenofont el triomf sobre les passions exigeix sotmetre a uns principis racionals la vida domèstica. Sense un ordenament racional adequat la persona s'esclavitzava i esdevé moralment menyspreable. Aquesta articulació Xenofont la remet constantment a Sòcrates, el qual, encara que en vida va descuidar casa seva, entenia que aquesta no era un accessori a la plenitud humana. Sotmetre les passions que sorgeixen en l'àmbit privat esdevé una qüestió central per assolir l'ideal moral filosòfic. Prova d'això és la inversió del termes lliure-esclau en relació amb la cura de la casa. El binomi lliure-esclau és plantejat en els mateixos termes filosòfics en Plató que en Xenofont. Però la mirada sobre la realitat domèstica és oposada en ambdós autors. Per Xenofont s'esclavitzava qui descuidava casa seva, mentre que per Plató s'esclavitzava qui es cuidava de casa seva. Per Xenofont és un mal ús, produït per les passions, el que arruïna l'ànima i el cos, en canvi per Plató és la mateixa dedicació domèstica, als interessos particulars, la que arruïna l'ànima i el cos. Per tant, l'articulació platònica exclou la vida domèstica privada del nou ideal filosòfic. Hem comprovat com, malgrat que Plató no dedicà una diàleg exclusivament a l'*oïkos*, és possible fer una aproximació al seu pensament sobre la vida domèstica. Vida domèstica i vida filosòfica són dos paradigmes oposats que Plató transmet amb la imatge de Tales de Milet. L'autèntica vida filosòfica, la vida contemplativa, només és possible descuidant l'*oïkos* particular. No passa el mateix, en canvi, amb la vida política que, com acció transformadora de la realitat sensible, s'inclou dins del nou model de vida filosòfica. Plató articula una exclusió dels *oïkos* en tant que font dels mals morals que assolen la ciutat i

impedeixen la vida contemplativa. Per això, les referències a la vida domèstica es relacionen sempre amb l'esclavitud, contraposant la contemplació divina i el servei domèstic miserable. Solament pot orientar la vida al servei diví qui té lleure perquè és lliure de la vida domèstica i perquè ha exclòs de la seva existència els interessos particulars dels *oïkos*. Aquesta conclusió es va modificant, donant-se una evolució en l'articulació l'ideal filosòfic que ha de transformar la realitat de la *pólis*.

Malgrat que Aristòtil recupera l'articulació inclusiva de la vida domèstica, l'enfocament de l'ideal moral de Plató ens permet copsar per què la filosofia domèstica de Xenofont no tingué continuïtat en la història de la filosofia. Aristòtil introdueix la vida domèstica relacionant la casa amb la divisió tripartida de l'ànima. Paral·lela a l'articulació inclusiva entre la saviesa, finalitat de la vida filosòfica, i la virtut, finalitat de la vida política, he defensat una articulació inclusiva entre aquesta i el plaer, finalitat de la vida voluptuosa que caracteritza la vida domèstica. La diferència amb Plató és que Aristòtil admet que el plaer pot sotmetre's a la raó i col·laborar en la felicitat pròpia de l'ésser humà. Per això, Aristòtil desenvolupa l'*oikonomía* com un coneixement pràctic –com a part de la prudència– que permet assolir la felicitat humana. Per tant, en la doctrina aristotèlica, una part de la vida voluptuosa i el plaer, on s'inscriuen des de Plató les necessitats naturals pròpies de la vida domèstica, és necessària per a l'ideal humà realitzable. Aquest ideal humà realitzable integra les funcions naturals i la part de l'ànima sensitiva relacionada amb les finalitats de la vida domèstica. Existeix, afirma Aristòtil, una part sensitiva racional que permet articular un ideal domèstic integrat amb l'ideal polític i filosòfic. L'aplicació dels eixos morals de la natura, l'hàbit i la raó als membres de la casa permeten veure com articula aquesta vida domèstica amb l'ideal moral polític i filosòfic. Per un costat, el cap de la casa s'allibera de les necessitats més bàsiques identificades amb la vida domèstica però, per un altre, la seva plenitud humana no és realitzable sense aquesta dimensió humana. D'aquesta manera, a través d'una sèrie de distincions jeràrquiques fonamentades en la naturalesa, l'ètica i la raó, subordina els membres de la casa a la realització de la plenitud humana del cap de la casa, el ciutadà grec. La vida domèstica comprèn una vida, la dels membres de l'*oïkos*, sotmesa exclusivament a les necessitats peremptòries de l'espècie i la vida quotidiana. En aquest aspecte Aristòtil segueix també la concepció platònica que associa la vida domèstica a la vida dels esclaus o a la vida voluptuosa del poble que, per caràcter, tendeix a ser depravat o corromput. La diferència és que l'home lliure no pot sostreure's de la vida domèstica, però tampoc no pot vincular-s'hi com en Xenofont. En la filosofia posterior, es mantindrà a partir d'Aristòtil la concepció platònica de la vida domèstica com un àmbit oposat o desconnectat de l'excel·lència moral ciutadana com trobam en els *Econòmics*. El retorn a una identificació entre vida domèstica i la muller provoca que el discurs filosòfic sobre la vida domèstica es redueixi a unes prescripcions morals de la submissió de la muller al marit.

Aquestes articulacions de l'ideal domèstic impliquen dotar d'un cert valor moral l'*oïkos*. Per tant, cada articulació presentada en aquest primer capítol es tradueix en una categorització de la vida domèstica en relació a l'ideal filosòfic. Orientant la vida a l'ideal moral exposat, la casa pot ser font de béns morals capaços de conferir o no significat o subsistència a la vida de les persones que s'hi vinculés. Per això, ens cal ara determinar de quina manera els béns domèstics poden contribuir o impedir la realització del nou ideal filosòfic. Aquest és el pas que farem en el segon capítol sobre els béns domèstics.

2. ELS BÉNS DOMÈSTICS

Com he exposat en la introducció de la investigació, la vida té sentit si es relaciona amb un bé moral. Un bé, en paraules d'Aristòtil, és allò vers al qual tot tendeix (*EN* I,4 1294a2-3), ja que tots els individus actuen -i viuen en comunitat- mirant allò que els sembla un bé (*Pol.* I,5 1252a1-4). Un pic definida l'articulació entre la vida domèstica i l'ideal filosòfic de cada autor, ara cal establir si la vida domèstica es troba entre els béns que conformen l'ideal de plenitud filosòfica. La tasca que desenvolupa la filosofia clàssica és pensar sistemàticament les relacions entre moralitat i raó (Dover 1994: 1-5). Aquesta reflexió implica que les diferents articulacions que hem vist en el primer capítol troben la seva justificació racional en determinats béns que permeten orientar la vida a les quotes més altes de dignitat humana. Com afirma Charles Taylor, no solament vivim amb molts béns, sinó que sentim la necessitat de categoritzar-los i en alguns casos aquesta categorització fa que algun d'ells s'erigeixi amb una importància suprema en relació amb els altres. Aquests béns suprems, que Taylor anomena hiperbéns, esdevenen "béns constitutius" capaços d'articular determinats "béns vitals" com fonts morals (1989: 91-98). Les fonts morals que permeten tenir una visió clara d'allò que es considerat digne de ser cercat i respectat. A través d'aquest amor i respecte, els béns morals confereixen significat i substància a les vides de les persones.

La filosofia grega també articula aquestes distincions qualitatives com a resposta o contraposició als béns de la cultura grega, expressats entorn l'ideal de *kalokagathós*. L'articulació filosòfica esdevé una condició necessària per a l'adhesió personal, sense la qual no existeixen béns morals. Aquest és el procés que feu la filosofia en els seus orígens en erigir un nou model de vida humana, ressituant els béns superiors clàssics. L'ideal de vida filosòfica presentat com incomparablement superior, que hem vist en el capítol anterior, és elaborat com un estil de vida que pren per qualitativament superiors determinats béns i en subordina d'altres. Xenofont, Plató, Aristòtil i els seus deixebles no solament presenten un ideal de *kalokagathós* sinó que el justifiquen en relació amb una jerarquització de béns, entre els quals trobam la vida domèstica. En aquest capítol pretenc posar de manifest quina articulació en feren exposant les seves justificacions racionals.

2.1. Xenofont: Iscòmac *versus* Critobul

Seguint l'ideal que hem vist en el primer capítol, el model filosòfic és caracteritza per considerar el *kalokagathós* des d'una nova perspectiva moral. Xenofont introdueix l'*oïkos* com un bé superior per a l'autèntic aristòcrata. Un bé que no s'hereta per llinatge, com és el cas de Critobul, sinó que sorgeix d'una aristocràcia moral, com és el cas d'Iscòmac. D'aquesta manera, la prosperitat de l'*oïkos* com a senyal d'aristocràcia no és el mer enriquiment en les possessions (χρήματα), sinó l'adquisició d'uns coneixements, propis de la filosofia, que permeten una vida virtuosa (*Oec.* I 16-17). Per Xenofont, l'enriquiment o prosperitat de l'*oïkos* depèn de la voluntat, és a dir, d'estar disposat i determinat a fer-la prosperar d'acord amb aquest nou ideal filosòfic. La capacitat per treballar (δύνανται ἐργαζόμενοι) adequadament les possessions, les tasques i les relacions domèstiques d'acord a uns coneixements, de forma justa i honrada, fan que aquests béns (χρήματα) esdevinguin valors morals, és a dir, béns morals. Com hem vist en l'ensenyament de Sòcrates a Critobul, la sola possessió de béns materials i honors no és garantia de virtut ni d'excel·lència aristocràtica. Xenofont articula entorn al nou ideal filosòfic –en paraules de Carlo Natali (2005: 221)- la tríada tradicional dels béns

aristocràtics: ser un home excel·lent, un bon cap de casa i un bon membre de la comunitat política. Aquest és el model que representa Iscòmac com a autèntic *kalokagathós* perquè és capaç d'orientar la seva vida als autèntics béns morals, entre els que es troba l'*oïkos*.

2.1.1. Iscòmac: l'*oïkos* com a bé superior

A partir de l'*Economia* VI 12 Xenofont comença a exposar el seu model d'home: Iscòmac, a qui realment se li pot aplicar el qualificatiu de *kalokagathós* (καλός τε κάγαθός ἀνήρῃλθον).¹ a diferència de Critobul. Aquest qualificatiu, Sòcrates l'extreu de l'examen de les accions d'Iscòmac. Aquells qui posseeixen el nom de καλός τε κάγαθός han de ser examinats per quines accions l'han merescut:

“-Et diré, doncs, continuà Sòcrates, com vaig entrar a l'examen d'ell (ἐπὶ τὴν σκέψιν αὐτοῦ). Quant als bons (ἀγαθοῦς) arquitectes, els bons orfebres, els bons pintors, els estatuaires, i els altres artistes, jo tenia poquíssim temps disponible per visitar-los i examinar les obres d'ells que són judicades belles (καλὰ ἔργα αὐτοῖς εἶναι); però per considerar els qui posseeixen aquest títol venerable d'homes bells i bons (καλός τε κάγαθός), i escatir per quines obres (ἐργαζόμενοι) l'havien merescut, el meu delit m'inclinava a lligar relació amb algun d'ells. I de primer, com que el mot bell s'aparellava amb el mot bo (τὸ καλὸς τῷ ἀγαθῷ), així que veia un home bell me li acostava i provava d'observar si veia la bellesa ajuntada a la bondat. Però no era així: ans vaig creure descobrir que molts, sota formes belles, tenien unes ànimes completament depravades. Vaig resoldre, doncs, de no fer més cas de la beutat de la cara i anar de dret a un dels qui anomenen bells i bons (καλῶν τε κάγαθῶν); i com sentia Iscòmac anomenat bell i bo per tothom (ἐπεὶ οὖν τὸν Ἰσχόμαχον ἤκουον πρὸς πάντων), homes i dones, estrangers i ciutadans, vaig decidir de provar si hi entrava en relació.”

XENOFONT, *Economia* VI 13-17 (BM)

Per Xenofont, les accions orientades a certs béns morals són les que defineixen el qualificatiu moral d'una persona. En el capítol IV, on Xenofont recapitula tot el que ha establert fins aquest moment,² el diàleg deixa de centrar-se en les possessions (χρηματά). El diàleg esdevé plenament filosòfic en centrar-se en els béns morals als quals tendeix el perfecte *kalokagathós* (*Mem.* I,1 16). Xenofont introdueix el personatge d'Iscòmac aplicant-li l'íntima relació que Sòcrates establí entre bellesa i bondat (καλῶν τε κάγαθῶν). La bellesa solament ho és si s'hi ajunta la bondat i honestat moral de qui articula la vida entorn a un béns superiors. En Iscòmac és així pel doble reconeixement, moral i social, que rep de tothom, homes i dones, estrangers i ciutadans. Iscòmac no solament és un reputat ciutadà, que té temps per a les qüestions importants com l'acollida dels hostes o les converses com la que manté tranquil·lament amb Sòcrates,³ sinó sobretot perquè destaca

¹ “ὅς ἐμοὶ ἐδόκει εἶναι τῷ ὄντι τούτων τῶν ἀνδρῶν ἐφ' οἷς τοῦτο τὸ ὄνομα δικαίως ἐστὶν ὁ καλεῖται καλός τε κάγαθός ἀνήρῃλθον” Xen., *Oec.* VI 12.

² Com indica Leo Strauss (1970: 128-129) en aquest capítol VI de recapitulació, no de repetició, és més important el que se silencia que el que expressament es manifesta. En aquest sentit desapareix la preocupació per la crematística i el diàleg se centra en els béns morals.

³ A diferència dels primers diàlegs platònics on el conversant no té temps (Pl., *Euthphr.* 15e; *La.* 201e) o la mateixa confessió de Sòcrates d'importunar amb les seves preguntes (Pl., *Ap.* 22e-24a). El sol fet que Iscòmac no se senti importunat per l'examen a què el sotmet Sòcrates ja és revelador de què no representa el ciutadà pragmàtic al qual s'enfronta la filosofia. Iscòmac representa el model de vida filosòfic de qui té temps per examinar la vida pròpia.

en la prosperitat del propi *oïkos*. S'estableix una relació entre ideal moral i administració domèstica, com a bé superior al qual s'ha d'orientar la vida.

En Iscòmac, Xenofont exposa el seu ideal més que no pas una descripció de la realitat social del seu temps. Amb aquesta afirmació no neg que Xenofont estigués responnent a una demanda social contemporània, com sosté Sarah B. Pomeroy (1994: 51-55). En el text, aquesta identificació no és en relació amb uns coneixements teòrics sinó a unes obres (*ἐργαζόμενοι*) que demostrin com la dedicació a l'*oïkos* pot definir la qualitat moral d'una persona. Per això, davant d'aquesta dedicació, Xenofont expressa la contradicció que suposa el fet que Iscòmac sigui considerat *kalokagathós* quan la bellesa del seu cos no es correspon a qui roman a l'interior de la casa (*Oec.* VII 2).⁴ La pregunta que inicia l'explicació de la distribució de la vida domèstica entre Iscòmac i la seva dona expressa perfectament la perplexitat que representa que un home lliure pugui fer compatibles els béns del cos i l'ànima amb l'atenció a l'*oïkos*. En aquest diàleg podem copsar fins a quin punt Xenofont completa l'ideal socràtic, considerant l'*oïkos* com un bé moral imprescindible per al nou ideal filosòfic. Aquest ideal Xenofont el fa encarnar en Iscòmac i no en Sòcrates per la manifesta incapacitat domèstica de Sòcrates en les seves relacions amb Xàntipa (*Smp.* II 10). Per Leo Strauss (1970: 131-134) ens trobam davant la defensa de l'ideal moral de Sòcrates confrontada per la crítica que rebia d'haver-se desentès de la família.

Després de l'exposició de la vida domèstica d'Iscòmac, en el capítol XII, Sòcrates el torna a reconèixer com a mereixedor del títol de *kalokagathós* (τὸ ἀνὴρ καλὸς καὶ γαθὸς κεκληῖσθαι: *Oec.* XII 2). No solament Iscòmac fa de la vida domèstica un bé superior, sinó que fent-ho relaciona els altres membres de la casa amb l'ideal moral que representa. Quan Iscòmac afirma que no negligeix en les atencions (οὐδ' ἐκεῖνά μοι ἀμελεῖται) que li corresponen a la ciutat perquè té la seva dona a la casa (*Oec.* VII 3) i encarregats al camp (*Oec.* XII 2) fa partícips als altres membres de l'*oïkos* dels béns morals superiors. La descripció de l'*oïkos* que trobam és una situació social comuna, però el que fa diferent el diàleg és que Iscòmac, a diferència de Critòbul, no es desentén de la quotidianitat domèstica.⁵ Serà aquesta cura de la vida domèstica que el fa un home admirable perquè ha trobat un equilibri entre tres béns morals superiors. Iscòmac aconsegueix unir la cura de l'ànima, el cos i la casa que són, en l'articulació de Xenofont, els tres béns superiors. Fent-ho aconsegueix ser realment un reputat ciutadà, com pretenia Critòbul, perquè no ha negligit ni en el coneixement ni en la pràctica de l'*oikonomía*. En els *Records de Sòcrates* (I,5 3) trobam la primera referència a un model tripartit dels béns superiors que inclou l'*oïkos*. En aquest passatge dels *Records* la conclusió de Xenofont és la mateixa, la incontinença, això és, el que destrueix d'arrel la vida filosòfica, és la cosa més perniciosa perquè arruïna la casa (τὸν οἶκον), el cos (τὸ σῶμα) i l'ànima (τὴν ψυχὴν).⁶

En el capítol XI, Iscòmac començava a explicar les seves accions per tal d'aprendre i conèixer a fons les obres d'un *kalokagathós* (τοῦ καλοῦ καὶ γαθοῦ ἀνδρὸς ἔργα: *Oec.* XI 1). Sòcrates demana a Iscòmac aprendre a ser un home de bé (*Oec.* XI 6), per tal que imitant-

⁴ En aquest punt Xenofont connecta amb la moralitat contemporània (cf. Arist., *EN* X,7 1177b4ss) que caracteritzava visualment la virtut personal dotant així de força moral el seu model domèstic. Sobre la bellesa com a característica de la bondat moral vegeu Dover, 1994: 69-70.

⁵ Aquest és, seguint la tesi de Sarah B. Pomeroy en l'apartat «The Family in Classical Greece and in the *Oeconomicus*» (1994: 31-40), la característica de la mirada filosòfica de l'*Economia* de Xenofont que fa d'aquest diàleg, des del punt de vista epistemològic, comparable a la *República* de Plató, però aplicat a l'*oïkos*.

⁶ "εἴ γε κακουργότατόν ἐστι μὴ μόνον τὸν οἶκον τὸν ἑαυτοῦ φθειρεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν" Xen., *Mem.* I,5 3.

lo (μιμῆσθαι) es pugui iniciar en la virtut (ἀρετῆς ἀρχεσθαι).⁷ Xenofont afirma que aquesta perfecció, que exigeix un coneixement dels deures i un compliment pràctic d'aquests, es pot aconseguir en l'activitat domèstica tant com en les activitats ciutadanes i guerreres. Si Iscòmac pot ensenyar a Sòcrates el seu coneixement és perquè és capaç de dedicar-se a allò que Xenofont entén que és la tasca del cap de la casa: presidir les feines del camp (*Oec.* XII 4) i instruir a través del diàleg la seva dona (*Oec.* VII 10). A l'*Economia* XI 8 Xenofont fa la llista dels béns que pot assolir qui es dedica a la vida domèstica. Ser un veritable *kalokagathós* implica treballar pels següents béns vitals: la salut (ὕγιαιας), la força del cos (ῥώμης σώματος), l'honor en la ciutat (τιμῆς ἐν πόλει), la benvolença dels amics (εὐνοίας ἐν φίλοις), la noble seguretat en la guerra (ἐν πολέμῳ καλῆς σωτηρίας) i la riquesa honorablement acrescuda (πλούτου καλῶς ἀυξομένου). Com podem veure, Xenofont fa un elenc dels béns que configuren l'ideal clàssic, tant en la seva dimensió guerrera com ciutadana, i els articularà, en l'explicació que fa Iscòmac de la seva quotidianitat domèstica, amb l'*oikonomía*. Sense apartar-se del model clàssic, Xenofont el situa com a fruit de l'activitat domèstica i, sobretot, resultat d'un coneixement filosòfic de la vida domèstica (*Oec.* XXI 12). Xenofont afirma que dels béns patrimonials (χρήματα) cal tenir-ne un coneixement pràctic per cuidar-los (*Oec.* XI 9) sense els quals no es pot assolir l'ideal filosòfic que proposava Sòcrates. La seva justificació arrela en el marc referencial de l'Atenes clàssica. Dedicant-se a la vida domèstica s'honoren magníficament els déus, s'ajuden als amics si es troben en necessitat i es contribueix a l'esplendor de la ciutat. El mateix pretenia Critobul, però per la seva manca de coneixement i d'acció pròpia de l'*oikonomía* no arribava a l'ideal que representa Iscòmac: ser un home noble, digne i fortament apoderat (καλά καὶ δυνατοῦ γε ἰσχυρῶς ἀνδρός: *Oec.* XI 10). La causa és que Critobul no considerava l'*oikos* com un bé cívic i sagrat. Per Xenofont, la llei (νόμος) que uneix marit i muller no solament ratifica que siguin copartícips dels fills i de les propietats de l'*oikos*, sinó del perfeccionament mutu de l'ànima. L'ordre natural i sagrat determina les mútues obligacions, en tant que l'especificitat natural de l'home i la dona són aptituds indissociables de l'ordre de la casa (Foucault, 1984: 207-209).⁸ Aquest interès comú és el que els permet esdevenir millors (μᾶλλον δύνασθαι) assolint les virtuts pròpies d'una vida plena, aquella que la natura i els déus els han dotat:

“La llei (ὁ νόμος), diu que continuà, també ho ratifica, unint marit i muller (συζευγνύς ἀνδρα καὶ γυναῖκα); i tal com Déu els ha fet copartícips per igual dels infants (κοινωνοὺς ὡσπερ τῶν τέκνων), així la llei els estatueix copartícips <de la casa> (ὁ νόμος <τοῦ οἴκου> κοινωνοὺς καθίστησι)”

XENOFONT, *Economia* VII 30 (BM)

Aquest és l'ideal que respon a l'autèntica aristocràcia amb què es començava el diàleg amb Critobul sobre els *eupatridōn* (*Oec.* I 17), contraposat a la resta del poble.⁹ La diferència és que mentre la majoria del poble no pot viure sense l'ajut d'altres i molts amb prou feines poden procurar-se el pa de cada dia, el *kalokagathós* pot realment administrar ca seva, embellint la ciutat i alleugerint els amics (*Oec.* XI 10). El compliment de totes les

⁷ Trobam aquí la mateixa relació que Livio Rossetti (a: Nancy i Tordesillas, 2008: 111-127) a partir del passatge d'Aristip dels *Records de Sòcrates* III,8. Per Xenofont, seguint l'argumentació de Rossetti, saber imitar és la vida d'accés a l'autèntic coneixement filosòfic.

⁸ Leo Strauss (1970) destaca com “natura” i “llei” apareixen sempre en l'*Economia* de Xenofont en el mateix context i el mateixos capítols, per exemple a Xen., *Oec.* VII 16 i 22.

⁹ A les *Hel·lèniques*, II,3 39 i VII,3 4 Xenofont també contraposa, en sentit moral, l'excel·lència aristocràtica a la vida del poble. Sobre la importància d'aquesta contraposició moral vegeu Dover, 1994: 5.

obligacions d'un ciutadà modèlic es fonamenta en l'autosuficiència de l'*oïkos* aristocràtic.¹⁰ Dover (1994: 273-275) escriu que a l'Atenes clàssica el primer deure privat d'un reputat ciutadà era vers els pares, el segon vers els parents i el tercer vers els amics i benefactors. Solament el ciutadà que excel·lia en aquests deures privats, les seves contribucions a la ciutat eren ben considerades socialment. En aquest punt, l'especificitat pròpia de la reflexió de Xenofont, com la de Plató i Aristòtil, és desplaçar l'aristocràcia social del llinatge al moral. D'aquesta manera l'*oïkos* esdevé font moral d'una vida virtuosa, que s'identifica amb l'autèntica aristocràcia moral. Per assolir aquesta aristocràcia calen uns coneixements i unes accions que no provenen de la naturalesa sinó de la reflexió sobre el sentit de la vida domèstica. No obstant això, aquest continua sent privatiu del ciutadà pròsper i lliure. La novetat de l'articulació de Xenofont és incorporar a aquest ideal l'*oïkos* com a bé moral superior. Per tant, la vida domèstica permet assolir determinats béns vitals necessaris per aquesta excel·lència moral.

Un dels primers béns vitals que distingeix aquesta nova aristocràcia d'Iscòmac és la seva bellesa visible en la salut i vigoria del seu cos. D'aquesta manera Iscòmac comença explicant com procura la salut, la força del cos, per tal de sortir bé i salvat de la guerra i poder fer fortuna (*Oec.* XI 11). Tots aquests béns, que són la culminació de l'ideal moral guerrer, s'aconsegueixen gràcies a les activitats domèstiques explicades a la segona part de l'*Economia*. Com afirma Iscòmac, aquests béns uneixen menjar, treball, fortuna, salut, força i permeten salvar-se a la guerra i fer prosperar honesta i treballosament la casa (*Oec.* XI 12). Així l'home que treballa i s'exercita en la vida domèstica s'assegura millor l'obtenció d'aquests béns (τῶν ἀγαθῶν: *Oec.* XI 13). Els exemples concrets que introdueix Xenofont fan referència a la quotidianitat domèstica: aixecar-se prest, passejar per anar a fer les qüestions de la ciutat o del camp, vigilar que els jornalers facin les feines del camp i corregir-los, cavalcar com a la guerra, i tornar a casa fent exercicis gimnàstics (*Oec.* XI 14-18). L'articulació de Xenofont es manifesta en aquesta quotidianitat quan afirma que Iscòmac aconsegueix l'excel·lència guerrera i ciutadana integrant en la seva vida diària la cura de l'*oïkos*. Es respon així a la perplexitat amb què Sòcrates iniciava el diàleg, com era possible que si Iscòmac es dedicava a l'*oïkos* fos bell. Sòcrates acaba per reconèixer en ell un home sa i robust, comptat entre els millors cavallers i la gent més rica (*Oec.* XI 20) gràcies a haver integrat la vida domèstica com un bé.

Per Xenofont, l'activitat domèstica que permet a Iscòmac aconseguir tots aquests béns és l'agricultura. Com s'ha destacat sovint en els estudis sobre l'*Economia*, l'agricultura té una importància cabdal per Xenofont, a l'elogi de la qual dedica part dels capítols III i IV, íntegrament el capítol V i en detalla els preceptes del bon conreu des del capítol XV al XX.¹¹ Aquesta part productiva de la vida domèstica és el que Xenofont anomena la part externa (τὰ ἔξω) de l'*oikonomía*, pròpia de l'home i que explica dels capítols XI al XIV. En aquesta investigació ens interessa ressaltar el valor moral de l'agricultura com a tasca domèstica.¹² En el capítol V inicia l'elogi de l'agricultura com

¹⁰ Aquest *oïkos* autosuficient, com veurem és el d'un mas (terra o granja: χωρῶν) que gira entorn a l'agricultura, en la seva part productiva (part externa de l'activitat domèstica presidida per l'home) però també la seva part de conservació, distribució i preparació per a l'abastiment (part interna de l'activitat domèstica presidida per la dona) de la casa.

¹¹ Sobre l'agricultura en Xenofont en relació amb la Grècia clàssica vegeu el capítol «The World of Agriculture» de Léopold Migeotte, 2009: 67-91. Aquest tema serà tractat en el capítol quart de la tesi sobre les tasques domèstiques.

¹² En aquest sentit el treball de William J. Booth (1994) en què es mostra, en la seva crítica a la perspectiva que en filosofia política ha marcat Hannah Arendt, com s'ha descuidat la importància del valor moral dels *oïkos* grecs. Els *oïkos*, com el model de l'*Economia* de Xenofont, no eren percebuts des de la seva capacitat productiva, sinó com element essencial per assolir la bona vida. L'article conclou que cal reexaminar

activitat imprescindible per l'*oikonomia*, dins de la qual inclou la ramaderia i la caça, relacionant-les amb l'ideal de *kalokagathós* (*Oec.* V 2-5). D'aquesta manera l'home lliure (ἐλευθέρως), que pretenia ser Critobul, troba el plaer i la prosperitat de l'*oïkos* en l'exercici del cos i la disposició de l'ànima en complir els seus deures domèstics:

“Tot això t’ho conto, Critobul, continuà Sòcrates, perquè ni l’home més sortat no pot prescindir de l’agricultura. Evidentment, l’esforç que s’hi esmerça és una font de plaers (ἡ ἐπιμέλεια αὐτῆς εἶναι ἅμα τε ἡδυπάθειά), de prosperitat de la casa (οἴκου αὐξήσις), d’exercici per al cos (σωμάτων ἀσκήσις), que posa en estat per a complir tots els deures de l’home lliure (τὸ δύνασθαι ὅσα ἀνδρὶ ἐλευθέρῳ προσήκει).”

XENOFONT, *Economia* V 1 (BM)

Xenofont relaciona directament la tècnica (τέχνη) ramadera, agrícola i la caça amb el compliment sagrat dels deures envers els déus de fer ofrenes i holocaustos i les pròpies necessitats pràctiques (*Oec.* V 3). A més, continua, l'exercici del treball agrícola produeix la vigoria al cos, fent-nos aptes per quan hom vol ajudar a la ciutat.¹³ Amb aquests exemples podem veure com Xenofont concreta l'articulació de la vida domèstica amb l'ideal moral relacionant directament la quotidianitat amb els deures sagrats i cívics d'un bon ciutadà. Aquesta relació inclou també la preparació militar, ja que en l'*oïkos* es pot fer qualsevol de les activitats necessàries per a la guerra. Com afirma Iscòmac, tan per defensar la terra com per aconseguir els fruits de la d'altri (*Oec.* V 7-13), no hi ha tècnica (τέχνη) més agraïda, més dolça, més complidora amb els déus que l'agricultura, que Xenofont situa dins l'àmbit domèstic. A través de l'agricultura s'eduquen els éssers forts i virils rebent una bona preparació en l'ànima i el cos per assolir l'ideal ciutadà i guerrer (*Oec.* V 13).

Per Xenofont, no n'hi ha prou però de fer exercicis físics, sinó que també cal treballar la paraula (λόγον), en referència amb la cura de l'ànima com a característica de la filosofia. Per això, a partir de *Economia* XI 21 Sòcrates li pregunta si s'exercita en l'ús de la paraula, ja que el bon ciutadà és calumniat per molta gent i cal “cuidar una mica de poder donar i demanar raó si mai és necessari”.¹⁴ Això implica exercitar-se a traduir els propis pensaments en paraules i, per això, respon Iscòmac: “No paro mai, Sòcrates, d'exercitar-me en el parlar (παύομαι, ἔφη, λέγειν μελετῶν).” (*Oec.* XI 23). Emprant la paraula, diu Iscòmac, no com els sofistes sinó per reconciliar parents, per fer entendre que tenen més interès a ésser amics que no pas enemics (*Oec.* XI 23-24). Fins i tot, usant la paraula amb la seva dona i perdent, moltes vegades, el plet amb ella sent condemnat d'una manera precisa a una pena o a una esmena. Davant l'estranyesa d'aquest fet, Iscòmac respon que, també davant la pròpia dona:

“- Per la meva dona!

- ¿I com defenses el teu plet amb ella?

- Quan convé de dir la veritat (ἀληθῆ λέγειν συμφέρη), la cosa és senzillíssima; però quan estic en fals, Sòcrates, no, per Zeus, no puc fer bona la mala causa (οὐ μὰ τὸν Δία οὐ δύναμαι κρείττω ποιεῖν).

I jo vaig dir:

l'enfocament economicoproductiu de la filosofia grega clàssica, i canviar-la per una perspectiva moral de l'*oïkos* agrari.

¹³ Xen., *Oec.* V 4-7. Aquesta idea entorn al concepte σφοδρὸν és repetida per Xenofont a *Oec.* I 21; III 4.5.13; VIII 1; XX 27 i Xen., *Smp.* I 10; VIII 14.

¹⁴ “τούτου ἐπιμέλειαν ποιῆ, ὅπως δύνῃ λόγον δίδοναι καὶ λαμβάνειν, ἂν τινὶ ποτε δέη” Xen., *Oec.* XI 22.

- Sens dubte, Iscòmac, perquè no pots fer que la mentida sigui la veritat (τὸ ψεῦδος οὐ δύνασαι ἀληθὲς ποιεῖν).”

XENOFONT, *Economia* XI 25 (BM)

Trobam, per tant, que la relació entre Iscòmac i la seva dona no es basa en la superioritat tradicional del cap de la casa, senyor i propietari de la dona. Aquesta concepció pròpia de l'ideal clàssic i que reprendrà Aristòtil, presenta l'home superior en les capacitats racionals, per tant, sempre vencedor de qualsevol discussió, com el guerrer que venç sempre en el camp de batalla. Xenofont estableix, en l'ús de la paraula, que la relació entre home i dona és un vertader diàleg a la recerca de la veritat dins l'àmbit domèstic, seguint el principi socràtic de la radical igualtat en la recerca d'aquesta. Si no fos així, si l'home sempre tingués la raó, Iscòmac esdevindria un sofista fent certes les acusacions que Aristòfanès (*Nu.* 112 i ss; 882 i ss) i Ànitos (*Pl., Men.* 90c i ss) atribuïen a Sòcrates.

De la mateixa manera que l'agricultura permet a l'home l'assoliment del qualificatiu de *kalokagathós*, la dona, com a mestressa de la casa també esdevé digna d'aquest títol. La dona actua en la part interna (τὰ ἐνδον) de l'*oikonomia* que Xenofont explica del capítol VII al X. Aquesta activitat és explicada a través de la reproducció d'una sèrie de diàlegs entre Iscòmac i la seva dona, ja que, com acabam de veure, l'exercici de la paraula també és necessari i possible amb la dona que vol esdevenir *kalokagathós*.¹⁵ Paral·lelament al que Xenofont defineix com a bellesa, Iscòmac ho fa en aquesta part amb la bellesa de la dona, que s'aconsegueix amb la dedicació a la part interna de la casa, garantint també en la dona la bona salut i la bellesa física (*Oec.* IX- X). Aquesta dedicació exigeix de la dona un treball i uns coneixements anàlegs als d'Isòmac i que li permetran controlar i ser justa amb els servents domèstics, com a reina de la casa (*Oec.* VII 17. 33-38).¹⁶

Els béns que s'assoleixen a la vida domèstica realitzada per la dona a l'interior de la casa i per l'home a l'exterior, són presentats com a necessaris i compatibles amb l'ideal d'home i dona lliures. En l'ideal de vida que presenta Xenofont en l'*Economia* tots els membres de l'*oïkos* participen dels béns domèstics del cap de la casa en tant que col·laboren per mitjà del seu treball domèstic. Per això, en el desplegament d'aquest ideal a la vida domèstica Xenofont pot arribar a afirmar:

¹⁵ No obstant això, en aquests diàlegs no es dóna mai una igualtat entre l'home i la dona, sinó que són expressió de la superioritat que l'home ha d'exercir sobre la dona per mitjà de la seva instrucció.

¹⁶ La concepció de la dona com a reina de la casa és presentada en Xenofont comparant-la com a reina de les abelles. Com assenyalen Leo Strauss (1970: 137-139) i Sarah B. Pomeroy (1994: 59-65) és un reconeixement, dins del marc patriarcal grec, de la importància domèstica de la dona que pot assolir els béns màxims de l'ideal xenofontà. Per tal de captar la importància de la concepció que expressa Xenofont, Pomeroy proposa comparar-la amb el fragment del poema de Semonides de Amorgos (fr. 7D, 83-93). En un to misogin "Pues la cosa más mala que hizo Zeus es la mujer", aquest poeta del s. VI aC va comparant els tipus malignes de dona amb diferents animals o elements. Tots presenten una visió negativa de la dona que no sap ocupar el seu lloc dins la casa i respecte l'home excepte la comparació amb l'abella. En aquest cas diu el poema:

“Y la abeja, ¡dichoso el que la tiene!
Sola a quien no le va ningún reproche,
ella estira y aumenta nuestra vida.
Y, amada al lado del marido amante,
envejece cuidando de los hijos.
Se distingue entre todas las mujeres
y una divina gracia le rodea.
Y no quiere sentarse con las otras
para contarse cuentos sobre el sexo.”
Fr. 7D (a: AAVV, 1995: 137-141)

“...¿Quina és més agradable als servidors (οἰκέταις), més deliciosa per a la dona (γυναικί), més desitjable per als infants (τέκνοις), més afavoridora per als amics (φίλοις)? A mi em sembla estrany que cap home lliure (ἐλεύθερος ἄνθρωπος) cerqui una propietat més agradable o trobi una ocupació més dolça (ἥδιον κέκτηται ἢ ἐπιμέλειαν ἡδίων) o més útil a la vida (ἠύρηκεν ἢ ὠφελιμώτεραν εἰς τὸν βίον).”

XENOFONT, *Economia* V 10-11 (BM)

2.1.2. Les finalitats de l'*oïkos*

Xenofont no elabora pròpiament una teoria sobre les finalitats de la vida domèstica com ho farà, per exemple, Aristòtil. No obstant això, en introduir l'*oïkos* com un bé moral superior al mateix nivell que el cos i l'ànima, Xenofont reflexiona sobre les finalitats pròpies de la vida domèstica com a fonts morals des d'una perspectiva filosòfica. A l'*Economia*, Xenofont distingeix entre dos tipus de finalitats en l'*oïkos*, les naturals i les humanes. Les finalitats naturals són aquelles tendències compartides amb els animals que fan que l'home i la dona s'emparellin, creant una comunitat (τὴν κοινωνίαν). En canvi, les finalitats humanes són aquelles que permeten assolir determinats béns propis de l'ésser humà, com a ésser dotat de raó. Aquestes són les que es poden orientar a l'ideal moral si es fa un ús adequat dels coneixements que hem descrit anteriorment.¹⁷

La finalitat natural de l'*oïkos* és la procreació que permet que no s'extingeixin les races. Per Xenofont, aquesta finalitat és comuna amb els animals, i situa la base de l'*oïkos* en l'àmbit natural (*Oec.* VII 19). Com assenyala Sarah B. Pomeroy, Aristòtil emfatitzarà la reproducció de l'espècie com a motiu primari de la unió entre el mascle i la femella, mentre que per Xenofont és una entre d'altres finalitats. Per això, no solament no és desenvolupada sinó que es relativitza quan s'afirma que la finalitat d'aquesta relació no és jeure junts (ἐκαθεύδομεν) sinó que l'home tingui amb la dona, casa i fillada comuna (ἀν κοινωνὸν βέλτιστον οἴκου τε καὶ τέκνων λάβοιμεν: *Oec.* VII 11). Xenofont separa el que s'entendrà per “comunitat de vida” i l'exclusivitat sexual com a satisfacció de la tendència natural. Segons la interpretació de Leo Strauss (1970: 137) no es parla en cap moment de l'*éros* com a lligam de la unió entre marit i muller. De fet, l'esposa no es necessària per a la satisfacció de les necessitats sexuals de l'home (*Oec.* IX 5) que es podien satisfer amb les esclaves domèstiques o les prostitutes. Tampoc per a l'establiment d'una profunda relació amorosa, satisfeta amb els al·lots joves o les heteres. Tot i això, com veurem en els propers capítols de la tesi, Xenofont suposa un novetat radical en la concepció clàssica que, per exemple, hem vist en Hesíode (*Op.* 405), on la dona era una propietat més de la casa en la finalitat de la supervivència humana. En aquest aspecte la moralitat que es presenta no dista d'aquest marc referencial, on la dona és valorada solament com a procreadora de la legítima descendència. Però el que farà de l'*Economia* un tractat filosòfic no és aquesta

¹⁷ Leo Strauss (1970: 135-136) atribueix tres finalitats al matrimoni segons el presenta Xenofont. A més de la procreació dels fills que ja he exposat, Strauss parla de l'ajut en la vellesa i el treball dins i fora de la casa, que serien les finalitats pròpiament humanes. En canvi, per Michel Foucault (1984: 210-211) encara que Xenofont no ho citi directament, hi veu una constant referència a un aforisme antic segons el qual el matrimoni és una comunitat de béns, de vida i de cossos. La comunitat de cossos, relacionada amb la sexualitat i analitzada per Foucault en l'apartat dedicat a la casa d'Isòmac, es correspondria amb aquesta finalitat natural procreativa. Però aquesta és només una de la triple comunitat que defineix la vida domèstica en l'*Economia*. La manca de l'anàlisi de Foucault és que no desenvolupa les altres dues finalitats, que per Xenofont són les pròpiament humanes. Tan sols defineix la finalitat de la vida amb la prosperitat del patrimoni. Al meu entendre, el que no té prou en compte Foucault és que la comunitat de vida en Xenofont es relaciona directament amb l'ideal filosòfic iniciat per Sòcrates.

moralitat sinó l'articulació que fa del lloc preeminent dels esposos en l'acompliment d'altres finalitats pròpiament humans, en tant que es relacionen amb la racionalitat.¹⁸ En el capítol VII 19, Xenofont situa com a continuació (després: ἔπειτα) de les finalitats naturals (τοῦ ζεύγους) les pròpiament humanes (τοῖς ἀνθρώποις). Aquestes deriven de la cura mútua i són tenir suports per a la vellesa i un lloc on viure a diferència dels ramats que viuen al cel ras.¹⁹ Atenent a les finalitats humanes (τοῖς ἀνθρώποις), trobam que Xenofont, seguint la filosofia socràtica, elabora una articulació amb la racionalitat humana. Per això, com he sostingut en el primer capítol de la tesi, l'*Economia* no és un tractat sobre el patrimoni, sinó sobre la vida domèstica com a part indispensable de la vida filosòfica. En aquest punt la reflexió filosòfica de Xenofont possiblement corregeix un aspecte que Sòcrates havia menystingut en la seva vida (Strauss, 1970).

La relació entre home i dona és, en la quotidianitat domèstica, un bé compartit que, pel seu manteniment i la dinàmica del seu creixement, necessita de la raó. Aquesta és la cooperació mútua necessària per a la cura de tots els aspectes que conformen l'*oïkos*. Aquesta comunitat (κοινωνία) no s'estableix en una relació dual, sinó que parteix d'una desigualtat inicial que determina la complementarietat entre els cònjuges (Foucault, 1984: 204-207). El terme que per Michel Foucault agrupa totes les finalitats humanes de la vida domèstica és el d'aixopluc (στεγνῶν) (*Oec.* VII 20-21). Per això, Xenofont afirma que en crear la parella humana, els déus no solament haurien pensat en la descendència i el manteniment de la raça, sinó també en la protecció en la vellesa.²⁰ En Xenofont l'*oïkos*, que cal conservar i fer prosperar, i els fills, que cal fer créixer i educar, són béns comuns (*Oec.* VII 12-13) que permeten una vida segura en el present i el futur. Però per assolir-ho cal el coneixement de l'*oikonomía* que, amb el treball mutu i la prudència, permetran a l'home i la dona augmentar per mitjans justos i bons l'*oïkos*. Solament així, la cura mútua de la casa, juntament amb la del cos i de la pròpia ànima, pot realitzar el nou ideal filosòfic de *kalokagathós*. Les finalitats de l'*oïkos* en Xenofont no es poden deslligar de la vida filosòfica.

2.1.3. Conclusió

Hem vist com per Xenofont la mirada filosòfica implica comprendre que la prosperitat de l'*oïkos* no és el mer enriquiment dels béns patrimonials, sinó l'adquisició d'uns coneixements que permeten una vida virtuosa. Per això, l'*Economia* com a tractat filosòfic se centra en exposar quins béns morals permeten articular l'ideal humà amb la vida domèstica. El tractament filosòfic de l'*oikonomía* parteix de la contraposició entre un nou model de *kalokagathós*, Iscòmac, i l'ideal moral clàssic que representa Critòbul. En Iscòmac, Xenofont exposa com la vida domèstica i la l'atenció al funcionament de l'*oïkos* són les condicions per a esdevenir un home admirable. Aquest nou model implica un equilibri entre tres béns morals superiors: la casa, el cos i l'ànima. Com hem vist, Xenofont fa un elenc dels béns vitals que configuren l'ideal clàssic, tant en la seva dimensió guerrera com ciutadana, i els articula amb la vida domèstica en l'explicació que Iscòmac fa de la

¹⁸ Segueixo aquí la distinció entre moralitat popular i moral filosòfica de Dover, 1994: 1-5.

¹⁹ "ἡ δίαίτια" també pot significar una manera, un gènere o un mètode de vida.

²⁰ Per Michel Foucault (1984) aquestes finalitats, junt amb la dissimetria d'origen, caracteritzen el vincle matrimonial. Aquesta dissimetria es basa en què l'home decideix per si mateix mentre que la família és la que decideix per la noia. Però aquesta situació desigual inicial no impedeix que un cop establert el nou *oïkos*, ambdós són plenament capaços de col·laborar en les finalitats de la casa. Per a Xenofont, la finalitat és doble, la casa i els fills, encara en opinió de Foucault es deixa de costat la qüestió dels fills perquè abans de formar l'esposa en la seva funció de mare cal fer-ho en la de senyora de la casa. Cf. Xen. *Oec.* VIII 11.

seva quotidianitat. Critobul, que representava l'ideal clàssic amb el qual es confronta la filosofia socràtica, fracassa en l'obtenció d'aquests béns per la seva manca de coneixements i treball domèstic. En canvi, Iscòmac, situant l'*oïkos* com a font moral, aconsegueix ser un home noble, digne i fortament apoderat. Considerar l'*oïkos* com a font moral d'una vida virtuosa permet a Iscòmac gaudir d'una bellesa visible en la salut i vigoria del seu cos. Xenofont relaciona d'aquesta manera els béns del cos amb l'*oïkos*. L'home que treballa i s'exercita en la vida domèstica s'assegura millor l'obtenció dels béns vitals del *kalokagathós*. Aquesta articulació també es relaciona amb l'exercitació de la racionalitat humana per mitjà de l'ús de la paraula en els diàlegs conjugals que reproduïx l'*Economia*.

Xenofont atribueix dos tipus de finalitats de l'*oïkos*: les naturals, que s'identifica amb la divina, i les humanes. Les naturals són la reproducció de l'espècie i l'aixopluc dels perills de la intempèrie física. Les finalitats humanes són aquelles que sobre aquesta base natural i divina, permeten assolir determinats béns propis de l'ésser humà, com a ser dotat de raó. D'aquesta manera la comunitat que es crea entre l'home i la dona va més enllà de la tendència a aparellar-se. De la racionalitat dels cònjuges se'n deriven béns pròpiament humans com són la cura mútua i el suport en la vellesa. En aquest sentit, el que fa de l'*Economia* un tractat filosòfic és l'articulació entre els béns domèstics i l'acompliment de les finalitats pròpiament humanes. La comunitat domèstica esdevé expressió de la racionalitat humana en la quotidianitat. Per això, la consideració de l'*oïkos* com a font moral permet el compliment del deures naturals, cívics i sagrats que defineixen una vida humana en plenitud. Aquesta és la diferència entre Xenofont i Plató o Aristòtil que veurem a continuació.

2.2. Plató: de l'individu a la ciutat, la futilitat dels *oïkos*

En els primers diàlegs Plató reflecteix la importància de la vida domèstica en l'Atenes de la seva època. Per exemple, en el diàleg de *Ly.* sobre l'amistat, s'inicia el diàleg amb la qüestió de l'amor dels pares vers els fills (*Ly.* 207d-210e). Lisis és presentat com a fill d'un noble llinatge que ha assolit l'èxit: la riquesa i la victòria en els jocs pítics, ístmics i nemeus, rebent la lloança dels poetes fent descendir el seu llinatge del mateix Zeus (*Ly.* 205b-d). Plató en aquesta part del diàleg, com en el *Laques* (178a-182d), reconeix l'interès dels millors ciutadans per l'educació dels fills realitzada en l'àmbit domèstic. En el *Lisis* aquesta preocupació dels pares pels fills esdevé part de l'*oikonomía* (οικονομειν/οικονομίας) essent l'inici de la recerca per la definició de la *φιλίας*. Lisis és descrit per Plató, en la seva trobada amb Sòcrates, com a “καλός τε καὶ γαθός” (*Ly.* 207a). La bellesa (καλλίων), unida a la noblesa de llinatge (γενναιότερος) i la riquesa (πλουσιώτερος) és l'ideal que Sòcrates conduirà de l'ἔρος a la *φιλίας*, a partir de l'educació rebuda a casa. A *Lisis* 209b-210b aquesta relació d'amor paternofilial, és presentada en els termes que hem vist en el primer capítol de la tesi, els lliures (ἐλευθέρω) respecte els esclaus (δούλω), però orientada per Sòcrates al coneixement (ἐπίσταμαι) i a la prudència (φρονεῖς).

L'ascensió dialèctica des de l'ideal familiar clàssic de la utilitat que hem vist en Xenofont, al platònic del coneixement, es fa en aquesta part del diàleg a través d'exemples quotidians de la vida domèstica. L'anàlisi del tracte dels pares vers els fills, amb termes quotidians i domèstics, és emprat per Plató amb formes pròpies filosòfiques com és la ironia que segueix Sòcrates per conduir Lisis al coneixement i la virtut. És en l'*oïkos* on hom aprèn a ser un home útil i reconegut per a la ciutat. En l'*oïkos*, Lisis s'educa en el

coneixement (φρόνιμοι) aprèn a ser lliure (ἐλεύθεροι) i a governar (ἄρχοντες), béns als quals Plató reorienta la utilitat (κτησώμεθα) de l'ideal clàssic (Ly. 210a-b), en un plantejament semblant al que hem vist en Xenofont. En els primers diàlegs, per tant, Plató reconeixia que en la vida domèstica es forja el bon ciutadà i, com a conseqüència, qüestions com les relacions familiars eren temes centrals de la dialèctica socràtica. En el *Càrmides* 171e-172a, per exemple, Sòcrates lloa el coneixement, que per mitjà de la prudència, permet administrar la casa bé de la mateixa manera com fa possible governar bé la ciutat. L'*oikonomía*, per tant, està present en la recerca de l'ideal moral socràtic com un bé tractat per Plató, i probablement Sòcrates, en alguns diàlegs. Però a mesura que Plató va elaborant o desenvolupant el seu propi pensament deixa de tractar-lo, allunyant-se de les doctrines socràtiques més semblants a les que hem vist en Xenofont.²¹ Aquesta evolució té una especial rellevància per aquesta investigació donat que ens pot permetre explicar per què Plató abandona l'*oikonomía* com a tema propi de la filosofia.

2.2.1. El naixement de la desconfiança a la vida domèstica

Aquest aparent creixent desinterès de Plató per una qüestió tant important en l'ambient de l'època, podria tenir les seves arrels en la mateixa experiència vital de Sòcrates, així com la va viure Plató. Aquesta es veu clarament exposada a l'*Apologia* (36b-d), on Sòcrates relaciona directament la seva dedicació a la filosofia amb l'abandonament de la pròpia vida domèstica. Aquesta visió fonamenta una articulació oposada a la que transmet Xenofont de Sòcrates (Xen., *Mem.* II, 2 i 3). En l'*Apologia* 30c-31c, Sòcrates argumenta que la seva desatenció als interessos personals es deu a posar-hi pel davant els interessos dels atenencs. Plató sosté en l'*Apologia* que tenir cura d'un mateix per esdevenir millor i més raonable implica abandonar allò de què la majoria s'ocupa (ἀλλ' ἀμελήσας ὧν περ οἱ πολλοί). Aquesta confrontació amb l'ideal atenenc suposa abandonar, entre altres béns, les possessions i l'administració de la casa (χρηματισμοῦ τε καὶ οἰκονομίας). En la lectura que exposaré de Plató ressona, com a eix del menysteniment a la vida domèstica, el discurs de Sòcrates davant el tribunal que l'havia condemnat:

“Ara l'home proposa per a mi la mort. Bé. Jo, al meu torn, quina contraproposta us faré, atenesos? És evident que de ço que em mereixo. Què és? Quin càstig, o quina multa tinc que sofrir per haver-me posat al cap de no tenir una vida (τῷ βίῳ) tranquil·la, sinó abandonar allò de què la majoria s'ocupa (ἀλλ' ἀμελήσας ὧν περ οἱ πολλοί), la riquesa i els interessos personals (χρηματισμοῦ τε καὶ οἰκονομίας), i la direcció dels exèrcits, i l'oratòria popular, i els càrrecs públics i les coalicions, i els moviments polítics que hi ha a la ciutat, convençut que sóc massa bo per a poder-me salvar ocupant-me d'aquestes coses, no volent doncs intervenir en res que no hagi d'ésser útil a vosaltres i a mi, anant en canvi particularment a cadascun de vosaltres per fer-li, com jo dic, el més gran bé, tractant de convencent-los de no ocupar-se de les seves coses primer que d'ell mateix, per tal d'esdevenir millor i més raonable (ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος), ni de les coses de la ciutat abans que de la ciutat mateixa i, en fi, d'ocupar-se de totes les altres coses segons el mateixos principis?”

PLATÓ, *Defensa de Sòcrates* 36b-d (BM)

²¹ Potser en aquest punt, el de la vida domèstica, la tesi de Leo Strauss (1970: 83-86) de què Xenofont és més fidel a la doctrina socràtica que Plató sigui certa. Aquesta hipòtesi explicaria perquè en els primers diàlegs platònics encara reflectien un Sòcrates no gaire diferent al de Xenofont respecte d'aquest interès per l'*oikos*.

La condemna de Sòcrates afecta la mirada de Plató sobre la “vida privada” o vida domèstica, tal i com he començat a exposar en el primer capítol. En la carta VII (324b-326b), on Plató confessa la desorientació que li suposà aquell fet, trobam la clau del gir que anirà madurant respecte els *oïkos* i els seus interessos. La recerca de la justícia i la *pólis* on no sigui possible la mort del millor ciutadà passarà per anular els interessos privats que s’originen en l’*oïkos*.²² El que es tracta d’aclarir ara és com l’*oïkos*, com a bé necessari per a l’èxit polític passà a ser el principal problema per a la *pólis* justa. L’argumentació d’aquesta articulació, en la seva evolució i fonamentació teòrica, és el fil d’aquest apartat on l’*oïkos* retorna al final de la vida de Plató, aclaparat per la impossibilitat real de fer desaparèixer el interessos privats que desintegren la *pólis*. És en l’articulació entre els béns domèstics i la vida política on podem veure com Plató, lluny de ser un utòpic, fou un filòsof amb constant i sincer diàleg amb la realitat.

2.2.2. La insuficiència dels béns domèstics en el *Protàgoras*

Tot i no desenvolupar una reflexió sistemàtica sobre la vida domèstica, Plató hagué d’elaborar una articulació dels béns domèstics amb la seva proposta política. Per mostrar l’articulació entre l’*oïkos* i la *pólis* em propòs d’analitzar els relats platònics sobre l’origen de la societat. Una aproximació genealògica em permet extreure resultats significatius per entendre les relacions entre les realitats privada i pública, tant en Plató com en Aristòtil.²³ Des d’aquest punt de partida, si bé es cert que Plató no emprà el terme *oïkos* en la seva fonamentació de la societat, no deixà de relacionar els relats sobre l’origen de la societat amb la vida domèstica. Els relats que analitzaré són els que trobam a *Protàgoras* 320d-322d,²⁴ *República* II 369c-372d i *Lleis* III 676a-679c.²⁵ Plató situa en l’origen d’una

²² Seguim en aquest punt la tesi de Carlo Natali: “Platon pense que le danger pour la cité réside dans la tendance naturelle de tout *despotès* à agrandir son propre *oïkos*, sa propriété familiale. Il estime dangereux le dicton typique du bon père de famille: “agrandir la propriété”. En cela, Platon s’oppose totalement à la morale commune de son temps.” (2005: 218-219). La defensa de Sòcrates sobre el veritable motiu de l’acusació, que la seva tasca era perillosa per a la joventut atenenca, es plantejada per Plató, com hem vist en el primer capítol, com un enfrontament entre la retòrica com a dedicació a mantenir i engrandir el propi *oïkos* i la vida filosòfica com a dedicació socràtica a examinar la pròpia vida (cf. *Ap.* 23c-24b). El suposat perill corruptor de Sòcrates és el mateix que reflectien els atacs d’Isòcrates que he relacionat amb el *Gòrgias* en el primer capítol de la tesi, els joves que es dediquen a la filosofia com Sòcrates acaben ineptes en als interessos particulars.

²³ Aquesta metodologia ha estat duta a terme per Josine Block i Peter Mason (1987: 1-57), Georges Duby i Pauline Schmitt Pantel (1992) i Cynthia B. Patterson (1998). Brendan Nagle (2006: 29-30) l’aplica a Aristòtil per tal de aclarir l’articulació entre vida privada –que té com a centre l’*oïkos*- i la vida política –què té com a eix la *pólis*. La meua proposta, que no tinc constància que s’hagi fet, és fer una tasca similar en Plató, comparant els tres relats més importants des de la perspectiva d’aquesta articulació *oïkos-pólis*.

²⁴ L’anàlisi de Martha Nussbaum (1986: 89-120) gira entorn als conceptes de *tyché* i *téchne*, on Plató continuaria la reflexió iniciada en a la primera part del seu llibre sobre la fragilitat de l’excel·lència humana (*kalokagathós*). Aquest anàlisi reflecteix el problema de la pluralitat de valors i la possibilitat que sorgeixin conflictes entre ells. En aquest apartat es manté la mateixa intuïció de fons però respecte als béns, com a font dels valors desitjats per la persona que aspira a l’ideal de vida proposat. Per això, en el conflicte que sorgeix, o pot sorgir, entre la pluralitat de béns trobam la relació entre béns domèstics i cívics del relat de *Protàgoras* que no és apreciat en l’anàlisi de Nussbaum. Tot i això, empraré les seves observacions sobre l’estructura i intencionalitat del relat, establint un cert paral·lelisme entre la meua lectura, entorn l’*oïkos* amb la seva que es fa entorn a la *téchne*.

²⁵ Compartesc la tesi que defensa la relació dels termes emprats en els relats de l’origen de la societat de en la *República* i en les *Lleis* amb l’*oïkos*, que fou defensada per Walter L. Newman (1887: 36-39) i, darrerament, exposada per Brendan Nagle (2006: 22-23), però solament en relació amb Aristòtil. A aquests dos relats introduesc el del *Protàgoras* per tal de completar-ne l’anàlisi de les característiques de l’*oïkos* com a fonament de la sociabilitat en Plató i el seu conflicte amb la *pólis*.

genealogia social característiques de la vida domèstica i, atenent al seu tractament podem treure l'entrellat de per què l'*oïkos* no pot ser comprès com un bé moral superior equiparable a l'ànima i el cos, com hem vist en Xenofont.²⁶ Tot i això, Plató no exclou l'*oïkos* com a font de béns necessaris per a la sociabilitat humana, sinó que nega que en si mateix pugui continuar sent un bé moral superior en la comunitat política. Els tres relats que exposaré ens mostren l'evolució del pensament platònic entorn a l'articulació entre els béns domèstics i els polítics. Si comencem pel *Protàgoras* la discussió sorgeix quan el sofista afirma poder ensenyar a administrar la casa:

“L'objecte de la meva ensenyança és el bon seny respecte dels afers privats, per tal d'administrar la casa el millor possible (τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκειῶν, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ), i quan als afers de la ciutat, la manera de conduir-los amb la màxima capacitat pels actes i per la paraula.”

PLATÓ, *Protàgoras* 318e-319a (BM)

Protàgoras estableix des del començament una unitat entre l'ensenyament de l'*oikonomía* i el de la política. Respecte de la primera, Sòcrates no objecta res i se centra en la possibilitat d'ensenyar l'excel·lència política. Però tot i centrar-se en la política el mateix Sòcrates mostra amb l'exemple de Pèricles la importància de l'educació rebuda a l'*oïkos* per pares i preceptors. Quan Protàgoras exposarà el següent mite amb la intenció de demostrar que la virtut és ensenyable (*Prt.* 320c) no podem oblidar que per al sofista el seu ensenyament del seny (τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία) s'aplica tant a l'*oïkos* com a la *pólis*.²⁷

Analitzant el relat sobre l'origen de la societat al *Protàgoras* trobam el que anomenaré la doctrina del doble estadi: el domèstic i el polític. Aquests dos estadis estan presents en el relat com a dos tipus de dons divins que caracteritzen l'existència humana: els primers a 321c-322b són donats per Prometeu (com a Tità, un déu antic)²⁸ i permeten una fràgil i insegura supervivència, fonament insuficient per a la constitució de la comunitat política. Per això, els següents dons a 322b-d provenen de Zeus (déu superior i

²⁶ Aquí trobam la continuïtat de la reflexió d'Aristòtil en el llibre I de la *Política* al mateix temps que el seu diferent enfocament de la qüestió. Com ja hem començat a veure en el capítol anterior l'origen social d'Aristòtil no és genealògic sinó ontològic. Malgrat aquesta diferència la seva comparació ens permet sostenir que Plató, tot i no emprar el terme *oïkos* com a vida domèstica s'hi està referint constantment.

²⁷ En aquest punt Martha C. Nussbaum (1986) segueix més el fil socràtic que el del propi Protàgoras, on la virtut en la *pólis* presenta una continuïtat a la virtut en l'*oïkos* que Nussbaum no analitza en profunditat.

²⁸ Sostenc que Plató estableix un paral·lelisme entre l'evolució de la genealogia divina que es troba en la *Teogonia* d'Hesíode, per exemple, i l'evolució de la sociabilitat humana. Aquesta evolució és la que trobam també expressada per Èsquil en el *Prometeu encadenat*. Èsquil es refereix a Prometeu com un déu antic enfront de la nova estirp de Zeus (96-97; 159-169) i de les noves lleis de Zeus: “Nos timoners governem l'Olimp; en nom de lleis noves, Zeus exerceix un poder sense regla, i, els colossos d'antany, avui els fa invisibles.” (149-150). Zeus representa noves maneres respecte als poders anteriors quan, per exemple, Oceà aconsella Prometeu: “Coneix-te a tu mateix, i adapta't maneres noves; perquè també hi ha un rei nou entre els déus” (307-313) que amb les lleis pròpies governa els déus antics (402-405). En aquesta obra s'entra en el mateix conflicte que trobam de fons en el relat de Plató. La influència de les tragèdies d'Èsquil en el pensament platònic és defensada per Martha C. Nussbaum quan, en explicar el plantejament del seu capítol 4 dedicat al *Protàgoras* de Plató, afirma: “In Chapter 4, turning to Plato, I argue that the account of a science of practical reasoning in the *Protagoras* is a response to the same problems that had preoccupied the tragedians and a development of strategies for the defeat of luck that had been proposed within their dramas (Aeschylus and Sophocles). This chapter is particularly important not only because it shows this continuity between Plato's motivations and the literary tradition, but also because it displays clearly the interrelationships among our three problems, showing how a strategy adopted for the elimination of incommensurability and conflict among values also renders individual values more stable.” (1986: 9). En aquest apartat intentaré demostrar aquesta mateixa interrelació, que anomèn articulació, aplicada a l'estadi domèstic i el polític presents en el text.

propi dels grecs) i són els que permeten establir unes autèntiques relacions polítiques –ja sigui de convivència o de confrontació– entre tots els membres de l’espècie humana, formant la comunitat política. Previ a aquests dons polítics, del 320d-321b, el relat estableix la finalitat de la supervivència com un element comú entre els animals i l’espècie humana. Aquesta finalitat natural demanda d’arts i capacitats pròpies a cada espècie per tal de poder sobreviure a diferents nivells: la defensa dels depredadors, la de la intempèrie i l’alimentació. A aquestes dots naturals cal afegir unes pautes fixes de reproducció que permeten l’equilibri i harmonia entre les espècies animals. Com fa notar Martha C. Nussbaum (1986: 101 n.30), aquestes facultats o capacitats són les maneres d’actuar en el món d’una criatura que fan als éssers vius ser el que són, responnent a la pregunta fonamental de la investigació filosòfica: “Què és?”. És en la defensa, l’aixopluc, la nutrició i la reproducció on trobam l’essència de cada animal i, també, l’essència de l’espècie humana. Des d’aquesta perspectiva és rellevant que en aquesta primera part del relat, abans de la donació dels dons divins als humans, ja es distingeixi entre els animals irracionals i l’espècie humana racional. L’ésser humà és caracteritzat per assegurar la seva salvació amb la racionalitat que el distingeix de la resta d’animals. No es pot parlar, per tant, d’un nivell natural i d’un altre de racional, sinó que l’ésser humà és un ser racional per naturalesa.²⁹ Els dos estadis que segueixen, el dels dons de Prometeu i els de Zeus, són expressió –essencials– de la racionalitat humana. El relat estableix una finalitat comuna a totes les espècies, la salvació individual i de l’espècie, però la manera d’assolir-la són essencialment diferents. En l’espècie humana són béns racionals, perquè fonamenten una vida racional diferent a la vida animal.³⁰

L’existència que es descriu des de l’inici del sorgiment de la humanitat dotada per Prometeu, del 321c-322b, es caracteritza per una sociabilitat que podem anomenar d’estadi domèstic. Per justificar aquesta designació de “domèstica” cal tenir present la comparació amb els altres dos relats i les fonts culturals d’on Plató extrauria aquests relats, el que s’ha anomenat la *Kulturgeschichte*.³¹ La meua lectura es distancia de la proposada per Martha

²⁹ “Protagoras lets us see that there is no coherent way of talking about the human being, and contrasting him with the rest of nature, without mentioning the distinctive capabilities and ways of acting that make him the creature he is. Rationality is not just an instrument given to a creature already constituted with a nature and natural ends; it is an essential element in this creature's nature, a central part of the answer to a 'What is it?' question about that creature; and it is constitutive of, not merely instrumental to, whatever ends that creature forms.” Nussbaum, 1986: 101.

³⁰ Aquesta diferència es dona també, com destaca la lectura de Martha C. Nussbaum (1986: 100-101) en la diferent concepció de les “arts” dels animals amb la “tècnica” humana que es fonamenta en la racionalitat humana. Però fins i tot, en la concepció de la finalitat més comuna als animals que és la perpetuació de l’espècie, la procreació és considerada per Plató en el conjunt del seu pensament com una dinàmica específicament humana. Seguint la reflexió de Michel Foucault (1984: 176-179) a “La mort et l’immortalité” la procreació genera immortalitat perquè pal·lia la desaparició dels éssers vius i dota a l’espècie, en conjunt, l’eternitat que no pot atorgar-se-la a cada individu. En les *Lleis* IV 721c Plató defensa que l’espècie acompanya sense fi a la marxa del temps per mitjà de la relació sexual que permet la descendència als animals “participant mitjançant la generació en la immortalitat”. Com assenyala Foucault (1984: 176), aquesta finalitat se sosté pel desig propi de la naturalesa a perpetuar-se i ser immortal (Pl., *Smp.* 206e). La concepció de la relació sexual és ambivalent ja que com afirma Diotima en el *Convit* la necessitat de procrear du també a la malaltia i als excessos. Però al mateix temps, aquest desig du a sembrar no una llavor en el cos sinó a engendrar en l’ànima i fer néixer allò que és bell en si mateix (Pl., *Smp.* 209b). En relacionar a les *Lleis* IV 721b-c la procreació amb la finalitat humana de no ser un mort sense glòria i “sense nom” Plató mostra com fins els instints més naturals en l’ésser humà són viscuts segons la seva naturalesa pròpia, tal i com s’introdueix en el *Protàgoras*.

³¹ Sobre els relats de l’origen vegeu l’estudi de Sue Blundell (1986), especialment la primera part «The origin of the human race» (1986: 1-99) on es compara les versions dels relats sobre l’origen de la humanitat de Protàgoras, Sòcrates, Plató i Aristòtil.

C. Nussbaum pel que fa a la determinació de la descripció d'aquest estadi que en fa Protàgoras. Nussbaum conclou que indubtablement vivien en grups donat que es reproduïen, empraven el llenguatge i celebraven actes de culte religiós.

“Després adquirí de seguida l'art d'emetre sons i mots articulats, i inventà l'habitació i el menjar i el jaç i la manera de treure els aliments de la terra (τῆ τέχνη, καὶ οἰκῆσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνὰς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ἤρρετο). Proveïts així, els homes vivien al començament dispersos, perquè no hi havia ciutats.”

PLATÓ, *Protàgoras* 322a-b (BM)

Aquestes característiques fan que Martha C. Nussbaum reconegui que en practicar l'agricultura, construir cases i fer vestits, gràcies a la tècnica i el foc, se suggereix una organització social i una rudimentària divisió del treball. Aquesta tècnica és complementada per la paraula que permet la sociabilitat més bàsica, la que es dona en les llars que es caracteritzen per l'habitable, el vestit, el calçat, el llit i els aliments extrets de la terra. Una anàlisi comparativa amb els altres dos relats permet afirmar que es tracten de grups familiars, assimilables per Plató a l'*oïkos* grec autosuficient i independent de l'organització política.³² Cal afegir que la tècnica i el foc, en la història cultural grega, eren considerats originaris de la vida domèstica.³³ Nussbaum, a partir de la interpretació de David Hume (*A Treatise*. III, II, 1-2), solament suposa la creació de lligams d'afecte i certes obligacions mútues entre pares i fills. El context ens permet poder afirmar que la forma de vida que es descriu en aquest estadi no és altra que la vida domèstica. En els tres relats sobre els orígens de la societat, i com més endavant veurem també en Aristòtil, Plató considera que l'origen de la *pólis* es constitueix per la unió dels *oïkos*, com a comunitats familiars aïllades i disperses, i no dels individus ni dels clans familiars.³⁴ Plató en aquest relat, com en els altres dos, sosté que aquesta forma de vida domèstica és característica de l'ésser humà, en tant que ésser racional. Les característiques essencials que permeten a l'ésser humà assolir la finalitat pròpia de qualsevol ésser viu, la salvació, són pròpies de la seva racionalitat. Per això, la vida domèstica no pertany al domini purament natural-animal, propi de l'estadi en què Epimeteu dota els animals i deixa l'ésser humà “descalç, sense jaç, inerm”. Aquesta seria una descripció de la naturalesa animal de l'ésser humà no sorgida a l'existència encara.³⁵ Plató, en parlar ja dels dons prometeics està descrivint

³² Aquestes característiques es mantenen en els altres dos relats, com els béns que proporciona l'existència domèstica per a la supervivència individual i de l'espècie. L'única diferència és que en el relat de les *Lleis* (678d) els homes encara no dominen el ferro i, per tant, l'agricultura. Però com veurem en analitzar el relat de les *Lleis* aquesta diferència respon a una determinada intencionalitat de coherència amb l'articulació que formula entre l'*oïkos* i la *pólis*. Com assenyalen una autor clàssic com Walter L. Newman (1887: 37) i actualment Brendan Nagle (2006: 22-23) en comentar els altres dos relats, la característica principal per definir aquesta existència com a *oïkos* és la dispersió dels nuclis socials i la impossibilitat d'establir relacions socials harmòniques entre aquests. Aquesta característica que els especialistes identifiquen amb la vida domèstica en els relats d'origen grecs també es dona en aquest relat. Per això, fonamentats en aquestes coincidències podem afirmar que, si separem la discussió sobre les *téchnai*, el relat expressa el pensament de Plató sobre l'especificitat de la vida humana.

³³ Cf. Gernet, 1968: 335-336 sobre la *hestia* o “llar comuna” i l'origen de la ciutat en relació amb el foc protector de la llar familiar.

³⁴ Aquesta tesi és sostinguda en Plató per Carlo Natali (2005: 216) i en Aristòtil per Brendan Nagle (2006: 29 n.26).

³⁵ Com veurem més endavant en Aristòtil, la interpretació que la vida domèstica pertany a un àmbit natural preracional i prepolític va ser defensat, entre altres autors, per Hannah Arendt (1958). La seva influència, com hem vist en la introducció i el primer capítol de la tesi, ha estat determinant en pensar la vida domèstica com un àmbit antitètic a la reflexió filosòfica. La conclusió d'aquesta lectura és que l'aparició de la

tècniques i capacitats humanes essencials que conformen els béns domèstics. La sociabilitat d'aquest primer estadi no és animal sinó humà, per això tot el que el caracteritza és descrit com a saviesa. La sociabilitat pròpia d'aquest estadi permet "entrar en possessió de la saviesa útil a la vida (τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἀνθρώπος ταύτη ἔσχευ)", però insuficient per assegurar-la ja que li manca la sociabilitat "política" (*Prt.* 321d).³⁶ En aquest primer estadi, per tant, els nuclis familiars previs a la *pólis* es caracteritzen per una supervivència aïllada i dispersa, prova de la deficiència de l'*oïkos* per garantir la seva finalitat: la salvació de la vida humana, tant a nivell individual com a espècie. Aquesta dispersió³⁷ fa que els homes no aconseguixin sobreviure perquè la seva tècnica és un coneixement suficient com a recurs per a la protecció enfront la intempèrie i la nutrició, però insuficient per a la lluita contra les feres. Segons el relat podem extreure que els béns propis de la vida domèstica són la reproducció, la nutrició i la protecció contra la intempèrie, béns que esdevenen insuficients per a la supervivència. Cal que siguin completades per un tipus de societat superior, fruit d'un estadi superior, el polític.

La tècnica política (πολιτικὴν), continua el relat (*Prt.* 322b-322d), permet la convivència més enllà del clan familiar, creant cohesió i protecció amb l'art de la guerra. Trobam en aquest relat el que hem vist com a característiques de l'ideal clàssic grec, en la seva dimensió política i guerrera. Aquests béns polítics, el de cohesió i el de protecció, són diferents als que fonamenten la vida domèstica. L'art de la política i de la guerra conformen un estadi superior al domèstic perquè són dons del mateix Zeus. Per Plató, la vida política és superior a la descripció que hem fet de la vida domèstica, per això el segon do que rep la humanitat prové directament de Zeus, déu superior a Prometeu. En el relat podem veure una altra característica comuna en Plató i Aristòtil. Aquests dons són de caràcter moral, ja que permeten la fundació de les ciutats en la justícia (δίκην) i la vergonya o sentit moral (αἰδῶ), "per tal que hi hagués a les ciutats l'harmonia i els lligams creadors de la ciutat" (*Prt.* 322c). Plató va elaborant una doctrina segons la qual la forma de sociabilitat bàsica, l'*oïkos* dispers, aporta uns béns insuficients per a plena realització moral de la convivència humana, que sols és possible en la *pólis*.

En el *Protàgoras* Plató exposa la finalitat de l'*oïkos*: la salvació, i els béns que li són propis: aixopluc, nutrició i reproducció. En aquest aspecte trobam una continuïtat amb la doctrina de Xenofont, perquè enllaça amb la visió clàssica. Però per Plató, aquests són insuficients per a la defensa i la convivència equilibrada i harmònica (*Prt.* 326b) dels diferents grups domèstics. Més enllà de la discussió entre Sòcrates i Protàgoras, en aquest relat Plató es distancia de la visió clàssica introduint un conflicte entre l'estadi domèstic i el polític, paral·lel al que he exposat a l'apartat 1.2.1 del primer capítol. Aquest conflicte, mostra les dificultats d'articular estadis d'humanització diferents. La seva comparació amb

sociabilitat política comporta la reclusió o exclusió de la domèstica. El poder de la racionalitat política creix en la mesura que aconsegueix minvar el poder de la naturalesa domèstica. Durant aquest apartat es podrà veure com aquesta lectura no respon a la visió platònica de l'estadi domèstic en cap dels tres relats analitzats.

³⁶ En aquest sentit se li pot aplicar l'afirmació de Brendan Nagle que "In cultural historical Theory, these non-state households were regarded as scattered, completely autonomous, self-sustaining institutions." (2006: 138). Com sosté Brendan Nagle en el context cultural l'origen d'aquests *oïkos* era present en gran part de la hèl·lade de la Grècia clàssica com una realitat inqüestionable en les formes no polítiques de vida domèstica gregues i bàrbars; vegeu l'anàlisi de Thomas W. Gallant dels *oïkos* característics de la Grècia Arcaica (1991: 11-33), o les característiques generals dels *oïkos* rurals (1991: 1-10) contemporanis a Plató, que també els trobam descrits per Nagle en el capítol «Non-*pólis* Households» (2006: 135-151).

³⁷ Per Elias J. Bickerman (1952: 65-81), William K.C. Guthrie (1957: 63-70, 95-110) i Thomas Cole (1967: 52-55, 97-100, 172-173) aquesta "dispersió" caracteritza l'existència de la vida primitiva dels homes en la *Kulturgeschichte*. Aquesta caracterització no solament es troba en Plató (*Prt.* 322a i *Lg.* III 678a-b) sinó també en Plutarc, *Teseus* 24 i Pausànies II,15 5. Més endavant veurem la relació entre aquest estat de "dispersió" i les característiques de la vida social que Plató i Aristòtil relacionen amb els Ciclops.

els altres dos relats sobre l'origen permet veure l'evolució del pensament platònic sobre la finalitat i els béns domèstics. Aquest conflicte arriba a la confrontació màxima en el relat de l'origen de la *República*.

2.2.3. L'*oïkos*, origen dels plaers corruptors de la *pólis* en la *República*

El llibre I de la *República* s'enceta entorn al tema de la justícia, la recerca de la qual durà a Plató a replantejar-se la realitat política que va dur a la condemna de Sòcrates. En el llibre II es concreta la justícia en les dues realitats que conformen per Plató la vida humana: primer en la *pólis* per després fer-ho en cada individu (*R.* II 368e-369a). Per tant, en la fonamentació de la justícia, per mitjà del relat sobre l'inici de la societat humana (*R.* II 369c-372d) sembla que no es contempli l'*oïkos* com un àmbit d'anàlisi filosòfica. Segons aquesta lectura, Plató seguiria la concepció que acabam de veure en el relat del *Protàgoras* segons la qual la justícia i el sentit moral pertanyen exclusivament a l'estadi polític. De fet, el plantejament de Plató és mostrar que la realitat que cal ser examinada (*ἐπισκεψώμεθα*) no és cap altra que la *pólis* o l'individu, deixant fora de la reflexió filosòfica l'*oïkos* en relació amb l'ideal moral filosòfic.³⁸ Fent-ho, estableix les bases d'una determinada mirada filosòfica sobre la vida domèstica que la comprèn conflictiva fins a ser incompatible amb la vida de la *pólis*. Aquesta formulació platònica respon a la necessitat de qüestionar l'*oïkos* com a bé necessari per assolir la plena dignitat humana pels perills que comporta barrejar aquests dos estadis diferents de sociabilitat.

El llibre II, on trobam l'altre relat dels orígens de la societat, comença amb l'establiment de tres tipus de béns i la inclusió de la justícia en el més bell, els que són desitjables per la seva pròpia causa. En els tercers tipus de béns, els que són desitjables només pels efectes, hi situa els relacionats no solament amb el cos, com la gimnàstica i la medicina, sinó també amb la crematística (“ὁ ἄλλος χρηματισμός”: *R.* II 357c). En parlar de crematística i no d'*oikonomía*, com succeïa en els primers diàlegs platònics, semblaria que l'*oïkos* desapareix definitivament de la consideració dels béns necessaris per a una vida humana, encara que sigui pels efectes dels béns sensibles. L'argumentació segueix amb el discurs de Glaucó a favor de la injustícia, apel·lant a la concepció popular que justifica la cobdícia natural a l'ésser humà. L'argumentació de Glaucó es fonamenta en el relat de l'anell de Giges situat en els orígens de la humanitat. Sòcrates hi contraposarà, a continuació, el relat de l'origen de la societat que analitzaré tot seguit. Abans, però, la conclusió de Glaucó és que no cal ser just ni bo, només semblar-ho per poder assolir tots els béns propis de l'ideal clàssic. En aquests béns, que s'assoleixen amb la injustícia, reapareixen aspectes centrals de la vida domèstica. De fet, la descripció que fa Plató és semblant a la dels béns que cercava Critobul en el capítol I de l'*Economia* de Xenofont.

“... primer voldrà manar a la ciutat perquè el tenen per home just, després es casarà amb la dona de la família que vulgui, donarà en matrimoni els seus fills a qui plagui, pactarà i s'aliarà amb els qui li doni la gana, i, per acabar-ho d'adobar, extraurà profit i guany del fet que el disgusta ser injust. Si s'emboliquen en plets, tant privats com públics, serà sempre superior als seus contrincants i hi guanyarà

³⁸ En els tres relats que estem estudiant, Plató sempre empra els termes *pólis*, o “cadascú” (*ἐκάστῳ*) o el terme genèric “homes” (*ἄνδρῶν*). Tot i això, no pot obviar tractar l'*oïkos*, identificable en l'estudi dels termes emprats per Plató en l'explicació de determinats estadis de l'origen de la sociabilitat humana, com hem vist en el *Protàgoras*. Com assenyala Brendan Nagle (2006: 16-17), alguns dels termes que destacaré tot seguit del relat del llibre II de la *República* es refereixen a l'*oïkos*. Plató, però, els aplica tant a l'*oïkos* com a la *pólis* seguint la forta connexió semàntica que trobam en la història cultural grega des dels temps d'Homer (Scully, 1990: 100-113).

més que ells, s'enriquirà i podrà fer bé als amics i mal als enemics, i sacrificar i oferir a bastament als deus sacrificis i ofrenes sumptuoses, i servir-los molt més bé que l'home just,..."

PLATÓ, *República* II 362b-c (BM)

La conclusió de Glaucó, que és preferible la vida de l'home injust a la del just, és conseqüència de cercar la *kalokagathía*. Per Glaucó la vida plenament feliç és aquella que aconsegueix triomfar tant en la vida privada com pública (καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ). Retornant a l'enfrontament entre vida privada i vida filosòfica que hem vist a l'apartat 1.2.1 del primer capítol, l'ideal filosòfic socràtic no solament pretén suplantar l'ideal clàssic, defensat aquí per Glaucó. Cal, en tant que expressió de la màxima injustícia, combatre'l anant a l'arrel d'aquesta concepció de la vida, capgirant els béns d'aquest ideal humà. Aquesta és la finalitat de la resposta de Sòcrates en el relat sobre els orígens de la humanitat. L'origen d'aquesta ambició s'identifica, com he establert en el primer capítol de la tesi, amb l'*oïkos*. Per justificar-ho, Plató argumenta que l'eliminació dels *oïkos* privats en la ciutat justa és un imperatiu que respon al desenvolupament natural de l'essència humana. Es modifica d'aquesta manera la relació entre els dos estadis que hem vist en el *Protàgoras*. Ara, a la *República*, la intenció de Plató no és plantejar la complementarietat dels béns polítics respecte dels domèstics, sinó justificar que l'estadi polític pot assumir tots els béns domèstics. D'aquesta manera, els béns domèstics poden orientar-se plenament a les finalitats morals d'una ciutat justa i harmonitzar-se amb les del propi individu quan s'orienta, ell també, a l'ideal filosòfic. D'aquí l'interès de Plató, en aquest relat sobre l'origen de la sociabilitat, de parlar únicament de l'articulació entre els béns individuals i els polítics, dissolent l'*oïkos* en la *pólis*.

Plató empra, per tal de connectar amb els seus contemporanis, els relats de la *Kulturgeschichte*, com en el relat del *Protàgoras*, però modificant-ne les referències a l'*oïkos*. El relat trasllada els béns que fan necessari l'*oïkos* a l'individu, paral·lel al trasllat semàntic del terme de sociabilitat de l'*oïkos* a la *pólis*.³⁹ En el relat, la manca d'autosuficiència de cada individu és la causa del naixement de la *pólis*, ja que mancats de moltes coses cadascú necessita d'altres homes:

“-És així, naturalment: cada home n'agafa un altre de cara a una necessitat (χρεία), i un segon de cara a una altra; mancats de moltes coses, els homes agruparan la gent en un lloc habitable per fer societat i ajudar-se (πολλοὺς εἰς μίαν οἰκησιν ἀγείραντες κοινωνοὺς τε καὶ βοηθοὺς); a una convivència (συννοικία) així l'anomenarem “ciutat” (πόλιν), no fa?
-No hi ha dubte.”

PLATÓ, *República* II 369c (BM)

Plató empra termes derivats de la casa però sense referir-los a la vida domèstica com a entitat pròpia, sinó referits a la *pólis* com a únic estadi social. Així la convivència (συννοικία), l'habitable conjunt (οἰκησιν) o el mateix terme de “societat” (κοινωνοὺς) que en el relat del *Protàgoras* servien per definir també un estadi domèstic, ara l'exclouen conduint de l'individu a la *pólis*. La primera i única societat que deriva de la satisfacció de les necessitats (χρεία) és la *pólis*, i no l'*oïkos*, per això s'afirma que al principi (ἀρχῆν) els individus habiten en una ciutat (πόλιν οἰκίζεῖν).⁴⁰

³⁹ La perillositat dels béns domèstics fan que Plató elabori un relat dels orígens que justifiqui la sociabilitat política prescindint de l'*oïkos*, emprant solament els termes: *pólis*, cadascú (ἐκάστῳ) o homes (ἀνδρῶν).

⁴⁰ Tant el terme συννοικία com οἰκησιν tenen una arrel comuna amb οἶκος (Chantraine, 1974 (vol. 3): 781-782), però Plató els refereix sempre a la *pólis*. Per exemple, el terme οἰκησιν tant es pot referir a l'habitable

Plató justifica d'aquesta manera que l'*oïkos* no és necessari per tal de garantir els béns domèstics que hem vist definits en el *Protàgoras*: reproducció, nutrició i aixopluc. Fixem-nos que aquesta proposta és diferent a la d'afirmar que els béns domèstics no són necessaris per a la *pólis*. D'aquesta segona afirmació se'n seguiria que Plató no tracta els béns domèstics perquè els considera irrellevants o perillosos, però no és així. Si ens atenem a la primera afirmació, que és la que sostenc, i la situam en el context del relat trobam que Plató elabora una teoria sobre els béns domèstics separats de l'*oïkos* com a estadi incompatible amb la *pólis*. Recordam que Plató en el llibre II (369c) proposa de “fundar de paraula una ciutat des del principi (τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν)”.⁴¹ En aquesta fundació, “la primera i màxima necessitat és la provisió de queviures per poder existir i viure”, “la segona és l'habitable i la tercera és el vestit, seguit d'altres per l'estil” (R. II 369d). En el relat del *Protàgoras* trobàvem fonamentació de la vida política en els mateixos béns domèstics -el nodriment, l'aixopluc de l'habitable i els vestits- que protegeixen la vida humana de la intempèrie. El text continua explicant que per assegurar aquestes necessitats bàsiques calen diferents oficis. El pagès, picapedrer, teixidor i d'altres, cadascun treballant pel bé de la comunitat (κοινόν) entenent sempre per comunitat la *pólis*.⁴² La diferència respecte de Xenofont, i el marc referencial recollit en el relat de *Protàgoras*, és que aquests oficis constituïen la base de l'*oïkos* autosuficient, mentre que a la *República* constitueixen la *pólis* autosuficient.⁴³ D'aquesta manera cadascú pot

necessari per a refugiar-se de la intempèrie en una ciutat, l'habitable, com als primers assentaments o colonització dispersos dels *oïkos* de la Grècia arcaica. Com veurem, Plató no sols és coneixedor d'aquesta ambigüitat, sinó que l'empra així com canvia la seva visió sobre la vida domèstica. Així, en aquest text és refereix a la *pólis* però en les *Lleis* III 679b, on reintrodueix l'estadi domèstic en relació amb la *pólis*, el terme es refereix a les primitives comunitats domèstiques.

⁴¹ Com afirma Thomas A. Szlezák (1991: 65), el recurs a la forma del pensar mític del “primer” ens mostra que Plató té la intenció de contemplar la qüestió que tracta en tota la seva profunditat, doncs, segons la forma mítica de pensar, en els temps primitius de la creació de les coses es va fixar en cadascuna d'elles la seva essència.

⁴² En la formulació que empra Plató (ἕνα ἕκαστον τούτων δεῖ τὸ αὐτοῦ ἔργον ἅπασιν κοινόν κατατιθέναι: R. II 369e) desapareix qualsevol terme que fa referència a allò propi (ιδός) ja que és el factor que desestabilitza la societat (κοινός). Plató vol fundar la *pólis* sense haver de donar cobertura teòrica a la diferència entre “privat” i “públic” que trobam en la oposició etimològica dels termes κοινός i ιδός. Vegeu la primera definició del diccionari etimològic de Pierre Chantraine, 1970 (vol. 2): 552.

⁴³ Plató relaciona alguns dels principals béns domèstics per a la cultura grega, la coresidència, comensalia i cooperació econòmica, amb el sorgiment d'una única realitat social: la *pólis*, substituïnt l'element fundacional que per a la mentalitat grega era l'*oïkos*. Sobre aquest aspecte vegeu l'aproximació a la definició de l'*oïkos* grec feta en la introducció de la tesi, especialment les referències a l'estudi de Robert McC. Netting (1984) en la introducció a la Part I. En comparació amb el relat del *Protàgoras*, en aquesta part Plató deixaria de banda la finalitat relacionada amb la reproducció: el parentiu. Si ens fixam, en cap moment es desenvolupa en el relat aquesta finalitat que surt des del principi en el relat del *Protàgoras*, que solament s'esmenta en el 372d. El motiu d'aquesta omissió l'expressa el mateix Plató quan en el llibre V, Polemarc i Adimant li retreuen a Sòcrates no haver-ne parlat quan afirmava que en la ciutat tot és comú als amics: “Quina una me n'heu fet en enxampar-me! Vaja discussió que torneu a suscitar, com la dels principi, pel que fa a la constitució! I jo, que ja m'alegrava per haver-la superat, ben satisfet que la deixéssim havent acceptat el que aleshores fou dit! Amb l'exigència de paraules que burxeu; jo sí que l'havia vist, i per això aleshores vaig prescindir del tema, no fos que ens portés molta molèstia.” (R. V 450a-b). Com afirma en una nota Manuel Balasch (a: Plató, 1990: 12 n.3), Plató és conscient que les seves idees difícilment seran acceptades per a la mentalitat contemporània. Però aquesta introducció del problema que es tractarà en el llibre V sobre la comunitat de dones i fills no solament es refereix al tema tractat en el llibre IV 423e, com indica Balasch, sinó també en aquest relat del llibre II. Plató pot plantejar que a la ciutat justa tot és comú als amics perquè s'ha fonamentat anteriorment la seva sociabilitat en aquest relat sobre l'origen de la societat. D'aquesta manera trobam aquí també el mateix esquema que en el *Protàgoras*, on Plató divideix el seu discurs en dues parts: la “narració” (*mýthos*) i l’“argumentació” o “explicació” (*lógos*) (Nussbaum, 1986: 100 n.28). Sense aquesta fonamentació genètica mancava de justificació aplicar els béns domèstics a la comunitat política. El

administrar el temps del seu treball per tal de poder assegurar el menjar, la cura de l'habitatge, el vestit i el calçat, no del propi *oïkos* sinó en relació amb la *pólis*. Fins al punt que en el diàleg (*R.* II 369e-370a) Plató fa trobar més fàcil que: “Per exemple, el pagès, que és ell tot sol, prepararà queviures per a quatre, i hi esmerçarà el seu temps i el seu esforç multiplicats per quatre en la provisió del menjar, i en farà participar els altres”, i el mateix amb el picapedrer, el sabater,... que treballaran per a la ciutat. Per això, tota aquesta part on descriu allò imprescindible per al treball, que en Xenofont i Aristòtil es relaciona amb la vida domèstica, Plató ho relaciona amb la vida política. No obstant això, el relat remet constantment a l'oient als *oïkos* originaris. La pregunta clau és per què aquest canvi. La resposta, que ja he introduït a l'apartat 1.2.2 del primer capítol, passa per analitzar per què l'*oïkos* no és percebut com un bé per a la vida filosòfica.

Del 371e-372d es detalla el tipus de vida d'aquests grups humans que continuen corresponent als *oïkos* no polítics de l'estadi domèstic. Hem vist que un dels béns propis de la vida domèstica és la nutrició. En el relat l'alimentació d'aquests grups originaris és precària i, per tant, sòbria. Tant que Glaucó comença a retreure que no mengin companatge. Sòcrates descriu els aliments del camp que menjaran, una referència a l'agricultura i ramaderia pròpia de l'economia domèstica grega com són la sal, olives i formatge, cebes i verdures cuites, pèsols, faves i figues de postres, glans i murtrons torrats i beguda moderada.⁴⁴ La conclusió és que en aquesta primera societat, corresponent a l'estadi domèstic, s'assoleix el manteniment de la vida “en pau i salut, i, naturalment envelliran, i faran hereus els seus fills d'una vida com la que hem descrit”.⁴⁵ En aquesta descripció de la vida no solament trobam els béns domèstics del relat del *Protàgoras*, sinó que veiem introduïts béns que hem vist en Xenofont com la cura i protecció en la vellesa per part del fills. Aquesta societat, de caire domèstic, és anomenada per Plató perfecta (*εἶναι τελέα*); almenys perquè la justícia i la injustícia es troben en el tracte mutu però no en l'organització social (*R.* II 371e-372a), inexistent en tractar-se de societats familiars. El problema de la vida domèstica per Plató no està, per tant, en els béns que aporta a la vida humana, ja que el seu compliment permet una vida pacífica, saludable i perfecte. Ni tan sols el fet que aquests béns siguin naturals o preracionals, ja que com hem vist fins ara i veurem en el proper relat de les *Lleis*, aquest estadi és característic de l'espècie humana. Com a tal, en l'estadi domèstic es troba la racionalitat del llenguatge, que permet un nivell bàsic de sociabilitat, i la tècnica, que permet fabricar els mitjans materials per a la supervivència. Però acceptar aquest origen no implica en Plató que s'hagi d'acceptar la continuïtat dels *oïkos* pel perill que suposen per a la moral i la racionalitat han pròpia de la comunitat política.

El conflicte sorgeix amb l'inici de la injustícia (*R.* II 372e) que és fruit de la recerca de l'opulència en la societat (*τροφῶσαν πόλιν*). Aquesta societat Plató la qualifica de ciutat dels porcs (*ὑὸν πόλιν*) amb una imatge paradigmàtica i antitètica de la societat perfecta descrita fins ara. El punt d'inflexió, com en el relat de *Protàgoras*, són les dificultats de supervivència dels *oïkos* aïllats. Aquests s'agrupen per garantir els béns domèstics en una

tema del parentiu comú en la ciutat justa que Plató planteja en la *República* el tractaré en el capítol quart de la tesi.

⁴⁴ Compareu aquests productes amb els descrits en l'agricultura de supervivència dels *oïkos* rurals de l'estudi de Thomas W. Gallant (1991: 60-112) sobre la dieta, cicles vitals i tipologia de *oïkos* agraris grecs.

⁴⁵ “καὶ οὕτω διάγοντες τὸν βίον ἐν εἰρήνῃ μετὰ ὑγιείας, ὡς εἰκό, γηραιοὶ τελευτῶντες ἄλλον τοιοῦτον βίον τοῖς ἐκγόνοις παραδώσουσιν” *Pl.*, *R.* II 372d. Aquesta és una característica ineludible de l'*oïkos* que Plató intentarà traslladar a la *pólis*. Segons Brendan Nagle (2006: 24) Plató mostra una fascinació vers la vida original dels *oïkos* aïllats, identificada en el *Kulturgeschichte* en la vida dels Ciclops, relació que trobarem en el relat de les *Lleis*. Per això, el plantejament de Plató és construir la *pólis* com una gran família, com un *oïkos* originari.

comunitat de relacions socials superiors.⁴⁶ En aquest moment, en l'*oïkos* sorgeix la possibilitat d'engreixar els seus ciutadans amb altres pinsos que van més enllà del necessari, que passen per "menjar cuinats com els que avui tenen, i postres" (*R.* II 372d-e). El manteniment dels dos estadis provoca una perversió dels béns propis de l'*oïkos*, ja que la vida domèstica cerca els seus béns però a un nivell que no li és el propi, el de la comunitat política. A la *República* el sorgiment de l'estadi polític és incompatible amb el manteniment de l'estadi domèstic. L'*oïkos* esdevé l'origen de tots els mals de la societat política perquè mantenint-se en l'estadi polític pot engrandir-se més enllà del seus límits naturals i sans. Brota, en aquest moment, la justícia o la injustícia en la societat o dit d'altra manera, la ciutat justa o injusta, a causa de les ambicions corruptores que es genera en la vida domèstica dins l'estadi polític.

"I el territori, que abans bastava per nodrir els qui hi havia, ara passarà a ser massa petit. O com ho direm?"

"Així" –va respondre.

"Per tant, haurem de retallar per a nosaltres territori dels veïns, si és que n'hem de tenir prou per a pasturatges i terres conradisses, o els altres a nosaltres si es lliuren també a una adquisició il·limitada de riqueses (ἐκεῖνοι ἀφῶσιν αὐτοὺς ἐπὶ χρημάτων κτήσιν ἄπειρον), traspasant les fronteres de les seves necessitats (ὑπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον)."

PLATÓ, *República* II 373d-e (BM)

Enfront de la societat veritable (ἀληθινὴ πόλις) i sana (ὑγιής τις) que té com a model la vida domèstica senzilla dels *oïkos* originaris i aïllats, neix "una ciutat malalta de febres" (φλεγμαίνουσαν πόλιν) a causa de la voluptuositat humana i on caldrà l'ideal del "domini d'un mateix". De manera que la ciutat que després idearà Plató no és res més que un mal menor que pretén evitar els excessos d'aquesta segona societat malalta perquè sorgeix la possibilitat d'"una adquisició de riqueses" per satisfer els béns domèstics "traspasant les fronteres de les seves necessitats". No és, per tant, casualitat que aquesta segona ciutat comenci per la recerca de comoditats en la vida domèstica. Ja no basta millorar els divans o la dieta, sinó que calen llits, taules i mobles, i altres menges i perfums i substàncies aromàtiques, cortesanes i llepoleries, en una clara referència a la vida opulenta dels *oïkos* atenencs. Es passa de satisfer, en els rics *oïkos* de l'Atenes contemporània, les necessitats bàsiques com la casa, el vestit i el calçat, béns propis de l'estadi domèstic, a cercar la pintura als brodatos, l'or i l'ivori (*R.* II 373a) que permet l'estadi polític. Neix una nova societat que necessita d'ampliar els seus béns i, per tant, necessitarà caçadors, músics, poetes, rapsodes, dansarins i comerciants. Per Plató, ampliant les necessitats de la vida domèstica s'amplia la ciutat amb més professionals. I en l'*oïkos* apareixen els servents (διακόνων) que seran preceptors, dides, mainaderes, cambreses, perruquers, cuiners i

⁴⁶ Per això, l'idealisme de Plató de la vida dels *oïkos* aïllats no el du a una fascinació acrítica. Plató exposa també les dificultats reals d'aquests *oïkos* per sobreviure, allò que Sue Blundell (1986: 209-213) anomena "hard primitivist" de Plató. Aquesta vida, per molt idíl·lica que sigui és insuficient per a garantir el menjar, el vestit i, sobretot, l'habitaclle a causa de la violència a què està exposada. No solament d'altres grups familiars delerosos d'apropiar-se'n, com retrata Homer, o de les feres salvatges com afirma Protàgoras, sinó també dels cicles naturals que amb les seves devastadores variacions incontrolables fan els *oïkos* totalment precaris per garantir la supervivència del gènere humà. Aquesta no solament és una realitat situada en els orígens humans a través dels cicles catastròfics, sinó que la mateixa realitat present es confirmava en els *oïkos* agraris contemporanis de Plató, com explica Thomas W. Gallant en el capítol «Structural Constraints and the Household Vulnerability Cycle» (1991: 60-112).

majordoms, oficis tots de l'*oïkos* aristocràtic (*R. II 373c*).⁴⁷ Plató conclou que aquest és l'origen de la guerra i les divisions internes: la necessitat de retallar territoris dels veïns no solament per créixer la riquesa de la ciutat (*Phdr. 66c*) sinó sobretot, en aquest context, per satisfer les noves necessitats de l'opulència domèstica.

L'*oïkos*, fora del seu estadi de precarietat natural, té una tendència natural a engrandir-se que, com assenyala Carlo Natali (2005: 216-219) solament pot satisfer-se de dues maneres, totes dues perniciosos per Plató: o bé es fa a costa dels altres *oïkos* i en detriment dels conciutadans, o bé a través d'una política imperialista, generant una guerra constant amb les altres *pólis* gregues. Totes dues són font de divisió i guerra, posant en perill la pròpia ciutat o la unitat hel·lènica. La diferència entre l'estadi domèstic i l'estadi polític rau en el que he exposat a l'artat 1.2.1 del primer capítol, l'*oïkos* es caracteritza per les passions (plaer, dolor i desig) que s'identifiquen amb l'esfera de la riquesa i la propietat. D'aquí la derivació gradual de l'*oikonomía* a la crematística conforme avançarà la reflexió filosòfica sobre l'*oïkos*. En canvi, la *pólis* es caracteritza per la justícia i la moralitat, que sotmeses a l'intel·lecte i la raó, són les fonts de la unitat i l'harmonia del gènere humà. Permetre la continuïtat dels *oïkos* particulars en la *pólis* no solament planteja un conflicte entre els béns cercats sinó que els desitjos i els interessos privats són la font de les divisions i confrontacions dins la *pólis* i entre les *pólis* gregues. La necessitat d'exèrcits acaba generant una classe governant en què allò públic està la servei de l'engrandiment dels béns privats, dissolent la *pólis* en l'*oïkos* i generant un procés de degradació social. L'*oïkos* és una font de poderosa divisió social, perquè l'estadi domèstic és anterior al polític, i com a tal ha de ser superat en la construcció d'una *pólis* justa. El que pretén Plató, en la descripció del seu model de filòsof-guerrer-governant (τῶν φυλάκων) és concretar aquest progrés humà en aquells ciutadans que, per mitjà de l'educació, poden dominar-se fins al punt de viure els béns domèstics en la comunitat política. Per tant, l'únic mitjà eficaç per evitar la degradació és l'educació de la classe governant enfront de l'educació domèstica que fa prevaldre els interessos privats als públics.⁴⁸ La professionalització de la classe governant (*R. II 374a-d*) hauria de permetre allunyar els ciutadans adequadament educats de les ambicions familiars i patrimonials de l'*oïkos* que impedeixen la realització d'una comunitat política justa.

En conclusió, per Plató, com hem vist en el primer capítol, la dedicació a l'*oïkos* és l'origen de la recerca dels plaers, fins a dividir i enfrontar la ciutat. Per això, la solució proposada a la *República* és traslladar els béns propis de l'*oïkos* a la *pólis*, és a dir, que les propietats que permeten la subsistència individual i els fills que permeten la supervivència de l'espècie siguin comuns entre els individus que formen la *pólis*. Solament traslladant els béns domèstics a la comunitat política es poden allunyar de la societat els mals que neixen irremeiablement de la vida domèstica. Plató era conscient que aquest projecte presentat a la *República* era extremadament difícil d'entendre i acomplir, perquè no era possible en el seu context dissoldre l'*oïkos*. Per això, la seva proposta no afecta a tota la ciutat sinó a una determinada classe. La vida domèstica com a realització dels béns que li són propis està

⁴⁷ Vegeu l'estudi de Kelly L. Wrenhaven (2012: 91-107) dels esclaus domèstics més ben considerats a la Grècia clàssica a través de les inscripcions funeràries i l'estudi de la tragèdia grega. Com detalla Wrenhaven aquests serveis són propis de l'*oïkos* en l'Atenes de Plató i gaudien de la més alta consideració social entre les classes aristocràtiques atenenques. Molts d'aquests oficis estan descrits a l'*oïkos* aristocràtic d'Isòmac. Molts d'aquest oficis, com el de porquerols (*R. II 373c*), no existien fora de l'àmbit domèstic, per això no es tracta tant d'oficis com de serveis domèstics.

⁴⁸ En referència als guardians (τῶν φυλάκων) Plató afirma: "com més important sigui la tasca dels guardians, tant més els caldrà estar-se de tots els altres oficis, i, al seu torn, la màxima cura i competència en la seva professió." (*R. II 374e*). Aquest aspecte, en relació a la vida domèstica dels governants, serà tractat en el proper capítol de la tesi.

excessivament arrelada en la naturalesa humana. Plató, en la constant revisió i confrontació del seu pensament, acabarà ideant una solució més suau que, almanco, evita la guerra dins i entre les *pólis* gregues. Aquesta serà la subordinació total de l'*oïkos* a la *pólis* que reflectirà a les *Lleis*. Plató acabarà tolerant la permanència dels *oïkos* en la *pólis*, però continuarà pensant que l'*oïkos* no es pot deslligar dels perills perniciosos que comporta per a la ciutat i l'hèl·lade: la guerra constant entre els conciutadans i entre els grecs. Aquest serà justament el punt de partida de les *Lleis*, com controlar les tendències corruptores de l'*oïkos* que aboquen a la guerra constant a tots els nivells socials. La seva proposta però també transmet la desil·lusió de certes realitats polítiques que, tot i atansar-se a l'ideal, dugueren a potenciar la divisió i la guerra a causa de l'ambició humana.

2.2.4. La reintroducció de la vida domèstica en les *Lleis*

Si existia una societat que havia aconseguit supeditar la vida domèstica a la comunitat política, aquesta era l'espartana. De fet, moltes de les propostes de la *República* estan inspirades en les pràctiques espartanes.⁴⁹ Per exemple, a les *Lleis* l'atenenc enceta la conversa preguntant quina és la finalitat de la llei que ordena un aspecte concret de la vida quotidiana: menjar en comú, junt als exercicis de gimnàstica i l'especialització del seu armament (*Lg.* I 625c). La comensalia comunitària (*συσσίτια*) és un exemple que trobam sovint en els estudiosos de la Grècia clàssica com a punt central de la superació de l'estadi domèstic per l'estadi polític.⁵⁰ Semblaria que una societat que ha aconseguit, en determinats aspectes, dissoldre l'*oïkos* en la *pólis* aconseguiria ser la ciutat justa de la *República* i permetria la unitat de la Hèl·lade. Però l'ideal exposat a la *República* xoca amb la realitat, també en l'articulació de la vida domèstica. No solament és difícil acabar amb els *oïkos*, sinó que aquelles societats que ho han aconseguit s'allunyen de la finalitat de la *pólis* platònica.⁵¹ En societats comunitàries com l'espartana, no solament no s'anul·len les tendències corruptores que exposava a la *República*, sinó que es veuen potenciades.⁵²

⁴⁹ El diàleg comença amb la contraposició d'ideals entre l'atenenc i aquests dos interlocutors, Clínie i Megil. En aquest diàleg sobre la legislació de la ciutat, apareixen en Plató les primeres lleis que fan referència a aspectes de la vida domèstica en relació amb el seu ideal polític, que ha canviat respecte de la *República*. A les *Lleis* (VI 778b) l'atenenc descriu una ciutat nova i no fundada encara. L'atenenc proposa centrar la conversa sobre el règim polític i les lleis en general, tenint en compte la fama de les ciutats dels seus interlocutors aconseguides per les prescripcions legals donades per Minos a Creta i Licurg a Esparta. Glenn R. Morrow (1960: 95-152) dedicà una part de la seva interpretació històrica de les *Lleis* a la propietat i la família que empararà al llarg de la tesi.

⁵⁰ Ephraim David (1978) mostra com, malgrat la crítica al concepte guerrer de justícia, Plató considerarà sempre que certes pràctiques espartanes com les *syssitia* podien ajudar a assolir la finalitat que proposa a les *Lleis*, establir un ordre en la vida privada dels ciutadans que, per mitjà de determinades pràctiques comunitàries, aportassin disciplina i sentit comunitari.

⁵¹ A les *Lleis* V 744d trobam la finalitat d'aquest projecte polític: "El meu projecte de llei, en aquest cas, és el següent. Afirmem que un estat no ha de patir la malaltia més greu, que preferim anomenar descomposició (ὄ μὲθεξούση) com a terme més correcte que revolta (εἴη κεκλιθῆσθαι),..." Per mitja de la violència els espartans havien aconseguit sufocar les revoltes de les classes sotmeses, però no acabar amb la descomposició que suposa la guerra constant entre tots els nivells de la vida ciutadana com veurem a continuació.

⁵² A la *República*, Plató ja tingué present la causa del fracàs espartà, per això el projecte que hi trobam inclou la dona en la dissolució de l'*oïkos* en la *pólis*. El capítol dedicat a la dona espartana de Claude Mossé (1990: 87-99) ens permet veure la controvèrsia entre Xenofont, Aristòtil i Plutarc sobre el poder real de la vida privada, governada per la dona, sobre la vida pública espartana, governada per l'home. Com explica Mossé, la dona, com a administradora i garant exclusiva de l'*oïkos* espartà, esdevingué tant o més poderosa que els homes dedicats exclusivament a la vida pública, renunciant al control del propi *oïkos*. D'aquí la crítica d'Aristòtil (*Pol.* II,9) al paper de la dona espartana, que tot i no poder intervenir plenament en la vida pública (*Pl.*, *Lg.* VI 780b-781a), fou determinant en la decadència espartana, justament per la seva llibertat i poder

Aquest contrast amb la realitat fa que Plató es replantegi la seva visió de la relació *oïkos-pólis*, retornant en part a la reflexió sobre la vida domèstica dels seus primers diàlegs. Amb les *Lleis*, Plató recuperarà l'ambivalència de l'*oïkos* en la seva importància en la *pólis* i, per tant, reelabora la seva reflexió sobre la vida domèstica. El *Teetet*, que hem analitzat en el primer capítol de la tesi, s'iniciava fent la lloança d'un home *kalokagathós* en la batalla que quedà sense desenvolupar. Aquest es reemprèn a les *Lleis*, en tant que reflexiona sobre la dimensió guerrera de l'ideal clàssic, exemplificat en la defensa de Clínie i Megil de l'ideal guerrer espartà i cretenc.⁵³ Aquest ideal guerrer defineix la victòria per mitjà de la guerra com la finalitat de tot ordenament comunitari. La finalitat d'aquesta victòria, per la qual la qual es legisla, és la riquesa (πλοῦτος) producte de l'apropiació dels béns dels vençuts.⁵⁴ Retrobam, per tant, el plantejament inicial de la *República* que motivava l'eliminació dels *oïkos* privats: l'adquisició il·limitada de riqueses (*R. II 373d-e*) com a mal corruptor de la *pólis*. A les *Lleis* però, Plató reconeix que en societats comunitàries com l'espartana l'ambició per les possessions, origen de la guerra i la sedició, no solament es troba en les institucions privades, motiu pel qual calia dissoldre l'*oïkos*, sinó també en les públiques i comunitàries. Aquest estat de guerra, generat per l'ambició, impregna tots els nivells de la vida privada i pública per igual. És el reconeixement de Clínie de que sempre s'està en guerra, primer amb si mateix, després tot home contra home, tota casa contra les altres cases (πρὸς οἰκίαν οἰκίᾳ) i, finalment, tota ciutat contra totes les ciutats (*Lg. I 626b-d*).⁵⁵

Amb aquest plantejament inicial ja es pot veure el canvi que suposen les *Lleis* en reconèixer l'*oïkos* com un element ineludible en la reflexió per a la constitució d'una ciutat justa.⁵⁶ Plató reformula, d'aquesta manera, la seva teoria sobre l'*oïkos* posant les bases del desenvolupament aristotèlic. En parlar dels nivells de sociabilitat reintrodueix la vida domèstica, i amb la tríada "οἰκίαν τε καὶ κώμην καὶ πόλιν" s'inicia ja la doctrina que desenvoluparà sistemàticament Aristòtil. Plató, per tant, reconeix la casa com un nivell de

aconseguit en la gestió de l'*oïkos*. Com veurem, per Aristòtil el problema fou que l'home renuncià a l'*oïkos* per dedicar-se plenament als afers públics, deixant aquest exclusivament a la dona (*Pol. II,9 1269b12-1270b6*). No solament es desatengué les dones, sinó que com a gestores exclusives de la vida privada, l'*oïkos* desatès acabà amb la *pólis*, per l'avidesa per les riqueses (cf. Eurípides, *Andrómaca* 446).

⁵³ L'ideal guerrer exposat per Clínie en el llibre I, presenta com a bo (ἀγαθῶν) i manifestament excel·lent (ἀρίστους διαφανῶς) a tots els béns (πολλὰ ἀγαθὰ) el qui sobresurt en la guerra mostrant-se sempre el millor i el qui en la matança sanguinària fereix l'enemic cos a cos fins a vèncer (*Lg. I 629e-630a*). Per aquesta concepció política la pau no és res més que un nom, ja que per naturalesa la vida és una guerra perpètua i el temps de pau és un estat de guerra no declarada de cada ciutat contra totes les altres, cf. *Pl., Lg. I 626a*.

⁵⁴ "Si t'hi fixes bé, t'adonaràs que totes les nostres institucions, privades i públiques (δημοσία καὶ ἰδία), fossin disposades en vista a la guerra, i així legislà, pensant que no hi ha cap possessió ni institució (οὔτε κτημάτων οὔτ' ἐπιτηδεύμάτων) que tingui cap valor per a aquell que és derrotat en la batalla, ja que tots els béns dels vençuts passen a les mans dels vencedors." *Pl., Lg. I 626a-b*

⁵⁵ A les *Lleis I 628c*, l'atenenc condueix l'argumentació de l'afirmació inicial de Clínie, que comptava amb el vist i plau del lacedemoni, de què l'objectiu de les *Lleis* és la guerra (626a) a l'afirmació que es troba en el 628c on Clínie acaba acceptant l'afirmació de l'atenenc que: "Per tant, el millor no és la guerra ni la sedició –més aviat, cal desitjar estar lliure d'elles- sinó la pau recíproca acompanyada de la bona concòrdia." solament així, afirma en el 628d el polític recte mira en la legislació per felicitat de la ciutat i dels individus. Aquesta, a diferència de la *República*, passarà per harmonitzar pacíficament les diferències entre els diferents *oïkos* que conformen la *pólis*.

⁵⁶ Plató no pot obviar la vida domèstica com a bé propi de l'ésser humà, per això al final de la seva vida en recuperarà, en part, la seva importància. No solament a les *Lleis*, sinó també al *Polític* (258b-259c) trobam el mateix cas, on entre els sabers es retroba l'*oikonomía*, que juntament amb la política i la reialesa, són presentats com un sol coneixement, amb una vessant pràctica i especulativa. Però aquest saber no és aprofundit en cap moment per Plató. Serà Aristòtil qui, donant-li continuïtat, desenvoluparà l'esquema que presentaré sobre les *Lleis*.

la vida comunitària en la reflexió sobre la *pólis*.⁵⁷ Aquest canvi respecte de l'*oïkos* és doble, per un costat, reconeix que no es pot negar el nivell domèstic i, per un altre, el principi corruptor que abans s'identificava exclusivament amb l'*oïkos* ara és comú a tots els nivells que conformen la *pólis*. Per tant, Plató reformularà l'articulació dels béns domèstics per fer-los compatibles amb els polítics, diferenciant-los i integrant-los en la comunitat política per mitjà de la llei i evitar, així, la seva degradació.

Aquesta nova perspectiva demana una nova justificació en la naturalesa de la sociabilitat humana. Per això, trobam una reelaboració de l'origen de la societat, que com en els relats estudiats anteriorment es desenvolupen en dues parts, una de narrativa i una altra d'argumentativa. Al llibre III de les *Lleis* (676a-679c), Plató reelabora el relat dels orígens de la humanitat per justificar aquest canvi que introdueix l'*oïkos* com a part de la vida política. En aquest relat es fa un repàs dels diferents tipus de societats que han existit des dels inicis dels temps, en una successió de ciutats sorgides i destruïdes.⁵⁸ Brendan Nagle (2006: 22-23) mostra, a través dels termes emprats en el relat, com en les *Lleis* la *pólis* no emergeix d'un estat tribal o un estat compost per clans sinó dels *oïkos* originaris aïllats. El llibre III comença preguntant quin és l'origen del règim polític per respondre que cal observar el progrés de la ciutat que camina vers la virtut o vers el vici. Aquí, l'atenenc proposa un estudi històric per extreure'n conclusions sobre quin és el millor dels règims. Tenint present aquesta orientació moral com l'inici de tots els nivells de la sociabilitat humana, en cadascuna d'aquestes destruccions desapareixen els instruments tècnics, les arts, la política i la saviesa per anar descobrint-se novament. El gènere humà (τῶν ἀνθρώπων) sobreviu cada vegada encara que sigui en petits grups sense constituir una *pólis* i, per tant, sense el coneixement dels règims, les arts, les lleis o les quotes més altes de virtut i vici. Però del relat de Plató destaca l'interès per les formes de vida pròpiament domèstiques, anomenant-les explícitament i explicitant-ne les finalitats, que les lleis polítiques hauran de tenir en compte per legislar adequadament. En aquest estadi domèstic previ a la *pólis*, trobam una vida comú sense disputes i dissensions perquè tenen abundància de vestits i mantes, habitatges i els estris necessaris per a la casa i als altres usos, rebent així de déu el necessari per procrear i créixer. La diferència d'aquest relat amb els anteriors és que els *oïkos* són autosuficients per aconseguir les finalitats bàsiques de la vida. A les *Lleis* Plató reconeix l'*oïkos* com una entitat autosuficient per aconseguir les finalitats de subsistència, reproducció, producció i consum (Nagle, 2006: 31). Plató, com després farà Aristòtil, assumeix la mentalitat grega segons la qual un *oïkos* que no aconsegueix aquestes finalitats no podia ser considerat pròpiament un *oïkos* en sentit ple. Una altra diferència és que a la finalitat i béns propis de la vida domèstica que hem vist formulats per Plató en els relats de *Protàgoras* i la *República*, s'hi afegeixen ara els lligams afectius (ἡγάπων) i la bona disposició (ἐφιλοφρονοῦντο) entre els seus membres:

“AT.- En primer lloc s'estimaven i tenien bona disposició els uns envers els altres a causa de la soledat (πρῶτον μὲν ἡγάπων καὶ ἐφιλοφρονοῦντο ἀλλήλους δι' ἐρημίαν); i, en segon lloc, no havien de lluitar per trobar nodriment (ἔπειτα οὐ περιμάχητος ἦν αὐτοῖς ἡ τροφή).”

PLATÓ, *Lleis* III 678e-679a (BM)

⁵⁷ Cf. Pl., *Lg.* I 626b-d. Si fins ara la característica de la reflexió de Plató era l'elisió de l'*oïkos* de la reflexió filosòfica sobre la sociabilitat humana que hem vist a la *República* I 3682-369a, Plató retorna a la perspectiva clàssica, que trobam en Xenofont i Aristòtil, segons la qual l'*oïkos* és un escaló intermedi i necessari entre l'individu i la ciutat. Sobre aquesta perspectiva vegeu Natali, 2005: 222.

⁵⁸ Comença amb la prehistòria de la humanitat caracteritzada per les catàstrofes i els diluvis dels quals se salvava un petit nombre d'homes de les muntanyes. Sobre els cicles i l'origen de la societat vegeu el capítol «Values and cycles» a: Blundell, 1986.

Tots aquests canvis suposen un reconeixement de l'*oïkos* com a fonament de la supervivència i les relacions socials bàsiques. Plató situa com a primer bé de la vida domèstica les relacions que permeten superar l'aïllament de l'estadi individual que trobàvem en la *República*. I, ressituarà com a segon bé la supervivència en un context ideal on no hi ha manca de recursos i, per tant, l'aliment no és objecte de disputes. Per això, el sorgiment de la *pólis* com a una comunitat superior es fa reconeixent els béns domèstics i ordenant-los per tal de garantir una harmonia entre els diferents *oïkos* que la componen. La legislació sobre la vida domèstica presenta una continuïtat inclusiva entre l'estadi domèstica i el polític. L'estadi polític no exigeix la dissolució de l'estadi domèstic, sinó que la comunitat política és qui garanteix el desenvolupament moral i racional dels *oïkos*.

“En una societat on no hi ha ni riquesa ni pobresa (ἢ δ' ἄν ποτε συνοικία μήτε πλοῦτος συνοικῆ μήτε πενία,) poden sorgir caràcters extremadament nobles, ja que no s'hi originen la insolència ni la injustícia, així com tampoc la gelosia ni l'enveja (σχεδὸν ἐν ταύτῃ γενναιοτάτα ἤθη γίγνοιτ' ἄν: οὔτε γὰρ ὕβρις οὔτ' ἀδικία, ζῆλοί τε αὐ καὶ φθόνοι οὐκ ἐγγίγνονται). Per això, i per la senzillesa que ja hem esmentat, eren bona gent. Com que eren senzills, creien que el que sentien dir que erra bell o lleig era la pura veritat, i obeïen. Ningú no tenia prou enteniment per sospitar la mentida (ψεῦδος γὰρ ὑπονοεῖν οὐδεὶς ἠπίστατο διὰ σοφίαν), com ara, sinó que pensaven que era veritat el que es deia dels déus i dels homes, i vivien en conseqüència, d'acord amb això. Per tant, eren exactament tal com els acabem de descriure.”

PLATÓ, *Lleis* III 679b-c (BM)

La vida domèstica no és en si un perill per a la vida política i, per tant, a les *Lleis* es combinen aquests dos estadis que Plató havia considerats incompatibles. Com veiem en aquesta citació, per un costat Plató presenta una vida idealitzada però mancada de la plenitud racional per discernir el que és veritat del que no, i el que és just i injust. Aquesta sociabilitat domèstica idealitzada s'identifica amb la vida dels Ciclops. Plató, en aquest relat com en cap altre, manifesta una admiració vers la vida domèstica representada en la vida dels Ciclops.⁵⁹ Aquesta societat (συνοικία) té els més nobles costums (ἤθη), sense orgull (ὕβρις), ni injustícia (ἀδικία), ni gelosies (ζῆλοί), ni enveges (φθόνοι), essent bons (ἀγαθοὶ) i senzills (εὐήθειαν). Més endavant, afirma que aquest règim de vida és l'anomenada dinastia (πολιτείαν δυναστείαν καλεῖν), que encara existeix entre grecs i bàrbars, i que autors com Brendan Nagle (2006: 22-23) relacionen de forma clara amb els *oïkos* dispersos. La convivència d'aquests *oïkos* és caracteritzat com un patriarcat familiar

⁵⁹ A les *Lleis*, Plató mostra una fascinació per l'Edat d'Or (Dillon, 1992: 21-36) que identifica amb la vida pròpia dels Ciclops (*Lg.* III 680b). Aquesta identificació és comuna al pensament grec i la trobam en Homer, Hesíode, Aristòtil o Tucídides. La societat que en Plató representen els Ciclops, com aclareix Montserrat Camps, no es correspon als relats homèrics ja que es caracteritza per la manca de coneixement dels metalls, no solament la plata i l'or sinó també el ferro (a: Plató, 2013: 133 n.81) que era l'origen de les desigualtats i cobejances. Plató s'inspira en part en el relat d'Hesíode (*Op.* 174s) sobre la cinquena generació, maleïda per posseir el ferro. Aquesta interpretació contradiu les teories com la de Walter K. Lacey (1968: 84-87). Per Lacey la comunitat política sorgeix de la destrucció o debilitament dels vincles familiars que s'expressarien en associacions de caràcter familiar, sense ser *oïkos*, dins les *pólis* gregues. Segons Denis Roussel (1976) les referències que es troben en la cultura grega als grups dels relats sobre els orígens socials –clans, fratries, tribus i altres amb similars característiques– són expressió de la vida de petites famílies i no de clans aristocràtics. Per això Plató, en parlar de l'estil de vida del Ciclops, afirma l'existència encara actual d'aquest tipus d'*oïkos* entre els grecs i els bàrbars, i no els considera oposats al sorgiment de la *pólis*. Roussel afirma (1976, 39) que la *pólis* és el resultat de la unió d'*oïkos* agraris i no l'evolució d'estadis tribals o d'un estat compost per clans.

anterior a qualsevol comunitat política, sense governants que estableixin lleis perquè les lleis són les de la pròpia família. Aquestes són característiques d'un estadi anterior al polític, seguint la tradició d'Homer sobre la vida dels Ciclops: sense assemblees ni lleis escrites ja que els costums permeten que “cadascú dona les normes als seus fills i esposes, sense preocupar-se dels altres”. És, per tant, un estadi sense estructura moral o política, però caracteritzada per uns béns que no poden ser desatesos per la *pólis*.⁶⁰ El problema ja no és l'*oïkos*, sinó fer compatible les diferències entre els *oïkos* quan conviuen en una mateixa comunitat política. Aquí Plató renuncia al projecte de la *República* de traslladar els béns domèstics a l'estadi polític. Ara, l'existència dels *oïkos* no suposa cap perill per a la comunitat política si aquesta sap harmonitzar-los per mitjà d'una legislació adient. Les lleis escrites han de substituir els costums familiars, però no la vida domèstica. Per això, en el llibre III (678e-679b) es legisla sobre les béns domèstics que són, primer, les unions matrimonials, els naixements i criança dels fills en totes les seves relacions; i segon, els beneficis i les despeses del ciutadans (establerts a *Lg.* I 631d-632c). Plató separa les relacions que garanteixen la procreació i, per tant, la perpetuació de la ciutat, de les propietats que garanteixen la subsistència de les unitats familiars. La primera la desenvoluparé en el capítol quart de la tesi que versa sobre les relacions domèstiques. La segona, les propietats, Plató les relaciona amb els béns humans, trencant la unitat que tenia en la tríada dels béns morals superiors que hem vist en Xenofont. Plató, inicia el trencament de la vida domèstica en relacions i propietats, que veurem serà determinant en Aristòtil, i que no es trobava en la reflexió de Xenofont. D'aquesta manera es trenca la possibilitat d'una reflexió filosòfica sobre l'*oïkos* com a realitat pròpia, ja que aquest no és considerat un bé moral superior equiparable a l'ànima i el cos.

Aquesta organització política que permet la coexistència dels *oïkos* s'expressa en les *Lleis* amb un bon i meticulós ordenament jurídic de la ciutat que abraça la totalitat de la vida domèstica. L'*oïkos* s'integra en l'articulació del béns morals però ni com un bé superior ni específic. En fer-ho, Plató distingeix entre dos tipus de béns (*διπλᾶ δὲ ἀγαθὰ ἔστιν*): els humans (*τὰ μὲν ἀνθρώπινα*) i els divins (*τὰ δὲ θεῖα*) (*Lg.* I 631b-632d) que permeten dur una vida recta (*ὀρθῶς*) i feliç (*εὐδαιμόνας*). Els humans, que es corresponen als del cos ha de dependre i ordenar-se per naturalesa als divins. Els divins, que es corresponen als de l'ànima, s'ordenen tots a la raó. L'*oïkos*, per tant, no es considera com a bé moral. En el 631b-d, Plató exposa l'elenc jerarquitzat dels béns que ha de tenir en compte el legislador:

⁶⁰ Aquest text (Hom., *Od.* IX 112-115) és repetit per Aristòtil com exemple de la vida familiar en els seus orígens. Però la descripció que trobam a les *Lleis* III 680a-681a difereix de la descripció de Moses I. Finley (1954: 58) segons la qual els Ciclops que descriu Homer es caracteritzen per la manca de coneixements tècnics com l'agricultura. Plató modifica el relat per fer-lo compatible amb la visió dels *oïkos* aïllats agraris. Tot i això manté una sèrie de característiques que diferencien substancialment l'estadi domèstic del polític. Aquestes són la manca d'estructures comunitàries com l'àgora, entesa com la primera “superestructura territorial damunt de la família” (Finley, 1954: 76-77) i valors morals polítics com la *thémis*, entesa com “un do diví, un senyal d'existència civilitzada, de vegades vol dir bon costum, bon procedir, ordre social, i de vegades merament voluntat divina (revelada per un averany, per exemple) sense gaire connotació de justícia” (Finley, 1954: 76 n.3). Aquestes característiques són les que centren la reflexió de Plató en el pas dels *oïkos* aïllats a la *pólis*, i tindrà un pes decisiu en la reflexió d'Aristòtil sobre la finalitat i béns domèstics. En canvi, Plató deixa de costat els aspectes negatius que es troben en el relat sobre el Ciclops d'Hesíode (*Teogonia* 143-145) i el d'Homer, on es tracta sempre d'una societat guerrera sense principis morals (Finley, 1954: 100-101) Aquesta visió és modificada en el relat de les *Lleis*, d'acord amb les característiques de l'estadi domèstic que hem vist en el relat del *Protàgoras*. En aquests dos relats Plató reconeix que no es pot abandonar l'*oïkos* en tant que aporten determinats béns fonamentadors de la *pólis*. El referent històric d'aquesta perspectiva d'articular l'*oïkos* amb la *pólis* la podem trobar en les successives lleis de l'Atenes democràtica, de Soló fins a Clístenes (Lacey, 1968: 84-150).

Béns / τὰγαθὰ	
Divins / τὰ δὲ θεῖα	Humans / τὰ μὲν ἀνθρώπινα
Raó / φρόνησις	Salut / ὑγίεια
Temprança / σώφρων	Bellesa / κάλλος
Justícia / δικαιοσύνη	Força / ἰσχὺς
Valor / ἀνδρεία	Riquesa / πλοῦτος

Aquesta és l'ordre de béns que ha de tenir present el legislador en elaborar totes les prescripcions referents a la vida domèstica (*Lg.* I 631d). L'*oïkos* no apareix ja com un bé en si mateix sinó que es redueix a les possessions materials (πλοῦτος) que garanteixen la supervivència. Inclòs dins les riquesa passa a ser l'últim dels béns que s'han de considerar. L'*oïkos* es va reduint, com veurem en Aristòtil, cada pic més a la crematística. Per això, l'única tríada que trobam a les *Lleis* és la formada per l'ànima, el cos i les propietats, amb l'advertiment que "hi ha tres coses per les quals es preocupa tot ésser humà, i la preocupació correcta per les coses materials (τῶν χρημάτων) és la darrera i tercera, mentre que la del cos és la del mig i la primera de totes és la de l'ànima." (*Lg.* V 743e). Aquesta tríada la trobam a les *Lleis* I 631b-c, III 697b, V 728e. En el III 697a-c, Plató insisteix que la conservació i prosperitat d'una ciutat s'aconsegueix en la mesura en què es reparteixen justament els honors i els càstigs. Això exigeix honorar primer els béns de l'ànima (τὴν ψυχὴν ἀγαθὰ) si es té temprança (σωφροσύνης); segon, han de ser els béns i vestits corporals (δεύτερα δὲ τὰ περὶ τὸ σῶμα καλὰ καὶ ἀγαθὰ) i tercer, han de ser els béns d'hisenda i fortuna (καὶ τρίτα τὰ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ χρήματα λεγόμενα). Invertir aquest ordre és destruir la ciutat, com explicarà amb el cas dels Perses (*Lg.* III 697c-698a) i, per tant, fer quelcom que no és ni sant ni polític. Per tant, a partir de Plató la casa, com a bé d'hisenda i fortuna, és situat en el darrer lloc del béns deslligada de la temprança relacionada solament amb l'ànima.⁶¹

2.2.5. Conclusió

En els primers diàlegs Plató reconeixia la importància de la vida domèstica en afirmar, com Xenofont, que el bon ciutadà es forja en l'*oïkos*. En aquests primers diàlegs, qüestions domèstiques com les relacions familiars eren temes centrals de la dialèctica socràtica. A mesura que Plató va elaborant la seva pròpia filosofia trobam una desconfiança naixent vers la vida domèstica que modifica l'articulació dels béns domèstics en coherència amb l'evolució del pensament platònic. Aquest canvi es va refermant amb la perspectiva, que parteix amb el Sòcrates de l'*Apologia*, que confronta la cura d'un mateix, per esdevenir millor i més raonable, amb l'abandonament dels deures domèstics. Aquesta perspectiva fa que Plató anés relegant l'*oikonomía* com a subjecte de reflexió propi per a la filosofia. Malgrat això, en Plató qualsevol proposta de comunitat política passa també per articular-hi els béns domèstics. Dels relats sobre l'origen de la societat al *Protàgoras*, la *República* i les *Lleis*, una aproximació genealògica ens ha permès extreure resultats significatius sobre l'articulació entre els béns domèstics i l'estadi polític.

D'aquesta anàlisi podem concloure que Plató no exclou l'*oïkos* com a font de béns necessaris per a la sociabilitat humana, sinó que nega que en si mateixa pugui continuar

⁶¹ A la carta VII, Plató repeteix aquesta tríada de béns com els més importants per a la vida quan afirma també: "quan algú em demana consell sobre una qüestió de màxima importància amb la seva vida, com ara l'adquisició de propietats o la cura de l'ànima o del cos,..." (*Ep.* VII 331a).

sent un bé moral superior en la comunitat política. En l'elaboració dels relats sobre l'origen de la societat trobam, de manera directa o indirecta, un doble estadi de sociabilitat: el domèstic i el polític. L'estudi de l'estadi domèstic ens permet veure certes continuïtats en el pensament platònic. La primera és que la finalitat de la vida domèstica és la supervivència de l'individu i de l'espècie, el que Plató anomena la salvació de la vida. D'aquesta finalitat en broten tres béns: la procreació, la nutrició i l'aixopluc. Com hem vist, en tots els relats aquests béns són propis de l'ésser humà com a ésser racional. No obstant això, l'*oïkos* manca d'altres béns morals propis d'un estadi social superior que permet la cohesió i la protecció necessàries per fer possible l'ideal de vida platònic. Plató, es distancia de la perspectiva xenofontiana, per mitjà del conflicte entre l'estadi domèstic i el polític. L'articulació d'aquest conflicte és diferent en cada relat, com és diferent el plantejament domèstic de Plató.

Al *Protàgoras*, els béns domèstics són incomplets i necessiten dels béns polítics que completen les mancances per a la supervivència que presenten dels *oïkos* aïllats. A la *República*, en canvi, l'*oïkos* és concebut com la font de la cobdícia que destrueix la ciutat i justifica la injustícia. L'eliminació dels *oïkos* privats és un imperatiu que respon al desenvolupament moral i social de l'essència humana. La finalitat i els béns domèstics es mantenen en l'estadi polític capaç d'assumir-los substituint els *oïkos* per una vida totalment comunitària. A la *República*, Plató elabora una teoria sobre els béns domèstics separats de l'*oïkos*, en tant que són incompatibles amb una *pólis* justa. Per això, suprimeix els *oïkos* en el fonament de la sociabilitat i trasllada els béns domèstics a la comunitat política. Les propietats que permeten la subsistència individual i els fills que permeten la supervivència de l'espècie han de ser comuns entre els individus que formen la ciutat. Finalment a les *Lleis*, Plató articula la permanència dels *oïkos* en la *pólis*, malgrat continuar pensant que la vida domèstica no es pot deslligar dels perills perniciosos que comporta per a la ciutat i l'hèl·lade. Al mateix temps reconeix que aquest perills, la guerra constant entre conciutadans i entre grecs, no són exclusius de la vida domèstica sinó que es donen en tots els àmbits de l'existència humana. Plató recupera així la importància de la reflexió sobre l'*oïkos* que trobam en alguns dels seus primers diàlegs.

Aquest canvi suposa una diferent formulació i articulació dels béns domèstics. Per un costat, situa com a primer bé de la vida domèstica les relacions que permeten superar l'aïllament individual i com a segon bé la supervivència en una vida domèstica que té un origen idealitzat. El problema ja no són els *oïkos* privats, sinó fer compatible les diferències entre els *oïkos* quan conviuen en una mateixa comunitat política. D'aquesta manera la vida domèstica esdevé compatible amb la vida política si els béns domèstics estan ben harmonitzats per mitjà d'una legislació adequada. Aquesta es fa sota dos béns superiors, els humans i els divins. Els divins es refereixen a l'ànima i en els humans hi inclou els béns del cos i la casa. Però aquesta ja no existeix com a realitat pròpia, sinó que s'articula com a propietat (crematística) identificant-se en unes riqueses que són considerades el darrer dels béns humans. Plató, inicia així el trencament de la vida domèstica en relacions i propietats. Aquesta divisió no es trobava en la reflexió de Xenofont i tindrà una continuïtat tant en Aristòtil com en la filosofia posterior, com veurem en els *Econòmics* atribuïts a ell. D'aquesta manera, com ja vèiem en el primer capítol de la tesi, es trenca la possibilitat d'una reflexió filosòfica sobre l'*oïkos* com a realitat pròpia, ja que aquest no és considerat un bé moral superior equiparable a l'ànima i al cos. L'*oïkos* s'integra en l'articulació del béns però no com un bé específic, perdent definitivament el seu estatus de font moral superior capaç de vertebrar la vida filosòfica.

2.3. Aristòtil: la naturalesa de l'*oïkos* i els seus béns

Acabem de veure com Plató, en les seves darreres obres, retorna a la reflexió sobre l'*oïkos* reconeixent que no es poden traslladar en la *pólis* les finalitats i béns propis de la vida domèstica. Aquesta reintroducció és la que Aristòtil desenvolupa en la necessitat de saber administrar la casa: l'*oikonomía*. El llibre primer de l'*Ètica nicomaquea* comença amb l'afirmació que tota art, tota recerca, com també tota acció i tot propòsit tendeixen vers algun bé.⁶² En Aristòtil, l'*oikonomía* tornarà a ser un art, com ho era per Xenofont, i com a tal ha de tendir a algun bé. El bé propi de l'*oikonomía*, en el marc de la “vida pràctica” és el “bé realitzable”, propi de la vida humana. De tots els béns realitzables veurem que l'*oikonomía* s'inclou dins dels béns relacionats amb allò útil (τὸ χρήσιμον) i, per tant, subordinats als que ho són en si mateixos (*EN* I,4 1096a23-28). Els béns domèstics ho són en tant que mitjans en relació amb els que ho són en si mateixos (*EN* I,4 1096b13-14). Com a tals contribueixen a assolir aquella felicitat, que com a bé suprem (*EN* I,5 1097a14-1097b21; I,6 1097b22) s'identifica amb la vida política. La conseqüència d'aquesta jerarquització dels béns és doble, seguint l'inclusivisme i la subordinació establerta en el primer capítol de la tesi. Primer, Aristòtil estableix una articulació natural entre els béns domèstics i el bé suprem, de tal manera que li permet articular de forma inclusiva la vida domèstica amb l'assoliment de la bona vida i la felicitat. Però aquesta relació solament serà realitzable plenament per l'home lliure.⁶³ Així, la segona conseqüència, que el diferencia de Xenofont, és que aquesta articulació fa impossible que la resta de membres de l'*oïkos*,⁶⁴ en tant que dedicats exclusivament a la vida domèstica, assoleixin qualsevol dels béns que per si mateix cerquen la felicitat. La seva existència resta vinculada a béns de tipus funcional (τῷ πρὸς τι) i útil (τὸ χρήσιμον) subordinats a l'únic membre capaç de realització política: el cap de la casa.

2.3.1. Les finalitats naturals de l'*oïkos*

Acabàvem la presentació de Plató amb l'estudi de les *Lleis*, on proposa el seu ideal d'ésser humà en la configuració política que fan les lleis dels ciutadans i les seves relacions polítiques i domèstiques. En les *Lleis* no solament desapareix Sòcrates com a interlocutor sinó que també desapareix el model de *kalokagathós*. S'abandona la confrontació radical amb la vida privada que representava l'home pràctic que hem vist en el *Gòrgias* o el *Teetet*, per sistematitzar una articulació dels béns domèstics per mitjà de les lleis. Solament aquestes poden garantir l'articulació entre els béns domèstics i la finalitat de la comunitat política. Aristòtil continua aquesta reflexió fonamentant-la en l'estudi de la naturalesa

⁶² Arist., *EN* I,1 1294a2-3: “Per aquest motiu, hom ha fet veure encertadament que el bé (τὰγαθόν) és allò vers al qual tot tendeix (οὐ πάντ' ἐφίεται).” Recordam que per a Aristòtil, a cada activitat i en l'art pròpia de cada activitat li correspon un bé propi, per exemple, en la medicina és la salut, en l'estratègia és la victòria, en l'arquitectura la casa (*EN* I,5 1097a15-23; VI,8 1141b13).

⁶³ Per a Aristòtil “viure en plenitud i actuar plenament bé (τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν) són el mateix que ésser feliç (τῷ εὐδαιμονεῖν)” (*EN* I,2 1095a16-22), però aquesta plenitud per naturalesa li és privativa del cap de la casa com a únic membre que pertany a la *pólis* i, per la capacitat ètica i racional, que pot aspirar a la “vida filosòfica”. Recordam el que hem vist a l'apartat 1.3.2 del primer capítol sobre la diferència específica entre el poble (οἱ πολλοὶ) i els distingits (οἱ χαριέντες). Per al poble la felicitat és quelcom de notori i visible, com ara, el plaer, la riquesa o l'honor. A l'opinió que aquests són els béns màxims Aristòtil hi oposa els qui pensen que “ultra aquesta munió de béns, hi ha un bé, existent per si mateix, que és la causa per la qual tots els altres béns són béns.” (*EN* I,2 1095a25-30) i aquest, com ja he dit, és privatiu de l'home lliure.

⁶⁴ Tot i que el terme emprat per Aristòtil en el primer llibre de la política és οἶκία per referir-se a la casa, com ja he justificat en la introducció de la tesi seguiré emprant el terme transcrit *oïkos*.

pròpia de cada realitat: l'estadi domèstic i el polític. Quan a la *Política* Aristòtil fonamenta la sociabilitat de l'ésser humà, inclou l'*oïkos* ja que “totes les coses són definides per la seva funció (τῷ ἔργῳ) i per la seva capacitat (τῇ δυνάμει)” (*Pol.* I 1253a23). Per tant, establir la seva funció i capacitat és definir la realitat de la vida domèstica. Per fer-ho cal establir la seva essència natural i la relació amb el bé més elevat.⁶⁵ Si hem de cercar com considera Aristòtil els béns domèstics cal fer-ho a partir de la relació entre l'*oïkos* i la *pólis* com a desenvolupament de l'estructura de la mateixa realitat natural de l'ésser humà. És la naturalesa humana la que l'impulsa a viure en societat. Per això, afirma que qui no és capaç de viure en comunitat o no necessita res per a la seva subsistència, no és membre d'una casa, ni d'un llogaret o d'una ciutat. En definitiva, no és un ésser humà sinó una bèstia o un déu (*Pol.* I,2 1253a27-29):

“Per això qualsevol estat (πόλις) és una institució natural (φύσει ἔστιν), si també ho són les comunitats originàries (πρωταὶ κοινωνίαι). Efectivament, l'estat és la seva finalitat (τέλος), i la naturalesa d'una cosa és la seva finalitat (ἢ δὲ φύσις τέλος ἔστιν). Per exemple, el que cada cosa és quan ha assolit el seu desenvolupament (ἔστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης), això diem que és la seva naturalesa, com la d'un ésser humà, la d'un cavall o la d'una casa. I l'autosuficiència és la finalitat i el millor que hi ha (ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον ἢ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον).”

ARISTÒTIL, *Política* I,2 1252b30-34 (RBA)

Com en Plató, els tres nivells de sociabilitat, que inclou la casa, són característics de la naturalesa humana que tendeix al bé més alt, que s'identifica amb la *pólis*. Aristòtil segueix la doctrina que hem explicat a les *Lleis* i no considerarà l'*oïkos* un bé moral superior com Xenofont. L'*oïkos* se subordina a la *pólis*, que és la finalitat (τέλος) a la qual l'ésser humà tendeix per ser feliç. La finalitat de l'*oïkos*, per tant, és integrar-se en la *pólis*, que fa possible la bona vida (τὸ εὖ ζῆν) i permet actuar plenament bé (τὸ εὖ πράττειν) a l'ésser humà.⁶⁶ De manera que Aristòtil identifica una vida bona (εὐζωία) amb una actuació bona (εὐπραξία), i aquesta es dona en la vida domèstica quan forma part de la comunitat política (*EN* I,8 1098b20-21; *Pol.* III,9 1280b29-1281a10). És important com la vida domèstica, com hem vist en Plató, no es fonamenta en la sociabilitat animal sinó, com la ciutat, és considerat un estadi propi de la humanitat. Per això, no es pot entendre la naturalesa pròpiament humana sense la vida domèstica.⁶⁷ Tot i la seva fonamentació natural, per

⁶⁵ “To discover the essential nature or definition of an object is the same as to discover its highest good” Johnson, 1990: 48. Com afirma Aristòtil (*Pol.* I,1 1252a1-3) tota comunitat té com a finalitat algun determinat bé, ja que en relació a aquest bé comú tots els membres obren en els seus actes.

⁶⁶ La *pólis* és autosuficient (αὐταρκείας) en sentit moral ja que no sorgeix per causa de les necessitats de la vida (τοῦ ζῆν ἔνεκεν) com l'*oïkos*, sinó que existeix per viure bé (τοῦ εὖ ζῆν) (*Pol.* I,2 1252b27-30). El llogaret i la casa tenen com a finalitat les necessitats (ἔνεκεν) de la vida i, per tant, l'*oïkos* pot ser autosuficient en sentit material, a diferència de Plató. En canvi, la *pólis* té com a finalitat una vida específicament diferent: la bona (εὖ) vida. Per això, solament la *pólis* és considerada per Aristòtil com una comunitat perfecta, que no exclou l'*oïkos* sinó que l'inclou per la seva pròpia naturalesa de garantir la bona vida dels seus ciutadans. Així, tot i que la casa és la primera de les comunitats (ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν οἰκία πρώτη: *Pol.* I,2 1252b9-10), la ciutat és per naturalesa anterior a la casa i a cada ésser humà (καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἔστιν: *Pol.* I,2 1253a19).

⁶⁷ Brendan Nagle (2006: 152-156) sosté que per Aristòtil, com per Plató a les *Lleis*, l'*oïkos* és considerat una entitat moral pròpia de l'essència humana. La diferència amb Plató, com feu veure Mario Vegetti (2003: 126-127), és que per Aristòtil la naturalesa humana es fonamenta en la cura i l'afecte bàsic d'allò que es considera “propi” (*Pol.* II,4 1262b23), tant en l'esfera dels afectes –la part relacional de l'*oïkos*– com de les possessions –la part patrimonial de l'*oïkos*– (*Pol.* II,5 1263a40).

Aristòtil, l'*oïkos* té una dimensió moral i, per això, les seves finalitats s'articulen amb determinats béns morals necessaris per a l'ideal d'ésser humà.

En exposar quina és la dimensió natural de l'*oïkos*, hem de tenir en compte tant la fonamentació de la *pólis* que trobam en capítol I com la del capítol III de la *Política*.⁶⁸ La *República* de Plató s'iniciava amb el debat sobre la virtut màxima de la societat, la justícia, mentre que la *Política* d'Aristòtil s'iniciarà sobre els fonaments naturals de la societat, que fan possible la vida virtuosa. El fet que es dediqui un llibre sencer a l'*oïkos* és per Werner Jaeger (1923: 312-316) el resultat de la necessitat de fer una introducció sobre les condicions naturals de l'existència política o social humanes, amb vista a fonamentar la *pólis* en la naturalesa. Seguint l'exposició de l'apartat anterior, es pot afirmar que es dona una continuïtat en la fonamentació natural de l'*oïkos* entre Plató i Aristòtil. En aquesta fonamentació natural, Aristòtil reconeix que la naturalesa fa que els homes s'ajuntin en famílies formant *oïkos* previs a la formació de *pólis*. No obstant això, en el llibre III,9 de la *Política*, Aristòtil es distancia de Plató en concloure que la *pólis* "no és una comunitat de territori ni existeix per tal d'evitar agressions i per garantir relacions comercials" (1280b11-31). Per Aristòtil no és la falta de protecció o recursos naturals, característics de la dispersió dels *oïkos* originaris de Plató, el que fonamenta la comunitat política, sinó la tendència natural a la virtut que permet fer ciutadans honestos i justos (ἀγαθούς και δικαίους τοὺς πολίτας). Per això, dedica el llibre I de la *Política* a articular la tendència natural a formar *oïkos* amb la *pólis* com a finalitat i plenitud moral de la vida humana.⁶⁹ Les finalitats naturals de l'*oïkos* aporten determinats béns morals necessaris per a l'ideal moral tractat en el primer capítol de la tesi.

En el capítol I i el III de la *Política* trobam que els diferents béns als quals tendeixen les diferents comunitats (casa, llogaret i ciutat)⁷⁰ s'articulen amb la finalitat de la naturalesa pròpia de l'ésser humà: una vida moral. En el capítol III, afirma que una *pólis* és una comunitat de famílies i estirps per tal de viure bé i amb l'objectiu d'una vida independent i realitzada en plenitud (ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία και ταῖς οἰκίαις και τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν και αὐτάρκους: *Pol.* III,9 1280b33-35), i aquesta no es realitza sense la vida domèstica.

"Així, doncs, la finalitat de l'estat és el fet de viure bé, i tot això està en funció d'aquesta finalitat. Un estat és una comunitat de famílies (πόλις δὲ ἡ γενῶν) i de municipis per a una vida plenament realitzada i independent (ζωῆς τελείας και αὐτάρκους), i això és, tal com diem, una vida viscuda amb dignitat i amb felicitat."

ARISTÒTIL, *Política* III,9 1280b39-1281a2 (RBA)

⁶⁸ De la *Política*, Werner Jaeger (1923: 298-335) considerava que els tres primers llibres no formaven part del pla original de l'obra, així, en el capítol dedicat a «La *Política* original» solament en feu una consideració general, a diferència de l'anàlisi detallat dels altres. Segons Jaeger, sobretot el primer capítol on parla de la *oïκία* es va afegir com a resultat de la necessitat, en el conjunt de la teoria general de la política, d'inserir una part purament empírica. Tant Günther Patzig (1990: 296-324), Carlo Natali (1990) com Brendan Nagle (2006) continuen defensant que l'objectiu principal del capítol primer és la justificació de l'*oïkos* com a realitat necessària per a la *pólis*, en una derivació cap a la crematística.

⁶⁹ En l'anàlisi comparativa que fa Brendan Nagle (2006: 19-20) de la fonamentació natural de la *pólis* en els *oïkos* es posa de manifest que Aristòtil identifica els *oïkos* com una part funcional de la plenitud humana que s'assoleix en la comunitat política.

⁷⁰ El llibre III de la *Política*, a diferència del I, es caracteritza per l'ús dels termes que emprà per anomenar grups entremitjos entre l'*oïkos* i la *pólis*. Com veurem més endavant amb el terme κώμη, que és el quasi l'únic emprat en el llibre I, tots aquests termes es refereixen a la vida domèstica com a comunitat específica i com a estadi de socialització. Els estudis sobre la diversitat de la terminologia grega en referència als diferents nivells locals relacionats amb la família de Stephen D. Lambert (1998) i Nicholas Jones (1999) permeten parlar pròpiament de dos estadis de sociabilitat: el domèstic i el polític.

La vida bona i feliç s'aconsegueix en la comunitat política per mitja de la vida domèstica. De tal manera que l'ideal humà realitzable que hem vist en el primer capítol de la tesi necessita dels béns domèstics. Aquests es divideixen, com ja hem vist en Plató, en béns relacionals i crematístics. En el llibre I, l'esquema d'aquest desenvolupament segueix l'iniciat a les *Lleis* per Plató. Establir per un costat els tipus de relacions domèstiques segons la seva naturalesa i, per un altre, els tipus de propietats necessàries per a la seva existència i les tècniques d'adquisició. Aquesta segona part, que seria la crematística es va identificant cada pic més amb l'*oikonomía*, fins a esdevenir sinònims en el llibre II del Pseudo-Aristòtil. Per tant, Aristòtil accentua la divisió de l'*oikonomía* de Plató, amb les conseqüències per a la reflexió filosòfica, establertes en les conclusions del primer capítol de la tesi.

Definir què és (εἴη τί ἕκαστον) l'*oïkos* permet a Aristòtil justificar com han de ser (ποῖον δεῖ εἶναι) les relacions que el conformen (*Pol.* I,3 1253b8). En la primera part d'aquest estudi sobre l'*oïkos*, Aristòtil assigna dues finalitats naturals relacionats amb els béns propis de la casa. La primera finalitat natural de la casa és la reproducció de l'espècie (*Pol.* I,2 1252a24-30). Aristòtil parla que segons la natura, cal observar des de l'origen (ἐξ ἀρχῆς) l'evolució de les coses. Així en primer lloc és necessari que s'emparellin la femella i el mascle amb la finalitat de procrear ja que no poden existir l'un sense l'altre. Aquesta unió no es deu a una decisió lliure sinó a la naturalesa, com passa amb animals i plantes, ja que és natural deixar un altre ser semblant a un mateix. La gènesi de la vida domèstica està en la necessitat natural de la reproducció, com es dona en el regne vegetal i animal, i no en un element específic humà com seria una decisió fonamentada en la raó. Aquest èmfasi en la necessitat natural de la reproducció com a fonament de l'*oïkos* el distingeix de Plató. No obstant això, com hem vist en el primer capítol de la tesi, aquesta no és aliena a la raó ja que aquesta necessitat de perpetuar l'espècie que garanteix l'*oïkos* és l'origen de l'element de govern (ἄρχον: *Pol.* I,2 1252b5-6). Aquesta finalitat és el fonament natural d'una sèrie de béns relacionats amb el llinatge. La família que sorgeix d'aquesta finalitat natural garanteix alguns dels béns necessaris per a la felicitat humana. Per exemple, Aristòtil afirma que no pot ser benaurat si s'és mancat d'alguns béns com ser ben nascut (εὐγενείας), els bons fills (εὐτεκνίας) i la noblesa (κάλλους):

“No pot pas ésser completament feliç (εὐδαιμονικός) qui té un aspecte ben desagradable, és de llinatge deshonrós, es troba sol i sense fills (ἢ μονώτης καὶ ἄτεκνος). I, encara menys, aquell els fills i els amics del qual siguin malvats o, si eren bons, hagin mort. Tal com hem dit, doncs, sembla que la felicitat exigeix el complement d'aquesta mena de prosperitat (εὐημερίας).”

ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea* I,9 1099b3-6 (BM)

En la *Retòrica*, Aristòtil aprofundeix en els béns exteriors que conformen la prosperitat (εὐημερίας) necessària per a la vida feliç. Aristòtil recorre als béns de l'ideal clàssic de *kalokagathía* relacionats amb la reproducció. Per això, un primer bé natural i necessari és la bondat i l'abundància de fills (εὐτεκνία δὲ καὶ πολυτεκνία: *Rh.* I,5 1360b40-1361a11). Així, una comunitat (τῷ κοινῷ) posseeix una bona descendència si disposa d'una joventut nombrosa i bona (ἢ πολλή καὶ ἀγαθή), excel·lents en el cos (κατ' ἀρετὴν σώματος), el posat (μέγεθος), la bellesa (κάλλος), la força (ισχύς) i la capacitat per a la competició (δύναμιν ἀγωνιστικὴν). En aquestes característiques físiques Aristòtil remarca una distinció social i moral, ja que aquests béns només són aplicables als membres lliures de la casa grega. Per tant, en la reproducció Aristòtil no parla solament d'una finalitat natural, vegetal o animal, sinó d'una finalitat que es relaciona amb determinats béns cercats en l'ideal moral grec.

D'aquests béns se n'exclouen els altres membres vinculats a la vida domèstica o que no neixen grecs i lliures. L'excel·lència física s'arrela en l'estructura natural del parentiu, no solament com un bé natural sinó també moral.⁷¹

Un segon bé que té el seu fonament en la finalitat procreadora de la parella és l'honor que es transmet amb la noblesa de naixement (εὐγένεια: *Rh.* I,5 1360b31-39). L'articulació clàssica entre l'excel·lència de la *pólis* i l'*oïkos* es mostra especialment en aquest bé domèstic que fa l'individu, en tant que membre d'un llinatge, digne d'emulació (ζηλουμένοις). Aquesta noblesa és l'herència aristocràtica familiar que es dona quan els avantpassats són d'origen autòcton o antic o quan els seus primers caps han estat il·lustres. El parentiu legítim (γνησιότης) es garanteix en la noblesa de naixement (ἰδίᾳ δὲ εὐγένεια) que es dona en l'*oïkos*, tant per línia masculina o femenina. Quan Aristòtil la condiona la noblesa dels individus als seus llinatges mostra fins a quin punt s'articula la prosperitat d'una *pólis* amb la dels seus *oïkos*. Els beneficis d'aquesta noblesa de llinatge per a la ciutat provenen d'aquelles famílies que han aportat a la *pólis* membres il·lustres -ja siguin homes, dones, nins o ancians- per la seva virtut (ἢ ἐπ' ἀρετῇ) o les riqueses (ἢ πλούτῳ) o per altres motius honorables (ἢ ἄλλῳ τῷ τῶν τιμωμένων εἶναι). Aquests béns que engrandeixen la comunitat política provenen dels *oïkos* aristocràtics.

La segona finalitat natural que Aristòtil atribueix a l'*oïkos* és la de fer possible la vida quotidiana (*Pol.* I,2 1252b12-14), és a dir, la supervivència dels seus membres. Per això, afirma: “la comunitat constituïda naturalment per a la vida de cada dia és la casa (ἢ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν)”. Aquesta segona finalitat és, sobretot l'alimentació, no solament com un acte físic sinó social, en tant que són membres d'una família els qui mengen del mateix lloc (ὁμοσιπύους / ὁμοκάπους). La menja en comú és una característica definitiva de tota comunitat. En la vida domèstica es dona de forma natural, mentre que en la vida política ha d'estar ben legislada per no ser causa de divisions i disputes.⁷² Aquesta finalitat primària que Plató situava a l'origen de la *pólis*, Aristòtil la situa a l'origen de l'*oïkos*. Per Aristòtil, la subsistència dels *oïkos* permet el sorgiment d'altres tipus de comunitats basades en el parentiu. A partir d'aquí neix el llogaret (κώμη) i d'altres institucions de caràcter familiar que tenen com a finalitat satisfer les necessitats no quotidianes (*Pol.* I,2 1252b15-16), però no la substitució de les necessitats domèstiques. Aquestes institucions familiars supradomèstiques no formen una comunitat política, perquè com hem vist, a diferència de Plató, per Aristòtil la *pólis* no sorgeix de la precarietat dels *oïkos* per a la supervivència.⁷³ Totes aquestes institucions es mantenen en la realitat natural familiar. Aristòtil les situa com una prolongació de la família, per això als seus membres se'ls anomena amb termes derivats de la unitat familiar: “fills de la mateixa llet” (ὁμογάλακτας παῖδας) o “fills de fills” (παίδων παῖδας). La diferència amb l'*oïkos* és que la vida domèstica es caracteritza per la quotidianitat. En l'*oïkos* la finalitat natural de satisfer la subsistència alimentària, es dona en el dia a dia

⁷¹ Cf. Arist. *EN* II,9 1109a29. De tal manera que és bell “allò que, essent preferible per si mateix, és elogiuable” *Rh.* I,9 1366a34-35.

⁷² Recordam que la discussió de les *Lleis* de Plató comença amb l'explicació de la norma de menjar en comú, com element constitutiu de la vida comunitària. Les referències d'Aristòtil a les legislacions de Carontes i Epimènides de Festos o Creta mostren la importància dels lligams socials que creen les menges comunitàries. Les dificultats que presenta legislar adequadament les menges comunitàries (*Pol.* II,9 1271a26-37) mostren, al mateix temps, per Aristòtil la impossibilitat del projecte platònic: dissoldre els *oïkos* en la *pólis*. Aquestes no es poden instituir de forma natural en la vida política perquè no respon a una finalitat pròpia de l'estadi polític. Per això, la *pólis* es complementària de la vida domèstica en les seves finalitats i béns naturals.

⁷³ Com mostra Brendan Nagle (2006, 76-134) en el seu estudi dels *oïkos* que formaven part d'una comunitat política, tal i com els coneixia i concebia Aristòtil, eren entitats autosuficients i, com a tal, sostenidores de la bona vida completada per la *pólis*.

d'una convivència que és fonamental en una dissimetria i jerarquia natural. Seguint la doctrina platònica, en la satisfacció de les necessitats domèstiques, la *pólis* permet que els *oïkos* engrandeixin les seves possibilitats de subsistència. Plató veia en aquesta tendència natural el principal perill que suposava l'articulació entre l'estadi domèstic i el polític. En aquest punt, Aristòtil és especialment crític amb l'articulació de Plató ja que sense riqueses no és possible una vida virtuosa (*Pol.* II,5 1262b37-1264b27).⁷⁴ La riquesa, que s'identifica amb la vida privada o domèstica, pot ser moderada i sotmesa a la virtut (*Pol.* VII,1 1323b40-1324a2; VII,13 1331b39-1332a2), i com a tal ha de ser considerada un bé necessari no solament per a la subsistència sinó per a una vida lliure, bona i feliç.⁷⁵ Aristòtil defineix la riquesa a l'*Ètica nicomaquea* (I,1 1094a9) com l'objecte de l'*oikonomía* (οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος). A la *Retòrica* (I,5 1361a12-24) la riquesa (πλοῦτος) és definida com l'abundància de doblers, la possessió d'hisendes territorials que sobresurten per la seva quantitat, extensió o bellesa, i la possessió de béns mobles, esclaus i ramats que sobresurten per la seva quantitat i bellesa. Totes aquestes possessions que conformen les propietats de l'*oïkos*, esdevenen béns morals quan permeten una vida segura i digna d'un home lliure i útil (ταῦτα δὲ πάντα <οικεῖα> καὶ ἀσφαλῆ καὶ ἐλευθέρια καὶ χρήσιμα). Aristòtil retorna a la reflexió de Xenofont sobre la utilitat del patrimoni que constitueix la casa, però iniciant un procés -o més ben dit, continuat el procés iniciat per Plató- de reducció de l'*oikonomía* a la crematística. En Aristòtil retornen a la reflexió filosòfica determinats béns domèstics de l'*Economia* de Xenofont però amb una articulació entre vida política i vida privada diferent, on l'*oïkos* desapareix com a bé superior, per dissoldre's en els béns externs.

2.3.2. La fragmentació de l'*oïkos* en els béns externs

Aristòtil afirma l'existència d'un bé summe com Plató però criticarà el bé ideal platònic perquè no pot donar raó de la diversitat del bé realitzable (πρακτὸν), que és objecte del comportament humà.⁷⁶ L'ètica i la política (*EN* VI,8 1141b13), on es situa la vida domèstica, es troben en la recerca d'aquest bé "realitzable i assolible" (πρακτὸν καὶ κτητὸν: *EN* I,4 1096b34), a diferència de Plató que només admetia un bé únic que existia separadament o en si mateix (*Th.* 176e; *R.* VI, 501b). El plantejament platònic és per Aristòtil irrealitzable i inassolible per a l'home per ser contrari a la naturalesa humana.⁷⁷ Per tant, tot i mantenir la prioritat de determinats béns intel·lectuals cercarà una articulació

⁷⁴ Com afirma Walter L. Newman (1887: 298): "*chorēgia* and *aretē* are the two pillars on which the best State rests. Fortune, nature, and a good lawgiver these are the conditions of its realizations". Com veurem tot seguit els *chorēgia* inclou tots els béns externs que ara relacionem amb les finalitats de la vida domèstica.

⁷⁵ D'aquí que Aristòtil elabori una articulació entre l'esfera privada i la política on, malgrat la supremacia de la política, és imprescindible la privada. L'esfera privada, domèstica, no és l'antítesi a l'esfera pública, com defensava Hannah Arendt (1958: 23-69). Al contrari, com justifica Brendan Nagle (2006: 28-30) amb la distinció entre *oïkos* polític i *oïkos* no polític, Aristòtil elabora una plena integració de l'esfera privada amb la pública, de l'*oïkos* i la *pólis*.

⁷⁶ "En quant a bé, allò que dóna raó de l'honor, de la prudència i del plaer és diferent en cadascuna d'aquestes coses. El bé, doncs, no és res de comú que es refereixi a una sola idea." Arist., *EN* I,4 1096b23-25.

⁷⁷ Vegeu la crítica que Aristòtil dirigeix a Plató a l'*Ètica nicomaquea* I,4 1096b35 i 1097a12. Aristòtil ho compara amb el metge, que no cerca la salut ideal sinó la salut d'un home concret: "El metge cura l'individu". Com a firma Mario Vegetti (2003: 136) la gran diferència amb Plató és que: "Aristóteles juzgaría aquello que está presente y es "normal" en la condición humana como algo *natural*, y por esa razón también normativo: una transformación radical del presente histórico resultaba *imposible*, pero cuanto entraba en conflicto con la naturaleza humana que en él había ido sedimentándose, y por ello ni tan solo *deseable*, por cuanto un proyecto contra natura llega al extremo de violar cualquier criterio ético-político aceptable (*Política*, II, 2-5)." [els subratllats són de l'autor].

amb tots els béns humans, inclosa la vida domèstica.⁷⁸ En l'estudi dels béns humans recupera la divisió tripartida de béns de l'ànima, del cos i els exteriors. Recuperar aquesta divisió fa possible una articulació de tots els béns, inclòs la casa, entorn al bé suprem al qual tendeix l'ésser humà, que és la felicitat. Que el tercer tipus de béns ja no sigui l'*oïkos*, sinó els béns externs, és influència de Plató. Plató va fer inviable considerar l'*oïkos* com la tercera categoria de béns –recordam que en Xenofont eren l'ànima, el cos i la casa-, i Aristòtil manté aquest canvi, sense suprimir la casa com a bé moral. Com veurem, incloure l'*oïkos* dins la categoria de “béns externs” du a la fragmentació dels seus béns i, per tant, al trencant la seva unitat com a bé propi i font moral superior.

Aristòtil en l'estudi dels diversos béns que fa en l'*Ètica nicomaquea* parteix del que “se sol dir” que és un bé. Aquesta indicació deixa patent, com en el plantejament de la *Retòrica*, la importància que per Aristòtil té articular el seu ideal humà amb l'ideal clàssic de *kalokagathós* contemporani.⁷⁹ Per això, no solament té en compte el que pensen els distingits sinó també el poble, acceptant la divisió dels béns en tres grups: “els que anomenem exteriors (ἐκτός), els de l'ànima (ψυχὴν) i els del cos (σῶμα).” (*EN* I,8 1098b 13-16). S'afegeix, per tant, els béns externs (ἐκτός) a la distinció que hem vist de Plató a les *Lleis*, entre béns divins -els de l'anima- i humans. Aristòtil la modifica per la formulació tripartida i relacionant-la amb la constitució més òptima. A la *Política* VII,1 1323a24-17 afirma que “veritablement ningú no podria posar objeccions a la classificació dels béns en tres classes, els externs, els del cos i els de l'ànima. Tots aquests tres els hauran de tenir els qui siguin feliços”.⁸⁰ El plantejament de la divisió tripartida d'Aristòtil retorna, encara que reelaborada, a la visió clàssica que veiem en Xenofont quan introduïa l'*oïkos* com a bé moral superior. Per Xenofont, aquesta tríada implicava una relativa igualtat de la casa, en tant que font moral, respecte al cos i l'ànima. Ara bé, el plantejament aristotèlic en relació amb l'*oïkos* és també deutor del que acabam de veure en Plató. Solament l'ànima i el cos es mantenen com a fonts morals, i la tercera, l'*oïkos* s'inclourà en una sèrie de béns externs (*Arist., Pol.* VII,1). Aquest canvi, serà determinant per a la filosofia domèstica en tant que per a la reflexió filosòfica solament l'ànima i el cos són considerats béns morals. Així, tot i que el pensament aristotèlic reintrodueix l'*oïkos* com a part dels béns externs, aquest deixa de tenir realitat pròpia com a bé moral superior. D'aquesta manera, tot i articular la vida domèstica amb la vida política (*Arist., Pol.* I,1) quan es defineixen els béns i l'articulació que cal establir per fonamentar l'òptima ciutat (*Pol.* VII,1 1323a36-1323b26), l'*oïkos* desapareix de la tríada que ordena la vida moral.

Aristòtil no obvia la importància de la vida domèstica i per això la fragmentarà com a realitat moral entre els béns corporals, en tant que es relaciona amb la procreació, i els béns externs, en tant que es relaciona amb els béns patrimonials. Aquests darrers són

⁷⁸ Aristòtil criticarà als platònics, especialment a Eudoxos de Cnidos (*EN* X,1 1172b14-15), tot i que continuarà situant com a centre de l'ètica el bé (ἀγαθός) acceptant també l'existència d'un bé últim.

⁷⁹ Com assenyala Martha C. Nussbaum (1986: 240-251) aquesta és una de les característiques distintives del pensament aristotèlic fins al punt que la relació que estableix entre la teoria filosòfica i les opinions humanes ordinàries són determinants en el seu tractament dels problemes humans. Per això, com fa Nussbaum respecte dels problemes ètics, en el tractament de la vida domèstica, cal recórrer al llenguatge i les creences ordinàries del seu marc referencial.

⁸⁰ Amb aquesta divisió Aristòtil recull “un parer antic” (*EN* I,8 1098b17) emprat ja per Plató a *Fileb* 48d-e, *Alcibiades I* 130a i reapareix regularment a les *Lleis*, especialment a les *Lleis* III 697b. Plató, però, com hem vist en l'apartat anterior sobre les *Lleis* no empra aquesta divisió en la seva articulació moral, sinó que es decanta pel dualisme que permet rebaixar l'estatus dels béns externs com el darrer dels béns del cos. Aristòtil, en canvi, més permeable al marc referencial clàssic empra aquesta divisió tripartida que també trobam a la *Retòrica* I,5 1360b24-25 on ofereix una divisió de les parts de la felicitat fonamentada dividits entre els que estan en un mateix (εἰ ὑπάρχουσι αὐτῶ τὰ τ' ἐν αὐτῶ) que són els anímics i corporals (ἔστι δ' ἐν αὐτῶ μὲν τὰ περὶ ψυχὴν καὶ τὰ ἐν σῶματι) i externs (τὰ ἐκτός ἀγαθά).

imprescindibles per a la vida quotidiana humana i, en la *pólis*, la vida de lleure pròpia de la bona vida. Una segona conseqüència de la desaparició de l'*oïkos* com a font moral és que esdevindrà, com a part dels béns corporal i externs, una realitat instrumental ja que “l'ànima és una realitat més valuosa que no pas els béns externs i el cos.” (*Pol.* VII,1 1323b16-17). Com Plató, Aristòtil (*EN* I,8) considera que els béns de l'ànima (ψυχῆν) són els superiors ja que, pròpiament, solament són béns les accions i activitats anímiques que s'hi relacionen.⁸¹ Per tant, la vida domèstica desapareix com a entitat pròpia de la reflexió moral. Per això, Aristòtil en discutir la constitució ideal en el llibre VII de la *Política*, pren en consideració l'individu i la ciutat, ometent –com Plató– la casa.⁸² Tot i això no l'obvia, ja que s'hi refereix en unir la vida política i pràctica (ὁ πολιτικός καὶ πρακτικός βίος; *Pol.* VII,2 1324a27 i “μόνον γὰρ ἀνδρὸς τὸν πρακτικὸν εἶναι βίον καὶ πολιτικόν: 1324a39-40) en contraposició a la contemplativa.⁸³ La diferència amb la contemplativa és que la vida política i pràctica es caracteritzen per la seva vinculació als béns externs. Aquesta vinculació és la que es desenvoluparà en el Pseudo-Aristòtil entenent, per un costat, l'*oikonomía* com a control d'ingressos i despeses des del punt de vista de les propietats, i per un altre, les relacions conjugals constitutives de la vida domèstica.

Per tant, un cop establerta aquesta tríada, Aristòtil centra la seva discussió en “la quantitat de béns que desitgen i la seva importància” (*Pol.* VII,1 1323a34-35). Aristòtil, en afirmar que el fi de l'*oikonomía* és la riquesa converteix l'*oïkos* en un instrument material per a la vida política i pràctica rebaixant la seva entitat moral. Per això, com s'ha establert a l'apartat 1.3.2 del primer capítol, els membres que solament formen part de l'*oïkos* (nins, muller i esclaus) no poden realitzar plenament la vida humana. Solament, l'home lliure i grec, en tant que participa en la vida política, pot assolir la plenitud i, per fer-ho, disposa d'aquests béns com a recursos necessaris per a una bona vida. Aristòtil a diferència de Xenofont, tot i introduir l'*oïkos* com fonament natural, en cap moment li atribueix la capacitat de dotar de plena dignitat moral els membres que s'hi subjecten. Aquesta és una conseqüència de la pèrdua de l'*oïkos* com a condició de font moral superior. Si en el fonament de la sociabilitat parlava de l'*oïkos*, el llogaret i la ciutat, com una gradació

⁸¹ A l'*Ètica eudemea* Aristòtil afirma que els béns naturals de la vida, entre els que s'inclouen de relacionats amb l'*oïkos*, solament són béns morals per l'home si l'ajuden a conèixer i servir déu (*EE* VIII,3 1249b16). D'aquesta manera Aristòtil introdueix en el seu ideal determinats béns que configuren la vida domèstica, tot i que continuï afirmant que han de ser jutjats des del coneixement diví. Trobam, per tant, una posició semblant a Xenofont i que tindrà continuïtat en el llibre III del Pseudo-Aristòtil. L'ésser humà necessita complir amb les finalitats naturals que li marca la seva condició terrenal, això és: la reproducció de l'espècie i la satisfacció de les necessitats quotidianes. Aquestes justifiquen el tractament de la vida domèstica, i la incorporació d'aquesta en l'ideal moral aristotèlic.

⁸² “Amb tot, ara que quedi establert que la vida millor, tant per a l'individu en particular com per a l'estat des del punt de vista col·lectiu, és la que està acompanyada de virtut i dotada de recursos suficients, de manera que faci possible la participació en actes virtuosos.” *Pol.* VII,1 1323b40-1324a3.

⁸³ Respecte a aquesta superioritat de l'ànima Aristòtil afirma: “Fem bé d'acceptar aquest punt de vista, per tal com ens adherim a una doctrina antiga, afirmada pels qui filosofen. Endemés, ho fem correctament, ja que afirmem que el fi és la realització de certes accions i activitats; cosa que s'esdevé en l'assoliment dels béns de l'ànima, però no pas en el dels béns exteriors.” (*EN* I,8 1098b16-20). Recordam el plantejament d'Aristòtil exposat en el primer capítol de la tesi. El bé suprem ha de ser autàrquic, però ser autàrquic no vol pas dir viure en solitud, tot sol i per a un mateix, sinó viure per als pares per als fills, per a la muller i, en general, per als amics i conciutadans, perquè per naturalesa l'ésser humà és un ser polític. De tal manera que la vida domèstica no és incompatible amb el bé suprem. Per això, Aristòtil considera que ser autàrquic s'ha d'entendre com “allò que, tot sol, fa que la vida sigui desitjable, i allò que no fretura de res” (*EN* I,5 1097b7-15) compatible amb la necessària vida comunitària de l'ésser humà, entre la que inclou la casa, a diferència de Plató.

moral de plenitud, aquesta jerarquització també determina la seva gradació com a béns morals.⁸⁴

Com s'ha dit, Aristòtil entén que la riquesa, de la qual forma part l'*oïkos*, és un bé que, moderat i ben usat, contribueix a la felicitat individual i a la grandesa de la ciutat. Per Aristòtil ser ric, i per tant administrar adequadament l'*oïkos*, consisteix més en usar els béns que en posseir-los, donat el seu caràcter instrumental.⁸⁵ Per això, Aristòtil afirma que l'*oikonomía* és l'art d'administrar la riquesa, per tal que sigui la virtut la que domini la riquesa i no la riquesa la que domini la virtut (*Pol.* VII,1). L'*oikonomía* com a tècnica entra en la concepció de la racionalitat pràctica que permet salvar la vida humana i, així, fer-la digna de ser viscuda (Nussbaum, 1986: 3). L'*oïkos* s'identifica amb els béns externs que permeten que la vida resulti més segura.⁸⁶ No obstant això, la reflexió sobre l'*oïkos* es fragmenta i reesitua dins d'una àmplia reflexió sobre els "béns externs", on també es troba l'amistat i l'honor.⁸⁷ A diferència de Plató, per Aristòtil l'*oïkos* com a bé extern esdevé necessari per a l'home feliç que "viu amb plenitud i actua plenament bé" perquè la felicitat és també "bonança externa" (τὴν ἐκτὸς εὐετηρίαν) acompanyada la bona sort (εὐτυχίαν).⁸⁸ Poden ser també considerats béns en si mateixos en tant que són imprescindibles, però no són equiparables amb els béns anímics ni amb els corporals.⁸⁹ Per tal que siguin béns

⁸⁴ "Ens resta aclarir si hem d'afirmar que és idèntica la felicitat de cada ésser humà i la de l'estat o no ho és. La resposta és evident, perquè tothom reconeix que és la mateixa." *Pol.* VII,2 1324a4-7, aquest plantejament és comú a tot el llibre VII. En l'ètica, també parla de l'individu i la ciutat en la seva fomentació moral identificant el bé de l'individu i el de la ciutat. A l'*Ètica nicomaquea* I,1 1094b6-11 afirma que tot i que s'identifiquen, cal tenir per més gran i per més perfecte el bé de la ciutat, per això l'objectiu de la recerca que es fa en l'ètica és la política. Així tot i que en iniciar-se la *Política*, es tracta l'*oïkos* com a font del béns morals cívics que he exposat en l'apartat anterior, aquest desapareix en el tractament moral, restant l'ètica en el nivell individual i la política, en el comunitari, sense anomenar l'*oikonomía*. El mateix trobam en el llibre VII de la *Política* on, en la seva exposició de la millor ciutat possible, l'articula tenint com eixos morals l'individu i la ciutat.

⁸⁵ Cf. Arist., *EN* I,11 1101a14-16; VII,14 1153b17-18. Tots els béns que ara veurem relacionats amb l'*oïkos* se subordinen a d'altres segons la doctrina aristotèlica que fa que "n'elegim uns amb vista a uns altres, com ara la riquesa, els aules i tots els instruments en general, esdevé evident que no tots els fins són objectiu final. El bé summe, tanmateix, es manifesta com l'objectiu final." (*EN* I,5 1097a26-28).

⁸⁶ Cf. Arist., *Rh.* II,5 1360b25-29. Per Aristòtil aquests són els llocs comuns (οἰκειότατος) per a l'elogi (περὶ τοὺς ἐπαίνους) respecte la virtut (ἀρετῆς) (*Rh.* I,5 1362a14-15). Per això, en l'*Ètica nicomaquea* I,3 1096a6 s'afirmarà que el qui va darrera la riquesa viu de manera forçada, "ja que la riquesa no és pas el bé recercat; només és quelcom d'útil per a obtenir un altre cosa.". No obstant això, aquests béns materials aporten salut i benestar (*EN* I,8 1098b1-2) i constitueixen l'objecte de la dignitat personal (*EN* III,14 1119a16) necessaris per a la felicitat que correspon a una vida aconpleta.

⁸⁷ Ni Richard Kraut (1989, 15-77 i 155-196), en definir la vida política i articular-ne els béns, ni Matha C. Nussbaum (1986, 318-372), en exposar la vulnerabilitat dels béns externs, no relacionen ni s'aprofundeixen el paper important que té l'*oïkos*, mostra de la invisibilitat en què Aristòtil situa la reflexió sobre la vida domèstica en fragmentar-la entre els béns relacionals o patrimonials.

⁸⁸ Cf. Arist., *EN* I,8 1155a8 i 1098b20-21; I,9 1098b7-8.25.

⁸⁹ Cf. Arist., *EN* V,2 1129b5. Aristòtil a la *Retòrica* I,5 1361b15-27 trasllada els béns que Xenofont situava en l'*oïkos* a la *pólis*. Per exemple, els béns del cos (σῶμα) necessaris per a la felicitat que Iscòmac assolia en la supervisió de la vida domèstica fins assolir la "bellesa", per Aristòtil sols es realitzen fora de l'*oïkos*, en els espais públics de la *pólis*. La força, que per Aristòtil és la facultat de moure el cos segons es vulgui (ισχύς δ' ἐστὶ μὲν δύναμις τοῦ κινεῖν ἕτερον ὡς βούλεται), i du a l'excel·lència que és definida per Aristòtil com la postura que consisteix en sobresortir en alçada, volum i amplada sense que els moviments siguin pesats, és la descripció oposada a la força dels qui treballen l'*oïkos* (en l'agricultura per Xenofont). Perquè l'excel·lència del cos ho és solament per a la competició, així la força i la velocitat excel·lents són les del bon lluitador i del bon pugilista. A la *Retòrica* I,5 1361b4-14, l'excel·lència del cos que resideix en la salut (σώματος δὲ ἀρετὴ ὑγίεια), de tal manera que es pugui servir del cos sense emmalaltir, i la bellesa (κάλλος) no guarden cap relació amb l'*oïkos*. Quan Aristòtil parla que el jove ha de tenir un cos útil pels exercicis fatigosos (νέου μὲν οὖν κάλλος τὸ πρὸς τοὺς πόνους χρήσιμον), aquesta no és la pròpia dels domèstics sinó la de les carreres i els

segurs (ἀσφαλείας) és necessària l'activitat racional que permet fer-ne un ús deliberatiu, raó per la qual se situen en la capacitat racional de l'home lliure.

Una darrera característica de la reflexió aristotèlica, que marcarà la reflexió posterior en l'hel·lenisme, és la seva vulnerabilitat.⁹⁰ Aristòtil introdueix la sort com a factor clau en l'*oïkos* (*Rh.* I,5 1362a1-13). Un dels béns més importants que la bona sort (εὐτυχία) o la fortuna (ἡ τύχη) produeix i destrueix és la casa (Nussbaum, 1986: 3-8). La reflexió sobre la fortuna no apareixia ni en Xenofont ni en Plató que consideraven solament el treball i la tècnica com a causa del béns que produïa la casa, i les passions com a únic factor de destrucció de l'*oïkos* com a bé moral. Però Aristòtil, ja a l'*Ètica nicomaquea* (I,10 1101a14-20), defensa que la bona sort és necessària per assolir una vida acomplerta (τέλειον βίον), ja que la virtut sola no basta per considerar durant tota la vida a algú feliç. Per això, afirma que hem de considerar feliç el que duu a terme les seves accions d'acord amb la virtut perfecta, i el que gaudeix de prou béns exteriors, no fortuïtament, durant un temps, sinó en una vida acomplerta. Però la vulnerabilitat dels béns domèstics, tant els relacionals com el patrimonials, fan que no sigui suficient de captenir-se d'acord amb la raó, sinó que perquè aquesta sigui completament i perfectament acomplerta cal que vagi acompanyada de la bona sort. Aristòtil posarà Príam (*EN* I,10 1100b32-34; 1101a6-8) d'exemple de les més grans dissorts (μεγάλαις συμφοραῖς), de les quals ens parlen els poemes troians, a qui ningú podria considerar feliç patint al final de la seva vida les adversitats que el condemnen a una vida miserable (*EN* I,10 1100a5-9). Com veurem en els llibre III del Pseudo-Aristòtil, Príam serà un exemple de dissort per a la vida domèstica. Així tot i que es distingeix entre felicitat (εὐδαιμονία) i ventura (μακαρίων) cal que aquestes dues coincideixin en l'administració de la casa.⁹¹ Per això, a la *Retòrica* Aristòtil afirma que els homes estan més o manco d'acord que la felicitat resideix en una o en la majoria dels següents béns: l'èxit acompanyat de virtut, o la vida autònoma, o la vida plaent unida a la seguretat, o la prosperitat de béns materials i de cossos juntament amb la facultat de conservar-los i usar d'ells (*Rh.* 1,5 1360b14-18). Aquests béns, que en el diàleg de Critobul i Sòcrates formaven la reflexió sobre l'*oikonomía*, ara en Aristòtil es desmembren de la reflexió filosòfica sobre l'*oïkos*.

2.3.3. Conclusió

Aristòtil, en fonamentar la *pólis* en la naturalesa humana, recupera l'*oïkos* com un estadi previ a la finalitat pròpia de la comunitat política. En reintroduir la reflexió sobre la vida domèstica estableix la seva funció en relació amb el bé més elevat de la plenitud humana, la felicitat. Els béns domèstics s'articulen a partir de la relació entre l'*oïkos* i la *pólis* en el desenvolupament de l'estructura de la mateixa realitat natural de l'ésser humà.

exercicis de força per tal que gaudeixin els espectadors, per això, els més bells dels joves són els que actuen en el pentatló. La bellesa de l'home madur que seran els treballs de la guerra (ἀκμάζοντος δὲ πρὸς μὲν πόνους τοὺς πολεμικοῦς) i que Isòmac feia en l'àmbit domèstic, no serà així per a Aristòtil.

⁹⁰ Segueixo en aquest punt la tesi de Martha C. Nussbaum (1986) sobre la reflexió de la vida bona per Aristòtil exposada en els capítols onzè i desè del seu llibre. En la meua investigació, aplic la seva lectura a la vida domèstica, que com ja he indicat, no la té en compte. Sostenc que la mateixa definició aristotèlica d'*oikonomía*, mostra perfectament el que Nussbaum qualifica de tret fonamental de la reflexió grega: la capacitat pràctica racional (*téchne*) de salvar de la fortuna (*tyché*) la vida humana mitjançant el poder de la raó.

⁹¹ "Si això és així, anomenem venturosos aquells vivents que posseeixen i que posseiran els béns de què hem parlat, això és, els qui esdevenen venturosos perquè són homes." Arist., *EN* I,10 1101a14-20. El cas de Príam és estudiat, en la relació ètica entre aquests dos termes, per Martha C. Nussbaum (1986: 327-336) però solament com a exemple en la *philia* com a bé extern relacional, i no en el conjunt de la destrucció del casal, tal i com l'hem vist en la introducció de la tesi i serà considerat en el Pseudo-Aristòtil.

L'*oïkos* és el primer estadi de sociabilitat autosuficient en els dos béns que li són propis: la reproducció i la vida quotidiana de nutrició i aixopluc. La primera finalitat natural, que és la reproducció de l'espècie, s'articula amb l'excel·lència i l'honor que caracteritza l'aristocràcia moral de les famílies que destaquen en la ciutat. La segona finalitat natural, que és la de fer possible la vida quotidiana, s'articula amb les propietats i la riquesa que engrandeixen materialment la ciutat. D'aquesta manera Aristòtil és especialment crític amb l'articulació de Plató i accepta la mentalitat grega que situava en l'*oïkos* els béns més admirats en la *pólis*: el llinatge i la riquesa. Cap d'aquests dos béns són un perill per a la unitat de la ciutat, sinó que administrats correctament permeten la prosperitat necessària per a una vida virtuosa. Aquests béns domèstics són instrumentals, en tant que són útils per a la plenitud de la vida humana i, per tant, subordinats als que ho són en si mateixos, que es troben en la vida política. No és, per tant, una mancança de béns naturals el que situa la vida domèstica com un estadi subordinat al polític, sinó que les fonts morals de l'ideal humà són exclusives de la vida política i filosòfica. Les finalitats domèstiques només poden assolir la seva plenitud moral en la comunitat política, però limitada a l'únic membre polític: el cap de la casa. Aquesta articulació d'Aristòtil du a la fragmentació de la reflexió sobre la vida domèstica trencant la relació íntima entre els béns domèstics en considerar-los com a elements separats dels béns externs humans. D'aquesta manera es continua el procés iniciat per Plató de reducció de l'*oikonomía* a la crematística, per un costat, i les relacions domèstiques, per un altre.

El plantejament de la divisió tripartida d'Aristòtil reelabora la visió clàssica que veïem en Xenofont, i que introduïa l'*oïkos* com un bé moral superior. Continuador del plantejament de Plató, solament l'ànima i el cos es mantenen com a fonts morals, i la tercera, l'*oïkos* és dissolt en els béns externs. Per això, tot i que el pensament aristotèlic reintrodueix l'*oïkos* com a font de determinats béns, aquest deixa de tenir realitat pròpia com a bé moral superior. Aristòtil fragmenta definitivament la realitat moral de l'*oïkos* entre els béns corporals, en relació amb la procreació, i els béns externs, en relació amb la supervivència quotidiana. En afirmar que la finalitat de l'*oikonomía* és la riquesa converteix l'*oïkos* en un instrument material per a la vida, rebaixant la seva entitat moral. Finalment, hem vist com Aristòtil introdueix la vulnerabilitat de l'*oïkos* en la reflexió sobre la vida domèstica. Aquesta, com a part dels béns externs, és una realitat fràgil sotmesa no solament a l'art de la bona administració sinó a la sort que condiona la plenitud de la vida humana. Aquesta fragmentació, subordinació i fragilitat de la vida domèstica permeten entendre el diferent plantejament que seguiran dels tres llibres atribuïts a Aristòtil.

2.4. Pseudo-Aristòtil: la fragmentació i fragilitat dels béns domèstics

El retorn que fa Aristòtil de l'*oïkos* com a qüestió rellevant de la reflexió filosòfica tindrà una continuïtat en la fragmentació dels béns domèstics en diferents nivells de reflexió, que reflecteix la temàtica diferent dels tres *Econòmics*. El plantejament d'Aristòtil parteix de l'anàlisi per separat dels elements de l'*oikonomía*. Aquesta fragmentació del tractament de la vida domèstica iniciada per Aristòtil du a la dispersió i buidatge de continguts de la reflexió filosòfica de l'*oikonomía*, que acaba identificant-se amb l'administració de l'estat. Paral·lelament, els béns domèstics relacionats amb l'aparellament i la procreació esdevindran lligams morals conjugals que permeten a l'individu suportar la fragilitat a la que la vida domèstica es troba sotmesa.

2.4.1. El llibre I dels *Econòmics* i els béns domèstics

El llibre I centra la seva reflexió sobre la vida domèstica en el cap de la casa com a governant, segons l'exposició que hem vist d'Aristòtil en el capítol primer de la tesi. Com he exposat anteriorment, el llibre I repeteix idees pròpies d'Aristòtil com la distinció entre *oikonomía* i política. El llibre I segueix l'esquema aristotèlic de fonamentar-la com a estadis diferents de sociabilitat centrant-se en el nombre de governants:

“La tècnica econòmica (ή οικονομική) i la tècnica política (πολιτική) difereixen en el mateix que una casa (οικία) i una ciutat (πόλις) (doncs aquestes són el fonament d'aquelles), però, a més, la tècnica política és de molts governants (πολλῶν ἀρχόντων) i la tècnica econòmica (ή οικονομική) d'un sol governant (μοναρχία).”⁹²

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* I,1 1343a1-4 (trad. pròpia)

Es continua distingint la naturalesa específica de la casa de la naturalesa de la ciutat i, per tant, l'art d'administrar-la, l'*oikonomía*, també és diferent al de la política. Aquest art és el que permet al cap de la casa, com a l'únic governant (μοναρχία) amb plenitud racional, deliberar sobre el seu ús (*Oec.* I,1 1343a8-9). En continuïtat amb la reflexió aristotèlica que he exposat en l'apartat anterior, l'*oikonomía* es refereix solament a l'adquisició i gestió del patrimoni domèstic. Per a fer-ne un ús convenient cal saber-ne la seva funció pròpia. El text parla d'examinar què és (σκεπτέον οὖν) seguint en el nivell de reflexió sobre la naturalesa que hem vist en Aristòtil. L'examen que proposa sobre l'*oikonomía* s'entén encara com una reflexió sobre la vida domèstica, vinculada amb l'ideal moral que hem vist en el primer capítol de la tesi. Aquest examen, objecte del llibre I, gira entorn a l'*oikonomía* (περὶ τῆς οικονομικῆς) i les seves obres (τί τὸ ἔργον αὐτῆς) que analitzaré en els capítols de la tesi dedicats a les relacions i les tasques domèstiques. Pel que fa als béns domèstics, en el llibre I, fidel a la doctrina aristotèlica, trobam dues finalitats pròpies de la casa. L'autor parla d'una finalitat principal que és l'alimentació (τῆς τροφῆς) a la qual serveixen les possessions, i una altra finalitat relacionada amb els membres lliures (τῶν ἐλευθέρων) que regula la relació de l'home amb la dona (περὶ τὴν τῆς γυναικὸς).

L'alimentació és considerada la principal (τῆς τροφῆς πρῶτον) finalitat o tasca de la casa perquè, com afirma en el capítol I, és el que distingeix la casa de la ciutat. Seguint la teoria aristotèlica que hem vist exposada en el llibre I de la *Política*, la ciutat té com a finalitat l'autosuficiència moral per a la bona vida (αὐταρκες πρὸς τὸ εὖ ζῆν). En canvi, la funció de la casa és assegurar el més bàsic per a la vida, la subsistència per mitjà de l'alimentació, per això la seva tasca (τὸ ἔργον) és anterior a la de la ciutat. Com Aristòtil, l'autor situa la casa en l'inici de la ciutat (ἐξ ἀρχῆς). En el capítol II introdueix l'agricultura com a primera activitat per a l'adquisició de béns lloant-la sobre totes les altres, “perquè és justa” (*Oec.* I,2 1343a28). Com veiem, tot i respondre a una finalitat natural, s'ha de realitzar des de la moralitat i la justícia com a obra digna d'un ser racional i moral. Aquesta finalitat serà tractada en els capítols V i VI del llibre I, i l'analitzaré en capítol cinquè de la tesi.

La segona finalitat gira entorn a les relacions entre els homes (ἄνθρωπος) lliures. L'ideal continua sent l'home lliure que coneix l'art de governar la casa (ή οικονομική) respectant unes lleis domèstiques (οικονομῆσασθαι) en les relacions amb la muller i les possessions. La novetat que suposa el llibre I respecte d'Aristòtil està en aquesta segona

⁹² “ή οικονομική καὶ πολιτική διαφέρει οὐ μόνον τοσοῦτον ὅσον οἰκία καὶ πόλις (ταῦτα μὲν γὰρ αὐταῖς ἐστὶ τὰ ὑποκείμενα), ἀλλὰ καὶ ὅτι ἡ μὲν πολιτική ἐκ πολλῶν ἀρχόντων ἐστίν, ἡ οικονομική δὲ μοναρχία.” Ps-Arist., *Oec.* I,1 1343a1-4.

finalitat, la de les relacions que ha de tenir l'home amb la dona. El llibre I parla d'una bona (καλῶς) regulació domèstica (οικονομήσασθαι) que determina allò que és convenient (δέοι) en les coses comunes (ὁμιλίαν).⁹³ Per tant, la regulació de les relacions domèstiques que Plató considerava impossible d'abastar i que Aristòtil inicia tímidament, es va consolidant com a tema de la reflexió filosòfica. El tracte entre les persones lliures de la casa s'introdueix dins el món conceptual de la llei, a diferència de Plató i Aristòtil, i poc a poc esdevindrà el principal tema de reflexió filosòfica, consolidat ja en el llibre III dels *Econòmics*. Aquest tracte és explicat en el capítol III i IV del llibre I, i l'analitzaré en el capítol quart de la tesi sobre les relacions domèstiques. En conclusió, podem assenyalar que la continuïtat amb la doctrina Aristotèlica du a estudiar separatament les propietats de les relacions. Per això, en el llibre II el concepte d'*oikonomía* es desplaça totalment de la vida domèstica a la crematística, desenvolupada ja com l'obtenció d'ingressos i el control de despeses dels governants dels estats.

2.4.2. El llibre II dels *Econòmics*: l'*oikonomía* com a crematística

El llibre II comença dividint l'*oikonomía* segons una divisió que anomena esquemàtica (οικονομίας δέ εἰσι τέσσαρες, ὡς ἐν τύπῳ διελέσθαι) en quatre formes de govern: la reial (βασιλική), la satràpica (σατραπική), la de la ciutat (πολιτική) i la privada (ιδιωτική) (*Oec.* II,1 1345b11-14). Aquesta aplicació del terme a realitats que Aristòtil considerava per naturalesa diferents com són la casa i la ciutat, i d'altres que no eren realitats per naturalesa diferents sinó règims diferents com la reialesa i la satràpica, respecte de la ciutat, és possible perquè en aquest llibre el terme *oikonomía* ja no fa referència a l'*oikos*. Com hem vist en el primer capítol de la tesi, l'*oikos* ja no és anomenat en cap lloc del llibre II sinó que es substituït pel terme ιδιωτική, que podem traduir per administració privada. L'autor centra l'*oikonomía* en els ingressos (πρόσοδος) com a temàtica central en el seu desenvolupament. Com hem vist en els autors anteriors un dels béns propis en l'*oikonomía*, entesa com administració domèstica, era assegurar els ingressos necessaris per a la subsistència. Aquests ingressos, que eren un aspecte més de la realitat definida fins ara com *oikonomía*, esdevenen en el llibre II l'únic element que la determina. L'*oikonomía* passa a ser sinònim d'aconseguir ingressos (πρόσοδος) i controlar les despeses (ἀναλώματα). D'aquí que l'*oikonomía* es relacioni amb aspectes tan distants de la vida domèstica com la moneda en circulació, les exportacions, les importacions. Com introduïa a l'apartat 1.4.1 del primer capítol, la segona part del llibre se centra en l'exposició de casos pràctics de ciutats, monarques, caps militars o governadors de províncies que van adquirir doblers per mitjà de diverses maneres en determinades circumstàncies. Aquesta divergència de proposta teòrica del llibre I separada de l'exposició de casos pràctics ha duit a negar la seva unitat i coherència. La presentació de la mateixa *oikonomía* vindria a corroborar el fet que tots els editors des del 1506 en neguin l'autoria per part d'Aristòtil, tot i que el recull de casos pràctics pugui respondre a la voluntat expressada per Aristòtil a la *Política* I,11 (1259a3-5). En el text d'Aristòtil es parla de l'interès pels qui tenen en gran estima la crematística (τοῖς τιμῶσι τὴν χρηματιστικὴν) que l'autor identifica totalment amb el terme *oikonomía*. El text de la *Política* d'Aristòtil que he emprat per iniciar l'apartat dedicat al seu estudi posa com exemple la pensada "crematística" de Tales de Milet, que passarà de ser el model del teòric al model de l'home pràctic, citat a partir d'aleshores com exemple de monopoli econòmic.

⁹³ "ὥστε δέοι ἂν τὰ περὶ τὴν τῆς γυναικὸς ὁμιλίαν οἰκονομήσασθαι καλῶς" Ps-Arist., *Oec.* I,2 1343a 23-24.

“La quarta i darrera és l’administració privada (τὴν ἰδιωτικὴν). Aquesta és molt diversa perquè no tendeix necessàriament en el seu exercici a un sol objectiu (μὴ πρὸς ἓνα σκοπὸν οἰκονομεῖν); és la menys important donat que els seus ingressos i despeses són petits. També d’aquesta el principal ingrés és el que prové de la terra, el següent deriva de les altres activitats ordinàries, i el tercer dels interessos dels doblers. A part d’això, hi ha un principi que és comú a tots els tipus d’economia (ταῖς οἰκονομίαις) i no convé considerar-lo de passada, especialment en l’administració privada: que les despeses no siguin majors als ingressos.”⁹⁴

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* II,1 1346a9-17 (trad. pròpia)

Malgrat el tema del llibre II sigui la crematística més que l’*oikonomía* en el seus respectius sentits clàssics, l’autor continua aplicant la concepció subordinada de la casa respecte de la ciutat. Però tan sols anomena la diferència entre la més important (μεγίστη) i la menys important (ἐλαχίστη) segons l’accepció del terme a 1346a10-11. L’administració domèstica, anomenada privada (ἰδιωτικὴ), és la menys important i més variada en l’únic aspecte en que és considerada: els ingressos i les despeses. Considerats com els únics béns, passa a ser la menys important (ἐλαχίστη) en la reflexió perquè els seus ingressos i despeses són petits. La seva insignificança respecte del nou significat del terme *oikonomía* (οἰκονομία) les seves divergències (ἀνώμαλος) la fan insignificant i irrellevant per a reflexió filosòfica. Els béns propis d’aquest tipus d’*oikonomía* són exclusivament crematístics considerant solament els ingressos que provenen de l’agricultura, d’activitats relacionats amb les possessions⁹⁵ i dels interessos dels doblers. Situa, per tant, l’administració privada, ja no l’*oikonomía* com a únic terme referit a la vida domèstica, en la quarta i darrera forma de govern (*Oec.* II,1 1346a8), que esdevé tant poc important que no en parlarà en la resta del llibre. Trobam l’extensió de la concepció que vèiem al final de l’apartat de Plató, on la seva varietat i menudesa de la quotidianitat domèstica la fa poc important per a l’estudi, fins i tot, de la nova accepció crematística de l’*oikonomía*.

2.4.3. El llibre III dels *Econòmics* i els béns conjugals

El llibre III no detalla de forma específica quines són les finalitats de la *domus*, però sí que a partir d’aquest ideal n’estableix dues. Com hem vist, les lleis que regulen el tracte entre el marit i la muller tenen la finalitat de crear una societat de fills i de vida (socia filiorum et vite: *Oec.* III 142, 20). Com ha fet veure André Wartelle (a: Aristòtil, 1968: XVIII-XXVII), tots dos llibres presenten dos temes relacionats amb els béns propis de la casa que hem vist en Plató i Aristòtil: la immortalitat que pot donar-se en el éssers mortals (*Oec.* I,4 1343b23-25; III,143 20-21) i els fills com a bàcul de la vellesa dels pares (*Oec.* I,4 1343b22-23; III,147 19-20). Aquestes són, per tant, les dues finalitats que el llibre III estableix de la societat (socia) que crea la *domus*: el fills i la vida en comú, de les quals s’afirma que no hi pot haver res de més sagrat (quibus quid sanctius fieret). D’aquesta manera l’home assenyat s’ha de cuidar d’escollir una perfecta i honorable dona per tal de procrear fills i conviure en concòrdia.

⁹⁴ “τέταρτον δὲ καὶ τελευταῖον τὴν ἰδιωτικὴν. αὕτη δὲ ἐστὶν ἀνώμαλος μὲν διὰ τὸ δεῖν μὴ πρὸς ἓνα σκοπὸν οἰκονομεῖν, ἐλαχίστη δὲ διὰ τὸ καὶ τὰς προσόδους καὶ τὰ ἀναλώματα βραχέα γίνεσθαι. αὐτῆς δὲ ταύτης κρατίστη μὲν πρόσοδος ἢ ἀπὸ γῆς γινομένη, δευτέρα δὲ ἢ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐγκλημάτων, τρίτη δὲ ἢ ἀπὸ ἀργυρίου. χωρὶς δὲ τούτων ὁ πάσαις μὲν ἐπικοινωνεῖται ταῖς οἰκονομίαις καὶ προσήκει σκοπεῖν αὐτὸ μὴ παρέργως, μάλιστα δὲ ταύτη, τὸ τὰναλώματα μὴ μείζω τῶν προσόδων γίνεσθαι.” Ps-Arist., *Oec.* II,1 1346a9-17.

⁹⁵ El sintagma “τῶν ἄλλων ἐγκλημάτων”, traduït per Manuela García com a “activitats ordinàries”, semblaria que fa referència al terme clàssic de possessions, però com indica García no es pot determinar el significat d’aquesta paraula (a: Pseudo-Aristòtil, 1995: 263 n.31).

De la primera finalitat, els fills legítims (liberos procreare) són un bé que exigeix una certa fidelitat (*Oec.* III,143 1-10). Com a bé necessari per a la vida els fills esdevindran els pastors de la seva vellesa, nobles i respectuosos guardians del seu pare i la seva mare i conservadors de la casa (*Oec.* III,142 20-143 5). A més, repetint un idea que ja hem vist en Plató, és per mitjà de la perpetuació del llinatge que l'home aconseguix la immortalitat. El text centra la procreació en el deure d'educar que els progenitors tenen vers els fills. De tal manera que si els fills han estat educats rectament (educati quippe recte) pel pare i per la mare i tractats de manera respectuosa i justa (sancte atque iuste), arribaran a ser, com s'espera, homes de bé (*Oec.* III,143 5-6). Però si no reben aquesta educació perquè els pares no han donat als fills l'exemple de la seva vida aquests podran tenir una justa i raonable excusa per menysprear els pares, ja que no van viure de manera convenient i poden arribar a ser la seva pròpia destrucció (*Oec.* III,143 7-10). En la casa, per tant, no solament s'eduquen els bons ciutadans, sinó que s'assegura l'excel·lència de la vida domèstica per mitjà de la virtut en les relacions paternofilials.

“[els esposos s’han] ...ajudar-se indistintament en allò que sigui més honrat i just possible, esforçant-se, en primer lloc, en atendre als seus pares: el marit als pares de la seva esposa no menys que als seus propis, i l’esposa als pares del marit. A més, atendran als seus fills, als seus amics, als seus béns i a la casa sencera com a possessió comuna que és, lluitant mutuament per aconseguir en allò comú un major patrimoni i que cadascú sigui més virtuós i més recte...”⁹⁶

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* III,4 147 6-10 (trad. pròpia)

La segona finalitat és la vida en comú (socie vite). Aquesta té com a objectiu la concòrdia entre els esposos i amb els altres membres de la casa, que són els fills i els pares dels esposos. Com acabam de veure els fills seran educats convenientment si troben un exemple en la vida bona (bene viverent) dels pares. L'autor detalla com ha de ser aquesta vida a partir dels sentiments i tracte mutu dels esposos que centren el capítol III i IV i que analitzaré en el capítol sobre les relacions domèstiques. En aquesta comunitat de vida es reconeix una igualtat entre els esposos en afirmar que no es pot estimar (diligite) ni admirar (miratur) ni tampoc témer (timet) amb modèstia (pudore) el que és inferior, sinó que aquesta classe de sentiments es donen recíprocament entre nobles i bons per naturalesa (melioribus et natura benignis), tot i que també es puguin donar entre els inferiors que coneixen els qui són millors (sciencia ad se meliores) (*Oec.* III,145 20-23). Aquesta igualtat es reforça amb la comparació amb els sentiments que es donen a la ciutat. Així, aquests sentiments de temor que fonamenten la vida domèstica són pròpis dels fills respecte dels pares comparant-los amb el dels ciutadans lliures i els bons governants, i diferents als dels esclaus vers els seus amos comparant-los amb els ciutadans vers els tirans.

2.4.3. Conclusió

Hem vist com els llibres I i II dels *Econòmics* segueixen la doctrina aristotèlica exposada anteriorment aprofundint en la fragmentació de l'*oikonomía*. En el llibre I, les finalitats pròpies de la casa són la nutrició, relacionada amb les possessions, i les relacions

⁹⁶ “ea vero que iuxta posse et pudica et iusta sunt, indifferenter sibimet ipsis servire. studentes primo quidem curam parentum habere, vir quidem eorum qui sunt uxoris non minus quam suorum, uxor vero eorum qui sunt viri. deinde filiorum et amicorum et rerum et tocuis domus tamquam communis curam habeant, colluctantes adinvicem ut plurium bonorum ad commune uterque causa fiat et melior atque iustior,” Ps-Arist., *Oec.* III,4 147 6-10.

entre marit i muller. La nutrició permet assegurar el bé més bàsic per a la vida, la subsistència per mitjà de l'alimentació, sense la qual no és possible la vida en la *pólis*. Les relacions entre marit i muller com a art de governar la casa, *oikonomía*, en la introducció d'unes lleis domèstiques, emmarcada en el govern monàrquic del cap de la casa. Respecte les possessions, en el llibre II el concepte d'*oikonomía* es desplaça totalment de la vida domèstica a la pública, reduint-la a la crematística, com a art d'assegurar els ingressos necessaris per a la subsistència i controlar les despeses. Aquest aspecte, que era un més de la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica, ara esdevé una reflexió pròpia independent de l'*oïkos* aplicable a qualsevol institució social. En l'*oikonomía* del llibre II la vida domèstica és considerada la menys important atenent solament a criteris quantitius d'ordre patrimonial.

El llibre III, en canvi, centra la seva reflexió exclusivament en la societat que es crea en la *domus*, i que té com a finalitats l'educació del fills i la concòrdia en la vida en comú dels cònjuges. Aquetes dues finalitats esdevenen béns morals que ha de guiar la decisió de l'home assenyat en escollir una perfecta i honorable esposa. El text se centra en la procreació i la desarticula de la ciutat per centrar-se en el bé que suposen per als pares en arribar a la vellesa. Solament en unes relacions virtuoses, entre esposos i amb els fills, la casa esdevé un bé segur per a la vida present i futura dels seus membres. Com veurem en el proper capítol s'emfatitzen els aspectes moralitzants de les relacions domèstiques com a finalitat suprema de la casa.

2.5. Conclusions del segon capítol

Començava el capítol amb l'afirmació que la vida té sentit si es relaciona amb un bé moral. Sota aquesta premissa l'estudi realitzat ens ha permès establir en cada autor si la vida domèstica es troba entre aquests béns i com s'elabora en el marc de les articulacions expressades en el primer capítol. Les diferents comprensions del bé exposades es mostren correlatives a l'articulació entre la vida domèstica i vida filosòfica dels autors estudiats. En els dos primers capítols de la investigació s'ha posat de manifest com s'ha duit a terme aquesta articulació que contribueix a definir la pròpia identitat humana. L'articulació entre aquests béns morals és fonamental per entendre quines accions són dignes d'admiració i doten de dignitat humana les persones que les realitzen o quines accions són dignes de menyspreu reduint la persona dedicada a la vida domèstica a un àmbit no humà. Des de la perspectiva socràtica no som plenament éssers humans fins que no estem capacitats per dir què és allò que ens mou, al voltant del qual construïm les nostres vides. La filosofia es caracteritza per categoritzar aquests béns entre els quals trobam la vida domèstica. Aquesta premissa marca el naixement de la filosofia que integra la vida domèstica en l'articulació de l'ideal moral de Xenofont, Plató, Aristòtil i els seus deixebles.

La primera conclusió comparativa d'aquest segon capítol és la rellevància que per a l'articulació d'una filosofia domèstica té considerar la casa com una font moral. En aquest sentit, hem vist com Xenofont fa un elenc dels béns vitals que configuren l'ideal clàssic, tant en la seva dimensió guerrera com ciutadana, i els articula amb la vida domèstica en l'explicació que Iscòmac fa de la seva quotidianitat. El tractament filosòfic de l'*oikonomía* fa palès la contraposició entre un nou model filosòfic de *kalokagathós* i l'ideal clàssic. La vida domèstica i l'atenció al funcionament de la casa són condicions morals que permeten esdevenir un home admirable. Iscòmac, com a model moral, mostra un equilibri entre tres béns morals superiors: la casa, el cos i l'ànima. La confrontació entre la filosofia socràtica i l'ideal clàssic demostra el fracàs d'aquest darrer model en l'obtenció d'aquests béns per la

manca de coneixements i treball domèstic. Es presenta un ideal filosòfic que situa la vida domèstica com a font moral del reconeixement social de qui pretén ser considerat noble, digne i fortament apoderat. Enfront de l'ideal clàssic, l'home que treballa i s'exercita en la vida domèstica s'assegura millor l'obtenció dels béns vitals del *kalokagathós*. Considerar la casa com a font moral d'una vida virtuosa permet gaudir d'una bellesa visible en la salut i vigoria del seu cos però també permet l'exercitació de la racionalitat humana per mitjà de l'ús de la paraula en els diàlegs conjugals. Plató també reflecteix la importància de la vida domèstica en els primers diàlegs on hem vist com es reconeix l'*oïkos* com a forjador del bon ciutadà.

Sorgeix en la reflexió filosòfica una desconfiança creixent vers aquesta vida domèstica correlativa a la modificació que Plató fa de l'articulació dels béns domèstics. Aquesta perspectiva parteix del mateix Sòcrates, que confronta la cura d'un mateix, per esdevenir millor i més raonable, amb l'abandonament de determinats deures domèstics. Aquesta perspectiva fa que Plató iniciï una marginació de l'*oikonomía* com a subjecte de reflexió propi per a la filosofia. No obstant això, l'aproximació genealògica als relats sobre l'origen de la societat mostren com qualsevol proposta de comunitat política passa per l'articulació ineludible dels béns domèstics. Aquesta articulació s'expressa en Plató en la relació conflictiva entre un estadi domèstic i un estadi polític. Traslladant els béns domèstics a l'estadi polític, Plató buida la vida domèstica particular de valor moral. Simultàniament la filosofia platònica inicia una escissió de la vida domèstica en relacions familiars i béns patrimonials. Aquesta divisió, que no trobam en la reflexió de Xenofont, tindrà continuïtat tant en Aristòtil com en la filosofia posterior dels *Econòmics*. La conseqüència és la impossibilitat d'una reflexió filosòfica sobre la vida domèstica com a realitat pròpia en perdre la consideració de bé moral superior.

Per això, tot i que Aristòtil recuperi la reflexió sobre l'*oïkos*, aquest ja no es presenta com una font moral per a la vida humana. És cert que es recupera el valor moral de la casa en establir la seva funció en relació la felicitat, com a bé suprem de la plenitud humana. L'articulació d'Aristòtil, però, du a la fragmentació de la reflexió sobre la casa paral·lela al trencament de la relació íntima entre els béns domèstics. Els béns domèstics esdevenen elements dispersos en tant que es presenten entre distints béns externs humans. D'aquesta manera, s'avança en un procés de reducció de l'*oikonomía* a la crematística, per un costat, i les relacions domèstiques, per un altre. La vida domèstica s'integra en l'articulació del béns però no com un bé moral específic, i perd definitivament el seu estatus de font moral superior capaç de vertebrar una vida filosòfica. Aquesta fragmentació, subordinació i fragilitat de la vida domèstica marcaran el tractament posterior dels *Econòmics* i de la filosofia occidental.

La segona conclusió d'aquest capítol és que en la reflexió filosòfica els béns domèstics s'expressen com una vertebració de les finalitats naturals, humanes i divines. La relació entre vida filosòfica i vida privada es justifica filosòficament en les diferents articulacions dels béns domèstics com una vertebració de la vida humana en diferents distincions teleològiques. Existeix, per tant, una correlació entre els béns domèstics i les finalitats desenvolupades pels diferents autors. La filosofia clàssica assigna diferents nivells constitutius de l'existència humana: el natural que és comú amb els animals, l'humà que és específic de la seva existència i el diví al qual aspira l'ésser humà superant la seva mortalitat.

En tots els autors les finalitats naturals a les quals respon la vida domèstica són tres: la nutrició, la reproducció de l'espècie i la protecció davant els perills donada la seva indefensió natural. Xenofont articula aquestes finalitats establint, primer, una identificació entre la finalitat natural i divina, per poder, segon, justificar una analogia entre un nivell

humà i diví. La naturalesa humana, que tendeix a aparellar-se, és expressió dels designis divins en la satisfacció de les necessitats que li permeten una existència pròpiament humana. Existeix una perfecta simbiosi entre la naturalesa humana que du a crear lligams domèstics i la determinació divina de la realitat humana. D'aquesta manera les finalitats humanes són aquelles que, sobre aquesta base natural i divina, permeten assolir els béns propis d'un ésser dotat de raó. En canvi, Plató situa la vida domèstica com un estadi natural en discontinuïtat amb l'aspiració divina, que s'identifica amb la plenitud de la vida humana. Els béns domèstics són insuficients o incompatibles amb la finalitat divina de l'ésser humà: la vida contemplativa. Introduir aquesta discontinuïtat justifica la insuficiència dels béns domèstics. L'anàlisi dels tres relats sobre l'origen de la societat, en el *Protàgoras*, la *República* i les *Lleis*, permet distingir tres articulacions entorn a un doble estadi de sociabilitat: el domèstic i el polític. En aquests relats Plató no exclou la vida domèstica com a font de béns necessaris per a la sociabilitat humana. L'exclusió de la vida domèstica parteix del fet que, en si mateixa, la casa pugui continuar sent un bé moral superior en la comunitat política. Però al mateix temps, l'estadi domèstic manté una certa continuïtat en el desenvolupament del pensament platònic. Primer perquè, com Xenofont, la finalitat de la vida domèstica és la supervivència de l'individu i de l'espècie. D'aquest fet natural en broten tres béns: la procreació, la nutrició i l'aixopluc. La salvació de la vida, que permet l'aparellament, respon a una aspiració natural a la immortalitat. La naturalesa no es presenta contrària a l'aspiració divina motiu pel qual en tots els relats aquests béns domèstics són propis de l'ésser humà com a ésser racional. No obstant això, la casa manca d'altres béns morals propis d'un estadi social superior que permeti la cohesió i la protecció necessàries per fer possible aquesta vida divina a la què aspira l'ésser humà. Plató es distancia de la perspectiva xenofontiana aprofundint les conseqüències del conflicte entre l'estadi domèstic i el polític.

Aristòtil cerca la superació d'aquest conflicte quan afirma que la vida domèstica és el primer estadi de sociabilitat autosuficient. Aquesta autosuficiència es limita als dos béns naturals que li són propis: la reproducció i la vida quotidiana de nutrició i aixopluc. A diferència de Plató, Aristòtil integra els béns naturals que caracteritzaran la vida domèstica amb la plenitud de la vida política pròpia de la vida humana. Per exemple, la primera finalitat natural que és la reproducció de l'espècie s'articula amb l'excel·lència i l'honor que caracteritza l'aristocràcia moral de les famílies que destaquen a la ciutat. I, en la segona finalitat natural que és la de fer possible la vida quotidiana, s'articula amb les propietats i la riquesa que engrandeixen materialment la ciutat. Aristòtil és especialment crític amb la discontinuïtat que introdueix Plató acceptant la mentalitat grega que situava en l'*oïkos* els béns més admirats a la *pólis*: el llinatge i la riquesa. Aquests béns domèstica són un perill per a la unitat de la ciutat, sinó que administrats correctament –amb l'*oikonomía*– permeten la prosperitat necessària per a una vida virtuosa, com veurem en el proper capítol. Els llibres I i II dels *Econòmics* segueixen aquesta doctrina aristotèlica aprofundint en la fragmentació, en la teoria dels béns domèstics, de l'*oikonomía*. En el llibre I les finalitats pròpies de la continuen sent la nutrició, relacionada amb les possessions, i les relacions entre marit i muller, emmarcada en el govern monàrquic del primer. La nutrició permet assegurar el bé més bàsic per a la vida, la subsistència que derivarà a un coneixement referent a la vida a la *pólis*. Per això, en el llibre II el concepte d'*oikonomía* es desplaça ja totalment de la vida domèstica a la crematística, com a art d'assegurar els ingressos necessaris per a la subsistència i controlar les despeses. Aquest aspecte, que era un més de la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica, ara esdevé una reflexió pròpia aplicable a qualsevol institució social. Fins al punt que, atenent solament a criteris quantitius d'ordre patrimonial, a l'*oikonomía* del llibre II la casa és considerada la

menys important, i desapareix la connexió entre economia i vida domèstica. D'aquesta manera l'art de governar la casa, *oikonomía*, es va reduint a la segona finalitat, les relacions entre marit i muller amb la introducció d'unes lleis domèstiques en el llibre III.

La reflexió sobre la vida domèstica implica també una determinació de la seva relació amb les finalitats humanes depenent del plantejament filosòfic de cada autor. Per Xenofont la comunitat que es crea entre l'home i la dona va més enllà de la tendència natural a aparellar-se, nodrir-se i protegir-se. Com a ésser racional, l'ésser humà troba l'acompliment de dos béns pròpiament humans en la vida domèstica: la cura mútua i el suport en la vellesa. Aquesta articulació entre els béns domèstics i l'acompliment de les finalitats pròpiament humanes és la que em permet afirmar l'*Economia* com un tractat de filosofia domèstica. La vida domèstica és expressió de la racionalitat en la quotidianitat, en la mesura en què la filosofia dota de sentit la totalitat de la vida humana. Considerar la casa com a font moral permet el compliment del deures naturals, cívics i sagrats que defineixen una vida humana en plenitud. Aquesta és la principal diferència entre Xenofont i Plató o Aristòtil.

Plató, en els relats sobre l'origen de la societat, presenta sempre els béns domèstics com incomplets i necessitats dels béns polítics que completen les mancances per a la supervivència que presenten dels *oïkos* aïllats. Els *oïkos* privats es caracteritzen per ser la font de la cobdícia que destrueix la ciutat i justifica la injustícia. L'eliminació dels *oïkos* privats és, per tant, un imperatiu que respon al desenvolupament moral i social de l'essència humana. L'estadi polític pot assumir la finalitat i els béns domèstics substituint els *oïkos* per una vida domèstica totalment comunitària. A la *República*, Plató elabora una teoria sobre els béns domèstics separats dels *oïkos*, en tant que són incompatibles amb una *pólis* justa. Per això, suprimeix els *oïkos* en el fonament de la sociabilitat i trasllada els béns domèstics a la comunitat política. Les propietats, que permeten la subsistència individual, i els fills, que permeten la supervivència de l'espècie, han de ser comuns entre els individus que formen la ciutat. Aquest plantejament presenta una aporia que du a Plató a una nova formulació de l'articulació dels béns domèstics i polítics a les *Lleis*. Malgrat continuar pensant que la vida domèstica suposa un perill perniciosos per a la ciutat i l'hèl·lade articula la permanència dels *oïkos* en la *pólis*. Aquest canvi és fruit de considerar que aquest perill, la injustícia i la cobdícia, no és exclusiu de la vida domèstica sinó que es donen en tots els àmbits de l'existència humana. Es recupera així la importància de la reflexió sobre la casa que trobàvem en alguns dels seus primers diàlegs. El problema ja no són els *oïkos* privats, sinó fer compatible les diferències entre els *oïkos* quan conviuen en una mateixa comunitat política. La vida domèstica pot ser compatible amb la vida política si s'harmonitzen per mitjà d'una legislació adequada, que es fa sota dos béns superiors, els humans i els divins. Aquesta articulació continua presentant el divins, que es refereixen a l'ànima, en discontinuïtat amb els humans, on s'inclouen els béns del cos i la casa. Plató, per tant, situa ja la casa com a propietat (crematística) identificant-la amb un patrimoni que ha de ser considerat el darrer dels béns humans.

Aquesta articulació platònica serà constitutiva de l'ideal filosòfic posterior i tindrà continuïtat, encara que matisada per Aristòtil. Aristòtil accepta la necessitat de la casa com a fonament natural de la vida social, però compartirà, en part, la visió platònica de la vida domèstica com una vida allunyada de l'ideal filosòfic. Aquesta investigació demostra fins a quin punt no es pot fer un estudi de l'*oikonomía* en la filosofia clàssica sense posar de relleu l'articulació de Plató. En aquesta línia Aristòtil reelabora la visió clàssica de Xenofont a partir de la doctrina tripartida dels béns morals superiors. Continuador del plantejament de Plató, solament l'ànima i el cos es mantenen com a fonts morals, i la tercera, la casa es dissol en els béns externs. La reintroducció de la vida domèstica com a

font de determinats béns comporta que aquesta deixi de tenir realitat pròpia com a bé moral superior. La realitat moral de la casa es fragmenta definitivament entre els béns corporals, en relació amb la procreació, i els béns externs, en relació amb la supervivència quotidiana. La casa es converteix en un instrument material per a la vida reduint la finalitat de l'*oikonomia* a la riquesa i, en conseqüència, rebaixant la seva entitat moral. Al mateix temps, Aristòtil retorna a l'ideal clàssic en fer dependre l'excel·lència dels ciutadans de l'excel·lència domèstica. Ara però, els béns domèstics són definits com a instrumentals, en tant que són útils per a la plenitud de la vida humana i, per tant, subordinats als que ho són en si mateixos, que es troben en la vida política. A diferència de Plató no és una mancança dels béns domèstics els que els situa en un estadi subordinat al polític, sinó que les fonts morals de l'ideal humà són exclusives de la vida política i filosòfica. D'aquesta manera, l'únic membre polític en l'*oïkos*, el cap de la casa, pot assolir la seva plenitud moral. Finalment, hem vist com aquesta plenitud esdevé vulnerable per l'*oïkos*. Els béns domèstics són una realitat fràgil sotmesa no solament a l'art de la bona administració – l'*oikonomia*– sinó també a la sort que condiciona la plenitud de la vida humana. La fragmentació i dispersió dels béns domèstics comporta la reducció del camp temàtic de la filosofia domèstica que trobam en els *Econòmics*. Com hem vist, en el llibre III la reflexió sobre la vida domèstica gira exclusivament en les finalitats humanes de l'educació del fill i la concòrdia en la vida en comú dels cònjuges. Aquestes dues finalitats esdevenen béns morals desarticulats de la *pólis*. Com veurem en el proper capítol, s'emfatitzen els aspectes moralitzants de les relacions domèstiques com a finalitat suprema de la casa. La casa solament pot esdevenir un bé segur per a la vida present i futura dels seus membres si aquesta es fonamenta en unes relacions virtuoses.

Aquestes diferents articulacions entre els béns domèstics i l'ideal filosòfic que acab d'exposar en els dos primers capítols introdueixen diferents expectatives de realització humana. Per als qui estan fermament compromesos amb un bé, aquest els proporciona les pautes per les quals jutjar l'orientació de les seves vides i la dels altres. Així, es jutgen a si mateixos i als altres pel grau de consecució d'aquests béns per mitjà de les virtuts i admiren o menyspreen a les persones implicades en la vida domèstica en funció d'aquestes. En aquest sentit també en la vida domèstica la dignitat de cada existència humana depèn de l'existència de determinades virtuts domèstiques. O, almenys, de l'aplicació de les virtuts filosòfiques a la quotidianitat domèstica. D'aquesta manera les persones vinculades a la vida domèstica, en major o menor mesura, poden reconèixer el valor moral de la seva acció. Aquests horitzons que doten de sentit l'existència humana són avaluades en relació als béns exposats i permeten unes discriminacions morals que s'expressen en la reflexió filosòfica com a virtuts pròpies d'una vida domèstica. Coherent a cada articulació, l'acció i la orientació moral de la persona podrà ser considerada o no una virtut domèstica fent compatible la seva dignitat amb la finalitat suprema de l'ideal filosòfic. És necessari, per tant, exposar-ne les articulacions entre la virtut filosòfica i les virtuts domèstiques que centren la investigació del proper capítol.

3. LES VIRTUTS DOMÈSTIQUES

Per a la cultura grega el paper de l'individu que sobresortia per la seva virtut era cabdal. En l'ideal homèric aquesta l'excel·lència heroica no solament permetia salvar i ampliar el casal patern, sinó que sovint era substituït per la comunitat d'herois. Com hem vist s'abandona el casal patern per cercar excel·lir lluny dels límits estrets de la vida domèstica. Fora de la vida domèstica, l'heroi troba el context social propici per trobar un sentit, una orientació essencial a la identitat que pretenien construir. Aquesta excel·lència permetia a l'heroi confirmar fins a quin punt estava a prop de l'ideal, fins a quin punt es gaudia dels béns que s'hi associaven. Hem vist com el nou ideal filosòfic va qüestionar i va suplantar, com ho havia fet la tragèdia i l'ideal clàssic, els horitzons de l'excel·lència homèrica. Com he introduït al final del capítol anterior, aquests horitzons doten de sentit l'existència incloent contundents discriminacions qualitatives. La filosofia va introduir noves discriminacions morals que ressituen les virtuts heroiques i clàssiques, fonamentant-les en la raó i la saviesa. La filosofia socràtica neix com una elaboració d'allò incomparablement superior, que es tradueix en una sèrie de distincions morals sobre l'estil de vida també en relació als béns domèstics. Els béns que he presentat en el capítol anterior impliquen la persona a través d'unes virtuts, les quals es realitzen en l'àmbit domèstic en la mesura en què hom articula una relació entre la quotidianitat domèstica, els béns i l'ideal filosòfic.

La filosofia, seguint la tesi de Charles Taylor (1989: 45), planteja un interrogant absolut sobre aquesta "justificació" de la vida quotidiana i en especial de la domèstica. Els filòsofs, mirant la vida domèstica, es pregunten fins a quin punt una persona que viu la quotidianitat domèstica està a prop o lluny de l'ideal de vida filosòfic. Sense virtut no hi ha dignitat humana i això implica que si existeix una reflexió sobre la vida domèstica és perquè aquesta possibilita, en major o menor grau, a l'ésser humà que es desenvolupa en l'*oïkos* d'ésser virtuós. D'aquí que la reflexió filosòfica sobre la virtut de cada autor sigui especialment important per explicar com s'assoleixen les quotes més altes de dignitat humana. La reflexió filosòfica sobre la virtut va relacionada al descobriment de l'ordre còsmic regulat per la necessitat de la natura (*φύσις*), al reconeixement de la llibertat regulada per la llei (*νόμος*) i a la importància de l'educació (*παιδεία*) que passa a ser una tasca de primer ordre en la convivència domèstica. La reflexió filosòfica dels autors estudiats sobre la vida domèstica depèn del grau de compatibilitat que estableixin entre les noves virtuts filosòfiques i la vida domèstica. Aquest capítol està dedicat a establir concretament aquesta relació en cada autor i a determinar fins a quin punt permeten qualificar de virtuosa la vida domèstica.

3.1. Xenofont: les virtuts filosòfiques de la vida domèstica

Com hem vist en el primer capítol de la tesi, seguir l'ideal moral clàssic implica plasmar en l'obra (*ἔργον*) de la pròpia vida una harmonia digna de la *kalokagathía*. Com explica Josep Batalla (a: Aristòtil, 1995a: 33), en la societat homèrica cadascú s'havia de fer a si mateix, per atansar-se a la perfecció mitjançant actes que operaven a la manera de les tècniques artesanals. Des d'aquest punt de vista, l'ideal ètic no era un afer de rectitud de moral, sinó d'excel·lir en la naturalesa aristocràtica. Aquesta superació dels enemics de l'ideal guerrer s'esdevenia quan l'heroi perdia el sentit de la mesura i, guiat per la fúria (*σφοδρῶς*),

superava els amics i aniquilava els enemics en la batalla. Era el moment retratat per Homer amb l'entrada en el camp de batalla del déu Ares, símbol de la lluita sanguinària que obscureix la raó humana. En la introducció vèiem com ja Homer a l'*Odissea*, i en l'època de Xenofont la tragèdia grega, va desmuntant aquest ideal heroic. En aquesta transformació la filosofia trasllada la lluita contra l'enemic extern a la lluita contra les pròpies passions, autèntiques enemigues de l'ideal moral exposat en el primer capítol de la tesi i destructor dels béns morals que s'han explicitat en el capítol segon. Recordam com Xenofont afirmava que hi ha aristòcrates que, tot i tenir una fúria (σφοδρῶς) per treballar la casa, l'arruïnen perquè esdevenen esclaus de passions com l'amor a l'honor (φιλοτιμιῶν: *Oec.* I 21-22). Aquest excés (σφοδρῶς) que era necessari en la moral homèrica per excel·lir en l'honor (τιμῆς) és combatut pels filòsofs que, en proposar un nou model moral, sostenen una nova visió de la virtut. Un altre canvi important del pensament filosòfic és que la virtut no sorgeix de la naturalesa humana sinó del coneixement racional que permet orientar la vida a determinats béns morals. Considerar l'*oïkos* un bé moral superior dota les accions domèstiques d'una qualitat moral que dignifiquen la vida de les persones que les realitzen.

3.1.1. De la virtut homèrica a la virtut filosòfica a la casa

Aquesta excel·lència moral clàssica continuà sent el model del qui triomfa tant en la vida privada com en la política. En aquest marc Xenofont centra l'ensenyament de Sòcrates en fer millors els que l'acompanyaven en aquests dos àmbits de la vida humana:¹

“Aquells que volen governar bé cases i ciutats (τοὺς μέλλοντας οἴκους τε καὶ πόλεις καλῶς οἰκῆσειν) deïa que tenen necessitat de l'art de l'endevinació: per esdevenir en efecte un fuster, un ferrer, un pagès, o un dominador d'homes, o un expert en aquesta mena d'activitats, o un aritmètic, o un administrador (ἢ οἰκονομικόν), o un cap d'exèrcit, ell creia tots aquests coneixements accessibles a la intel·ligència humana (πάντα τὰ τοιαῦτα μαθήματα καὶ ἀνθρώπου γνώμη αἰρετὰ ἐνόμιζεν εἶναι).”

XENOFONT, *Records de Sòcrates* I,1 6 (BM)

En aquest primer capítol del llibre I dels *Records*, Sòcrates reconeix el govern de la casa i el de la ciutat com les obres més importants per a un ciutadà. En aquestes accions, per un costat, tant en l'àmbit públic com el privat s'estableix una part que escapa al control humà i, per això, es considera que depèn de la voluntat dels déus. D'aquí la importància que Xenofont dóna al favor dels déus (*Oec.* I 18) per tal d'assolir la prosperitat o felicitat (εὐδαιμονεῖν) en els béns (ἀγαθὰ) domèstics (*Oec.* IV 25 i XI 8).² Aquesta part de la vida domèstica, com de la política, és la que es refereix al futur èxit de les pròpies accions i és considera una bogeria pretendre sotmetre al propi control tots els elements que determinen aquest futur. Però, per Xenofont, també s'ha de considerar boig qui abandona a la divinitat aquella part de la vida en què cal esforçar-se en allò propi de la raó humana: “aprendre a decidir” (*Mem.* I,1 9). Serà en les decisions quotidianes, que els homes no poden delegar

¹ Seguesc, per tant, la tesi defensada en l'article «L'historicité du personnage de Socrate dans l'*Économique* de Xénophon» per Domingo Plácido (a: Narcy i Tordesillas, 2008: 235-250) segons la qual Xenofont és fidel al retrat del Sòcrates històric quan el presenta en l'*Economia* com a educador de la joventut aristocràtica atenenca.

² En els *Records de Sòcrates* I,1 6-9 i IV,7 10, Xenofont dóna compte de com Sòcrates va distingir entre les activitats que precisen de l'endevinació i les que, per ser predominantment tècniques, només depenien de l'experiència i del coneixement humà. Sobre la importància i el paper de la religió tradicional grega en el pensament de Xenofont vegeu Tomás Calvo «La religiosité de Socrate chez Xénophon» a: Narcy i Tordesillas, 2008: 49-64.

en els déus, on és necessari el coneixement de determinades virtuts i vicis que poden fer fracassar o no la vida humana. Per Xenofont, la doctrina de Sòcrates té com a finalitat apartar dels vicis “fent-los venir el delit de la virtut i suggerint-los l’esperança, si tenien cura d’ells mateixos, d’èsser uns homes bons i útils”. Aquest és l’ensenyament no tan sols en la vida pública, sinó en la privada que reflecteix el diàleg que inicia l’*Economia*. Xenofont (*Oec.* VI 12-16) centra en Iscòmac i la seva dona aquest model moral que es basa en la virtut. Sòcrates extreu el qualificatiu de *kalokagathós* de l’examen de les obres d’Iscòmac i la seva dona, però no solament dels moments rellevants socialment, com escollir muller, sinó en la convivència quotidiana. És en l’examen d’aquestes obres quotidianes on es mostra el principi socràtic de la bellesa unida a la bondat en sentit moral. Louis-André Dorion (a: Narcy i Tordesillas, 2008: 269) en el seu estudi sobre el Sòcrates de l’*Economia*, mostra la visió complementària del Sòcrates del *Records* respecte la vida domèstica, en base a les virtuts filosòfiques. Per això, és important compaginar les aportacions d’aquestes dues obres en la descripció moral de la vida domèstica. Per exemple, en el relat exemplificant dels *Records de Sòcrates* III,6 es presenta Sòcrates ironitzant amb la pretensió del jove Glaucó de dirigir la ciutat desconeixent les qüestions de l’administració diària d’Atenes. Xenofont assenyala, fidel a la mentalitat clàssica, que qui pretén governar bé la ciutat ha de fer-ho bé primer a casa. Amb aquest paral·lel, Xenofont ja ens indica que l’administració de la casa és conèixer i implicar-se en els afers quotidians. Xenofont identifica les virtuts requerides per a qui pretengui dirigir qualsevol grup humà amb les virtuts domèstiques:

“-Vull dir que, dirigeixi un home el que vulgui, si coneix el que cal i sap procurar-ho, serà un bon cap, que estigui davant d’un chor o d’una casa o d’una ciutat (εἴτε χοροῦ εἴτε οἴκου εἴτε πόλεως) o d’un exercit.

-Per Zeus, Sòcrates, mai no hauria esperat de sentir-te dir que un bon ecònom (οἱ ἀγαθοὶ οἰκονόμοι) pogués ésser un bon general.

-Anem doncs, examinem els deures de l’un i de l’altre, per saber si són els mateixos o si són diferents.”

XENOFONT, *Records de Sòcrates* III,4 6-7 (BM)

A través d’aquest diàleg amb Nicomàquides, Sòcrates va fent veure com les mateixes obres que es demana al cap de la casa duen a l’èxit no solament en la milícia, sinó també en el govern de la ciutat (*Mem.* III,4 12). Aquesta igualtat mostra que la virtut no es fonamenta en les característiques específiques dels diferents grups humans, com veurem en Aristòtil, sinó en la capacitat d’emprendre una vida virtuosa independentment de l’àmbit on es realitzi. Per això, abans de començar a presentar les virtuts domèstiques cal deixar ben establerta la possibilitat del seu ensenyament amb independència de la naturalesa dels que l’han d’exercitar. La virtut, per Xenofont com per Plató, es fonamenta en el coneixement del bé cercat i no en la natura de l’agent moral, com establirà Aristòtil. En el diàleg entre Sòcrates i Aristip (*Mem.* II,1) s’arriba a la conclusió que ha de ser precisament el que aspiri a governar, no solament la ciutat sinó també la casa, qui necessita una educació més estricta i acurada. Aquesta educació és, en Xenofont, una educació en les pràctiques que duen a la virtut. Xenofont insisteix en l’acció, ja que aquesta és la que distingeix el qui ostenta un nom de “lliure” del qui realment fa (ποιεῖν) accions lliures. És en l’acció on es mostren les virtuts del *kalokagathós*, i l’individu esdevé lliure dels senyors (ἀρχουσιν) que

malmeten l'ànima, el cos i la casa (*Oec.* I 21-22; cf. *Mem.* III,4 12).³ Xenofont presenta el seu ideal de vida domèstica seguint el model socràtic de domini de les passions però introduint un canvi radical respecte de la concepció clàssica.⁴ En efecte, aquest haurà de ressaltar pel seu autodomini respecte el menjar, la beguda, els plaers amorosos i la son, i pel seu enduriment davant el fred, la calor i les fatigues (*Mem.* II,1 1-7; cf. I,1 2). L'avantatge del que pateix aquests inconvenients d'una manera voluntària és assolir els béns més preuats per a un ciutadà que són adquirir bons amics, vèncer els enemics, arribar a ser fort en cos i ànima per governar bé la seva casa, ser útil als amics i servir la pàtria. Xenofont, per tant, inicia una reflexió filosòfica que trasllada les virtuts i els vicis clàssics a la vida domèstica.⁵ Davant l'estupor de Nicomàquides, Sòcrates argumenta que la lluita que es dona en la vida domèstica és la mateixa que es dona en el camp de batalla (*Mem.* III,4 10-11). Aquesta és però una lluita moral de la virtut contra els vicis. Els qui no l'afronten esdevenen esclaus d'amos com la golafreria, la luxúria, l'embriaguesa o les ambicions boges i pròdigues que destrueixen la casa (*Oec.* I 21-22). Equiparar el valor moral de la vida pública i la vida privada té com a conseqüència situar-les en el mateix nivell en l'obtenció de la virtut. En el plantejament de la virtut en l'*oikos* podem establir un paral·lel entre el jove Critobul i l'Hèrcules del relat de Pròdic de Ceos (*Mem.* II,1 21-34), que com a heroi es veu temptat d'escollir entre el difícil camí de la Virtut i el plaer immediat del Vici. La felicitat veritable li arriba a l'heroi com a recompensa final a través del domini de les passions. Entre els molts béns amb què es veu recompensat hi ha el de la virtut com a “guardiana fidel de la casa (πιστή δὲ φύλαξ οἴκων)”.⁶

La virtut no és el perfeccionament d'una determinada naturalesa,⁷ sinó l'acció conforme a un coneixement que permet l'assoliment dels béns morals que acabam de detallar i que hem vist en el capítol segon de la tesi. La font moral és la que fa a una determinada acció virtuosa en el reconeixement dels béns que fan digna l'existència humana.⁸ Xenofont segueix la doctrina socràtica que no distingeix entre saviesa i virtut, ja que la virtut no depèn de les qualitats naturals sinó de l'aprenentatge i la pràctica (*Mem.* III,9 1-2; IV,7 9).⁹ Aquest aprenentatge implica la identificació entre saviesa i prudència, per això, anomena savi qui coneixent les virtuts les practica, independentment de la seva

³ Com hem vist, Xenofont afirma que hi ha aristòcrates que, per causa de la fúria (σφοδρῶς) en seguir les passions, arruïnen casa seva. Xenofont segueix la doctrina socràtica que suposà el pas de la virtut homèrica (σφοδρῶς) a la virtut filosòfica (σωφρονεῖν) en l'*oikos*.

⁴ Per Xenofont, el control de les passions, que afecten tant la casa, la ciutat o la milícia, és la conseqüència de la pràctica de la virtut en qualsevol d'aquests àmbits, vegeu *Mem.* I,6 10; II,1 33; IV,1 2; IV,2 34; IV,2 36; IV,4 16; IV,5 12; IV,8 11.

⁵ Aquesta novetat el farà incorporar una nova concepció usant termes que no són clàssics ni usuals per referir-se als vicis. Per exemple, λιχνηῶν solament és emprat per Xenofont a *Mem.* I,6 8; II,1 1; II,6 1 i *Lac.* V 4 i per Plató a *Lg.* VII 519b.

⁶ Tal i com va explica Alonso Tordesillas en «Socrate et Prodicos dans les *Mémoires* de Xénophon» (a: Narcy i Tordesillas, 2008: 87-107), Xenofont no solament transmet un relat de Pròdic sinó que l'elabora segons la seva concepció de virtut. La tesi que sostenc és que aquesta concepció pròpiament xenofontiana és la que trobam en el plantejament inicial del diàleg de l'*Economia* en els seus primers dos capítols. En aquest sentit trobam l'anàlisi dels termes emprats que provenen d'un relat anterior i l'accentuació del caràcter moral en l'elaboració de Xenofont que destaca Alonso Tordesillas.

⁷ Aquesta doctrina és la mateixa que veurem en Plató (*Men.* 71a-72d) i contrària a la que veurem en Aristòtil (*Pol.* I,13 1260a).

⁸ La identitat de virtut i saviesa que atribueix Xenofont a Sòcrates, i la impossibilitat d'obrar malament d'un home savi, apareix també en Plató en el *Prt.* 345d-e, *Men.* 77c-e i *Grg.* 468b-c. Cf. William K.C. Guthrie, 1969: 455.

⁹ Sòcrates afirma davant la pregunta de si el valor es pot ensenyar o depèn de la naturalesa que tot i que tan en el cos com en l'ànima es troben naturaleses més fortes per afrontar els perills que d'altres, “Penso, malgrat això, que tota naturalesa pot créixer el seu valor amb l'aprenentatge i l'exercici.” *Mem.* III,9 2.

naturalesa humana (home o dona, esclau o lliure) o l'àmbit d'aplicació (milícia, política o casa) (*Mem.* III,9 4-7). En Xenofont aquesta virtut ha ser compartida i ensenyada per tots els membres de la casa, perquè tots treballen pels mateixos béns domèstics.

Un conseqüència rellevant en la vida domèstica, fruit d'aquesta doctrina, és que les virtuts són comunes a tots els membres de la casa amb independència del sexe o de la condició social. La igualtat entre sexes davant l'ensenyament de la virtut ja és defensada per Sòcrates al *Convit de Càl·lies* II 9, on es tracta la virtut del valor (ἀνδρεία).¹⁰ Sòcrates distingeix les diferències naturals entre l'home i la dona, basades sobretot en qualitats físiques (olors i vestits) en l'ensenyament de la virtut del valor.¹¹ La importància del valor com a virtut i la seva innegable relació amb la gimnàstica com a entrenament per a la guerra, és el que fa a Sòcrates defensar precisament l'olor d'oli com el més propi per a l'home jove (*Smp.* II 4). No obstant aquesta constatació natural, l'olor moral de la *kalokagathía*, com a ideal humà, és el resultat del tracte amb els millors, idea que exemplificarà amb una cita de Teognis. La virtut no es fonamenta en la naturalesa humana sinó en l'exemple dels qui ja la posseeixen i són capaços d'ensenyar-la. Com ja hem vist des del capítol primer de la tesi, aquest és el plantejament del diàleg de l'*Economia* que fa que sigui Iscòmac i no Sòcrates qui ensenyi les virtuts domèstiques. Solament qui ha fet de la vida domèstica un bé moral superior pot transmetre el coneixement necessari per esdevenir virtuós en l'*oïkos*. I en aquest ensenyament, la naturalesa de la dona, com més endavant veurem també amb la dels esclaus domèstics, és igual d'apta que la de l'home lliure perquè cerquen els mateixos béns. Aquest igualitarisme amb l'home s'arriba a admetre fins en una virtut tan típicament masculina com el valor. En l'*Economia*, el fet que la dona, o els servents, puguin ser ensenyats converteix el marit en el principal responsable de la seva educació.

3.1.2. La *paideía* domèstica: l'*oïkos* com a institució educativa en virtuts

L'ideal clàssic feia que aparegués com una contradicció que es considerés *kalokagathós* qui es dedicava a la vida domèstica (*Oec.* VII 2). L'articulació que hem vist fins ara en els capítols anteriors ens duen a exposar ara la relació que s'estableix entre les virtuts pròpies de la filosofia i la vida domèstica. Cap altre autor de la filosofia clàssica articulà, com Xenofont, de forma integradora l'obtenció de les virtuts pròpies de la vida filosòfica amb vida domèstica. En l'assoliment d'aquestes virtuts filosòfiques té una

¹⁰ Fernando Souto (2000) sosté en la seva tesi doctoral *La figura de Sócrates en Jenofonte* que aquest pensament podria provenir d'Antístenes per a qui la virtut era ensenyable i era la mateixa per a l'home com per a la dona (ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετὴ; D. L., *De Vitis.* VI 12). De mateixa manera, l'ensenyament de la virtut que el filòsof defensa poc després al *Convit de Càl·lies* I,1 12 podria reflectir les idees del fundador del cinisme, ja que va escriure un llibre sobre el valor entre homes i dones (D. L., *De Vitis.* VI 12). Aquest ensenyament és comú amb Plató com posa de manifest en el *Convit de Càl·lies* II 4 de Xenofont, on Sòcrates cita els mateixos versos de Teognis que en el diàleg platònic de *Menó* (95d). La igualtat entre l'home i la dona davant la virtut que defensa Sòcrates en el *Convit de Càl·lies* II 9 es troba també formulada en semblants termes per Plató en el *Menó* 71a-72d. Tot i això, Xenofont fa una elaboració pròpia de la virtut d'acord amb el seu pensament que concep l'*oïkos* com a un bé moral superior, a diferència del cinisme i de Plató.

¹¹ En el llibre quart dels *Records de Sòcrates* (IV,6 10-11) Sòcrates explica que el valor és una acció que necessita d'un cert grau de coneixement dels perills. Si necessita coneixement, és obvi que és ensenyable, com també s'afirma en el *Convit de Càl·lies* II 12 i III 4. Per aquesta raó, pensa el Sòcrates de Xenofont, per bona que sigui la naturalesa d'un és necessari rebre una adequada educació (*Mem.* IV,1 4) i exercitar-se per aconseguir la virtut (*Mem.* I,2 19 i 23), especialment en els assumptes relatius a la milícia (*Mem.* II,1 21 i 28).

importància cabdal l'educació i la instrucció de tots els membres de l'*oïkos*.¹² Com hem vist, Sòcrates caracteritza la tasca de la filosofia com la capacitat d'ensenyar les virtuts necessàries per viure una vida plenament humana. L'*oïkos* esdevé, en el pensament de Xenofont, una institució educativa en virtuts filosòfiques de tots els seus membres, sense les quals no es pot assolir cap dels seus béns, que com hem vist van més enllà de la mera supervivència natural.¹³ Continuant amb l'exemple del capítol II 9 del *Convit de Càl·lies*, Xenofont defensa que la virtut no és una demostració de l'herència aristocràcia dels ben nascuts o de la naturalesa masculina, sinó de l'autèntica aristocràcia moral que assoleix cada individu.¹⁴ Per això, al *Convit de Càl·lies* II 9 conclou amb la següent afirmació: “si ningú de vosaltres té dona, que li ensenyi refiat tot allò que vulgui que sàpiga i que practiqui”. Xenofont planteja que solament una educació en la virtut de tots els membres de la casa fa possible la realització dels béns domèstics. Tant Werner Jaeger (1934: 973-974) com Michel Foucault (1984: 202) afirmen que l'objectiu d'aquesta educació és convertir l'esposa en una col·laboradora, una companya, una *synergós* coneixedora d'allò que es necessita per a la pràctica raonable de l'*oikonomía*, no solament com a coneixement sinó també com a virtut.¹⁵ En Xenofont aquesta educació en virtuts no afecta només la dona, sinó també els altres membres de l'*oïkos*. Tots els membres són importants perquè a través de les virtuts que els escauen col·laboren en la prosperitat de la casa.¹⁶ Per Xenofont, les virtuts són comunes a totes les persones que conviuen a la casa i es demostren en les accions (ἔργον) i naturalesa (φύσις) pròpies de cada membre de l'*oïkos*.

Per tant, per Xenofont les virtuts fan aptes els membres de la casa per a la cooperació i la col·laboració segons el model de la complementarietat basat en l'exemple i l'acció. La teoria de les virtuts domèstiques de Xenofont es fonamenta en la complementarietat entre marit i muller, pròpia de la comunitat domèstica. Xenofont (*Oec.* VII 28) afirma que, com que la naturalesa de tots dos no és perfecta, per això es necessiten l'un a l'altre, de manera que esdevenen útils fent que allò que li falta a un, ho supleixi l'altre. El fonament és una distribució de tasques i virtuts d'ordre natural i diví. Ser virtuós és seguir els dictats divins per tal de desenvolupar la tasca pròpia de cadascú de la millor (βέλτιστα) manera possible (*Oec.* VII 29). Xenofont és el primer autor en reconèixer una certa autonomia dels membres de la casa en la realització de la virtut pròpia, perquè tot

¹² Werner Jaeger (1934: 973) observa que al mateix temps que la paraula *paideía* en Plató i Isòcrates té un relleu espiritual extraordinari, mentre que en altres cercles comença a adquirir un matís trivial. Tot i que no aclareix si l'ús de la *paideía* a l'*Economía* respon a una o altra visió, jo defens en aquest apartat que la relació que estableix Xenofont entre la *paideía* a l'*oïkos* i les virtuts filosòfiques l'han de situar en el nivell de Plató i Isòcrates.

¹³ Per exemple, a *Mem.* II,2 4 afirma que no es tenen fills pel plaer sexual sinó per crear una societat que permeti el millorament moral de tots els seus membres per mitjà de la cura mútua.

¹⁴ El mateix Sòcrates del *Convit de Càl·lies* mostra la paradoxa que sent la dona per naturalesa mancada de força i vigor (γνώμης δὲ καὶ ἰσχύος δεῖται), com era la concepció imperant, és capaç, per l'ensinistrament, d'excel·lir igual que l'home (*Smp.* II 9). El tema de l'ensenyament del valor és tractat per Xenofont també al *Mem.* III,1-3; IV,6 10 i en algunes obres de Plató que ja he introduït en la seva relació amb la vida domèstica o privada com el *Protàgoras* 349d i ss; 360d i ss o *Gòrgias* 489a. Tan sols en el llibre V de la *República* Plató planteja aquesta possibilitat, preconitzant l'ensenyament de la gimnàstica i de la guerra a la dona i defensant-ne la seva competència (*R.* V 452), encara que sense deixar per això de reconèixer la superioritat física de l'home (*R.* V 455e-456a). En el *Menó* 88a-d la virtut implica coneixement i deliberació també en el valor com en la justícia i la prudència, perquè solament per mitjà del discerniment la virtut és útil per assolir la felicitat.

¹⁵ Cal tenir present que en una societat on les al·lotes eren lliurades en matrimoni al voltant dels quinze anys a homes que els doblaven l'edat, la relació conjugal prenia la forma d'una pedagogia i d'un govern de les conductes (Foucault, 1984: 201-202).

¹⁶ A diferència d'Aristòtil que com veurem entrarà en contradicció justament en la doctrina de les virtuts domèstiques dels diferents membres de l'*oïkos*.

coneixement implica deliberació del que està bé i del que no. Per exemple, a *Oec.* VII 3 el mateix Iscòmac reconeix que no es passa el temps dins la casa perquè ja hi és la dona que és capaç d'administrar-la gràcies a les virtuts que ella practica com a resultat de l'educació rebuda. Tal i com assenyala Sarah B. Pomeroy (1994: 34-35), tot i mantenir-se en la mentalitat patriarcal grega, Xenofont reconeix la capacitat de la dona de cultivar les seves capacitats mentals i físiques per poder dur a terme de forma autònoma i correcta les seves tasques domèstiques.¹⁷ Aquesta capacitat en la virtut l'assimilarà a l'ideal masculí de *kalokagathós*.¹⁸ Dins de la visió patriarcal –insistesc–, i per tal de poder realitzar les tasques pròpies de l'administració de la casa, Xenofont reconeix una autonomia moral i una superioritat en determinades àrees del coneixement.¹⁹ Per això, Xenofont és crític amb l'educació per a la vida domèstica del seu temps, afirmant que de tota l'educació que la seva dona ha rebut abans d'entrar a la casa, l'únic que mereix ser tingut com a excel·lent és la sobrietat.²⁰ La sobrietat entesa com a domini de les passions serà una de les principals virtuts compartides per l'home i la dona a la casa, i també amb els esclaus.²¹ En l'*oïkos* tots els seus membres han de lliurar el mateix combat contra els vicis i a favor de la virtut que en qualsevol altre camp de la vida.

3.1.3. Les virtuts filosòfiques en la vida domèstica: l'autodomini i la justícia

Les virtuts que definiran la vida filosòfica a partir de Sòcrates són l'autodomini i la justícia. La novetat de Xenofont és situar aquestes dues virtuts en l'àmbit domèstic fent-les compatibles amb la vida filosòfica. En aquest sentit, podem definir les virtuts en Xenofont com les capacitats (δύναμις) compartides per cooperar (συμπράξει) en l'administració de la casa. L'autodomini o templança (τὸ ἐγκρατεῖς) és la principal virtut compartida tant per l'home i com per la dona:

“Quan a ésser temperants (ἐγκρατεῖς), déu també els ho ha concedit en comú, i ha permès que qui dels dos reïxi millor (βελτίων), sigui l'home sigui la dona, hagi de tenir també més recompensa d'aquesta virtut (τοῦτον καὶ πλεον φέρεσθαι τούτου τοῦ ἀγαθοῦ).”

XENOFONT, *Economia* VII 27 (BM)

¹⁷ Sobretot si es compara la doctrina de Xenofont a *Oec.* VII 32; IX 10; X 1 amb la que expressa Aristòtil a *Pol.* I,2 1252a24-1252b27; I,5 1254b13-16; *EN* VIII,8 1158b12-27; VIII,12 1160b33-1161a2.

¹⁸ En totes les virtuts que exposaré en aquest apartat, Xenofont reconeix la mateixa capacitat anímica de la dona que la de l'home per mitjà de l'expressió masculinitzant de la dona d'Isòmac. Aquest reconeixement també el trobam a la *Lisístrata* d'Aristòfanes (*Lis.* 1108). Aquesta possibilitat d'assolir la mateixa noblesa d'ànima que un home li prové, segons Isòmac, d'obeir (ἐπειθετο) tot d'una el que sent d'ell (*Oec.* X 1).

¹⁹ Cal tenir present la visió misògina que trobam en l'oratória atenenca, per exemple en el del Pseudo-Demòstenes LIX 122 sobre el paper de la dona respecte del marit.

²⁰ “ἐπεὶ τὰ γε ἀμφὶ γαστέρα” expressió que fa referència a la moderació en la satisfacció dels desitjos de la panxa, o l'estómac, que du a la golafreteria. Simònides (fr. 7) comparava les dones amb els porcs o els ases ja que no eren capaces de controlar els seus desitjos. Aquesta visió arrela en la concepció misògina grega que va des del mite de Pandora (Hesíode, *Teogonia* 585-612, *Op.* 53-82) fins a Eurípides (*Hipp.* 618-624) en què s'afirma que si els homes poguessin tenir fills no caldrien les dones.

²¹ “ὅπερ μέγιστον ἔμοιγε δοκεῖ παιδεύμα εἶναι καὶ ἀνδρὶ καὶ γυναικί.”: Xen., *Oec.* VII, 6. La concepció de la possibilitat de compartir virtuts fa referència a la doctrina socràtica de la igualtat anímica entre home i dona que també trobarem en Plató (*R.* V 449c-472). Aquesta possibilitat que tant homes com dones, lliures com esclaus puguin tenir les mateixes virtuts, vicis i talents (*Oec.* VII 15; X 1) du a Sarah B. Pomeroy (1994: 66) a afirmar que Xenofont expressa una mentalitat no grega ja que no estableix una jerarquia natural segons el gènere, la raça o la classe social.

Aquesta virtut no solament no és incompatible amb la vida domèstica sinó que és una virtut central per a la realització de les tasques domèstiques que impliquen a tots els membres de la casa. En el *Records de Sòcrates*, Xenofont la presenta com una de les principals virtuts de la vida filosòfica. Sòcrates defensa davant Eutidem (*Mem.* IV,5) l'autocontrol i la continència com la principal virtut de l'home lliure, esdevenint una qualitat inexcusable per a qualsevol que vulgui emprendre una acció noble com ara: “governar bé el seu cos, d'administrar bé la seva casa (τὸν ἑαυτοῦ οἶκον καλῶς οἰκονομήσειε), d'ésser útil als seus amics i a la seva Ciutat” (*Mem.* IV,5 10). Com va assenyalar Michel Narcy (a: Narcy i Tordesillas, 2008: 29-47)²² l'aplicació de l'autocontrol més enllà de l'ànima, com és el cos i, afegesc jo a partir de l'*Economia* també a la casa com a bé moral, és el que el diferencia de Plató. Per això Xenofont, es presenta en els *Records* a Sòcrates com el primer a practicar-la i a ensenyar-la (*Mem.* IV,5 1), i a l'*Economia* la tracta a partir de l'exemple d'Isòmac. Michel Foucault (1984: 207-211) la situa com la principal virtut que defineix Isòmac, perquè només qui està dotat de l'autodomini pot exercir les funcions de cap de la casa.²³ Però aquesta virtut no és exclusiva del ciutadà grec, sinó de tots els qui col·laboren en l'obtenció dels béns domèstics. Per això, a l'*Oec.* IX 11-17, l'aplica també en el triatge de la intendentia del servei. En l'examen a què sotmeten la intendentia, la primera de les virtuts que cal tenir en compte és el domini d'un mateix (ἐγκρατεστάτη) en el menjar, el vi, el son i les relacions sexuals (*Oec.* IX 11; cf. *Mem.* I,1). A la vida domèstica s'aplica el mateix discerniment que exigeix la vida filosòfica que Sòcrates sotmetia a Critòbul a l'inici del diàleg. La persona mancada d'aquesta virtut esdevé esclava, fent del seu servei a la casa quelcom d'inútil (*Oec.* I 20). Per aquest motiu, Xenofont dedica tres diàlegs dins l'*Economia* a presentar les virtuts domèstiques com a plenitud de l'ideal ciutadà i guerrer.²⁴ Per Xenofont (*Oec.* I 19), les passions que esclavitzen l'home lliure són com senyors perversos que no poden ser ignorats perquè duen a la pràctica dels principals vicis que destrueixen la casa: la peresa (ἀργίαν), la mollesa d'ànima (μαλακίαν ψυχῆς) i la negligència (ἀμέλειαν). Aquests són els vicis que es contraposen a les virtuts i contra els quals Isòmac lluita en la vida domèstica

²² D'aquí a la conclusió de Michel Narcy que “C'est Socrate et non pas son âme qui est proche du divin...” (a: Narcy i Tordesillas, 2008: 45) sinó tota altra realitat que, segons la doctrina presentada en el capítol segon de la tesi, és presentada com a bé moral com són el cos, tal i com desenvolupa Narcy, i l'*oikos*.

²³ En contra del que sosté Fernando Sousa (2000). Segons la tesi de Sousa considerant solament els *Records de Sòcrates*, l'*enkrátēia* demostra les influències d'Antístenes. Al principi es fa al·lusió a un suposat menyspreu de les passions del cos, és a dir, del plaer per part de Sòcrates. La fugida del plaer va ser una constant en el pensament cínic i una de les màximes del pensament d'Antístenes per les quals el fundador del cinisme passaria a la posteritat: “prefereixo estar boig a experimentar plaer”. La saviesa i la virtut, deia, són armes de les quals un mai es veu privat. Així Diògenes de Sinope afirmava d'Antístenes: “ell em va ensenyar el que era meu i el que no. Un estat no és meu. Parents, criats, amics, els familiars o un determinat mode de vida [...] totes aquestes coses pertanyen a altres. Què és el que és teu llavors? L'ús de l'aparença de les coses. I em va mostrar que tinc això, i tenint això no estic subjecte a cap restricció o obligació, i ningú pot impedir-me o forçar-me a fer-lo servir” (Epict., *Diss.* III 24 i 68. Però com exposa Michel Narcy a «Socrate et son âme dans les *Mémorables*» (a: Narcy i Tordesillas, 2008: 29-47), la tesi del qual segueixo en el meu plantejament sobre l'*oikos*, el que diferencia el Sòcrates de Xenofont del de Plató és l'acceptació per part del primer del plaer en relació amb la virtut de l'autodomini. Per això, com hem vist, l'*oikos* no és font de vicis sinó font moral de virtuts, tot i relacionar-se des de la filosofia platònica i cínic amb el plaer del cos.

²⁴ Com assenyala Michel Foucault (1984: 207-208) les qüestions que configuren la vida domèstica, el matrimoni, les funcions del cap de família i el govern de l'*oikos*, s'estableixen sota els principis del diàleg socràtic. Com desenvolupa Jean-Baptiste Gourinat a «La dialectique de Socrate selon les *Mémorables* de Xénophon» (a: Narcy i Tordesillas, 2008: 144-158) el judici moral i l'autocontrol juguen en Xenofont el mateix paper que les matemàtiques en la dialèctica platònica. Ara bé, Gourinat solament ho aplica als *Records de Sòcrates*, però a l'*Economia* el mateix procés dialèctic és el que es dona entre els cònjuges en els diàlegs entre Isòmac i la seva dona.

de manera paral·lela a com Sòcrates ho fa en la vida filosòfica. Xenofont repeteix la mateixa doctrina que expressada a *Mem.* I,5 segons la qual no es pot confiar en algú esclau del plaer i que el domini de si mateix és fonament de virtut.²⁵ Els exemples que trobam als *Records de Sòcrates* I,5 2 són una clara referència a allò més preuat de la vida domèstica per a un grec: l'educació dels fills, la vigilància de les filles i la fortuna. Si no es considera sempre l'autodomini com la virtut central de la vida s'arriba a arruïnar no solament la pròpia casa (τὸν οἶκον), sinó també el cos (τὸ σῶμα) i sobretot l'ànima (τὴν ψυχὴν) (*Mem.* I,5 4). Aquesta doctrina és la que centra la conversa inicial de l'*Economia* on Sòcrates retreu a Critobul ser incapaç de controlar les passions.²⁶ Els vicis que trobam a l'*Economia* que arruïnen la casa són paral·lels als vicis contra els quals Sòcrates convida a lluitar per dur una autèntica vida virtuosa i que trobam en els *Records de Sòcrates*. A l'*Economia* I 22 i XII 10 es concreta aquesta vida virtuosa en desenvolupar els perills que per a l'*oikos* suposa qui és incontinent (ἀκρατεῖς):

- Primer, en l'alimentació que inclou l'hàbit de beure perquè segons *Oec.* XII 11 el vi inspira l'oblit de totes les obligacions domèstiques i a l'*Oec.* I 22 són definides com la golafreteria junt amb l'embriaguesa (λιχνειῶν / οἰνοφλυγιῶν). En aplicació de la incontinència en el menjar i el beure de *Mem.* I,5 1; I,3 5-15; II,1 1-2.

- Segon, si s'és dormilega (τοῦ ὕπνου) perquè segons *Oec.* XII 12 no podria fer el que té obligació ni fer-lo fer als altres i a l'*Oec.* I 19 apareix definida com a peresa (ἀργίαν). En aplicació de la incontinència en el descansar i el dormir de *Mem.* I,5 1; I,3 5-15; II,1 3.

- Tercer, en l'excés de passió pels plaers amorosos o afrodisíacs (τῶν ἀφροδισίων δυσέρωτες) perquè segons *Oec.* XII 13-14 fan incapaços d'aprendre res que no sigui

²⁵ Xenofont ressalta de Sòcrates les seves exhortacions a la continència (ἐγκράτεια) com la més bella i bona adquisició d'un home (καλὸν τε καὶ ἀθὼν ἀνδρὶ κτημᾶ ἐστιν: *Mem.* I,5 1). En aquesta exhortació en què apel·la al model guerrer repeteix les mateixes formes d'incontinència -esclau del ventre, del vi, dels plaers amorosos a més del son- com les pitjors per aconseguir l'excel·lència guerrera: salvar els amics i sotmetre els enemics. Xenofont (*Mem.* I,5 1-3) fa un paral·lelisme amb les característiques de la vida domèstica afirmant a continuació que el mateix es demana a qui s'encarregarà de l'educació dels fills, la custòdia de les filles, la conservació de la fortuna, o a l'esclau els ramats, les sitges o els conreus. A continuació Sòcrates afirma que qui no és capaç de controlar-se a si mateix, no solament fa mal als altres sinó, sobretot a si mateix. La conclusió de Xenofont és que la incontinència és la cosa més perniciosa perquè arruïna la casa, el cos i l'ànima (εἴ γε κακουργότατόν ἐστι μὴ μόνον τὸν οἶκον τὸν ἑαυτοῦ φθείρειν, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν: *Mem.* I,5 3). A *Records de Sòcrates* II,6 també comença el diàleg amb Critobul centrant-se en l'autodomini de les passions que provenen de la fam, la set, la luxúria, la mandra, el somni i la cobdícia. En aquest capítol Sòcrates la presenta com la màxima virtut del veritable amic, que és la mateixa que Sòcrates presenta per al bon general (*Mem.* III,1; III,2 i III,4) i per al bon governant (*Mem.* II,1 1-7.). En tots aquests passatges l'autodomini solament és apreciable gràcies a l'examen de les obres de l'individu. Sòcrates recorre a l'exemple dels escultors amb les seves estàtues i els genets amb la cura dels seus cavalls (*Mem.* III,1 2-3 i III,3), per concloure que, com ja hem vist, qualsevol virtut creix amb la seva pràctica i exercitació (*Mem.* I, 2 21 i II,1 28).

²⁶ "ἀργίαν τ' εἶναι καὶ μαλακίαν ψυχῆς καὶ ἀμέλειαν": *Oec.* I 16-23 i es repeteix a l'*Economia* XII 10. A *Records de Sòcrates* II,1 1 Xenofont resumeix totes les converses Sòcrates en l'impuls d'exercitar l'autocontrol en el menjar i el beure, la luxúria i el son. La mateixa idea expressa Plató a través de Sòcrates quan afirma: "Ni són muralles, galeres o drassanes que les ciutats necessiten, Alcibiades, si han d'ésser felices; ni tampoc una població nombrosa ni un territori extens, si els falta virtut" (Pl., *Alc.* I 134b; cf. *Grg.* 519a) per acabar conclouent que en la cura, no solament de la ciutat i els afers públics, sinó també en la d'un mateix i de totes les coses pròpies, en referència a la vida privada (μὴ ἰδίᾳ) cal la justícia i el prudència (δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην) Pl., *Alc.* I 134c; cf. *Lg.* II 632c; III 696c.

cuidar el plaer que es troba en l'objecte estimat (τῶν ἐρωμένων), identificat a *Oec.* II 7 amb la passió que afecta Critobul pels joves. En aplicació de la incontinència en les passions amoroses de *Mem.* I,5 1; I,3 5-15; II,1 3-5.

Per tant, en l'*oïkos* és possible seguir l'exemple virtuós de Sòcrates que “destruïa als ulls de tothom els mals delits dels seus adeptes, inclinant-los a desitjar la més bella i més magnífica de les virtuts, per la qual les ciutats i les famílies es regeixen bé (ἡ πόλεις τε καὶ οἴκοι εὖ οἰκοῦσι)” (*Mem.* I,2 64). Solament l'autocontrol permet a l'ànima ser virtuosa, alliberant-la de les passions que l'esclavitzen fins a destruir l'*oïkos*. Iscòmac afirma que excepte aquesta virtut de l'autodomini, el coneixement rebut per l'educació tradicional és insuficient per tal que la dona pugui tenir cura de l'interior de la vida domèstica (*Oec.* VII 7). Per això, els tres diàlegs d'Iscòmac amb la seva dona exposen la importància de determinades noves virtuts filosòfiques aplicades a l'àmbit domèstic que veurem en el següent apartat.

El fruit de l'autodomini en les passions és la templança (σωφρονεῖν) com trobam en l'exemple del Critobul dels *Mem.* I,3 9 on Sòcrates li retreu no ser un home assenyat (τῶν σωφρονικῶν ἀνθρώπων) en deixar-se endur pels vicis que acabam d'exposar. Actuar segons la templança és una responsabilitat que comparteixen tant l'home com la dona a la casa (*Oec.* VII 14-15). Fins a quin punt aquest ensenyament contradeïa la moral del temps de Xenofont es fa palès a *Oec.* VII 15 en l'estranyesa de la seva dona quan respon: “Però tot depèn de tu”. La jove muller reconeix que el rol que li pertocava és ser obedient a les decisions del marit donada la seva manca de capacitat per deliberar. La templança que tant Iscòmac com la seva dona han après en les seves respectives famílies garanteix la prosperitat moral del nou *oïkos*. Quan la jove esposa d'Iscòmac li diu que “la mare m'ha dit que la meva feina és tenir seny (σωφρονεῖν)” respon que aquest és el mateix procedir que ha rebut del seu pare. La correcció d'Iscòmac és fer entendre que aquest seny o templança (σωφρόνων) és una acció comuna entre home i dona. La templança, com a virtut domèstica, és definida per Xenofont com la capacitat d'actuar de tal manera que el que es té estigui en el millor estat possible (*Oec.* VII 15) i els béns que s'aconsegueixin augmentar ho siguin per mitjans honrats (καλοῦ) i justos (δικαίου). Xenofont, a diferència de Plató i Aristòtil, relaciona les virtuts de l'home i la dona a l'*oïkos* amb els valors morals (καλοῦ, δικαίου) propis de la l'ideal filosòfic.

Si la primera virtut filosòfica és de caràcter intern, la segona virtut, la justícia, s'aplica a les relacions de la vida domèstica. Com a virtut que fonamenta la moralitat de les relacions socials, la justícia (δικαιοσύνη) és presentada com a fonamental per a la bona marxa de la vida domèstica (*Oec.* IX, 13). Com posà de relleu Leo Strauss (1970: 89),²⁷ Xenofont destaca la virtut de la justícia en Sòcrates més que la del valor propi de l'ideal guerrer. En aquest sentit, la justícia es present com a virtut imprescindible per a la moralitat de totes les relacions de l'*oïkos*. Primer, perquè per Xenofont les relacions entre els membres de la casa s'han de fonamentar en un tracte just. Sobretot amb els membres encarregats de les tasques domèstiques: els servents o esclaus domèstics. La justícia esdevé la virtut que ha d'excel·lir en totes les relacions domèstiques ja que si no s'és just no es pot despertar en els servents una bona disposició vers els amos i una correcta motivació en la realització dels propis treballs. Aquest tracte just crea una solidaritat entre els membres de l'*oïkos* tant en les alegries o les penes anímiques com en la prosperitat material (*Oec.* IX 12). Es tracta d'educar en un lligam afectiu vers la casa (δὲ συναύξειν τὸν οἶκον ἐπαιδεύομεν) per mitjà

²⁷ A diferència de Michel Foucault (1984) que se centra en la *enkráteia*, Leo Strauss (1970) centra la seva interpretació de l'*Economia* en la justícia socràtica (Bruell, 1984).

del tracte just entre l'home, la dona i els servents. Aquest tracte s'aconsegueix quan es valoraren més els actes justos que els injustos, premiant els primers i castigant els segons. De tal manera que Xenofont (*Oec.* IX 14-15) reconeix no solament que home i dona mereixen ser tractats de forma justa sinó també els esclaus. El premi ha de ser la participació en la riquesa i d'una certa llibertat, perquè fent partícips els esclaus de la bona marxa i prosperitat de la casa s'aconsegueix que compreguin que el propi comportament va lligat a la seva prosperitat o decadència (*Oec.* IX 16-19). En aquestes instruccions es posa de manifest la radical diferència amb Plató. Com hem vist amb la anàlisi dels relats de l'origen de la societat del capítol segon de la tesi, Plató caracteritza l'estadi domèstic per la manca de justícia en les relacions socials. Xenofont, en canvi, equipara la vida domèstica amb la vida política en introduir la justícia com a virtut social en l'*oïkos*. Aquest plantejament és un element destacat en la diferent reflexió filosòfica de Xenofont respecte de Plató i Aristòtil.

Com a conseqüència d'aquesta concepció Xenofont destaca un segon aspecte que el diferencia radicalment de Plató i, sobretot, Aristòtil. En introduir la justícia com a virtut en les relacions, Xenofont posa de relleu el paper de la llei (νόμος) domèstica (Strauss, 1970: 151-152). La llei de l'*oïkos* és la pràctica regular de les accions que són bones i millors segons la naturalesa que atribueix a cadascú la seva funció (Foucault, 1984: 207). La introducció de la justícia i la llei en l'àmbit domèstic implica el reconeixement d'una certa igualtat entre l'home i la dona a l'interior de la casa, tot i que per Xenofont parlar d'ordre és parlar de la llei que imposa l'home a la casa. Però, per sobre d'aquesta jerarquia, la llei que uneix marit i muller ratifica que siguin copartícips dels fills i dels béns de la casa (*Oec.* VII 30). Per Xenofont l'home, i especialment la dona a l'interior de la casa, han de ser mantenidors de la llei domèstica que regula el tracte just entre els seus membres (*Oec.* IX 15). En la casa, com en la ciutat, no n'hi ha prou que hi hagi unes bones lleis (εὐνομουμέναις) o lleis ben escrites (ἀν νόμους καλοὺς γράψονται), sinó que cal també mantenidors de les lleis (νομοφύλακας προσαιροῦνται) que vigilen i aproven els qui les conserven i castiguen els qui les transgredeixen.²⁸ Aquest tracte just forma part de l'èxit que s'aconsegueix amb l'art de l'*oikonomía* (τί ὠφελήσει ἡ οἰκονομική: *Mem.* III,4 11), perquè com a tota societat humana es gestionen, sobretot, persones (*Mem.* III,4 12).

La justícia, com totes les virtuts que veurem a continuació, és considerada la saviesa capaç de moure a la pràctica d'allò que és bo i bell (*Mem.* III,9 4-5). El bon cap de la casa, com el bon general i el bon governant cerca la felicitat de tots els qui comanda (*Mem.* III,2 4). Aquest és l'objectiu de la mateixa llei que tant a la casa com a la ciutat permet als seus membres viure en la concòrdia que els fa més poderosos i feliços (*Mem.* IV,4 16-18). Per Xenofont, a l'interior de la casa es troba la mateixa llei universal que exigeix correspondre amb el bé els qui ens fan bé (*Mem.* IV,4 24). Un bé que no s'estableix en relació amb la naturalesa humana, com a esclau o dona, sinó en relació a aquesta llei. De la mateixa manera com el Consell examina a la ciutat, la dona ho ha de fer a l'*oïkos* amb plena dignitat com a reina per premiar o castigar els servents. Per això, relacionant les virtuts clàssiques i les filosòfiques amb l'*oïkos* es fa possible l'assoliment de les quotes més altes de dignitat humana assimilable a les de la *pólis*, tot i mantenir el que Michel Foucault anomena "dissymétrie essentielle" (1984: 215).

²⁸ Sobre la importància de les lleis no escrites, com és el cas de les domèstiques, en Xenofont vegeu l'article «Socrate et la confiance dans *Les agraphoi Nomoi*» d'Alessandro Stavru (a: Nancy i Tordesillas, 2008: 65-86). Stavru, seguint les tesis dels escrits no publicats de Walter Friedrich Otto, posa de relleu com les lleis no escrites d'origen diví compleixen la funció de legitimació de la transformació legal que suposava la doctrina socràtica. A partir de l'anàlisi de passatge dels *Records* IV,4, Stavru conclou que les lleis no escrites són el fonament de la doctrina ontològica i ètica socràtica en contraposició a la concepció contemporània.

3.1.4. Les virtuts domèstiques

A part de les dues virtuts filosòfiques que acabem de veure, tres són les principals virtuts que Xenofont aplica a la vida domèstica: la cura, l'ordre i la bellesa.²⁹ La denominació de virtuts domèstiques no implica, en Xenofont, que siguin exclusives de la vida domèstica. Com hem vist a l'inici d'aquesta apartat, per Xenofont les virtuts no són reductibles a un àmbit de la vida, per tant, les mateixes virtuts que necessita un general, les necessita un governant i un administrador domèstic. Però les anomenades virtuts domèstiques perquè són les virtuts sense les quals no es pot orientar la vida domèstica als béns que li són propis. A aquestes tres virtuts Xenofont li dedica els tres diàlegs que Iscòmac manté amb la seva dona.

La cura

La primera conversa d'Iscòmac amb la seva dona, que inclou tot el capítol XII, se centra en la cura (ἐπιμελέομαι) de l'*oïkos*.³⁰ Ser curós significa fer-se càrrec de la casa estant disposat a fer les tasques domèstiques o vigilar com es realitzen tots els treballs de la casa. La cura domèstica implica un sentit de la justícia, sense el qual no es pot demostrar agraïment a qui fa un treball ben fet i ni advertir o castigar justament a qui és descuidat (τῷ ἀμελοῦντι: *Oec.* XII 19). Per Xenofont (*Oec.* XII 9) com que la cura és una virtut pot ser ensenyada (ἐπιμελεῖσθαι διδάσκω) i, per tant, Iscòmac ho ha de fer tant amb la dona com amb els servents domèstics. La cura també es relaciona amb l'autodomini, donat que no es pot ensenyar a tenir cura a qui és incontinent (ἄκρατεῖς: *Oec.* XII 10). Quan Xenofont afirma que els qui són dominats pels vicis són incapaçs d'aprendre-la, es refereix a tots els membres de l'*oïkos*, a diferència de Plató i Aristòtil que identificaran determinats membres de la casa com a indomables. Xenofont relaciona la incontinència (ἄκρατεῖς) especialment amb tres vicis que destrueixen la casa: el beure, el dormir i la disbauxa en els plaers amorosos (*Oec.* XII 10).

Donat que tota virtut ha de ser ensenyada, i no pot ser simplement imposada, s'exposa una sèrie d'arguments (τοῦ λόγου) apropiats per educar en l'atenció de la casa (*Oec.* XII 18). Primer de tot, l'home no pot ensenyar a ser curós si no és curós ell mateix amb la casa, comparant-ho amb un home que no té res de músic i vol fer músics a d'altres. Curós no solament ho han de ser els servents encarregats dels treballs domèstics sinó que l'home i la dona lliure n'han de ser model i ensenyar amb l'exemple (ὑποδεικνύοντος).³¹ De la mateixa manera que és difícil d'aprendre a fer una cosa bé quan un mestre en dona mal exemple, és

²⁹ Michel Foucault (1984: 206-207) les redueix a l'ordre i la memòria o l'ordre i l'atenció, tot i que les altres virtuts hi són presents. El plantejament de Foucault de centrar l'*Economia* en les relacions sexuals, tema secundari en Xenofont, fa que les referències a la virtut siguin incompletes. La divisió que expòs entorn a les virtuts domèstiques també divergeix de la de Leo Strauss (1970: 131-158) que, sota el títol de *Gynaikologia*, divideix els tres diàlegs en quatre nuclis temàtics: «I: Marriage according to the gods and according to the law (Chapter VII) / II: Order I (Chapter VIII) / III: Order II (Chapter IX) / IV: Cosmètics (Chapter X)».

³⁰ Ja s'anuncia la importància de la cura a *Oec.* VIII 1: "ἐκ τούτων αὐτὴν κεινημένην μᾶλλον πρὸς τὴν ἐπιμέλειαν".

³¹ Sobre la importància de l'exemple en la *paideia* de Xenofont vegeu Jaeger, 1934: 961-962. No obstant això, Werner Jaeger se centra en l'exemple de Cir i la importància de situar un bàrbar com a model de *kalokagathia* (1934: 951-960) sense donar prou relleu a com es desenvolupa també, però en l'àmbit domèstic, a l'*Economia*. El meu plantejament seguiria l'anàlisi que va fer Vana Nicolaïdou-Kyrianiidou a «Autorité et obéissance: le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince» (a: Nancy i Tordesillas, 2008: 205-234) establint un paral·lelisme entre el model que per Xenofont suposa Sòcrates com a filòsof i educador de l'ànima i Cir com a model de governant, al que la meua investigació afegiria Iscòmac com a model de cap de l'*oïkos*. D'aquesta manera Xenofont proposà tres models apropiats als diferents estadis de reflexió filosòfica: l'individual, el polític i el domèstic.

difícil que el criat esdevingui curós quan l'amo dona exemple de negligència (*Oec.* XII 18).³² Només així, es cuiden millor les propietats domèstiques encara que sigui una tasca feixuga (οιοίμην χαλεπά) com la de la dona que carrega amb el pes de la casa (*Oec.* IX 17-18). Més feixuc, insisteix Xenofont, és per a una dona assenyada (σώφρονη) no cuidar (ἀμελεῖν) els béns de la casa o els propis fills (*Oec.* IX 18-19). Xenofont contraposa la negligència (ἀμελεῖν) en els béns domèstics amb la virtut de la dona de ser assenyada.³³ Pel que fa l'home, és per mitjà dels treballs agrícoles (ἀγρὸν ἔργων) que pot reconduir l'atracció del guany (ἐρωτικῶς ἔχουσι τοῦ κερδαίνειν), fent que la cura (ἐπιμέλεια) domèstica esdevingui lucrativa (*Oec.* XII 15). Per fer-ho possible cal elogiar i distingir solament els qui volen lucrar-se essent amos de si mateixos i en mesura (εἰ ἐγκρατεῖς / εἶναι μετρίως ἔχουσι: *Oec.* XII 16). Com veurem en el proper capítol Xenofont destaca el valor del treball i de l'esforç i condemna la inactivitat (*Mem.* I,2 56-58), encara que aquesta provingui de la tradicional vida aristocràtica.³⁴

La cura implica estar atent i vigilar tot el que succeeix a la casa. El control de tot el que passa a la casa és una altra de les activitats necessàries, sobretot respecte els esclaus (*Oec.* IX 5). Xenofont acaba el capítol XII sobre la cura, amb la resposta que un expert en cavalls donà al rei de Pèrsia sobre com s'engreixava més ràpidament un cavall, és a dir, com es millora l'excel·lència d'un cavall. La resposta és que "l'ull de l'amo" és qui fa bons i bells tots els treballs (*Oec.* XII 20). En aquesta resposta, que serà repetida en els *Econòmics* atribuïts a Aristòtil (*Oec.* I,6 1345a) s'expressa com la cura és la que fa "bell i bo" (καλά τε καὶ ἀγαθὰ) tots els membres de la casa, vigilant que cadascú s'apliqui a les seves tasques.

L'ordre

El següent diàleg entre Iscòmac i la seva dona versa sobre una segona virtut que es presenta indispensable en la vida domèstica: l'ordre (τάξις). Xenofont es fa ressò del concepte d'ordre còsmic que ha de regir totes les accions humanes, fins i tot les domèstiques, ja que, com deien els pitagòrics, l'ordenació i la proporció són belles i útils (τάξις καὶ συμμετρία καλὰ καὶ οὐσύμφορα).³⁵ Iscòmac insisteix en què res és útil (ὄφελος) si no es té cura que tot estigui en ordre (*Oec.* IX 14). Aquest segon diàleg amb la dona sobre l'ordre i l'ús de les coses (*Oec.* VIII 23), s'inicia explicant com Iscòmac es fa partícip de l'empeguement que sent la dona pel fet de no trobar un objecte a la casa. Iscòmac també n'és responsable perquè no li ha ensenyat l'ordre on està col·locada cada cosa (*Oec.* VIII 2). Afirmar Xenofont que l'ordre que és important en altres àmbits de la vida de l'home

³² Vegeu a *Records de Sòcrates* I,2 17-21 on Xenofont posa l'exemple del que fan els pares amb els seus fills quan volent educar-los "els allunyen dels homes perversos, convençuts que la companyia del bons és un exercitament de la virtut i la dels malvats una ruïna" ja que "els discursos instructius fugen de la memòria d'aquells que els negligeixen", és a dir, que no els exerciten. La cura (τὴν ἐπιμέλειαν) junt amb la memòria (τὴν μνήμην) són per a Xenofont (*Oec.* VII 26) virtuts compartides i comunes a l'home i a la dona. Per això, afirma que aquesta virtut és donada per parts iguals (εἰς τὸ μέσον ἀμφοτέρους κατέθηκεν), de tal manera que no es pot distingir quin sexe, masculí o femení, n'està més dotat.

³³ "τῶν κτημάτων ὅσα ἴδια ὄντα εὐφραίνει ἥδιον τὸ ἐπιμελεῖσθαι νομίζειν ἔφη εἶναι τῆ σώφρονη τῶν ἑαυτῆς ἢ ἀμελεῖν" Xen., *Oec.* IX 19. Werner Jaeger (1934: 973) també subratlla la importància de considerar la dona digna de la virtut del seny en el context cultural grec.

³⁴ Autors com William K. C. Guthrie (1971: 89) sostenen que Sòcrates mai va condemnar el treball manual i va sentir un especial respecte per tota forma de treball honrat, mentre que d'altres com Anton-Hermann Chroust (1957: 91) consideraven que Xenofont a *Records de Sòcrates* I,2 intentava exculpar Sòcrates d'haver prohibit la vagància. El que sembla clar, com veurem en el proper capítol, és que Xenofont valorava positivament el treball domèstic a diferència de Plató i Aristòtil.

³⁵ Pitàgoras, frag. 4. (Diels-Kranz, 1984). L'ordre en l'*oikonomia* també el trobam a *Mem.* I,4 8; I,4 13; IV,3 13.

lliure, com la música o la guerra, també ho ha de ser a la casa. Per exemple, en un cor l'ordre fa que l'espectacle no sigui desagradable ni confús, sinó quelcom digne als sentits (*Oec.* VIII 3). El mateix en un exèrcit on la manca d'ordre (ἄτακτος) el fa una presa fàcil de l'enemic i, per als amics, la cosa més amarga de veure i més inútil (*Oec.* VIII 4 i 6). En tots dos exemples, Xenofont posa èmfasi en la relació entre l'ordre i la bellesa sensible i entre l'ordre i la utilitat.³⁶ El fruit de l'ordre és el plaer de complaure els amics i espantar els enemics. Els exemples de l'*Economia* VIII 8-9 abracen tant l'àmbit militar (les marxes dels hoplites), com del comercial (la càrrega de les galeres), com del domèstic (la del pagès que ha de tenir destriat l'ordi, el blat i els llegums per fer una coca, un pa o un plat). Trobam aquí un altre exemple de l'equiparació de l'*oïkos* amb altres àmbits importants de la vida social. En l'àmbit domèstic, l'ordre és imprescindible per evitar la confusió, per voler i saber administrar (διοικεῖν) exactament els doblers i trobar còmodament el que cal fer servir (*Oec.* VIII 10). Per tant, esdevé una virtut indispensable per a l'administració de la casa:

“No hi ha a la vida res de més útil ni de tan bo per als homes com l'ordre (οὐτ' εὐχρηστον οὔτε καλὸν ἀνθρώποις ὡς τάξις)”

XENOFONT, *Economia* VIII 3 (BM)

Tot seguit Xenofont anomena els beneficis que en reporta la seva aplicació a la casa. L'ordre és necessari per trobar còmodament allò que cal emprar a la casa i per aconseguir-ho cal assignar un lloc per a cada cosa. D'aquesta manera se sap de què es disposa i en quin estat es troba. A més, gràcies a l'ordre, en poc lloc hi cap molt, mentre que sense ordre en molt de lloc hi cap ben poc. L'ordre fa que tot càpiga en llocs ben petits com la panxa d'un vaixell fenici, de manera que no es perdi el temps a qui hagi de servir-se'n, sinó que estigui a l'abast de tots els qui treballen a la casa (*Oec.* VIII 11-14). Saber on cada cosa és ordenada i poder servir-se de les coses sense problemes, demana que estigui a la vista allò que s'ha de menester en la cura domèstica (*Oec.* VIII 10). Xenofont afirma que les coses de la casa com les sabates, els vestits, els cobertors, els atuells de bronze, els paraments de la taula, les olles, apareixen en certa manera més belles gràcies a què estan disposades en ordre (κόσμον: *Oec.* VIII 20). Els objectes apareixen bells a la vista (ὡς δὲ καλὸν φαίνεται) gràcies a l'ordre, de manera que els utensilis de la casa ordenats en simetria i discerniment els fa aparèixer més bells, fent que cap en faci nosa (*Oec.* VIII 19-20). La concreció de Xenofont mostra fins a quin punt la quotidianitat es relaciona amb la virtut humana: les sabates han d'estar en rengle, els vestits ben endreçats, igual que els cobertors, olles i atuells de cuina i paraments de la taula.

Aquesta virtut no és exclusiva del membre de la casa que ordena les coses sinó de tots els que hi viuen, fins i tot el cap de casa ha de saber on són les coses. Com veurem, la gran diferència entre Xenofont i els altres autors és que el cap de la casa no es pot desentendre de la vida interna de l'*oïkos*. Per aconseguir això cal que l'home i la dona ordenin junts la casa i cal, també, ensenyar als servents l'ordre de les coses. L'ordre no és solament quelcom visual, sinó que cal retenir-lo a la memòria, de manera que fins absent se sàpiga dir cada cosa on està i quantes n'hi ha (*Oec.* VIII 14).³⁷ La memòria (μνημονικόν) és una de les virtuts que es reclama en la selecció de la serventa que farà d'intendentia (*Oec.* IX 11). Per Xenofont és un coneixement (ἐπιστάμενος) comparable al de la

³⁶ Com assenyala Leo Strauss (1970) en els capítols VIII i IX dedicats a l'ordre com a part de la *Gynaikologia*, Xenofont identifica la bellesa o noblesa amb la utilitat (1970: 143) com a bé moral. Cf. Xen., *Mem.* III,8 5-7; *Mem.* IV,6 8-9.

³⁷ Cf. Xen., *Oec.* VIII 21 on cal aprendre (μαθησόμενον) i recordar (μνησόμενον) el lloc de les coses.

gramàtica, quan hom en saber les lletres pot dir quantes n'hi ha a la paraula Sòcrates i quin lloc ocupen cadascuna (*Oec.* VIII 14). Si les coses estan ordenades (τεταγμένη) fins els esclaus saben de forma evident on es troben, com ho fan en anar al mercat de la ciutat (*Oec.* VIII 22). La seva importància fa que si convé es dediqui també el temps de lleure (τῆ σχολῆ) a aquesta tasca d'inspecció (*Oec.* VIII 15). Xenofont no concep el temps lliure com l'ociositat que converteix els amos en dropos (βλάκας: *Oec.* VIII 16), indolents i ineptes (εἴπηται: *Oec.* VIII 17-18). Sinó que Iscòmac convida la seva dona a no ser mandrosos (βλακικόν) per tal de poder trobar les coses quan es necessiten que és l'objectiu de l'ordre domèstic. No fer-ho seria una gran ineptitud (ἀσυνεσία) perquè és bo ordenar tots els objectes de tal manera que sigui fàcil trobar a cada cosa un lloc dins la casa on posar-lo. Aquesta organització inclou també la distribució de la mateixa casa que descriu en el capítol IX 2-9 segons la importància i la utilització de cada habitacle. Més important que la decoració de la casa és la comoditat i la facilitat de col·locar els objectes a les cambres pertinents. El mateix per a la situació de les cambres i les estances on s'han de guardar els productes segons les característiques requerides, el blat a les cambres seques, el vi a les fresques... així com l'orientació mateixa de la casa. Això farà possible que els objectes i els espais domèstics esdevinguin sempre útils per a la prosperitat de la casa.

Bellesa i salut corporal

Per Xenofont, per adquirir la bellesa i la salut cal ser feiner en l'*oïkos*. El tercer diàleg se centra en com l'activitat i el quefer domèstic ajuden la salut i la bellesa natural del cos. Iscòmac cuida la seva salut física en les tasques exteriors de la casa i anima la seva dona a fer el mateix amb les tasques internes de la casa.³⁸ La bellesa natural, fruit del treball domèstic propi de cadascú s'explica en el capítol X com l'ha d'aconseguir la dona i a l'XI com l'ha d'aconseguir l'home. El diàleg parteix del retret d'Iscòmac a la seva dona per engalanar-se volent aparentar una bellesa que no és natural. La dona se li presenta a Iscòmac maquillada per semblar més blanca i rosada que del natural i amb sabates altes per semblar més esvelta (*Oec.* X 2). Per Sarah B. Pomeroy (1994: 38) el fonament de la crítica a la cosmètica de Xenofont és la contraposició entre realitat i aparença (*Oec.* II 95) anàloga a la distinció que trobam en la teoria de les idees de Plató expressada en el llibre VI de la *República*. La bellesa física ha de ser expressió de la virtut filosòfica (Glazebrook, 2009). Per això, Sòcrates afirma que és més plaent contemplar la virtut d'una dona (ἀρετὴν γυναικὸς) viva que veure la pintura d'una dona bella (*Oec.* X, 1). Però a diferència de Plató, la seva reflexió sobre la virtut no se centra en la lluita contra el plaer físic.³⁹ Per Xenofont, el plaer només és perillós quan és aparent com el que pretén la dona d'Iscòmac en engalanar-se.⁴⁰

Per Michel Foucault (1984: 210-211) la qüestió del maquillatge i la cosmètica planteja el problema de les relacions entre la veritat i els plaers. Es tracta de saber com la

³⁸ Xenofont empra la coneguda resistència física de Sòcrates (Xen., *Mem.* I,2 1 i I,6 6; cf. Ar., *Nu.* 362 i Pl., *Smp.* 219e-220b), a qui qualifica com el més dur per suportar el fred, la calor i tota classe de fatigues.

³⁹ Werner Jaeger (1934: 972 n.86) fa notar en el seu estudi sobre l'ideal educatiu de l'*Economia* de Xenofont que aquest lloa l'agricultura no solament perquè contribueix a l'augment de la casa i l'exercici físic sinó també al plaer (Cf. *Oec.* IV 4; V 1 i XX 25).

⁴⁰ Per exemple, també parla del perill de l'aparença plaent de jocs i companyies amb humans inútils (ἀνωφελείς ἀνθρώπων) que fingeixen (προσποιούμεναι) ser plaents (ἡδοναί). L'ús del terme plaer, emprat per Xenofont dos pics a l'*Economia* (I 20 i XX 23) d'un total de 7 en les seves obres filosòfiques (Xen., *Smp.* IV 41; VII 3; VIII 32 i *Ap.* 19) contrasta amb l'extens ús que en farà Plató com a enemic de l'ànima (a les *Lleis.* 98 pics i a la *República* 81 pics) i Aristòtil (a l'*Ètica eudemea* 35 pics i a l'*Ètica nicomaquea* 74 pics). Com ja hem vist, la gran diferència que Michel Narcy (a: Narcy i Tordesillas, 2008: 38-45) destaca entre el Sòcrates de Xenofont i el dels primers diàlegs platònics és l'acceptació del plaer per part de Xenofont.

dona s'ha de presentar a si mateixa i ser reconeguda pel seu marit com a companya sexual en la relació conjugal. La resposta d'Isòmac conté una doble lliçó. La primera és negativa perquè és una crítica de la cosmètica. Però l'objecte de la crítica no és el plaer sinó l'engany que suposa per a la triple comunitat que forma la vida domèstica per Foucault: de béns, de vida i de cossos. Comunitat que és impossible si es fonamenta en l'engany, que s'identifica amb la cosmètica, ja que l'atracció entre esposos ha de ser-ho segons la naturalesa. Foucault acaba afirmant que l'autodomini d'Isòmac refusa tots els artificis que permeten multiplicar desitjos i plaers. La segona, reflecteix la postura de Xenofont que la bellesa i atracció de l'esposa s'assegura amb les tasques domèstiques. Xenofont estableix una comparació entre les accions d'estar dreta i caminar de la dona per tal de conservar la bellesa i l'atracció amb les de l'home lliure que s'exercita com a soldat i ciutadà. Foucault hi veu reflectit el principi que evoca a *Hieró I* on el plaer que es pren per la força és menys agradable que el que s'ofereix de bon grat. La conclusió és que el treball comporta el plaer que l'esposa sana i bella pot oferir al marit i que cap altra dona li podrà donar. D'aquí que Foucault conclouï que per Xenofont l'amenaça del matrimoni no prové del plaer que l'home pugui aconseguir amb altres dones, sinó de la rivalitat que pugui néixer entre aquestes dones i l'esposa. Si en aquesta rivalitat, gràcies al seu treball domèstic, la dona en surt guanyadora rebrà el reconeixement "fidel" del marit i dels fills fins a la vellesa.⁴¹

La concepció dels treballs propis de la casa considerats esclavitzants i deformadors del cos és transformada, en part, per Xenofont que els relacionarà amb la bellesa física. Aquesta concepció positiva del treball la trobam també a la *Ciropèdia*, on en parlar del bon governant (καλῶς ἀρχεῖν) Xenofont insisteix que no ho és per tenir una vida més còmoda que els governats (menjar millor, tenir més or a casa, dormir més temps i, en tots els aspectes viure més descansadament), sinó que la virtut que l'ha de distingir és la seva previsió (προνοεῖν) i el seu amor al treball (φιλοπονεῖν) (*Cyr.* I,6 8).⁴² Com veurem en el capítol cinquè sobre els treballs domèstics, aquests són assimilats a aquells exercicis que permeten tenir cura del cos i ennoblir l'ànima.⁴³ Per això, elogia la dona que treballa amb els servents o l'home que feineja al camp semblant ell mateix, fins arribar a afirmar que qui treballa a casa és un filòsof (*Oec.* XVI 9).⁴⁴

⁴¹ Aquest és el drama de les dones "traïdes", Medea i Creusa, per la infidelitat dels seus marits en Eurípides segons Michel Foucault (1984: 213-215).

⁴² En la valoració positiva del treball Fernando Souto (2000) hi veu en la seva tesi la influència dels cíncics. El cíníc reivindicava el valor de l'esforç (no de la feina, pel que té d'alienació i integració) com exercici de sobrietat i enduriment de la sensibilitat davant de les temptacions de la comoditat i del luxe, només conduents a una pèrdua de la llibertat. S'elogiava així l'esforç com a camí que porta a la virtut, cosa que ja tenia precedents en l'ètica tradicional i que estava exemplificat fidelment per la mítica figura d'Heracles, patró dels cíncics. Però la gran diferència, que no té en compte Souto, donat que no incorpora l'*Economia* com a escrit filosòfic en la seva anàlisi (en aquest sentit compartesc la classificació de Louis-André Dorion a: Nancy i Tordesillas, 2008: 254-279), és que Xenofont relaciona el treball amb l'*oikos*. En aquesta doctrina Xenofont es mostra totalment oposat a la cínica que es desvinculava de la vida domèstica tradicional.

⁴³ Aquesta és la mateixa idea exposada a *Records de Sòcrates* IV,7 9: "i encara els incitava amb moltes debò a cuidar de la salut als que amb ell anaven, així aprenent dels que sabien d'això tot el que hi hagués com observant-se a si mateix cada un al llarg de la seva vida, a veure quin aliment o què beguda o què classe d'exercici li venia bé i com havia d'usar d'ells per portar una vida el més sana" Aquestes afirmacions de Xenofont es veuran confirmades de fet per boca del seu mateix Sòcrates. Així, a *Records de Sòcrates* I,6 7, el filòsof, posant-se a si mateix com a exemple, defensarà davant Antifont la necessària pràctica de l'exercici per a un adequat enrobustiment del cos. Com també a *Records*. III,12 1-8 on reprèn fortament al seu amic Epígenes (cf. Pl., *Ap.* 33d i *Phd.* 59b) o en el Sòcrates del *Convit de Càl·lies* II 17 on Xenofont critica lluitadors i corredors pel desequilibri del seu cos.

⁴⁴ Com ja hem vist a *Records de Sòcrates* II 1 té lloc una conversa de Sòcrates amb Aristip sobre el tipus d'educació que ha de rebre tot aquell que aspiri a governar. Tots dos filòsofs es mostren bàsicament d'acord en què tal educació haurà de basar-se en l'exercici de l'ànima i del cos a través de l'esforç. Aristip renuncia a

3.1.5. Conclusió

Hem vist com Xenofont aplica la doctrina socràtica sobre les virtuts a la vida domèstica no solament a l'*Economia* sinó també als *Records de Sòcrates*. Xenofont manté la mentalitat clàssica que per governar bé la ciutat abans cal haver governat bé el propi *oïkos*. En aquesta equiparació pren una especial importància considerar que l'administració de la casa és conèixer i implicar-se en els afers quotidians de la vida domèstica. El fonament és què la virtut, tant per Xenofont com per Plató, es fonamenta en el coneixement del bé cercat i no en la natura de l'agent moral ni en l'àmbit de la vida humana on s'aplica. La font moral és la que fa una determinada acció com a virtuosa en el reconeixement dels béns que fan digna l'existència humana. Això permet elaborar una de les poques, si no l'única, reflexió filosòfica que trasllada la doctrina de les virtuts i els vicis filosòfics a la vida domèstica. Equiparar el valor moral de la vida privada amb la vida pública té com a primera conseqüència situar-les en el mateix nivell en l'aplicació de la virtut. La segona conseqüència és que la virtut pot ser compartida i ensenyada per tots els membres de la casa, perquè tots treballen pels mateixos béns domèstics. Per tant, les virtuts són comunes a tots els membres de la casa amb independència del sexe o de la condició social.

L'*oïkos* és considerat una institució educadora en la virtut. La finalitat d'aquesta *paideia* domèstica és la realització col·laborativa dels béns domèstics. Tots els membres són importants perquè a través de les virtuts que els escauen col·laboren en la prosperitat de la casa. Per un costat, les virtuts són comunes a totes les persones que conviuen en la casa i, per un altre, són diverses solament en l'aplicació pròpia segons les tasques i naturalesa de cada membre de l'*oïkos*. És la virtut la que fa aptes als membres de la casa per a la cooperació i la col·laboració segons el model de la complementarietat basat en l'exemple i l'acció. Per això, Xenofont, sense qüestionar totalment la mentalitat patriarcal grega, reconeix la capacitat de la dona de cultivar les seves capacitats mentals i físiques per poder dur a terme de forma autònoma i virtuosa, assolint l'ideal de *kalokagathós*. En aquest aspecte, Xenofont supera l'educació clàssica atenenca, de la qual solament considera vàlida la que es refereix a la sobrietat, que iguala l'home i la dona a la casa. En l'*oïkos* tots els seus membres han de lliurar el mateix combat contra els vicis i a favor de la virtut com en qualsevol altra dimensió de la vida.

A partir d'aquesta doctrina, Xenofont aplica les dues virtuts filosòfiques per excel·lència en l'ensenyament socràtic, l'autodomini i la justícia, a la vida domèstica. L'autodomini és una virtut central de la vida domèstica que permet fer prosperar l'*oïkos* de forma honrada i justa. Aquest autocontrol permet l'acció assenyada o temperada tant de l'home com la dona. La tempraça, com a virtut domèstica, és la capacitat d'actuar de tal manera que el que es té estigui en el millor estat possible i els béns que s'aconsegueixin augmentar ho siguin per mitjans honrats i justos. A la tempraça s'afegeix la justícia com a virtut que fonamenta la moralitat de les relacions socials, i possibilita la convivència domèstica. La justícia, com a virtut filosòfica, és considerada la saviesa capaç de moure a la pràctica d'allò que és bo i bell. La justícia, a més, permet despertar en els servents una bona disposició vers els amos i una correcta motivació en la realització dels propis treballs. En aquest sentit Xenofont introdueix el paper de la llei domèstica, que regula i limita les accions de tots els membres, inclosa la del cap de la casa. Així, la llei de l'*oïkos* és la

aquest tipus d'esforç, defensant per a si una vida basada en la comoditat (*Mem.* II,1 8), la llibertat d'acció (*Mem.* II,1 11) i l'absència de qualsevol compromís (*Mem.* II,1 13). Sòcrates exposarà llavors com, després de l'aparent llibertat i felicitat que proporciona una vida com aquesta, s'amaga en realitat la pitjor forma d'esclavitud. Per exemplificar-ho recórrer al dilema que es planteja Hèrcules (*Mem.* II,1 21ss) on la Virtut, es presenta defensora del valor de l'esforç com a única activitat que condueix a la veritable felicitat.

pràctica regular de les accions que són bones i millors per a tots els seus membres, procurant la seva felicitat. La introducció de la justícia i de la llei en l'àmbit domèstic implica, també, el reconeixement d'una certa igualtat entre l'home i la dona a l'interior de la casa, tot i mantenir-se sempre dins la "igualtat dissimètrica" que marca la mentalitat patriarcal grega. Relacionant les virtuts clàssiques i filosòfiques amb l'*oïkos* es fa possible l'assoliment de les quotes més altes de dignitat humana assimilable a les de la *pólis*,

A partir d'aquestes dues virtuts filosòfiques hem vist com Xenofont desenvolupa específicament per a la vida domèstica tres virtuts: la cura, l'ordre i la bellesa. La cura domèstica fa referència tant als béns materials com a les tasques i relacions domèstiques quotidianes. Xenofont insisteix en el paper predominant de la dona a l'interior de la casa, però sense excloure'n la cooperació necessària de l'home. Ambdós són responsables de cuidar la casa, i en aquesta atenció i implicació esdevenen models morals per a tots els membres de la casa. La segona virtut, l'ordre reflecteix el concepte d'ordre còsmic que ha de regir totes les accions i béns domèstics. En la quotidianitat domèstica l'ordenació i la proporció dels estris i dels llocs els fan bells i útils. En el seu ordenament s'han d'implicar també tots els membres de la casa si no es vol fracassar en la seva administració. I, finalment, hem vist com Xenofont també relaciona amb la quotidianitat domèstica la bellesa i la salut del cos. S'afirma, per primera vegada, com amb l'activitat i el quefer domèstic s'adquireix la salut i bellesa natural de cos, que es reconeix amb l'autèntica atracció plaent entre esposos. Solament en la virtut i el treball domèstic, tant l'home com la dona, tenen cura del cos i ennoblixen la seva ànima, esdevenint filòsofs.

3.2. Plató: la vida domèstica, entre els vicis i la virtut

Si cerquem en Plató l'aplicació de les virtuts filosòfiques a la vida domèstica, una lectura de les seves obres pot esdevenir decebedora. Com hem vist en el capítol segon de la tesi, en negar la vida domèstica com a font moral de béns pot semblar contradictori pretendre cercar virtuts domèstiques en el pensament platònic. Segons el desenvolupament dels capítols anteriors de la tesi, podem distingir tres moments en la reflexió sobre la vida domèstica: la preocupació dels bons ciutadans per determinats aspectes de la vida domèstica dels primers diàlegs, el de la dissolució dels *oïkos* privats en la vida comunitària dels governants a la *República* i, finalment, la integració de l'*oïkos* sota l'ordenament moral i legal de les *Lleis*. Els autors que han estudiat l'articulació de l'*oïkos* amb la *pólis* han tendit a considerar només els dos darrers moments de l'evolució del pensament platònic. Aquest és el cas dels pocs autors, com Mario Vegetti (2003) o Carlo Natali (2005) que han aprofundit en aquest aspecte de la filosofia platònica. Els resultats, fonamentats en aquests escassos estudis, és que si l'*oïkos* és un perill per a la *pólis* justa, no podem parlar de virtuts domèstiques sinó tot el contrari, dels vicis domèstics com antítesi de la vida filosòfica. En tractar aquests dos moments del pensament platònic aprofundirem en les raons que dugueren Plató a defensar aquesta posició. Tot i això, fins en aquests períodes del pensament platònic, es reconeix la possibilitat de determinades virtuts domèstiques que cal transferir a la vida política per tal de construir la ciutat justa a la *República*, o reconduir-les en bé de la ciutat justa, com és el cas de les *Lleis*. Manca, per tant, aprofundir en el primer moment del pensament platònic respecte de la vida domèstica.

Començ aquest apartat intentant superar, per tant, la manca d'estudi sobre la importància de la vida domèstica en els primers diàlegs del Plató. Com hem vist en els altres capítols aquest primer període no solament ens aproxima al pensament socràtic, sinó que a partir de la seva comparació amb el pensament de Xenofont ens permet veure l'inici

del pensament de Plató sobre les virtuts domèstiques. Per fer-ho possible cal fixar-nos en les referències a l'*oïkos* que trobam escampades en els primers diàlegs i intentar posar de relleu quines virtuts en destaca. Solament així la nostra mirada pot començar a copsar la importància dels plantejaments filosòfics en la realitat domèstica del seu temps. Com deia a l'inici de la investigació, la reflexió filosòfica no és aliena a la vida i a les preocupacions del seu temps. Si aquesta afirmació s'aplica a l'ideal moral i a la vida política contemporània a Plató, no hi ha cap motiu per excloure'n o obviar-ne la vida domèstica. Sobretot quan alguns dels diàlegs platònics reflecteixen amb intensitat la preocupació dels atenencs per assolir la virtut també en la vida privada.

3.2.1. L'inici del pensament platònic sobre la virtut en l'*oïkos*

Com acabam de veure són dos els fonaments teòrics que van permetre a Xenofont aplicar les virtuts socràtiques a l'*oïkos*. El primer, considerar la virtut una excel·lència moral que deriva del coneixement dels béns als quals s'orienta la vida domèstica i el segon és que, com a coneixement, la virtut pot ser ensenyada i apresada per aquells que són capaços d'autodomini. Aquests dos fonaments també els trobam com a eixos del *Menó* de Plató. Trobam un seguit de similituds que ens permeten ressaltar la reflexió sobre l'*oïkos* d'un Sòcrates platònic molt semblant al de Xenofont. Per exemple, Menó, com Critobul, és un jove que pertany a una família opulenta que, com el descriu Jaume Olives (a: Plató, 1956: 9) “és un típic representant de la noblesa inquieta d'aquell país que, sense deixar de retre culte a la força i a la riquesa, mostra un entusiasme primari per la cultura que no posseeix” i que el fa atansar-se a Sòcrates. Menó pretén encarnar l'excel·lència de l'ideal grec aristòcrata i, com Critobul, confon la virtut amb la riquesa i l'èxit polític i militar.⁴⁵ Com el Sòcrates de Xenofont amb Critobul, el Sòcrates del *Menó* es mostra en aquest diàleg no solament com aquell que interroga i no sap sinó, com indica Jaume Olives, com qui no plany cap esforç per ensenyar el camí de la virtut desvelant els errors de qui es pensa tenir-ho ja tot. Seguint la lectura que proposa Jaume Olives, el Sòcrates del *Menó* no sols interroga per desmuntar seguretats sinó que en la ironia ja es mostra com a revelador de l'autèntic saber (la maièutica).⁴⁶ A partir d'aquí, establiré una comparació entre el concepte de la virtut que proposa, encara que sigui negativament, el Sòcrates de Plató amb Menó i el Sòcrates de Xenofont amb Critobul. El fonament d'aquesta comparació, com vinc sostenint des del primer capítol de la tesi, és que tots dos filòsofs presenten un ideal de vida que es contraposa a l'ideal clàssic.⁴⁷ En la seva proposta moral es desmunten argumentalment determinades concepcions de virtut incompatibles amb l'ideal filosòfic socràtic. En aquesta contraposició hem vist com Xenofont presenta la vida domèstica d'Isòmac i la seva dona com a autèntica realització de la vida filosòfica en l'*oïkos*. En el *Menó* no trobam una proposta comparable, però si la mateixa inquietud per la virtut i la mateixa crítica a la concepció de l'ideal clàssic. En tots dos diàlegs, les referències a l'*oïkos* no són

⁴⁵ També en Plató quan Sòcrates insinua que Menó pretén saber-se bell, ric i noble (τοῦτον εἰδέναι εἴτε καλὸς εἴτε πλούσιος εἴτε καὶ γενναῖός ἐστιν: *Men.* 71b) com ho feia el Sòcrates de Xenofont amb Critobul (*Oec.* I-II).

⁴⁶ Com afirma a la «Notícia Preliminar» Jaume Olives: “El *Menó* marca el tombant cap aquesta positiva explotació de la dialèctica socràtica” (a: Plató, 1956: 12).

⁴⁷ L'afirmació que el *Menó* és un diàleg que pot ser llegit en comparació amb els escrits de Xenofont es anàloga a la contextualització del diàleg a través de les referències que trobam en Xenofont. Xenofont no solament ens és útil per veure les semblances i diferències sobre els personatges que surten en el diàleg (com fa Jaume Olives a la seva «Notícia Preliminar» i en les notes explicatives de la seva traducció) sinó també les semblances i diferències amb la doctrina de la virtut. Això ens permet situar el *Menó* en el context de la reflexió sobre l'ideal de vida a la Grècia clàssica, i la preocupació, per tant, de l'educació domèstica per part de l'aristocràcia grega.

anecdòtiques, sinó que responen al canvi en el concepte de virtut que també el Sòcrates de Plató considera que cal aplicar a la vida domèstica.

Al *Menó* el tema del diàleg és el mateix que al *Protàgoras*: si la virtut es pot ensenyar. Sòcrates el reconduïx a la pregunta sobre què és la virtut i la seva relació amb el coneixement. En les preguntes amb què Menó enceta el diàleg amb Sòcrates trobam resumides les diferents concepcions sobre les virtuts domèstiques que hem vist en Xenofont i veurem en Aristòtil:

“—¿Em sabries dir, Sòcrates, si es pot ensenyar la virtut? ¿O bé si no es pot ensenyar, però es pot adquirir exercitant-la? ¿O bé, encara, si no es pot exercitar ni es pot aprendre, ans neix en els homes naturalment o d’alguna altra manera?”

PLATÓ, *Menó* 70a (BM)

Com hem vist, el Sòcrates de Xenofont defensa obertament que la virtut es pot ensenyar i, per tant, s’adquireix amb l’exercitació quotidiana. La resposta del Sòcrates de Plató, tot i restar oberta, s’encamina cap la reminiscència de la forma (εἶδος) de la virtut (*Men.* 72c). Malgrat aquesta fonamental divergència en el plantejament del que és la virtut, Plató desmunta el concepte clàssic talment ho fa Xenofont per mitjà d’Iscòmac. El punt de partida és el mateix, Sòcrates examina si Menó sap què és la virtut, i la primera resposta és la pròpia de l’ideal clàssic:⁴⁸

“No és difícil de dir Sòcrates. En primer lloc, si vols saber què és la virtut d’un home, resulta prou fàcil: la virtut d’un home (ἀνδρὸς ἀρετή) consisteix en ésser capaç d’administrar la cosa pública i mentre s’hi aplica, d’afavorir els amics i perjudicar els enemics, tot guardant-se un mateix de mal. Si és virtut d’una dona (γυναικὸς ἀρετήν), no és difícil d’explicar: cal que administri bé la casa conservant el que hi ha a dins (ὅτι δεῖ αὐτὴν τὴν οἰκίαν εὖ οἰκεῖν, σώζουσάν τε τὰ ἔνδον), i que obeeixi el marit (καὶ κατήκοον οὔσαν τοῦ ἀνδρός). Hi ha encara la virtut d’un infant, noi o noia, i la virtut d’un home vell, sigui lliure o sigui esclau, i moltes altres virtuts, talment que no te cap dificultat de definir què és la virtut. I penso, Sòcrates, que s’esdevé igual amb el vici.”

PLATÓ, *Menó* 71e-72a (BM)

Si no consideram anecdòtica la resposta de Menó ens podem adonar de fins a quin punt la mentalitat contemporània de Plató relaciona la virtut amb la naturalesa pròpia del ser, com ho farà Aristòtil (*Pol.* I,13 1260a27). D’aquesta manera la naturalesa de l’home lliure implica que l’excel·lència pròpia és mostrar-se magnífic tal i com s’expressava en els dos primers capítols de l’*Economia* de Xenofont. I la virtut de la dona d’encarregar-se dels afers interns de la casa obeint sempre el marit, com desenvoluparà el llibre III dels *Econòmics* atribuït a Aristòtil. Plató, com Xenofont, combaten aquesta concepció propiciant un canvi radical en el concepte moral de l’“ἀρετή”, que Xenofont aplica a l’*oikos* i Plató a la *pólis*. En el diàleg Sòcrates va desvelant el veritable ser de la virtut,

⁴⁸ Aquesta resposta és la mateixa que la del Critobul de l’*Economia* i contrasta totalment amb el que Xenofont ens informa de la vida de Menó a l’*Anàbasi* II,6 21-29. No ens interessa tant la divergència en l’opinió sobre el personatge històric de Menó (a: Plató, 1956: 9-13) com el fet que Menó respon allò que considera més correcte segons la mentalitat clàssica. Respon, com es diria avui, de manera políticament correcta. Aquesta resposta és la mateixa que trobam a l’*Economia* quan Sòcrates parlant d’Aspàsia afirma: “Jo crec que és una bona mestressa la que té en la marxa de la casa una part que s’equilibra exactament amb la del marit, per al bé comú. Els cabals entren a la casa per obra del marit, regularment, i són despesos gairebé per l’administració de la dona. Si la cosa funciona bé, les cases prosperen; si malament, les cases decauen.” (Xen., *Oec.* III 15).

primer fent-li adonar que la virtut té una unitat essencial, el que s'ha definit com l'*unum in multis* (*Men.* 71e-73c). Aquesta essència o forma no ve determinada pel ser (natural) de qui l'exerceix. La conseqüència és que les mateixes virtuts poden ser aplicades a l'home com a la dona, com argumenta Sòcrates amb l'exemple de la salut, la magnitud i la força.⁴⁹ Aquesta identitat de la virtut és emprada per retreure a Menó l'error de la seva afirmació de què la virtut d'un home consisteixi a administrar bé una ciutat i la de la dona la casa (*Men.* 73a). Sòcrates segueix plantejant que aquesta virtut, la mateixa que en fa capaç l'home o la dona, permet administrar bé una ciutat, una casa o qualsevol altre cosa si es fa de forma justa i assenyada (*Men.* 73b). Per això, conclou que "Tots dos, doncs, l'home i la dona, si han d'ésser bons, necessiten les mateixes coses, la justícia i el seny (δικαιοσύνης και σωφροσύνης)" (*Men.* 73b). I el mateix s'aplica als infants i als vells essent la intemperància i la injustícia (ἀκόλαστοι ὄντες και ἄδικοι) els vicis contraris a les principals virtuts filosòfiques.⁵⁰

Com podem veure trobam en aquest primer període una doctrina semblant a la que he exposat de Xenofont i en un context on s'aplica tant en l'administració d'una ciutat com d'una casa. La proposta filosòfica que sorgeix de Sòcrates, tant en Plató com en Xenofont, és contrària a l'ideal moral clàssic en l'àmbit domèstic tant com en el polític. Si la virtut no depèn de la naturalesa física de l'individu, home o dona, aquesta no resta naturalment identificada amb un àmbit social concret. La dona pot introduir-se a la vida política, com defensarà radicalment Plató a la *República*, o l'home ha d'involucrar-se en la vida domèstica, com hem vist que insinua Xenofont. En aquest canvi, serà més coherent Plató, però solament en la vida política, mentre que Xenofont solament ho aplicarà tímidament en la vida domèstica. Com conclou Sòcrates en el diàleg, tots els éssers humans són bons de la mateixa manera, donat que ho esdevenen amb la possessió de les mateixes qualitats.

El diàleg continua amb una segona definició de virtut que ofereix Menó com a capacitat de comandar els altres (*Men.* 73d). Com a deixeble de Gòrgias (*Grg.* 469c) la virtut ha de dur a l'èxit social que comporta triomfar a la vida pràctica, com hem vist a l'apartat 1.2.1 del primer capítol quan hem analitzat aquest diàleg platònic. A part de fer veure que aquesta definició no és aplicable a tots els éssers humans si es tenen en compte infants i esclaus, Sòcrates reconduïx novament l'ideal del triomf polític vers les accions morals justes. Ja en aquest diàleg la justícia és la virtut que caracteritza la moralitat de la vida social, com hem vist en els relats de l'origen de la societat de Plató analitzats en el capítol anterior. Però és, en aquest diàleg, una virtut que s'aplica tant en l'àmbit polític com en el domèstic. El Sòcrates de Xenofont la concreta en totes les accions de la vida domèstica i Plató també l'accepta com una virtut domèstica quan reconeix la necessitat de comandar de forma justa en la vida pública i privada.

Un altre exemple semblant al del *Menó* el tenim en el diàleg *Alcíbiades*. Alcíbiades és també el paradigma d'aquesta joventut bella, noble i rica que pensa posseir tots els coneixements necessaris per triomfar a la vida política.⁵¹ Sòcrates en la seva apel·lació a conèixer-se millor per trobar les virtuts que li manquen per esdevenir millor, essent bo a més de bell, situa com a centrals la templança i la justícia. Trobar la virtut de l'ànima i

⁴⁹ Com hem vist que també defensa el Sòcrates de Xenofont en el *Convit* II 9.

⁵⁰ En aquesta oposició coincideixen tant Xenofont (*Oec.* I 22; XII 10) com Aristòtil que també oposarà la intemperància al seny (Arist., *Pol.* II,8 1109a18).

⁵¹ Sòcrates li retreu a Alcíbiades: "¿És per això que et llances a la política, abans d'haver rebut una educació? No ets pas sol a patri d'aquest mal; la majoria dels polítics de la nostra ciutat en pateixen, fora d'uns pocs i potser del teu tutor Pèricles." (*Alc.* 118b-c). Sobre Alcíbiades com a paradigma que personificaria la seva pròpia generació vegeu Jaume Olives a: Plató, 1956: 83-85.

tenir-ne cura, com el convida Sòcrates, té per finalitat no solament que triomfi en la vida política sinó també en la privada:

“SÓC.— ¿Doncs, un home així no podria esdevenir polític?

ALC.— De cap manera.

“SÓC.— Ni administrador (οὐ μὴν οὐδ' οἰκονομικός γε).

ALC.— Tampoc.

“SÓC.— Ni sabrà que fa.

ALC.— Ni això.

“SÓC.— ¿I el qui no sap no és precisament el qui erra?

ALC.— Ben cert.

“SÓC.— ¿I si erra del tot, no obrarà malament en la vida privada i en la pública

(ἐξαμαρτάνων δὲ οὐ κακῶς πράξει ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ)?

ALC.— Sense dubte.

“SÓC.— ¿Si obra malament, no serà desgraciat?

ALC.— I molt.

“SÓC.— ¿I aquells que afecta la seva conducta?

ALC.— També.

“SÓC.— No és doncs possible que un home sigui feliç, si no és assenyat (σώφρων) i

bo (ἀγαθός).

ALC.— No ho és pas.”

PLATÓ, *Alcibíades* 133e-134b (BM)

Les virtuts de la templança i la justícia no solament fan bo un mateix i la ciutat, sinó també les coses pròpies (ἰδίᾳ μόνον αὐτοῦ: *Alc.* 134c). És evident que Alcibíades com Menó no mostren cap preocupació per a la vida domèstica, a diferència del Critòbul de Xenofont.⁵² Però el procés dialèctic a què els sotmet Sòcrates per tal que examinin què els farà esdevenir millors situa, igual que Xenofont, com a centrals les virtuts filosòfiques de la templança i la justícia.⁵³ I com Xenofont, donat que les virtuts es troben a l'ànima, i no a la naturalesa ni del cos ni dels béns materials, quan aquesta realment comanda l'individu aquest esdevé bo tant en la vida privada com en la pública. Plató, tot i desenvolupar la seva reflexió només en la vida política, reconeix que les virtuts filosòfiques es poden aplicar també a la vida domèstica. L'ensenyament de Sòcrates és que sense templança i justícia no es pot comandar bé, ni una ciutat ni una casa, essent la perdició tant dels ciutadans com dels membres de l'*oikos*.

⁵² Tots tres però l'entenen com a béns patrimonials que cal usar-ne per triomfar a la vida política, no –com hem vist en Iscòmac– com a font moral superior. També és destacable que cap dels tres resten vinculats a cap *oikos* concret sense dona ni fills a educar i mantenir. Lliures dels lligams de la vida domèstica la seva única preocupació és com triomfar a la vida política i militar. És Sòcrates qui els recorda, amb els exemples i les conclusions que vaig posant de relleu, que la virtut no solament és política, sinó també una qüestió domèstica.

⁵³ Plató (*Ap.* 38a) ens trameta la màxima socràtica d'examinar la pròpia vida, ja que una vida no investigada no és digna d'ésser viscuda (ὁ δὲ ἀωεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ). L'objectiu d'aquesta recerca racional és l'assoliment de l'essència (τὸ εἶδος) d'allò que permet de definir amb precisió l'ideal perseguit pel comportament ètic (*Pl.*, *Euthphr.* 6d; *Cra.* 398a-c). Establint el bé absolut com aquell paradigma que solament el savi pot abastar, segurament, com afirma Werner Jaeger (1923: 467-515) Plató assimilava una concepció pitagòrica (D. L., *De Vitis.* VIII 8) segons la qual l'exercici teòric (βίος θεωρητικός) era superior a les relacions humanes i a les ocupacions artesanals. Però aquesta divisió encara no es troba en el *Menó*, com afirma Jaume Olives (a: Plató, 1956: 25-28), i per això la doctrina sobre la recerca de la virtut com un examen de la vida ens aproxima a la transmesa per Xenofont sobre Sòcrates. Al *Menó*, Plató encara col·loca la recta opinió que deriva del costum o hàbit, que es fonamenta en el seny calculador i utilitari, de l'enteniment que coneix on són la veritat i la ciència.

El diàleg del *Menó* segueix aprofundint en les característiques de la virtut segons Sòcrates, que corregint-les va desgranant la mateixa doctrina que hem vist en Xenofont. En la tercera definició de la virtut, Menó cita la definició d'un poeta: "gaudir de les coses belles i tenir poder" que interpreta com "desitjar les coses belles i poder-se-les procurar" (*Men.* 77b). Sòcrates orienta aquesta definició cap a les coses bones, unint bellesa i bondat en sentit moral. Menó només considera bells i útils els béns crematístics i socials: l'or i l'argent i els honors i els càrrecs a la ciutat (*Men.* 78b). La concepció és paral·lela a la de Critobul que es vanagloriava de ser més ric i considerat a la ciutat que Sòcrates (*Xen., Oec.* I,2 1-8). Tant el Critobul de Xenofont com el Menó o Alcibiades de Plató manifesten sobre la virtut aquella mentalitat que hem anat exposant des de l'inici de la tesi i que fonamenta l'educació domèstica clàssica. La virtut per aquesta mentalitat és un mitjà amoral per aconseguir triomfar socialment vertebrat sobre tres béns que Tucídides descrivia com el motor de la grandesa atenenca. Tucídides, en el discurs de l'ambaixada atenenca a Esparta, situava l'afany de possessions (τὴν κτήσιν τῶν χρημάτων ποιούμενοι) com el motor del desenvolupament de les ciutats gregues i la causa de l'imperi i l'hegemonia atenenca:

“Així, doncs, no té res d'estrany ni de contrari a la naturalesa humana (τοῦ ἀνθρώπου τρόπου), si hem acceptat un imperi que se'ns ofería i no l'hem deixat escapar, dominats per tres motius poderosíssims: honor, por i interès (τιμῆς καὶ δέους καὶ ὠφελίας). Com tampoc no som nosaltres els primers que hem fundat un imperi, sinó que sempre s'ha vist que el més feble és dominat pel més fort. [...] Mai encara, per consideracions de justícia (λογιζόμενοι τῷ δίκαιῳ λόγῳ), ningú no ha desistit d'augmentar el que té, quan es presenta l'ocasió d'aconseguir una cosa per la força”
TUCÍDIDES, *Historia* I,76 2,8-17 (BM)

La virtut, per la mentalitat clàssica, es fonamentava en l'honor (τιμῆς), l'interès (ὠφελίας) i la por (ὑστερον / δέους) com a trets essencials de l'acció humana centrada en la lluita pel poder, el triomf del més fort i la submissió del feble.⁵⁴ Allò important, com reconeix Tucídides, és aconseguir augmentar el propi patrimoni, aconseguir or i argent com afirma Menó, deixant de costat qualsevol consideració sobre la justícia dels propis actes. Aquestes són les virtuts màximes tant en l'època homèrica com en la Grècia clàssica, que considerant com a béns la salut, l'enfortiment del cos, l'enriquiment del propi patrimoni com sosté Menó; o el triomf polític i militar d'Alcibiades. Contra aquesta concepció de la virtut lluita la filosofia socràtica, almenys com la presentaren Xenofont i Plató.⁵⁵ Si, com va conduint el diàleg Sòcrates, la "virtut és el poder de procurar-se les coses bones" (*Pl., Men.* 78b) aquestes no són béns físics o materials sinó morals com la justícia, el seny o la santedat (*Pl., Men.* 78d-e). És per la virtut que la salut, la força, la bellesa i la riquesa són bones i útils (*Pl., Men.* 87d-e). Solament les virtuts de la justícia i la templança, com hem vist en Xenofont, fan bo l'augment i la cura del patrimoni privat que conforma, no ho oblidem, l'*oïkos*. També les virtuts que ja hem vist en Xenofont com el coratge, el talent, la memòria, la magnificència (*Pl., Men.* 88a) entre d'altres són les que determinaran com a bons no solament l'obtenció dels béns clàssics relacionats amb la vida privada i pública, sinó sobretot els mateixos individus que les practiquen. La virtut, per tant, va sent definida com aquella qualitat de l'ànima que és necessàriament útil i que és, sobretot, coneixement

⁵⁴ Cf. *Tuc., Hist.* I,73-79. En el discurs de l'ambaixada dels atenencs als lacedemonis, els primers testimonien i aclareixen (*Hist.* I,73 3,14-15) els motius del seu imperi que són, primer el temor o por (ὑστερον / δέους), segon l'honor (τιμῆς) i tercer l'interès (ὠφελίας) (*Tuc., Hist.* I,75 3,26-28).

⁵⁵ Com hem vist Plató desenvolupa una articulació dels béns domèstics i polítics oposada a la clàssica que es troba, per exemple, en el discurs d'Eufemi en el llibre VI de la *Història* (VI,87 3-4) de Tucídides.

(Pl., *Men.* 88c) del bé. Així, malgrat les contradiccions en les quals cau Menó i les apories a què condueix el diàleg, Sòcrates va desvelant la veritable concepció de la virtut: “tota acció acompanyada de justícia és virtut” (Pl., *Men.* 79b-c).⁵⁶ En aquest sentit, el Sòcrates de Plató i el de Xenofont coincideixen en afirmar:

“SÓC.— I també el suara dèiem, la riquesa i altres coses semblants que unes vegades són útils i d’altres, nocives. Així com el coneixement servint de guia a la resta de l’ànima fa útils les qualitats de l’ànima i l’absència del coneixement les fa nocives, anàlogament ¿aquestes altres coses quan l’ànima les empra i les dirigeix com cal, no les fa útils i en cas contrari, nocives?

MEN.— Ben cert.”

PLATÓ, *Menó* 88d (BM)

L’equació entre virtut i coneixement, que en el *Fedre* (68b-69b) s’expressa com una continuïtat, és la doctrina que fonamenta la bondat i utilitat dels béns materials i corporals, entre els que s’inscriuen, per a un grec, els domèstics. Aquesta és la doctrina de Xenofont en aplicar les virtuts filosòfiques a tots els aspectes de la vida domèstica. En aquest sentit, la conclusió de Plató és idèntica a la de Xenofont des del punt de vista del nou ideal filosòfic: l’educació clàssica sobre la virtut no serveix per fer homes i dones justos i bons. En aquest punt, però, és on divergeixen de manera irreconciliable les doctrines dels dos filòsofs sobre la virtut en la vida domèstica.

El diàleg continua entorn aquest punt cabdal: si la virtut és un coneixement, es pot ensenyar? (Pl., *Men.* 86c-94e). No em centraré ara en l’aporia sobre l’ensenyament de la virtut a què condueix el diàleg, sinó en com, i albirar el perquè, Plató demostra que no es poden trobar mestres de virtut a Atenes. És aquí on, encara de forma paral·lela, les posicions de Plató i Xenofont divergeixen fins al punt que podem copsar perquè la vida domèstica és incompatible amb la virtut. El Sòcrates de Xenofont reconeixia que no podia ser mestre en les virtuts domèstiques i, per això, confessava a Critobul que havia examinat molts que es pensaven ser-ho. El Sòcrates de Plató, fa una passa més i reconeix que no ha sabut trobar, en el seu examen, cap mestre en la virtut. No és casualitat que Plató, a la recerca d’un mestre en la virtut, recorr a Ànitos per examinar els millors ciutadans i veure si com a pares han pogut educar en la virtut per la qual s’administra bé l’*oïkos* i la *pólis*.

“SÓC.— [...] Perquè ell, Ànitos, fa temps que hem diu que té gran desig d’aquest enteniment i virtut (πρός με ὅτι ἐπιθυμεί ταύτης τῆς σοφίας καὶ ἀρετῆς), pel qual els homes administren bé les cases i les ciutats (ἢ οἱ ἄνθρωποι τὰς τε οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι), tenen cura de llurs pares, i saben rebre i acomiadar els conciutadans i els forasters com escau a un home de bé (ἀνδρὸς ἀγαθοῦ). Aquesta virtut, doncs, si l’ha d’aprendre, veges a qui l’enviarem per adreçar-lo bé.”

PLATÓ, *Menó* 91a-b (BM)

La saviesa i la virtut que Sòcrates vol fer néixer en Menó tant es pot aplicar a l’*oïkos* com a la *pólis*, en els deures familiars com amb els cívics. En els primers diàlegs (*Men.* 91; *Alc.* 133b i *Prt.* 318e) on encara Sòcrates cerca per igual l’ideal d’administrar bé la casa i la

⁵⁶ En aquest punt, divergesc de la interpretació de Jaume Olives (a: Plató, 1956: 12) i defens que no solament a partir de la teoria del coneixement, en l’escena de l’esclau (*Men.* 80a-86c) Sòcrates supera l’aporia essent causa del saber. Si ens atenem a les teories pròpiament platòniques sí que compartesc aquesta divisió del diàleg, però en la comparació amb la doctrina de la virtut expressada també pel Sòcrates de Xenofont, podem entreveure una doctrina sobre la virtut. Per això, ja en l’aparentment infructuosa recerca del què és la virtut, s’expressa el pensament socràtic sobre la mateixa, en oposició a la concepció clàssica.

ciutat, Plató -com fa notar Jaume Olives (a: Plató, 1956: 67 n.1)- fa servir el terme “σοφία” per referir-se també a l’enteniment o saber pràctic que acompanya a la virtut, com Xenofont (*Mem.* IV,2 1). Que la recerca d’aquesta saviesa i virtut pràctica se centri en l’educació domèstica té un objectiu ben clar. Plató comença a qüestionar que l’*oïkos* sigui el lloc on s’educa en la virtut. L’examen recau primer sobre els sofistes que, com Gòrgias i Protàgoras, són contractats pels pares interessats a donar la millor educació als seus fills. Cal tenir present aquí el que s’ha establert a l’apartat 1.2.1 del primer capítol sobre l’ensenyament de la retòrica: el triomf en la vida política per engrandir el patrimoni i el nom del propi *oïkos*. No és solament, com hem vist, una crítica a un coneixement considerat pernicios per Plató, sinó també a l’educació d’unes virtuts contràries a la vida filosòfica perquè posen com a centre de l’acció no la justícia i la templança sinó les riqueses i els honors. Com fa notar Jaume Olives, contràriament al que expressa el text, Gòrgias fou recordat en la seva època no pels seus ensenyaments retòrics sinó pels seus ensenyaments morals que pretenien fer virtuoses qui els aplicaven.⁵⁷ Ensenyaments que com hem vist en els capítols precedents de la tesi duen a la destrucció de la ciutat i la mort del millor dels seus conciutadans, Sòcrates, en situar la vida privada com a centre de l’ideal humà. Ànitos mostra una desgana i, sobretot, una ràbia poc usual en els interlocutors de Sòcrates. Plató deixa entreveure les arrels irracionals de l’odi profund que afecta totes les respostes d’Ànitos, quan per exemple fa callar Sòcrates per sentenciar: “Que cap dels meus parents, familiars o amics, que cap conciutadà ni foraster, no sigui mai víctima d’una tal follia i s’empesti freqüentant aquesta gent que és una plaga i un flagell manifestos per a tothom que hi tractés!” (*Men.* 91c). Com trobam en les defenses de Plató i Xenofont, Ànitos considerava Sòcrates un d’aquests perillosos sofistes que empestaven la joventut allunyant-los de l’educació que havien de fer els pares dins l’àmbit domèstic. Per això, Sòcrates el convida a analitzar els més reputats ciutadans per veure si han pogut ensenyar la virtut tal com la defensa Ànitos. En el rerefons veiem l’enfrontament entre l’educació domèstica i l’educació filosòfica, tal i com l’entén Plató.

Plató condueix el diàleg, no de forma casual, a l’examen dels millors d’entre els ciutadans per veure si els pares excel·lents han sabut ensenyar la virtut als seus propis descendents (*Men.* 89e). La preocupació per l’educació de la virtut pròpia de l’*oïkos* és present en molts dels primers diàlegs platònics com el *Laques* i el *Lisis* que analitzarem en el proper capítol. La conclusió de Sòcrates és clara, ni a la ciutat ni en l’*oïkos* es poden trobar mestres en la virtut. Si comparem la conclusió d’aquest examen amb la que feu el Sòcrates de Xenofont es posa de relleu la doctrina platònica respecte de la vida domèstica. El Sòcrates de Xenofont sí que havia trobat un home *kalokagathós* capaç d’ensenyar a Sòcrates i a la seva pròpia dona la virtut. Encara més, com hem vist, el mateix Iscòmac era virtuós perquè s’exercitava en el seu *oïkos* fent-lo font de béns morals compatibles i potenciadors dels deures cívics i militars. Iscòmac encarna l’opinió conservadora d’Ànitos, per a qui: “qualsevol atenès que trobi, mentre sigui un home de bé i com cal (ὅτι γὰρ ἂν ἐντύχη Ἀθηναίων τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν) pot fer-lo progressar en virtut més que no pas els sofistes, sempre que el vulgui obeir.” (*Men.* 92e). En aquest punt Xenofont mostrava un Sòcrates que admet l’existència d’un autèntic ciutadà *kalokagathós* a la vida domèstica

⁵⁷ Vegeu Olives a: Plató, 1956: 73 n.1 on seguint Wilamowitz considera que el Gòrgias real destacà justament per la inscripció que el seu nebot va inscriure al peu de l’estàtua del seu oncle a Olímpia: “Ningú encara com Gòrgias d’entre els mortals no ha trobat un art més bell per a exercitar l’ànima en els certàmens de la virtut”. La identificació de Gòrgias com a mestre de retòrica (cf. *Men.* 95c i *Grg.* 449a) que ja hem vist en el capítol primer de la tesi respondria a la voluntat de Plató de menystenir la capacitat dels sofistes com educadors en la virtut i mostrant-los com simples creadors d’argumentacions enganyoses per adular els seus deixebles.

capaç d'ensenyar la virtut a un jove com Critobul. El missatge de Plató és totalment contrari, cap pare excel·lent (καλῶν κάγαθῶν: *Men.* 93a) ha sabut transmetre la virtut als seus fills. L'examen dels més excel·lents ciutadans mostra com Temístocles, Arístides, Pèricles o Tucídides no han sabut educar fills virtuoses, per tant, Sòcrates conclou que “la virtut no es pot ensenyar” (*Men.* 94e). Aquesta conclusió no solament fonamenta la doctrina de la reminiscència defensada anteriorment (*Men.* 81a-e), sinó que manifesta com l'*oïkos* no transmet la virtut com pensen els atenencs. La virtut no és ensenyable a Atenes perquè la mateixa vida domèstica és contrària a les virtuts quan educa en els béns propis de l'*oïkos*. A partir d'aquesta conclusió el fil del debat és totalment contrari al de Xenofont, en la concepció de l'*oïkos* com a lloc de virtuts filosòfiques. Citant els mateixos versos de Teognis I 35-36 que Xenofont, quan hem analitzat el *Convit de Càl·lias* II 4, Plató n'extreu la conclusió contrària. Xenofont empra aquests versos quan Sòcrates convida a fer olor “d'home de bé” i l'aplica en l'educació de les virtuts de la pròpia dona (de Critobul i Nicerat) a l'àmbit domèstic. En canvi, Plató usa els versos de Teognis per mostrar la contradicció que suposa afirmar que dels bons s'aprèn coses bones i, per tant, que d'un pare virtuós no en sortirà mai un fill dolent si l'obeeix. El text de Xenofont també reconeix la dificultat de trobar en la pràctica aquesta màxima, quan Antístenes li retreu a Sòcrates haver estat incapaç d'aplicar-la a la seva pròpia casa amb Xàntipa (*Smp.* II 4). La resposta irònica de Sòcrates deixa enlaire la possibilitat que algú pugui ensenyar la virtut a la vida domèstica i apunta que Sòcrates és qui aprèn a ser virtuós, provat pel mal geni de la seva esposa. La conclusió de Xenofont sembla ser que ni Sòcrates ha estat capaç d'educar en la virtut en el seu propi *oïkos*. No obstant això, Xenofont mostra a l'*Economia* que és possible educar en la virtut perquè la vida domèstica és una vida virtuosa, tal i com acabam de veure. En canvi, en el *Menó* Plató nega, primer, la possibilitat de l'*oïkos* com a vida virtuosa i, segon, la vida domèstica com a àmbit on s'aprèn la virtut. Per Plató, la virtut sorgeix, no per l'ensenyament de sofistes –entre els que Ànitos inclou Sòcrates- o dels homes de bé (*kalokagathós*) (*Men.* 96b) que pretenen educar en la virtut els seus fills, sinó perquè els autèntics *kalokagathós* han guiat la seva conducta segons l'opinió vera (δόξα ἀρα ἀληθής).⁵⁸ Però l'opinió vera que ha guiat els millors ciutadans no és autèntica ciència (ὀρθὴ δόξα ἐπιστήμη), tot i que produeixi el mateixos efectes. Aquestes opinions veres, que es donen en la vida pública i domèstica, són inconstants i fugissers perquè els falta el fonament que aporta el coneixement de les causes que fa possible la ciència. Aquest és un do diví que solament la vida filosòfica pot rebre, en tant que s'orienta al diví. La vida filosòfica és l'única que pot fer (re)nèixer la virtut, a diferència de la vida domèstica. Aquesta vida virtuosa és la vida del “savi” mentre que les altres, la domèstica que s'ha examinat en els pares excel·lents, “són ombres fugisseres” (*Men.* 100a).

3.2.2. La República: les virtuts platòniques en oposició a l'*oïkos*

No obstant això, el savi platònic, a imitació de Sòcrates, no es desentén de les coses humanes, per tal com sap que ell és imprescindible per als seus conciutadans (*R.* VII 540b; IX 580d-581e). D'aquí sorgeix el projecte de Plató de transformació social per fer una ciutat justa, transformant també la vida domèstica. Alberto Medina (2014) mostra el plantejament constant que mou Plató a considerar les perniciosos influències de l'ideal clàssic que destrueixen la justícia a la *pólis* (2014: 158 i 162). Però la *República* no solament és una proposta que s'enfronta a una realitat sociopolítica, com fonamenta

⁵⁸ “Per tant, en la recta conducta d'una acció, l'opinió vera no és pas una guia inferior al coneixement (δόξα ἀρα ἀληθής πρὸς ὀρθότητα πρᾶξεως οὐδὲν χείρων ἡγεμῶν φρονήσεως).” Pl., *Men.* 97b.

Medina, sinó també una proposta moral que s'enfronta a les virtuts homèriques i clàssiques de l'àmbit privat. Com hem vist en el primer capítol de la tesi amb l'anàlisi que he fet del *Gòrgias* i del *Teetet*, l'ideal moral clàssic va lligat amb la centralitat política de la vida privada. Per això, les referències a l'*oïkos* no són anecdòtiques, sinó que responen al canvi en el concepte de virtut que Plató considera que cal aplicar a la vida domèstica. Com és sabut i hem vist, la justícia és el tema principal de la *República* com a virtut principal dels seus ciutadans. Virtut individual i política, però no domèstica. Al llarg de la *República*, Plató situa sempre la justícia en dos àmbits que es reparteixen les característiques de l'*oïkos* (R. IV 441d). Un és l'àmbit individual, on la virtut és el domini d'un mateix i de les parts que conformen l'ésser humà, i l'altre és l'àmbit social, en la relació entre els diferents estaments de la *pólis* ideal:

“Ja t’ho diré” –li vaig fer.- “La justícia, diem, és cosa d’un home (ἄνδρος ἐνός) en particular, però també és de tota una ciutat (ὅλης πόλεως).”

“Naturalment” –respongué ell.

“I la ciutat, no és més que un home sol? (Οὐκοῦν μείζον πόλις ἐνὸς ἀνδρός;)”

PLATÓ, *República* II 368e (BM)

Ja hem vist els motius pels quals Plató no considera l'*oïkos* com a font de béns morals a la *República* i els dissol en l'individu o en les relacions socials de la *pólis* (R. II 368e-369a). Com he plantejat en els capítols anteriors de la tesi, l'*oïkos* està present de forma implícita en el relat de fundació de la ciutat del llibre II de la *República*. Per tant, la principal virtut, la justícia, és dóna en l'individu i solament és aplicable en les relacions socials que conformen la vida política, quedant-ne exclòs el tractament específic de la virtut en la vida domèstica. Quedar-se en aquest nivell, ens pot dur a veure el canvi polític que proposa Plató però obviar el fonament moral d'aquest que necessàriament passa per desarticular la virtut i la vida domèstica. No obstant això, la vida domèstica com a àmbit de la virtut és present al llarg de la *República*. Plató no podia obviar el marc referencial que trobam en els seus primers diàlegs, que acabam de veure en els seus primers diàlegs i en Xenofont, i que feia de l'*oïkos* el lloc privilegiat de l'educació en la virtut. Per això, Plató combat al llarg de la *República* dues idees: primera, que la vida domèstica és necessària per a l'educació virtuosa i, segona, que les virtuts polítiques s'identifiquen amb les domèstiques. El recurs emprat per Plató i Aristòtil, que ja hem vist els capítols precedents, és genealògic. Plató reelabora els relats sobre els orígens de la humanitat per demostrar que la virtut sorgeix amb la superació de l'estadi domèstic. Aquesta reelaboració té el seu exponent màxim de negació de la virtut en l'àmbit domèstic en el relat de la *República*. Em convé ara fer un *excusus* hermenèutic dels termes “ἄνθρωπος/ἄνδρος” per fonamentar aquesta afirmació.

Excusus sobre l'origen de la virtut

Com hem vist, Plató situa en els orígens una *pólis* perfecte on els homes eren virtuoses o no, això és, justos o injustos, si complien amb les tasques relacionades amb la vida quotidiana, alguna d'elles domèstiques, però orientades a l'estadi polític.⁵⁹ En el relat de la *República*, com en el del *Protàgoras*, aquest estadi està mancat de la justícia com a

⁵⁹ Recordem com en la *República* II 372a-c cadascú es fa el menjar, el calçat, el vestit i les cases; i treballa i dorm sense ostentacions ni comoditats. Plató descriu una vida virtuosa caracteritzada per la moderació (μετρίως) en la beguda i el menjar. És una vida de convivència amable adequant-se a la fortuna de cadascú i que els permet protegir-se contra la pobresa o la guerra (πενίαν ἢ πόλεμον), aconseguint viure en pau i salut (τὸν βίον ἐν εἰρήνῃ μετὰ ὑγιείας). Com hem vist, la forma de vida descrita en aquesta societat, relacionada amb els *oïkos* autosuficients, era un model de societat perfecta (τελέα), veritable (ἀληθινή) i sana (ὑγιής).

virtut moral. Per Plató, aquesta primera societat, que representa l'estadi domèstic, no es pot considerar que tingui justícia perquè encara no hi ha injustícia. La justícia solament es dóna en “el tracte mutu dels uns amb els altres” (εἰ μὴ που ἐν αὐτῶν τούτων χρεία τινὶ τῆ πρὸς ἀλλήλους; *R.* II 372a).⁶⁰ En una anàlisi comparativa del terme ἀνδρός, present en el text de *República* II 368e que he reproduït a l'inici de l'apartat, podem veure com la vida domèstica era present en la formulació platònica de la ciutat justa. Aquest terme és usat únicament per Plató en el relat de l'inici de la ciutat a la *República* (també a 269d i 372c) però no en els altres dos relats que hem vist sobre l'inici de la societat del *Protàgoras* (320c) o les *Lleis* (III 679a-680e). En els altres relats sobre l'inici de la societat usa el terme ἄνθρωπος, amb el qual inicia el llibre II de la *República* (359d i 360c) quan explica l'origen mític de la justícia a través del relat de Giges, el pastor jornalier del rei de Lídia (*R.* II 359b-360d), i en la conclusió que en treu sobre l'home just (*R.* II 362c). En el llibre II de la *República* el terme ἄνθρωπος és usat a 364d i e; 365a; 365d; 366b; 366e; 367e per contraposar-lo als déus o en referència als herois antics, referint-se sempre a la justícia en un context dotat de sentit antic o mític. El terme ἄνθρωπος no torna a sortir fins el 376b quan parla de la filosofia. Però en tot el text del relat de l'inici de la *pólis* de la *República* (del 369b al 373d) el terme que usa Plató és del de ἀνδρός, on l'origen de la societat se situa en un context de lloança de l'ideal clàssic.⁶¹ Aquest diferent ús dels termes ἄνθρωπος/ἀνδρός podria no ser casual, sinó expressar un canvi important de matís relacionat amb l'ideal de *kalokagathós*. En aquest moment del llibre II, Plató situa com a centre del diàleg no el gènere humà (ἄνθρωπος), en sentit mític o genèric, com és el cas de les *Lleis*, on Plató també parla de la fundació des dels principis referint-se sempre el gènere humà com a ἄνθρωπος.⁶² En el text de la *República* la referència és l'home-heroi (ἀνδρός) que, com hem vist en la introducció, en Homer i Hesíode representava la plenitud de l'*oïkos*, en el sentit clàssic d'ésser la humanitat plena.

Aquesta interpretació del significat específic en l'ús del terme ἀνδρός també es confirma en el fet que en el mateix llibre II, Glaucó defensa a l'home injust com a ideal moral a seguir (*R.* II 361d-362). És la defensa de l'èxit en l'àmbit de la família aristocràtica representat per Glaucó i Adimant. El text s'inicia després del relat de Giges que serveix per definir dos tipus de vida (τοῦ βίου), la de qui és íntegrament just (τόν τε δικαιοτάτον) i la de l'íntegrament injust (τόν ἀδικώτατον) (*R.* II 360e). En la vida totalment injusta que defensa Glaucó, Plató fa unes clares referències a l'ideal de l'home pràctic explicitades en el primer capítol de la tesi. Aquest tipus d'home (ἀνδρός) es caracteritza per la seva habilitat a semblar just fent les més grans injustícies, guanyant-se la fama més alta gràcies a la seva capacitat de parlar i persuadir, contraposant-lo a la descripció del just, que veladament el text ens recorda amb la sort de Sòcrates (*R.* II 361a-d). Al just li esperen els assots, la tortura, la presó, que li cremin els ulls i l'empalin. En canvi, l'injust és un home –model que defensa Glaucó– que no vol semblar injust sinó ser-ho perquè cerca: “primer manarà a la ciutat perquè el tenen per home just, després es casarà amb la dona de la família que

⁶⁰ Plató obre així un nou plantejament que seguirà Aristòtil aplicant-lo explícitament a la vida domèstica. Tot i que Plató abandona la reflexió sobre la possibilitat d'aplicar les virtuts a la vida domèstica, aquí una comparació amb la concepció de la justícia i la llei de Xenofont ens permet aprofundir en l'articulació platònica. Aristòtil desenvoluparà aquesta concepció segons la qual no hi ha justícia a l'interior de l'*oïkos* perquè no hi ha injustícia vers un mateix. D'aquesta manera les relacions familiars resten fora de l'aplicació de la principal virtut, la justícia, sense poder sotmetre-les a una llei que reguli el tracte mutu entre esposos, entre pares i fills, o entre amos i esclaus.

⁶¹ Sòcrates es refereix a Glaucó i Adimant com a “Oh fills d'aquell home tan famós!” (ὦ παῖδες ἐκείνου τοῦ ἀνδρός) al qual segueix l'aclamació pròpia dels herois homèrics “Fill d'Aristó, llinatge diví d'un home il·lustre...” (παῖδες Ἀρίστωνος, κλεινοῦ θεῖον γένος ἀνδρός;) (*R.* II 368a).

⁶² A les *Lleis* III 676b; 677a; 677b; 677e; 678d; 679b.

vulgui, donarà matrimoni els seus fills a qui li plagui, pactarà i s'aliarà amb qui li doni la gana" (R. II 362b), guanyant tots els plets, privats i públics, enriquint-se, fent bé als amics i mal als enemics, fent sacrificis i ofrenes sumptuoses als déus. En aquesta descripció retrobam el paradigma que hem vist en *Menó* i *Alcibiades*, és a dir, acomplir plenament l'ideal privat (domèstic) i públic (polític) sense tenir en compte la justícia. Per això, la societat que cal canviar és aquella que des dels orígens ensenya "que tant de part dels déus com de part dels homes, a l'injust se li arrangi una vida preferible a la del just" (R. II 362c). A aquest ideal d'heroi, que assoleix l'èxit públic en l'ambició desmesurada dels béns domèstics, Plató s'hi refereix amb al terme ἀνδρός. I aquest model "d'home" és el que s'identifica totalment amb l'*oïkos*, perquè totes les seves accions pertanyen a un estadi de sociabilitat insuficient i pernicios per a l'autèntica vida política. Plató cerca aquesta connotació per tal d'afirmar que l'ideal heroic (que inclou la casa) no és per naturalesa autosuficient i, per tant, la plenitud sorgeix de la realitat social que suposa la ciutat. La *pólis* justa solament es pot construir superant l'ideal clàssic d'home (ἀνδρός), i eliminant la font de tots els vicis que l'assolen, les excel·lències que defensen Adimant i Glaucó.

Els vicis de la vida domèstica

En el relat analitzat a l'apartat 2.2.3 del capítol anterior vèiem com aquesta vida és destruïda, apareixent una segona societat, anomenada del porcs, on la recerca de les opulències en la vida domèstica fa sorgir la injustícia. Com a conseqüència de la injustícia causada per l'ambició privada s'estableix la necessitat d'una justícia política (R. II 372e). La virtut que es dóna a la *pólis* (R. II 372a) sorgeix de l'exigència de controlar dels desitjos relacionats amb l'*oïkos*, origen de l'ambició que corromp la vida social (R. II 372c-e). Aquesta segona societat dels porcs, és caracteritza per un afany insaciable per aconseguir més comoditats en el menjar i la casa (R. II 372e) i la necessitat de servidors domèstics (R. II 373c) que duen a la guerra i l'esclavatge entre els grecs. L'afany d'adquisició il·limitat de riqueses originat en l'*oïkos* és per Plató la causa no solament de la injustícia social sinó també de la guerra entre ciutats (R. II 373d). Aquesta mentalitat, que Plató centra exclusivament en l'afany immoderat de riqueses que genera la voluntat d'engrandir la casa, expressa l'ideal grec que hem vist en Tucídides:

"[...] els habitants de la costa començaren a enriquir-se i a fixar llur residència; fins i tot alguns, com és natural, en veure's més rics que abans, envoltaren llurs ciutats de muralles. L'afany de lucre movia els més febles a suportar la servitud dels més forts, i els més poderosos amb llurs grans fortunes subjugaven les ciutats més petites."

TUCÍDIDES, *Història* I,8 3 (BM)

Però Plató no hi veu solament l'origen de la guerra entre ciutats sinó la mateixa destrucció de les ciutats en la lluita "privada" pel propi *oïkos*. La *República* desenvolupa aquesta incompatibilitat entre la naturalesa ambiciosa de l'*oïkos* i la moralitat de la *pólis* justa. Com fa notar Manuel Balasch (a: Plató, 1989: 186 n.67) la classe inferior o dels comerciants s'identifica totalment amb la part concupiscible de l'ànima que cal sotmetre i controlar per fer possible la justícia a la *pólis*:

"I aquests dos, pujats així, formats de debò en els seus deures, que han après, s'imposaran a la part concupiscible, la qual ocupa la part més gran de l'ànima i és naturalment insaciable de diners; vigilaran, doncs, el concupiscible, que no s'ompli dels anomenats plaers corporals, que no es torni ni gran ni fort, i que ja no faci el

que li pertoca, sinó que provis d'esclavitzar i governar el que per naturalesa no li correspon, i capgiri la vida de tots.”

PLATÓ, *República* IV 442a-b (BM)

D'aquesta manera no solament la justícia no existeix a la vida domèstica com a virtut interna sinó que és definida com a sotmetiment i obediència a les altres parts de l'ànima (racional i irascible) i estaments socials (governants, guardians). Els mals que assolien les *pólis* gregues es relacionen amb l'*oïkos*, quan aquest perdura en l'estadi polític, i són la causa dels vicis que comporten l'aparició de les injustícies. La injustícia neix quan apareix, per culpa de la vida domèstica, allò “meu” i allò “teu”. Com afirma Mario Vegetti (2003: 126) el veritable enemic de la ciutat justa i pacificada és l'*oïkos* familiar, arrel del vicis que condueixen a les malalties socials de la *pleonexia* i la *stásis* (R. V 462a-c).⁶³ Plató trenca així l'íntima relació entre la dedicació a l'*oïkos* i la dedicació a la *pólis* de Xenofont, eixamplant l'oposició entre els dos àmbits de la vida humana. Per això, com va posar de manifest Mario Vegetti (2003: 122-137) la construcció d'aquesta *pólis* ideal, explicada en el capítol V de la *República*, solament és possible eradicant l'*oïkos* de les classes dirigents:

“Doncs, com dic, no serà el que hem establert abans i el que instituïm ara el que farà d'ells guardians encara més com cal, i assolirà que no divideixin la ciutat anomenant “el meu” no el mateix, sinó tots una cosa distinta, l'un emportar-se cap a casa seva el que pugui arreplegar a part dels altres, i un altre el mateix, però a casa seva també que no serà la del primer? No dividiran tampoc la ciutat per tenir cadascú una dona i uns fills només d'ell, tals que els siguin propis i els privatitzin els goigs i els pesars, sinó que una sola i única precisió pel que fa als béns domèstics farà que tots tendeixin al mateix i que tinguin al màxim possible un sentiment idèntic pel que fa al pesar i al goig.”

PLATÓ, *República* V 464c-d (BM)

Plató construeix la seva *pólis* sota la premissa moral que la justícia és que tothom ocupi el seu lloc segons la naturalesa de la seva ànima (R. III 415) i, per tant, la virtut és presentada com la màxima cura o competència en la professió pròpia de cadascú (R. II 374e). En les classes dirigents, Plató desenvolupa com ha de ser una educació virtuosa que farà justa la ciutat. De la classe inferior, solament es pot esperar que se sotmeti a la virtut dels dirigents i, per això, Plató renúncia a desenvolupar la seva educació en la virtut. Solament així, tenint present que la vida dels comerciants i treballadors és viciosa per naturalesa, la *pólis* pot ser l'expressió màxima de la virtut i la racionalitat humanes. Solament reconeixent la tendència perniciososa d'aquesta segona ciutat es pot deliberar que és just i injust, per fundar-la bé i irreprotxablement perfecte segons la doctrina de les quatre virtuts (R. IV 427d-e).

La vida domèstica model de virtuts

Sorgeix aquí una aporia que du Plató a un plantejament ambigu sobre les virtuts domèstiques. Per un costat, segons la doctrina de les quatre virtuts, tant els individus com la ciutat han de ser savis, valents, temperats i justos, però no tots ho poden ser.⁶⁴ Al llibre IV de la *República* (427d-445d) es van definint l'essència i el lloc de les quatre virtuts dins

⁶³ Per Mario Vegetti (2003: 123), Plató segueix una doctrina present en tota la tradició del pensament clàssic sobre la *pólis* segons la qual: “Esencialmente, el obstáculo crucial de la unidad de la ciudad y de su grupo dirigente era el *oikos*: la “casa”, el *clan* familiar en cuyo seno tenían lugar la acumulación y la transmisión de los patrimonios y de los lazos efectivos al margen, y en contra, de los vínculos comunitarios.”

⁶⁴ “Δῆλον δὴ ὅτι σοφίη τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία.” Pl., R. IV 427e; cf. R. IV 433a-c i 435b.

la ciutat perfecta i irreprotxable. De la saviesa i el coratge s'afirma que solament participant-ne perfectament una part ja pot ser anomenada tota la ciutat com a sàvia i valenta i, per tant, justa. De manera que aquells que són duits per l'ànima apetitiva, se'ls aplica il·lícitament el terme de savis i coratjosos.⁶⁵ Solament la templança es pot trobar més enllà de les classes dirigents, i encara en molt pocs. Com Joseph B. Skemp va posar de manifest, la templança és l'única virtut comuna a tota la ciutat i d'ella depèn la concòrdia política (R. IV 432a).⁶⁶ Hem vist com a la *República* IV 431b-d, la major part de la ciutat, aquella formada pels *oïkos* -els ciutadans que no poden alliberar-se'n en el seu dia a dia, això és infants, dones, servents i alguns homes lliures de les capes més baixes de la ciutat- és conduïda per tota mena de plaers i desficiis.

D'acord amb aquest ideal, Plató esbossà utòpicament els trets més característics de la *pólis* justa abolint els *oïkos*. Malgrat aquesta abolicció en les classes dirigents, tal i com assenyala Sarah B. Pomeroy (1994), en el llibre V de la *República* podem veure la concepció de Plató de la vida domèstica partir de les semblances amb Xenofont respecte les capacitats anímiques de la dona. Plató a la *República* V 449c-472 defensa la igualtat de la capacitat anímica d'homes i dones en les virtuts com la memòria, la diligència, la moderació i la discreció, les mateixes que hem vist al *Menó* i Xenofont.⁶⁷ La diferència, ara, no solament és que Plató elimini l'esfera privada en la seva aplicació sinó que nega la possibilitat d'aplicar la justícia, com a virtut filosòfica a la vida domèstica. La *República* no desenvolupa la vida del tercer estament que manté els *oïkos*, donada la dificultat de relacionar la vida domèstica amb la virtut de la justícia.

La templança (σωφροσύνη)

Plató, però, no elimina la vida domèstica en les classes dirigents com sosté Carlo Natali (2005). Plató formula una vida domèstica sense *oïkos* privat. Conscient que és impossible extirpar la vida domèstica, solament la transforma en les classes dirigents i no es preocupa de la vida domèstica de la resta de la població de la *pólis* que construeix. Com han establert Carlo Natali (2005) i Brendan Nagle (2006: 203-204), l'eliminació dels *oïkos* de les classes dirigents pretén suplantar la perniciosa influència domèstica incapaç d'educar en les virtuts filosòfiques. Plató ho fa a costa de la unitat de la pròpia *pólis* que aboca a la coexistència de dos models d'*oikonomía* diferents. I també a costa, com intentaré demostrar, d'una aporia que el durà a elaborar una altra concepció de les virtuts domèstiques a les *Lleis*.

Per Brendan Nagle (2006, 205-210) no eliminar els *oïkos* grecs de la ciutat justa era l'única solució realista en el context social en què es trobava. En plantejar la vida domèstica com un lloc mancat de possibilitats d'educar en la virtut, considerant-la més aviat el contrari, Plató renuncia a tractar-la a la *República* conscient que la massa passiva dels treballadors resta fora de les virtuts necessàries per a la convivència social. Aquesta contradicció és la que intentarà superar a les *Lleis*, on sí que s'estableix com els *oïkos* grecs

⁶⁵ Sobre la saviesa Plató conclou que "són una classe i una part mínima de la ciutat; per un saber radicat a aquesta classe, tota la ciutat habitada serà naturalment sàvia." (R. IV 428e). El mateix sosté sobre la valentia (R. IV 429b), per acabar a la *República* IV 430b equiparant els animals i els esclaus (Calvert, 1987), doctrina que després Aristòtil desenvoluparà en tractar els elements de l'*oïkos* (Pol. I,3 1253b i ss).

⁶⁶ Per Joseph B. Skemp (1969) de la mateixa manera que els governants ho són per la seva intel·ligència, els guardians per la seva força, els treballadors ho han de ser per la seva riquesa, que caracteritza la virtut que li és pròpia. Plató, per tant, en aquest passatge estaria establint diferents nivells de virtut.

⁶⁷ Un clar exemple el tenim en la crítica a les aparences que trobàvem en Xenofont a l'*Economia* II 95 i la invitació a abandonar la cosmètica per tal de cercar la salut del cos en l'exercici. Seguint el plantejament de Sarah B. Pomeroy (1994: 37-40), Plató fa un desenvolupament anàleg en la teoria de les Idees exposat al capítol VI de la *República*.

poden ser educadors de la virtut necessària per a la unitat i concòrdia de la *pólis*. Plató, a la *República*, fidel a la concepció que els *oïkos* són la causa dels vicis que destrueixen la unitat interna de la *pólis* i la unitat entre les *pólis* gregues, solament considera la vida domèstica dels que s'alliberaran dels vicis que comporta. L'aporia a la qual aboca aquest plantejament la podem veure en el tractament de la segona virtut que hem vist relacionada amb la vida domèstica segons la doctrina socràtica de Xenofont i els primers diàlegs platònics: la templança (σωφροσύνη). La templança és definida com un cert ordre i un “domini d'alguns plaers i passions” que fan a l'home lliure ser “amo de si mateix” (κρείττω αὐτοῦ) (R. IV 430e). Per un costat Plató oposa clarament la templança a la vida que duen els membres de l'*oïkos*, per exemple a la *República* IV 431b-d com hem vist a l'apartat 1.2.1 del primer capítol. En mantenir l'*oïkos* com la forma de vida de la classe treballadora, la reconeix incapaç d'una vida virtuosa podent aspirar solament a l'obediència passiva dels que tenen la saviesa per deliberar allò bo, just i convenient. Els *oïkos* participen de la templança obeint el que mana, en el domini d'un mateix (cf. R. III 389e). Solament així, els ciutadans que s'eduquen en els *oïkos* poden participar de la templança com a concòrdia (τὴν ὁμόνοιαν) política: “un acord natural entre el superior i l'inferior, sobre quin element ha de governar tant a la ciutat com en cada individu” (R. IV 432a) distingint-la de la prudència (φρόνησις) o el seny (εὐβουλος) dels governants. La vida domèstica manca d'aquestes virtuts individuals en tant que cedeix als plaers que corrompen l'ànima i les ambicions que destrueixen la ciutat. Però participa de la templança com a virtut política en tant que se li exigeix sotmetre's a qui mana. Seguint el paradigma exposat en el primer capítol de la tesi, la vida domèstica és presentada com una esclavitud (R. III 395c) necessària per a la supervivència material de la *pólis*.⁶⁸ A la *República* III 402e-403a presenta la templança com incompatible amb el plaer desmesurat (ἡδονῆ ὑπερβαλλούση) ja que és contrari a la raó i fa embogir. Aquest plaer desmesurat, anomenat afrodisíac (ἀφροδίσια), du a la supèrbia i a la incontinença (ὑβρεῖ τε καὶ ἀκολασία) que són presentades com la màxima oposició a la “virtut en general” (τῆ ἄλλῃ ἀρετῆ). Aquesta incontinença (ἀκολασίας) i les malalties que se'n deriven, Plató les considera pròpies de la gent vulgar (φαύλους) i obrera (χειροτέχνας) i, també, d'homes lliures (ἐλευθέρων) que viuen com esclaus (R. III 405a).

També entre els governants es poden donar vicis contraris a la templança com són l'embriaguesa (ἀπρεπέστατον), la mol·lície (μαλακία) i la peresa (ἀργία) (R. III 398e) els mateixos que en Xenofont atacaven la vida domèstica. Plató, però, nega tota possibilitat que la vida domèstica pugui, en si mateixa, controlar-los. Sinó que insisteix que les propietats i la riquesa que caracteritzen la vida privada és l'única causant de la mol·lície, la ganduleria i les novetats (τρυφήν καὶ ἀργίαν καὶ νεωτερισμὸν) que destrueixen la ciutat en les classes governants, i als pobres els afegeix l'esclavatge i el treball dur (ἀνελευθερίαν καὶ κακοεργίαν) (R. IV 422a). Per Plató es pot educar la fogositat dels guardians per ser temperats i valents (R. III 410d-411a; 412b), però no el desig de les coses materials als quals resten vinculats la resta de ciutadans que mantenen la vida domèstica. Com afirma Mario Vegetti (2003: 126), en el rerefons d'aquesta doctrina trobam la convicció que la condició humana és mediocre per naturalesa, però la intel·ligència politicofilosòfica pot modelar-la amb l'única condició que se l'aparti dels *oïkos*. No sols perquè l'ambició per les propietats és l'origen de la destrucció de la *pólis*, sinó també perquè les preocupacions domèstiques esclavitzen l'ésser humà. Per això, les prescripcions que estableix als

⁶⁸ Aristòtil ho aplica textualment a l'*oïkos*. Aquesta relació implícita en els ensenyaments platònics es fan explícits en el llibre I de la *Política*.

governants per assolir la saviesa exigeix que se'ls deslliuri totalment de les ocupacions domèstiques (R. IV 428b-429a).⁶⁹

Per un altre costat, però, trobam que en l'exposició de la vida dels governants la dissolució dels *oïkos* privats passa per la configuració d'un sol *oïkos*, reconeixent implícitament la possibilitat de virtuts en aquesta vida domèstica comuna. En les relacions familiars, la proposta de Plató és modificar des de petits les classes dirigents en l'adquisició de les dones, els casaments i la procreació per tal de fer homes mesurats (εὖ παιδευόμενοι μέτροι ἄνδρες γίγνωνται) vivint com si tots fossin un sol *oïkos*. Aquesta modificació es du a terme no destruint sinó traslladant els vincles familiars als civils en les classes dirigents. D'aquí que a la *República* trobam un cert reconeixement de les virtuts que suposa la vida domèstica, com a lligams socials indestructibles. Com he sostingut en el capítol anterior de la tesi, el problema per Plató no és l'*oïkos* sinó l'existència de diferents *oïkos*. Aquesta tesi se sosté no solament en la utilització dels termes domèstics en l'explicació de la vida dels governants (seran germans, pares, mares,...) sinó també en el model que totes les ciutats gregues han de seguir per arribar a construir el panhel·lenisme desitjat.⁷⁰

“«Em sembla que de la mateixa manera que pronunciem aquests dos noms, vull dir guerra i baralla, també hi ha dues realitats revestides per aquests dos noms distints. Dic, doncs, dues: una com familiar i entre parents (τὸ μὲν οἰκεῖον καὶ συγγενές), l'altra estranya i com a entre forasters. L'enemistat entre parents és l'anomenada baralla, la que es dóna com entre forasters, guerra.»

«No afirmes res que no vingui a tomb, de debò» —ell que va dir.

«Vegeu també, doncs, si això que diré ve a tomb. Perquè estableixo que els llinatges grecs són familiars, com parents entre ells (τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὐτῶ οἰκεῖον εἶναι καὶ συγγενές), i els bàrbars com aliens, forasters.»”

PLATÓ, *República* V 470b-c (BM)

En aquest passatge de la *República* (V 470c-471a) Plató proposa explícitament el model familiar com a model de relació que s'ha d'establir entre les ciutats gregues, paral·lel al que han de tenir els guardians:

“«Naturalment, el familiar, ell el té com a cosa pròpia (οὐκοῦν τὸν μὲν οἰκεῖον ὡς ἑαυτοῦ νομίζει τε), i ho diu; l'estrany, no el té com a cosa pròpia.»

«Això mateix.»

«I els teus guardians, què? Podria ser que algun d'ells considerés com un estrany un altre company de guarda, i li apliqués aquest nom?»

«No, en absolut» —replicà—, «perquè sigui el qui sigui el qui trobi, creurà de trobar-se amb un germà o amb una germana, o amb el seu pare o amb la seva mare, o amb els descendents o els ascendents d'aquests.»”

PLATÓ, *República* V 463c (BM)

Les relacions familiars com a paradigma relacional les desenvoluparé en el proper capítol de la tesi. Ara, tan sols deix constància de com Plató reconeix que solament si el tracte és

⁶⁹ Un altre exemple el trobam en el coratge (ἀνδρεία), virtut relativa a la conservació de la *pólis*. Per Plató, aquesta virtut cal que sigui formada excloent-ne els esclaus ja que no poden ser educats: “i em sembla que judiques rectament aquelles coses que ens surten sense formació (ἀνευ παιδείας γεγυνῆσαν), vull dir d'un animal o d'un esclau (τὴν τε θηριώδη καὶ ἀνδραποδώδη): penses que no és totalment lícit, i que cal anomenar-los d'altra manera, però no coratge?” Pl., R. IV 429b-430c.

⁷⁰ Vegeu aquest anhel que Plató expressà a la *Carta* VII a la «introducció» de Raül Garrigasait a: Plató, 2009: 34-35.

de tipus familiar, les relacions polítiques poden ser virtuoses.⁷¹ Per això, tot i que Plató renuncia a intentar aplicar les virtuts filosòfiques a la vida domèstica dels governats, reconeix implícitament la seva aplicació en l'*oïkos* si tenim present que la vida dels governants segueix un model relacional domèstic. Per això, podem afirmar que la reflexió sobre l'*oïkos* segueix ben present en el pensament platònic, fins i tot, a la *República*. D'aquí que trobam, inesperadament, referències a la virtut que s'assoleix en l'*oïkos* quan per exemple, l'interlocutor de Sòcrates reconeix que la mesura en la cura de la salut del cos és una virtut necessària també per a l'administració de la casa (πρὸς οἰκονομίας):

“Doncs sí, per Zeus!” –va dir ell- “I fins i tot és possible que no hi hagi res que se’ls oposi tant com la cura excessiva del cos (ἐπιμέλεια τοῦ σώματος) que depassa la gimnàstica simple, ja que és també un impediment per a l'administració de la casa (καὶ γὰρ πρὸς οἰκονομίας), pel servei militar (πρὸς στρατείας) i per l'execució de qualsevol càrrec sedentari a la ciutat (ἐν πόλει ἀρχάς).”

PLATÓ, *República* III 407b (BM)

A la *República* encara ressonen, per tant, els tres nivells que tenia en ment els seus contemporanis: la casa, la milícia i la ciutat. Ara bé, l'ideal que hem vist en Xenofont del bon ecònom, guerrer i polític queda reduït a la *República* en el tractament només dels dos darrers. Per un costat, aquest ideal planteja una aporia insalvable si no es reconeix explícitament la vida domèstica com a lloc propi de virtuts, en estructurar la vida dels governants i de l'hèl·lade com una família. Per un altre, Plató s'adonà que no es pot construir una ciutat justa si no s'apliquen les virtuts filosòfiques a tots els *oïkos* que formen la *pólis*. L'omissió de la vida dels treballadors en la construcció de la societat justa resta incompleta si no es reconeix la possibilitat de determinades virtuts domèstiques. Des d'aquesta perspectiva és totalment coherent el replantejament de les *Lleis* completant el gran buit de la *República* sobre la vida domèstica de la major part de la ciutat. Aquest el feia inviable en la transformació de la societat grega.

3.2.3. Les *Lleis*: la moderació en l'àmbit domèstic

En les *Lleis*, per tant, Plató introdueix un canvi rellevant que li permet acceptar la vida domèstica privada en l'ordenament virtuós de la ciutat (*Lg.* I 631). Com defineix en el llibre V de les *Lleis*, virtuós és aquell que actua amb templança i mesura (σωφρόνως καὶ μετρίως: 728e) ja que per aconseguir l'equilibri social cal la disciplina individual (*R.* IV 430d-432d).⁷² Plató elabora un nou marc d'interpretació que es basa en la convicció que l'*oïkos* pot participar de la virtut de la *pólis*, a través de les lleis. Plató accepta que no es pot prescindir dels *oïkos* en la fundació d'una *pólis* que intenti ser justa.

“Al contrari, diu que hem d'imitar per tots els mitjans la vida de l'època de Cronos, i obeir el que hi ha d'immortal al nostre interior, i administrar les nostres cases i

⁷¹ Sobre l'extensió del model familiar i la propietat vegeu Pabón i Galiano en la seva «Introducción General» a: Plató, 1997: LVI.

⁷² Per Michel Foucault (1984: 85-88) el terme és equiparable a *enkráteia* que designa una forma de relació amb un mateix, una “actitud” necessària per el bon ús dels plaers. En el *Gòrgias* (491d-e) es defineix “governar-se a si mateix” (αὐτὸν ἑαυτοῦ ἀρχεῖν) com “ser prudent i amo de si mateix” i “dominar les pròpies passions i desitjos” (σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἀρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ). Com hem vist amb el *Menó* i l'*Alcibiades* la segona virtut filosòfica que permetia articular la vida privada amb el nou l'ideal filosòfic és la templança (σωφροσύνη).

ciutats en públic i privat (καὶ ἰδίᾳ τὰς τ' οἰκίσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν), i anomenar llei la distribució que fa l'intel·lecte (τῆν τοῦ νοῦ διανομήν ἐπονομάζοντας νόμον.).”
PLATÓ, *Lleis* IV 713e-714a (BM)

Per això, Plató planteja un control estricte de l'ambivalència de la condició humana per mitjà de les lleis que permeti una educació virtuosa dels futurs ciutadans (*Lg.* V 740a). Trobam un retorn a la concepció socràtica dels primers diàlegs, on l'*oïkos* era un lloc d'educació de la virtut política. Tot i que la responsabilitat d'aquesta educació recau sobre la *pólis*, mantenint la desconfiança sobre la particularitat que pot introduir la família, s'accepta que els *oïkos* forgen en els primers anys el caràcter del futur ciutadà. Trobam ja aquí la subordinació que caracteritzarà la reflexió d'Aristòtil sobre la vida domèstica.

Aquest control es fa a partir de les lleis que ordenen honrant i deshonrant la vida i les relacions domèstiques des del seu naixement fins a l'enterrament. Semblant al que hem vist en Xenofont, s'introdueix la justícia en la vida domèstica. L'ideal polític que cerca Plató no varia respecte el sotmetiment dels *oïkos* al govern dels savis, però es reconeix que l'*oïkos* és un bé irrenunciable per a la *pólis*. Com ha mostrat Brendan Nagle (2006) en el seu estudi sobre l'educació a les *Lleis*, l'*oïkos* és la primera educadora de les virtuts cíviues.⁷³ Per mitjà dels guardians, Plató pretén aconseguir que els individus que s'eduquen en la vida domèstica se subordinin a la temprança i la justícia i no a la riquesa i l'ambició. Plató abandona així la valoració exclusivament negativa de l'educació domèstica.

“Un cop vist això, el legislador disposarà guardians per a les lleis, uns dels quals seguiran el seny (τοὺς μὲν διὰ φρονήσεως) i uns altres el criteri veritable (τοὺς δὲ δι' ἀληθοῦς δόξης ἰόντας), per tal que la intel·ligència (ὁ νοῦς) ho lligui tot amb el seny i la justícia (σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη ἀποφύγη), i no pas amb la riquesa (πλούτω) ni amb ambició d'honors (φιλοτιμία).”

PLATÓ, *Lleis* I 632c-d (BM)

De fet el diàleg s'inicia com a contraposició als béns principals de la moral guerrera exposada per Clínie. Però també la riquesa i l'ambició eren les finalitats que hem vist que Tucídides descrivia com a motor de la grandesa atenenc. Per això, a les *Lleis* no solament es presenta com una inversió dels béns de l'ideal guerrer espartà o cretenc (Morrow, 1960), sinó també de l'ideal ciutadà atenenc. Plató a les *Lleis* I 649d farà un elenc d'estats que fan l'home desvergonyat en què al costat de la còlera (θυμός), l'amor (ἔρωσ), la insolència (ὑβρις), la ignorància (ἀμαθία), l'avarícia (φιλοκέρδεια) i la prodigalitat (δειλία) situa els béns clàssics de la riquesa (πλοῦτος), la bellesa (κάλλος) i la força (ισχύς). En la classificació dels béns exposada a l'apartat 2.2.5 del capítol anterior, Plató proposa ordenar tots els aspectes de la vida social, especialment la vida domèstica, segons l'ideal filosòfic. Això suposa un canvi important en el pensament sobre la virtut domèstica que l'atansa a la doctrina que hem vist en Xenofont. Ja no s'identifica l'*oïkos* amb el plaer desmesurat, sinó que són determinats estats anímics embriagats pel plaer (ἡδονῆς αὖ μεθύσκοντα) que fan perdre la raó allunyant l'individu i la ciutat dels béns divins. Aquest canvi és el que

⁷³ Em remet a l'ampli estudi que Brendan Nagle ofereix en el capítol «Plato's *Paideia*» sobre l'educació que proposa Plató a les *Lleis* en el context de l'*oïkos* (2006: 210-246). Com afirma Nagle, Plató considerarà que: “The function of private education was to supplement, not supplant, the functions of the *oïkos*. At the elementary level, it offered instruction in skills such as reading, writing, and music that were beyond the resources –or the willingness– of the household to provide. Education in character and values remained, however, within the hands of two traditionally responsible institutions, the *oïkos* and the *pólis*” Nagle, 2006: 209.

permetrà atribuir determinades virtuts a l'àmbit domèstic, en tant que pot col·laborar en la construcció d'una *pólis* justa. Per aconseguir aquesta autèntica llibertat Plató afirma que cal educar des de petits en la mesura del plaer i el dolor, per tal que els joves no esdevinguin esclaus en l'ànima, tot i que la seva condició ciutadana sigui la de lliure. S'accepta que l'infant desenvolupi els seus primers anys en l'*oïkos*, on s'inicia en l'educació correcta:

“ΑΤ.- Afirmo, doncs, que la primera sensació dels infants és el plaer i el dolor, i dic que aquestes són les primers formes en què la virtut i el mal se'ls presenta a l'ànima. És una sort adquirir seny i un criteri ferm i veritable, encara que sigui quan un hom ja s'acosta a la vellesa, i la perfecció consisteix a posseir aquetes coses i tots els beneficis que comporten. Ara bé, jo entenc per educació la que sorgeix sobre el primer instint de virtut en els nens, quan el plaer, l'amistat, el dolor i l'odi s'implanten en ànimes que encara no són capaces de copsar-lo amb la raó i, quan els poden copsar, reconeixen, segons la raó, que són correctes a partir de costums escaients, i aquesta coherència completa és precisament la virtut”

PLATÓ, *Lleis* II 653a-b (BM)

Per aquesta raó proposa també el control del matrimoni, dels naixements i de l'educació per part de mares i dides en l'*oïkos*. Ara, el domini d'un mateix s'inicia en el joc infantil en l'etapa en què els nins viuen en el seu *oïkos*. En la vida domèstica els infants aprenen a ser homes bons, capaços de seguir sempre la raó (ó λόγος) i poder conèixer què és ser superior o inferior a un mateix, respecte a l'individu i a la ciutat (*Lg.* I 643d-644b). Plató distingeix la tempraça (σωφροσύνην) que per naturalesa sorgeix en nins i bèsties, de la tempraça comuna (τήν δημώδη) del ciutadà que s'identifica amb la raó (*Lg.* IV 710a). L'*oïkos* és l'àmbit educatiu que fa possible aquest salt en la virtut necessària per a tots els ciutadans. L'*oïkos* recupera la seva funció d'educadora de les virtuts polítiques segons l'ideal filosòfic que hem vist que Xenofont atribuïa a Sòcrates. Al mateix temps es reconeix que els vicis també tenen el seu origen fora de la vida domèstica. Per exemple, quan Plató afirma que la tempraça (σωφροσύνης) és la virtut que pot controlar els excessos en el culte del cos que es poden donar en les menges en comú i en els gimnasos per un excés de recerca de plaer (*Lg.* I 635b-d).

Com vèiem en el primer capítol de la tesi, l'*oïkos* esdevé una realitat ambigua respecte del plaer, abandonant la seva identificació total amb els mals que destrueixen la convivència política. En el llibre V de les *Lleis*, Plató insisteix en el fet que com a humans estam sotmesos al plaer i al dolor, cercant constantment el plaer i evitant el dolor (*Lg.* V 733d). Solament la mesura en els plaers i dolors poden dur a una forma de vida temperada, sensata, valenta i sana. En cas contrari es du una vida desenfrenada, immoderada, insensata, covarda i malaltissa. Solament la primera forma de vida mira a la virtut, sent la segona una vida que actua per ignorància o incontinència o ambdues coses al mateix temps (*Lg.* V 734e).

“Diguem que hi ha una vida assenyada (σώφρονα βίον), una d'intel·ligent (φρόνιμον), una de coratjosa (ἀνδρεῖον), i fins i tot classificarem la vida saludable (ὑγιεινὸν βίον) com a tal. Decidim que n'hi ha quatre de contràries: la forassenyada (ἄφρονα), la covarda (δειλόν), la desmesurada (ἀκόλαστον) i la malalta (νοσώδη). Qui té coneixement establirà que la vida assenyada és dolça en tot, ja que proporciona afliccions suaus, plaers suaus, desitjos tènues i amors sense follia. [...] En la vida de l'home assenyat, els plaers abunden més que els disgustos; en la del desmesurat, les afliccions superen els plaers en quantitat, freqüència i intensitat.”

PLATÓ, *Lleis* V, 733e-734a (BM)

Per aconseguir el millor règim possible que permeti viure en la major felicitat cal una educació en la virtut que faci als joves moderats. Aquesta educació s'inicia en la vida domèstica, que esdevé iniciadora imprescindible de les virtuts polítiques. Per tant, en l'educació domèstica cal començar desvetllant determinades virtuts com la memòria, la docilitat, la valentia, magnificència i, sobretot, la templança (Lg. IV 709e). D'aquí que l'*oikonomia* retorni en diàlegs posteriors com el del *Polític* (258e-259c) com a coneixement necessari per a la *pólis*.

3.2.4. Conclusió

La comparació entre dos dels primers diàlegs platònics que se centren en la virtut, el *Menó* i l'*Alcibiades*, amb els texts analitzats de Xenofont permeten definir una primera concepció de la virtut a la vida domèstica. El fonament d'aquesta comparació és la concepció comuna que l'ideal socràtic s'oposa radicalment al concepte clàssic de virtut. Quan Plató, com Xenofont, presenta la nova concepció de virtut filosòfica es desmunten argumentalment determinades concepcions de virtut que fan referència a la vida domèstica. Així hem vist com Plató, al *Menó*, ataca el concepte clàssic segons el qual la virtut de l'home és excel·lir en la vida pública mentre que la de la dona és encarregar-se dels afers interns de la casa, obeint sempre el marit. Prenent les referències a l'*oïkos* no com anecdòtiques sinó com a concreció d'un canvi en el concepte de virtut podem arribar a formular una concepció de les virtuts domèstiques semblants a la de Xenofont. Aquesta concepció és que la virtut no depèn de la naturalesa física de l'individu, home o dona, ni resta naturalment identificada amb un àmbit social concret, el domèstic o el públic. Per això, en aquest primer període del pensament platònic, la justícia és la virtut que caracteritza també la moralitat de la vida social que es dona en l'*oïkos*. Hem vist com, trobar la virtut de l'ànima i tenir-ne cura té per finalitat no solament el triomf en la vida política sinó també en la privada. Enfront de les principals virtuts homèriques i clàssiques - salut, fortalesa física, riquesa i honor- l'ideal filosòfic proposa sotmetre-les a una instància moral superior, la justícia i la prudència. Però a diferència de Xenofont, Plató mostra la incapacitat dels millors ciutadans d'educar, com a pares, en la virtut els seus fills. D'aquesta manera, Plató comença a qüestionar que l'*oïkos* sigui el lloc on s'educa en la virtut i neix l'enfrontament entre l'educació domèstica i l'educació filosòfica, tal i com la desenvolupa en la *República*. Plató acaba negant primer la possibilitat de la vida domèstica com a vida virtuosa i, segon, com a àmbit on s'aprèn la virtut. La vida filosòfica esdevé l'única que pot fer (re)néixer la virtut, a diferència i en oposició a la vida domèstica.

La concepció desenvolupada en la *República* presenta les virtuts filosòfiques com incompatibles amb els *oïkos* privats. Plató combat al llarg de la *República* dues idees: primera, que la vida domèstica és necessària per a l'educació virtuosa i, segona, que les virtuts polítiques s'identifiquen amb les domèstiques, com sostenia Xenofont i, potser, el mateix Sòcrates. Se situa com a veritable i únic enemic de la ciutat justa i pacificada l'*oïkos* privat, arrel dels vicis que condueixen a les pitjors malalties socials que afecten les ciutats gregues. Plató trenca així l'íntima relació entre la dedicació a l'*oïkos* i a la *pólis* de Xenofont, eixamplant l'oposició entre aquests dos àmbits de la vida humana. Aquest plantejament du a Plató a una aporia sobre les virtuts domèstiques. Per un costat, si els *oïkos* no són eradicats de la *pólis*, les principals virtuts filosòfiques no poden ser viscudes pels ciutadans. En tant que individus sense *oïkos* particulars les classes dirigents poden esdevenir savis, valents i justos. La resta, vinculats a l'*oïkos* són conduïts per tota mena de plaers i deficiències. Per això, les classes dirigides, en tant que mantenen la vida domèstica dels *oïkos* particulars, solament poden ser temperats si obeeixen i se sotmeten al govern dels

primers. L'eliminació dels *oïkos* de les classes dirigents pretén suplantar la perniciosa influència domèstica incapaç d'educar en les virtuts filosòfiques. Però es fa a costa de la unitat de la pròpia *pòlis* que aboca a la coexistència de dos models d'*oikonomia* diferents. A través de la descripció del tracte familiar i patrimonial dels governants, Plató segueix plantejant un model domèstic compatible amb la virtut. Plató no anul·la ni dissol la vida domèstica en la vida política sinó que trasllada els vincles familiars als civils en les classes dirigents.

És a les *Lleis* on Plató reconeix que la vida domèstica ha de ser font de virtuts cíviques per tal de fer possible la unitat i convivència política. Tot i mantenir que la responsabilitat de l'educació del ciutadà recau sobre la *pòlis*, mantenint la desconfiança sobre la particularitat domèstica, accepta que l'*oïkos* forja el caràcter virtuós del futur ciutadà. És possible i necessari ordenar tots els aspectes de la vida social, especialment la vida domèstica, segons l'ideal filosòfic. Això suposa un canvi important en el pensament de Plató sobre la virtut domèstica que l'atansa a la doctrina de Xenofont. Ja no s'identifica l'*oïkos* amb el plaer desmesurat, sinó que són determinats estats anímics embriagats pel plaer que fan perdre la raó allunyant l'individu i la ciutat dels béns divins. Sotmès a un adequat control, l'*oïkos* és l'àmbit educatiu que inicia en la virtut necessària per esdevenir ciutadà. La vida domèstica recupera la seva funció d'educadora de les virtuts polítiques reconeixent la necessitat de l'*oikonomia* com a fonament de la vida política.

3.3. Aristòtil: les virtuts dels membres de l'*oïkos*

Per Aristòtil la virtut és una activitat que realitza els béns que hem exposat en el capítol anterior (*EN VII,13 1152b 33*). Els béns que conformen la casa són part de la felicitat, en tant que l'*oïkos* contribueix a la riquesa, la bondat i l'abundància de fills, la noblesa de llinatge i la bona vellesa. A la *Retòrica*, Aristòtil defineix les virtuts com un bé "ja que gràcies a elles, els que les posseeixen gaudeixen de benestar i elles mateixes són productores de béns i les posen en pràctica" (*Rh. I,6 1362b3-5*). Per Aristòtil, la virtut, en tant que qualitat de l'ànima, pot aplicar-se en aquells béns que es donen en la vida domèstica, però depenent del tipus d'ànima de qui les practiqui. Aristòtil reformula la doctrina de les virtuts en la vida domèstica segons la natura, la raó i l'hàbit propi de cada membre de l'*oïkos*. La plenitud d'aquestes virtuts, seguint el plantejament del seu ideal moral, sols és assolible al cap de la casa, subordinant jeràrquicament els diferents membres de l'*oïkos*. Per això, desenvoluparé aquest apartat sobre les virtuts domèstiques seguint la mateixa divisió que Aristòtil fa dels membres de l'*oïkos*. Aristòtil estableix una diferència en les virtuts paral·lela a la diferència que segons la naturalesa caracteritza els diferents membres de l'*oïkos*: una d'específica (entre lliure i esclau) i unes altres de grau (entre home i dona, i infants). Després desenvoluparé la relació entre la justícia, establerta com a virtut pròpia de tota comunitat (*Rh. I,6 1362b28*), en la seva aplicació a la vida domèstica. En aquest sentit, Aristòtil inicia el desenvolupament de la llei domèstica que en els *Econòmics* acabaran desarticulant-la de la vida política que caracteritza la filosofia clàssica.

3.3.1. Les virtuts domèstiques

El llibre I de la *Política*, que Aristòtil centra a exposar la naturalesa de l'*oïkos*, acaba amb un capítol XIII dedicat a les virtuts domèstiques. Aristòtil comença aquest capítol afirmant:

“És evident, doncs, que l’administració domèstica (οἰκονομίας) es preocupa molt més de les persones que de les coses inanimades, de l’excel·lència humana que de la propietat que anomenem riquesa (καὶ περὶ τὴν ἀρετὴν τούτων ἢ περὶ τὴν τῆς κτήσεως, ὃν καλοῦμεν πλοῦτον), i també molt més dels éssers lliures que dels esclaus (καὶ τῶν ἐλευθέρων μᾶλλον ἢ δούλων).”

ARISTÒTIL, *Política* I,13 1259b18-21 (RBA)

Aristòtil, seguint l’ideal filosòfic, situa com a objectiu de l’*oïkos* la virtut identificant-la amb les qualitats anímiques dels seus membres. Com hem vist la distinció específica que es dona a l’interior de la casa és la dels membres lliures (ἐλευθέρων) i esclaus (δούλων), i per tant, en la virtut es dona una distinció anàloga. En distingir les virtuts dels lliures de la dels esclaus sorgeix la pregunta sobre quin tipus de virtut és pròpia de cadascun dels membres de la casa i si és possible una virtut comuna. La problemàtica d’aquesta distinció ja l’hem vista tractada per Plató en el *Menó*. Aristòtil no pot passar per alt el desenllaç d’aquest diàleg en la doctrina sobre la igual capacitat anímica dels membres de l’*oïkos* en la virtut, ensenyament també exposat per Xenofont. Contradir-ho suposa renunciar a un model característic de la vida filosòfica des de Sòcrates. Per això, a la *Política* del 1259b25 al 1260a4, Aristòtil intenta aclarir si es pot parlar de virtuts diferents i pròpies de cada membre, com afirmava l’ideal clàssic, o si, seguint l’ideal filosòfic, existeixen virtuts comunes a tots els membres de l’*oïkos*. En aquesta qüestió la seva doctrina suposa un retorn a l’ideal clàssic. Com a tal, Aristòtil reconeix una dificultat que no acaba de resoldre, caient en una aporia pel que fa a les virtuts domèstiques. Per un costat, reconeix que tots els membres de la casa són éssers humans i com a tals participen, encara que distintament, de la raó. Per tant, seguint el nou concepte de virtut filosòfica establerta des de Sòcrates, tots haurien de participar de les virtuts pròpies de l’ésser humà.⁷⁴ Però per un altre costat, hem vist que Aristòtil estableix unes distincions entre lliures i esclaus que no són de grau sinó específiques i, per tant, aquesta distinció també s’ha de donar en la virtut. L’aporia resta sense resoldre perquè són incompatibles els dos plantejaments de virtut que s’intenten articular en la vida domèstica, el clàssic i el filosòfic.

El plantejament d’Aristòtil acaba en una contradicció sobre si tots els membres de l’*oïkos* poden tenir virtuts filosòfiques com la templança (σωφροσύνη), la fortalesa (ἀνδρεία) i la justícia (δικαιοσύνη). S’exclou ja d’entrada la prudència, com a saviesa, ja que, fidel a la realització de l’ideal humà que hem vist en el primer capítol de la tesi, s’aplica solament a l’acció política (*Pol.* I,13 1259b22-26). Segons aquesta doctrina si solament l’ésser humà dotat de raó plena participa de la perfecció humana (καλοκαγαθίας: *Pol.* I,13 1259b35-36) aleshores es xoca amb la realitat social que caracteritza la vida domèstica. En l’*oïkos*, com a comunitat humana, es comparteixen uns mateixos béns que exigeixen la participació de tots en determinades virtuts morals (ἠθικὰς ἀρετὰς), depenent de l’acció (ἔργον) pròpia que desenvolupen a la casa (*Pol.* I,13 1260a15-17; cf. *Pl.*, *R.* X 601d). Per Aristòtil, la doctrina que cal aplicar a la vida domèstica és la mateixa doctrina que la de l’ànima, en la qual existeixen unes virtuts diferents depenent de la part racional o irracional que domina la persona, tenint en compte quina part governa i quina ha de ser governada.⁷⁵ D’aquesta manera, conclou que han d’existir diferents virtuts pel que

⁷⁴ “D’altra banda seria estrany si no en tinguessin, perquè són éssers humans i són partícips de la raó (εἴτε μὴ ἔστιν, ὄντων ἀνθρώπων καὶ λόγου κοινωνούντων ἄτοπον).” Arist., *Pol.* I,13 1259b27-28.

⁷⁵ La perspectiva d’Aristòtil se centra en governar i, per tant, en la naturalesa de comandar i obeir, que com hem vist, no és una distinció de grau sinó específica (εἶδει διαφέρει) entre els membres de la casa. Per tant, la reflexió que Aristòtil fa entorn a la vida domèstica parteix de la tasca de l’home lliure que com a cap de casa governa l’*oïkos*.

comanda i el que obeeix, però al mateix temps, en formar una comunitat necessàriament han de participar d'unes virtuts comunes. L'aporia que trobam dins de l'*oïkos* és la mateixa que Plató es trobava a la *pólis*. El resultat és una doctrina inconsistent sobre les virtuts domèstiques. Vegem ara la primera part d'aquesta doctrina que es fonamenta en l'existència de diferents virtuts atenent a les diferències anímiques dels membres de l'*oïkos*.

L'home lliure, com a cap de la casa, és qui comanda i té, per tant, la virtut ètica perfecta.⁷⁶ Excepte l'home lliure tots els altres membres de la casa posseiran la virtut en relació a la perfecció del cap de la casa. Aquest, plenament dotat de raó, en la vida domèstica es caracteritza per la part deliberativa (τὸ βουλευτικόν) de l'ànima.⁷⁷ Aquesta capacitat solament la posseeix l'home mascle i lliure, excloent-ne, per tal de justificar la seva subordinació, tots els altres membres de la vida domèstica. Seguint la doctrina exposada en els apartats anteriors, Aristòtil reconeix que aquesta potencialitat de l'ànima que caracteritza el cap de la casa no s'origina naturalment en l'ésser humà, sinó que suposa un exercici constant i, per tant, una educació. La virtut ètica neix de l'exercici continuat com hem vist en el primer capítol de la tesi en parlar de l'hàbit. És en aquest punt on Aristòtil supera el concepte de virtut clàssic, assumint la concepció filosòfica que hem vist. Aristòtil insisteix en l'exemple que el cap de la casa ha de donar als altres membres per tal que aquests puguin participar de la virtut. Sols el cap de la casa és capaç de realitzar un acte responsable, ja que aquests actes exigeixen una habitud pràctica fonamentada en la raó.

En contraposició al cap de la casa trobam l'esclau, la virtut del qual ho és en relació amb l'amo. L'ànima de l'esclau està, per natura, mancada de part deliberativa (τὸ βουλευτικόν). A l'esclau se li atribueix poca virtut (ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς) per complir els seus treballs (ἔργων), la justa per no cedir a la intemperància (ἀκολασίαν) o la covardia (δειλίαν) (*Pol.* I,13 1260a34-36). De fet, aquesta poca virtut no neix de la natura de l'esclau, sinó que és l'amo qui la causa a partir de governar-lo adequadament. Per això, la vida d'un esclau sense amo és una vida mancada de virtut. S'introdueix també la importància de l'exemple moral, diferenciant-lo de l'exemple manual que defensava Xenofont, ja que l'ensenyament dels treballs pot delegar-lo en administradors, però els morals no. Tot i això, Aristòtil, a diferència de Plató (*Lg.* VI 777e), considera que cal raonar amb els esclaus i no solament donar-los ordres. No obstant això, Aristòtil dóna per suposat que existeixen unes virtuts pròpies dels esclaus que deriven de la seva dedicació a la casa, així parla de les virtuts instrumentals i servils (παρὰ τὰς ὀργανικὰς καὶ διακονικὰς)

⁷⁶ “διὸ τὸν μὲν ἄρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν διανοητικὴν ἀρετὴν” Arist., *Pol.* I,13 1260a17-18. En el fons, Aristòtil solament es refereix al cap de la casa quan desenvolupa la perfecció virtuosa. A l'*Ètica nicomaquea* (I,10 1100b15-16) Aristòtil afirma que entre totes les activitats les més nobles són les més duradores. Aquestes solament són assolibles per l'home lliure, l'únic a qui se li pot atribuir pròpiament la virtut: “Qui és feliç posseirà, doncs, l'estabilitat que cerquem, i la posseirà al llarg de la seva vida. Car sempre, o almenys abans que res més, farà allò que està d'acord amb la virtut o hi pensarà. Pel que fa a la sort, la suportarà bonament, sempre amb la mateixa dignitat, ja que ell és «algú veritablement bo» i un «quadriàter irreprotxable»” (*EN* I,10 1100b17-21). D'aquí que les anàlisis de Richard Kraut (1986) o Martha C. Nussbaum (1986) oblidin les altres persones implicades en la felicitat interioritzant l'esquema que exposà Hannah Arendt (1958). S'assumeix a partir d'Aristòtil que, de totes les virtuts de l'ànima, solament les que orienten a la vida contemplativa són les úniques que constitueixen per si mateix la felicitat. I la discussió teòrica se centra exclusivament en si la vida política, en tant que formada per homes lliures, poden participar també d'aquesta felicitat, ometent i ignorant, com he exposat en l'estat de la qüestió, la vida domèstica.

⁷⁷ Per Aristòtil (*EN* V,1 1112b15-20), deliberar (βούεσις) és el primer pas en l'acció humana i consisteix a recerocar i analitzar (ζητεῖν καὶ ἀναλύειν) de quina manera i per quins mitjans (πῶς καὶ τίνων) es pot assolir l'objectiu triat (σκοπός).

que formen part dels serveis corporals (παρὰ τὰς σωματικὰς ὑπηρεσίας).⁷⁸ Però si són pròpiament virtuts, com s'originen en una ànima mancada per naturalesa de virtut? La resposta és la reducció de l'esclau a instrument i la doctrina que la virtut com a excel·lència instrumental és diferent per naturalesa de la virtut com a excel·lència moral.

L'esclau, com a propietat i part de la casa (ἐπεὶ οὖν ἡ κτήσις μέρος τῆς οἰκίας ἐστί), és instrument necessari per a la vida (ἀναγκαῖον ἂν εἴη ὑπάρχειν τὰ οἰκεῖα ὄργανα), una possessió animada (ὁ δοῦλος κτημά τι ἔμψυχον) per a les necessitats de la vida pràctica (*Pol.* I,4 1253b23-28; cf. *Pol.* I,3 1253b15-16). Per això, la teoria de l'ànima dels esclaus exigeix situar-los en el pla animal, com a posseïdors exclusivament de la part vegetativa i sensitiva i mancats totalment de la racional. Aquí és on la teoria xoca amb la realitat domèstica, Aristòtil ha de reconèixer que sovint es dona el contrari, esclaus que tenen cossos d'homes lliures i homes lliures que tenen ànimes d'esclaus (*Pol.* I,5 1254b32-36).⁷⁹ Una altra aporia a la que condueix aquesta doctrina és afirmar que si a la casa l'interès és comú, no es pot negar que, donada la naturalesa racional de tot ésser humà, ambdós han de participar d'una virtut comuna. Es planteja així el problema de si la virtut per aconseguir la finalitat de la casa és la mateixa en tots els membres de la casa, és a dir, si tots han de participar de la perfecció humana (καλοκαγαθίας) entrant en contradicció amb la doctrina exposada fins ara (*Pol.* I,13 1259b18-1260a24). Es planteja, per tant, un greu problema a les distincions específiques que Aristòtil fa respecte de la casa al llibre primer de la *Política*, paral·lela a la que Plató acab d'exposar en la construcció de la ciutat justa de la *República*.

Els altres membres que conformen l'*oïkos* no es distingeixen per naturalesa sinó per grau respecte del cap de la casa. Aquest és el cas de les dones gregues, considerades la meitat de la població lliure, i els nins legítims, com a futurs membres de la comunitat política. Les virtuts pròpies de l'esposa i fills provenen de la seva relació amb el cap de la casa. Aquestes es tracten en les formes de govern ja que en l'*oïkos*, com a comunitat que forma part de la *pólis*, aquests participen de les virtuts cíviues. Es justifica la subordinació exposada en el primer capítol de la tesi que reconeixia a la dona una certa capacitat deliberativa però sense autoritat (ἀλλ' ἄκυρον). El fet que la dona tingui part deliberativa introdueix una diferència de grau entre la seva virtut i la de l'home (*Pol.* I,13 1259b20-25). Aquesta doctrina és la que es mantindrà als *Econòmics* I,3 i s'oposa a la doctrina socràtica recollida per Xenofont i Plató, on les virtuts poden ser les mateixes en la dona que en l'home. Per Aristòtil, en l'home i la dona cal que es donin les virtuts de la prudència (σώφρων), la fortalesa (ἀνδρεία) i la justícia (δίκαιος) ja que sense aquestes no es pot ni comandar ni obeir bé. Però la manca d'autoritat de la dona dins la casa fa que aquesta resti subordinada a les decisions de l'home, de qui també en depèn la seva virtut. Aristòtil anul·la el reconeixement de la igualtat, dissimètrica, establert en Xenofont. Aristòtil té en ment el model de Xenofont realitzat històricament en l'administració domèstica de les dones espartanes.⁸⁰ Si la dona és dotada d'autoritat a la vida domèstica, la vida política

⁷⁸ Cf. Arist., *Pol.* I,13 1259b20-23. Per Aristòtil (*EN* I,13 1102a32-33), no solament hi ha virtuts en la part racional i irracional de l'ànima, sinó que també l'ànima nutritiva (τὸ θρεπτικὸν μέρος), que hem vist que caracteritzava la vida domèstica, posseeix virtut (ἀρετή). Tot i això, com ja hem vist, les virtuts referents al sosteniment propi de la vida domèstica no interessaven a Aristòtil, que afirma: "No en parlem més i deixem estar la facultat nutritiva, ja que no forma part d'allò que naturalment constitueix la virtut humana." (Arist., *EN* I,13 1102b10-12).

⁷⁹ No podem oblidar el context social descrit per Kelly L. Wrenhaven (2012: 90-127) sobre el reconeixement dels esclaus per part dels amos grecs.

⁸⁰ Cf. Arist., *Pol.* II,9 1269a29-1271b19. Per això, afirma que en els pobles com el lacedemoni en què hi ha "immoralitat de les dones" (γυναικας φαῦλα) són feliços a mitges (τὸ ἥμισυ οὐκ εὐδαιμονοῦσιν). Sobre

resta amenaçada pels perills que suposa l'ambició que caracteritza l'*oïkos*. Trobam, en el fons, la mateixa desconfiança vers la vida domèstica com a font dels vicis que destrueixen la ciutat. Aristòtil però l'atribueix a la manca que pateix l'ànima de la dona en la seva capacitat deliberativa. Per això, trobam que l'ideal virtuós de la dona segons Aristòtil és el contrari del que hem vist amb la dona d'Iscomac. Aristòtil estableix la virtut de la dona en la renúncia al diàleg en l'exemple de la dita de Sòfocles (*Aiant* 293): “El silenci és un adorn per a la dona (γυναικὶ κόσμον ἢ σιγὴ φέρει)”. És la virtut domèstica pròpia de la dona, però no de l'home que pot fer ús de la paraula en tant que dotat plenament de la raó i capacitat per deliberar amb autoritat plena. La dona no està dotada d'autoritat per prendre decisions i, per tant, ha de callar; a diferència de l'home que amb la seva paraula ordena la vida de la comunitat domèstica. Veurem en el proper capítol les conseqüències per a les relacions domèstiques d'aquesta doctrina sobre la virtut de la dona.

La doctrina sobre els infants d'Aristòtil dota el nin de la part deliberativa de l'ànima però imperfecta (ἀλλ' ἀτελής: Arist., *EN* III,15 1119b5; VI,13 1144b8). Per això, la seva virtut es relaciona també amb l'obediència per tal de ser instruït segons la seva naturalesa, apta per a la virtut perfecta. El nin és imperfecte per la seva manca de maduresa pròpia de l'home lliure. Recordem que a l'inici del llibre I de la *Política* Aristòtil definia la capacitat de tenir paraula com la deliberació del bé i del mal, que queda restringida al cap de l'*oïkos*. Per Aristòtil, l'ésser humà és l'únic animal que té paraula (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων) donat que és l'únic capaç de manifestar allò convenient i allò perjudicial, allò just i l'injust (*Pol.* I,2 1253a9-18). L'educació dels infants es dona a la vida domèstica, per això, el sentit del bé i del mal, del just i l'injust i de la resta de valors es formen tant en l'*oïkos* com en la *pólis* (ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν).⁸¹ La vida domèstica inicia els infants en les virtuts pròpies de l'ànima com són la templança (σωφροσύνη) i la fortalesa (ἀνδρεία) (*Rh.* 1,5 1360b40–1361a11). La vida domèstica aporta a la *pólis* la bondat i l'abundància de fills (ἰδίᾳ δὲ εὐτεκνία καὶ πολυτεκνία) que no consisteix solament en tenir molts fills legítims sinó que aquests participin de les virtuts, tan les al·lotes com els al·lots (καὶ θήλαα καὶ ἄρρενα). En les al·lotes, les virtuts que poden desenvolupar són corporals, això és, la bellesa i el posat, i anímiques com la templança (σωφροσύνη) i que siguin feineres (φιλεργία) sense mesquinesa. En Aristòtil retrobam, per tant, el valor moral de la vida domèstica que educa en les qualitats necessàries per a la vida dels particulars com de la comunitat (ὁμοίως δὲ καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ), educació que han de rebre homes i dones (καὶ κατ' ἄνδρας καὶ κατὰ γυναῖκας) segons les seves diferències anímiques. Solament així la descendència pot garantir la bona vellesa dels progenitors i la grandesa de la ciutat. L'*oïkos* esdevé, per tant, la primera comunitat educadora de virtuts rellevants per a la comunitat política. Com afirma a la *Política* (VII,15 1334a25-34), cal molta justícia i molta templança (πολλῆς οὖν δεῖ δικαιοσύνης καὶ πολλῆς σωφροσύνης) als qui les coses els van molt bé i frueixen dels béns de la fortuna:

“Cal, doncs, coratge i força per a les, amor a la saviesa per al lleure, i templança i justícia per ambdues situacions, sobretot quan es viu en pau i es gaudeix de l'oci.”

ARISTÒTIL, *Política* VII,15 1334a22-25 (RBA)

l'admiració per la capacitat administradora de les dones que combat Aristòtil a la *Política* vegeu Vernant, 1991: 198-200.

⁸¹ Com afirma Brendan Nagle: “The household was the all-important point of entry for all civic involvement in the *pólis*. Greeks become citizens of their states not as individuals but as members of social groups, starting with the household. No other way existed of achieving access to the affairs of the *pólis*.” (2006: 222). Aristòtil reconeix la importància social i moral de l'*oïkos* com a institució fonamentadora de la sociabilitat política. Cf. Lacey, 1968: 111-112; Cox, 1998: 134 i 172; Patterson, 1998: 89-91, 108-110 i 197-199.

3.3.2. La justícia

Aristòtil situa la justícia com a vincle d'unió de la comunitat domèstica. A l'*Ètica nicomaquea* VIII,9 1159b32 s'afirma que en tota comunitat existeix alguna classe de justícia i amiatat, en la mesura en què hi ha quelcom de comú entre els seus membres. L'amiatat pròpia entre els membres de l'*oïkos* la tractaré en el capítol dedicat a les relacions domèstiques. Ara cal analitzar la justícia pròpia de la vida domèstica, que és per Aristòtil la virtut més convenient per tota comunitat (καὶ τὸ δίκαιον: συμφέρον γὰρ τι κοινῇ ἔστιν: *Rh.* I,6 1362b28). Per això, a l'*Ètica nicomaquea* és l'única virtut a la qual aplica l'adjectiu de domèstic i és tractada específicament en relació amb l'*oïkos*. La justícia domèstica (τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον) és tractada per Aristòtil en el llibre V de l'*Ètica nicomaquea* (1134b9-18), després de tractar la justícia política. La justícia és definida per Aristòtil com l'única virtut que sembla consistir en un bé aliè, ja que fa referència a un altre (*EN* V,3 1130a3; V,10 1134b5-6). És considerada com la virtut perfecta i Aristòtil la relaciona amb l'element de govern, ja que qui governa es relaciona amb altres estant-hi en comunió (*EN* V,3 1129b30-1130a2). La justícia en l'àmbit domèstic és la virtut que regula les relacions dels membres de la casa a partir de l'element de govern que caracteritza el cap de casa i, per tant, no des de la igualtat sinó des de la seva superioritat. En el paràgraf que reproduesc, Aristòtil explica a trets generals les característiques de la justícia domèstica i les seves diferències amb la política:

“La justícia potestativa i paternal (τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν) no són pas idèntiques a les formes de què parlem, encara que s'hi assemblin. En efecte no es comet injustícia, en sentit general, contra allò que pertany a un mateix (οὐ γὰρ ἔστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὐτοῦ ἀπλῶς). Allò posseït i el fill (τὸ δὲ κτήμα καὶ τὸ τέκνον), fins que aquest no arriba en una certa edat i s'emancipa, són com parts d'un mateix i ningú no fa l'escolliment de perjudicar-se. Ningú no comet cap injustícia contra allò que és seu. En aquests casos, doncs, no hi ha ni justícia ni injustícia política (οὐδ' ἄρα ἄδικον οὐδὲ δίκαιον τὸ πολιτικόν). Només n'hi ha –com dèiem–, aquells a qui correspon tant de governar com d'ésser governats. Per aquest motiu, hom és just en relació amb la muller (διὸ μᾶλλον πρὸς γυναικῆ ἐστὶ δίκαιον), més que no pas en relació amb els fills o amb les possessions. Aquesta és la justícia domèstica (τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον), que és diferent de la política (ἕτερον δὲ καὶ τοῦτο τοῦ πολιτικοῦ).”

ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea* V,10 1134b9-18 (BM)

En aquest text, la justícia domèstica s'associa a la justícia potestativa o despòtica (δεσποτικὸν δίκαιον) respecte dels béns de la casa, la paternal (τὸ πατρικὸν) respecte dels fills i la conjugal respecte de la dona (πρὸς γυναικῆ). Les dues primeres, per Aristòtil, es distingeixen de la justícia política perquè tant els béns patrimonials com els fills són parts del cap de casa, encara que s'assemblin perquè hi ha un cert grau de relació entre individus diferents. Aquesta diferència i semblança ve donada per la concepció de la persona de cada membre de la casa que acabam de veure. La justícia despòtica fa referència a la relació amb els esclaus que existeixen totalment per a l'amo (δεσποτος), mentre que la paternal relaciona el cap de casa amb als fills com a futurs ciutadans lliures. Per tant, a partir d'una certa edat i la seva emancipació, esdevenen éssers humans en plenitud amb els quals es té una relació política aplicant-se un altre tipus de justícia.⁸² La semblança que mantenen entre elles és que totes dues tenen com a punt de partida l'element de govern del cap de

⁸² Per Daniel Ogden (1996: 151-156) en el fonament d'aquesta teoria trobam la legitimació dels fills segons el costum grec tant en l'època clàssica com en l'hel·lenística.

casa. Tot i això, Aristòtil no desenvolupa la justícia domèstica com els altres tipus de justícies tractades en el capítol X. En considerar que no es comet injustícia contra allò que pertany a un mateix es redueix l'àmbit de reflexió ètica.

Tant els béns patrimonials (els esclaus als quals fan referència la justícia despòtica) i el fill (a la qual fa referència la justícia paterna) en les seves naturaleses són parts del mateix cap de casa. En considerar aquests membres com a parts d'un mateix, Aristòtil dóna per suposat que ningú no escull perjudicar-se a si mateix. Trobam aquí aquella línia divisòria que fa de la intimitat privada un àmbit opac a la reflexió filosòfica (Arendt, 1959). Aristòtil ho justifica argumentant que, en sentit general (ἀπλῶς), ningú no es fa mal a si mateix, ja que la justícia en general no comprèn les relacions domèstiques perquè no són regulades per la llei (EN V,10 1134a30 i ss). A més, pròpiament, aquestes relacions no s'adrecen a un altre (πρὸς ἕτερον: EN V,3 1130a13) ja que els seus membres (muller, fills i esclaus) són, o en grau o específicament, parts del mateix cap de casa (ὡσπερ μέρος αὐτοῦ: EN VIII,14 1161b17-1162a15). Sota aquest supòsit que ningú no comet cap injustícia contra allò que és seu, Aristòtil (EN V,10 1134a24-30) afirma que a la vida domèstica no hi ha ni justícia ni injustícia política. La conseqüència és que la vida domèstica escapa a la llei (νόμος) pública que permet deliberar entre allò just i allò injust, entre el bé del mal. Trobam aquí una referència als orígens de la societat de Plató, quan en el *excursus* que he fet a l'apartat 3.2.2 d'aquest capítol, identificava la voluntat de l'home lliure amb el destí de l'*oïkos*. Per això, l'*oïkos* és una realitat que escapa a la justícia política, entesa com a reconeixement de la dignitat moral dels seus membres.

Aquesta capacitat deliberativa, com hem vist, només la tenen per natura els ciutadans lliures, per això solament ells poden viure sotmesos a la llei que els iguala, essent governants i essent governats. Aquesta capacitat d'alternar-se en el govern és el que caracteritza els ciutadans lliures que participen de la vida política (*Pol.* III,13 1283b42), però no la casa on no existeix la igualtat entre els seus membres. Per això, el cap de la casa pot ser més just respecte de la muller que dels fills o respecte de les possessions, en les quals s'inclouen els esclaus. La muller, com a dona lliure, manté un cert grau d'igualtat respecte de l'home lliure, com hem vist en el capítol primer de la tesi, encara que no plena i per això no crea comunitat política com passava amb Plató o Xenofont. La justícia política s'estableix entre iguals, mentre que la domèstica es divideix en tres àmbits segons les diferències que hem vist anteriorment (muller, fills i esclaus) i, per tant, regula les relacions del cap de casa amb aquells que se li subordinen totalment (*Pol.* I,3 1253b5-10; III,6 1278b32-40; *MM* I,33 1194b): la conjugal (γαμικὴ), la paterna (πατρικὴ) i la potestativa (δεσποτικὴ) que aprofundirem en el capítol dedicat a les relacions domèstiques. Pròpiament, llei (νόμος) i la justícia (δικη) solament es poden donar en la plenitud de l'ésser humà (*Pol.* I,2 1253a29-33). Aquesta concepció lliga amb la visió de l'*oïkos* com a societat no autosuficient que tendeix a la *pòlis* per assolir els majors béns (μεγίστων ἀγαθῶν). Aquests majors béns són la justícia i la llei, fonament de la vida social pròpiament humana que es caracteritza per la prudència i la virtut. La doctrina que desenvoluparà l'aristotelisme serà, per tant, que la justícia solament és pròpia de la *pòlis*. Si la justícia és l'ordre de la comunitat ciutadana consistint en el discerniment del que és just, en l'*oïkos* solament la posseeix i exerceix plenament el cap de casa (*Pol.* I,2 1253a37-38).

Tot i això, Aristòtil no pot negar que l'*oïkos* també participa de la justícia i de la llei. Per això, afirma que qui és destructor de la societat, l'amant de la guerra (πολέμου

ἐπιθυμητής)⁸³ és considerat per Aristòtil com un ser “sense tribu, sense llei, sense llar” (ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος: Hom., *Il.* IX 63). La guerra constant és també la destrucció de la societat que forma la ἀνέστιος, que és un terme que inclou tant la llar, la família, la casa, o la pàtria. Per Aristòtil, la funció del cap de casa concorda amb el costum grec de l'ètica homèrica i amb els orígens prepolítics de la casa quan reproduceix la cita homèrica: “Cadascú és legislador dels seus fills i dones” (θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων ἢδ' ἀλόχων: Hom., *Od.* IX 114). Aquesta referència a la vida dels Ciclops, que Aristòtil introdueix tant en la *Política* (I,2 1252b 23) com en l'*Ètica nicomaquea* (X,10 1180a), és una referència als inicis primitius de la societat humana, on solament existeix la família i no les altres formes superiors de comunitats. En associar l'*oïkos* als Ciclops, Aristòtil associa l'ètica de la casa a la pròpia d'aquesta societat mítica, fent-la prèvia a la plenitud de la vida política (Nagle, 2006: 137-143). Per això, per Aristòtil la justícia domèstica no és idèntica a la política. L'*oïkos* com a realitat social anterior a la *pólis*, resta anterior –en el sentit excloent del terme– a la legislació racional que estableix la política com a ciència. Aquest saber, per tant, no es relaciona amb la vida domèstica, motiu pel qual a la resta de l'*Ètica nicomaquea* en què analitzarà les virtuts ètiques i dianoètiques no les refereix ni les aplica a la vida domèstica.⁸⁴ Si la política és situada més enllà de l'*oïkos*, l'ètica, com a ciència pràctica que se subordina a la política, també és situada fora de la casa. El mateix passa amb les lleis que regulen la conducta humana. La legislació (νομοθεσία) pretén d'aconseguir que els ciutadans esdevinguin bons, a base d'acostumar-los a fer accions bones (*EN* II,1 1103b3-6). Aquesta solament s'articula amb l'*oïkos* en la tasca educativa de l'home vers la dona lliure i el infants com a futurs ciutadans lliures. Per això, Aristòtil acaba qüestionant-se si hi ha virtut ètica en l'*oïkos* i determinant que depèn del grau de participació dels seus membres amb la *pólis*. La primera conseqüència és l'exclusió dels esclaus de la vida virtuosa i la justícia. La segona és elaborar un discurs independent de la vida social de la justícia i la llei en la relació amb la dona. Ambdues tenint sempre com a centre la voluntat del cap de casa, que amb la seva virtut és l'únic que pot promoure allò que convé a la col·lectivitat (τὸ κοινῇ σύμφερον: *Pol.* III,12 1282b16-18). A partir d'Aristòtil la justícia és un bé eminentment polític que s'orienta a l'observança de les normes civils (νόμοι) i s'ocupa de la realització de tot allò que els altres poden exigir d'un ciutadà (*EN* V,1 1129a3). La virtut en la vida domèstica es desarticula als *Econòmics*, on la voluntat del cap de la casa és llei absoluta de la vida domèstica.

3.3.3. Conclusió

Hem vist com el plantejament de l'ideal moral i el béns domèstics d'Aristòtil condueix a una aporia en la definició de les virtuts domèstiques. El manteniment de les distincions clàssiques entre lliures i esclaus com específiques impedeix, per la seva naturalesa inferior, que els esclaus domèstics puguin participar de les virtuts humanes. Aristòtil contradiu la doctrina socràtica de la virtut comuna en relació amb les capacitats anímiques. Argumenta que han d'existir diferents virtuts pel que comanda i el que obeeix. Al mateix temps però es troba que, en formar una única comunitat, necessàriament han de

⁸³ Per Aristòtil, tal i com Plató havia defensat a les *Lleis*, qui estima la guerra per la guerra és un ser vil o, com Ares, superior a l'home, i per tant, incapaç de viure en comunitat. Cf. Hom. *Il.* V 890 i ss; Arist., *EN* X,7 1177b9; *Pol.* I,2 1253a1-7.

⁸⁴ L'*oïkos* queda enfora de la política com a ciència principal i fonamental de la conducta humana, entesa com a filosofia del afers humans (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία: *EN* VII,12 1152b1-3) es preocupa per fer bons els ciutadans per tal que duguin a terme accions nobles (*EN* I,10 1099b29-32).

participar d'unes virtuts comunes. El resultat és una doctrina inconsistent sobre les virtuts que són necessàries en l'*oïkos* com a comunitat: la justícia, la fortalesa i la templança.

Tots els altres membres de la casa posseeixen la virtut en relació amb la perfecció del cap de la casa. En l'esclau es justifica perquè la seva ànima està, per natura, mancada de part deliberativa. A l'esclau se li atribueix poca virtut per complir els seus treballs, la justa per no cedir a la intemperància o la covardia. De fet, aquesta poca virtut no neix de la natura de l'esclau, sinó que és l'amo la causa de la virtut de l'esclau. Però la teoria aristotèlica xoca amb la realitat domèstica, i Aristòtil ha de reconèixer que sovint es dona el contrari, esclaus que tenen cossos d'homes lliures i homes lliures que tenen ànimes d'esclaus. Dels altres membres que la conformen, dona i fills, Aristòtil estableix una subordinació de grau que li permet justificar el marc referencial clàssic que reconeixia a la dona la capacitat deliberativa en la gestió de l'*oïkos* però sense autoritat. Per Aristòtil, en l'home i la dona cal que es donin les virtuts de la prudència, la fortalesa i la justícia ja que sense aquestes no es pot constituir cap comunitat humana. Serà la manca d'autoritat que s'atribueix a la dona, en contra del pensament platònic, que permet articular la seva subordinació en la vida domèstica. En relació amb els infants, és on Aristòtil reafirma el pensament clàssic que entenia la vida domèstica com l'àmbit de l'educació moral, el sentit del bé i del mal, del just i l'injust i de la resta de valors que els permetran esdevenir ciutadans. En aquest sentit, Aristòtil reconeix plenament la vida domèstica com la iniciadora de les virtuts pròpies de l'ànima.

Aristòtil situa la justícia com a vincle d'unió de la comunitat domèstica. A diferència de Plató, Aristòtil reconeix que com a comunitat plenament humana la vida domèstica es fonamenta en la justícia, raó per la qual la tracta específicament en l'*Ètica nicomaquea*. La justícia domèstica és la virtut que regula les relacions dels membres de la casa a partir de l'element de govern que caracteritza el cap de casa. Fidel a la subordinació jeràrquica que estableix en la naturalesa dels membres de l'*oïkos*, la justícia domèstica és substancialment diferent a la política. En negar la igualtat entre el cap de la casa i la resta de membres, la justícia és l'expressió de la llei domèstica que imposa l'home lliure, com a únic dotat de la raó plena i deliberació moral. Les diferències entre la justícia i la llei domèstiques amb la vida política que estableix Aristòtil seran el fonament de l'escissió que trobarem als *Econòmics*.

3.4. Pseudo-Aristòtil: les virtuts conjugals segons la llei del marit

Com hem vist, Aristòtil entén la justícia com una relació d'igualtat, encara que admeti diferents aspectes entre els que, essent lliures, conviuen amb la intenció d'assolir la virtut. La justícia -com en Plató- no és una de les virtuts, sinó el compendi de tota virtut, la virtut total (ὅλη ἀρετή), objecte de la llei (Arist., *EN* I,5 1097b8; *Pol.* III,9 1280b29-35). Aquest serà l'àmbit de comprensió de les relacions entre els membres de la casa als *Econòmics*. Per tant, la primera i més important de les virtuts que destaquen els textos és la justícia, elaborada com una llei domèstica, expressió de la voluntat inapel·lable del marit. Si bé les relacions entre el cap de la casa i els esclaus ja van ser tractades per Aristòtil àmpliament en el llibre I de la *Política*, restà per tractar les relacions entre el marit i la muller i les relacions paternofilials. Sobre la primera se centren el llibre I i III dels *Econòmics* que exposen les virtuts que han de tenir marit i muller en el tracte mutu, en relació amb aquest sentit de llei domèstica. La vida en comú de marit i muller crea una ajuda, una benvolença

i una col·laboració mútua per mitjà de la virtut. Com a éssers lliures, el marit i la muller comparteixen certes virtuts que són desenvolupades als *Econòmics*. Però com hem vist en els capítols anteriors de la tesi, l'*oikos* trenca la seva vinculació amb la *pólis* i s'aprofundeix en la doctrina aristotèlica del marit com a únic fonament de les accions virtuoses de la resta de membres domèstics. Trencant-se la relació entre vida privada i vida pública de l'època clàssica, la vida domèstica pren com a única llei la voluntat del cap de la casa. A partir d'aquest marc, els autors dels *Econòmics* elaboren la concreció de la vida virtuosa que permeti als esposos assolir els béns domèstics que els són propis.

3.4.1. Els llibres I i II dels *Econòmics* i la justícia domèstica

La justícia domèstica es desenvolupa com les mútues obligacions morals que contreen els esposos. Per això, l'autor del llibre I comença parlant de la primera de les lleis de la casa, com el deure de no cometre injustícia (*ἀδικεῖν*) contra la dona per tal que el marit no rebi al mateix temps injustícia:

“Primer de tot hi ha unes lleis respecte l'esposa (*νόμοι πρὸς γυναῖκα*), i especialment no ser injust amb ella, així tampoc ell patirà la injustícia. Això aconsella també la norma comuna (*ὁ κοινὸς νόμος*): com diuen els pitagòrics, ha de ser, el menys possible, objecte d'injustícia una esposa que és com *una suplicant i feta fora de la llar*. La injustícia del marit es dona quan crea relacions fora (*ἀδικία δὲ ἀνδρὸς αἰ θύραζε συνουσίαι γιγνόμεναι*).”⁸⁵

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* I,4 1344a8-13 (trad. pròpia)

L'autor dedica tot el capítol IV del llibre I a explicar com s'ha d'entendre aquesta reciprocitat sexual que obliga el marit a no fer injustícia a la dona. Com hem anat veient, la sexualitat, que no fou tema central en la reflexió anterior, esdevé ara problemàtica fruit del canvi cultural que segueix la línia moralitzant de la vida domèstica, com assenyalava en el capítol primer de la tesi. Daniel Ogden (1996) sosté que en l'hel·lenisme es va donar una relaxació de les lleis de legitimitat que definien la ciutadania dels fills. La legitimitat dels fills ja no provenia per via d'un *oikos* vinculat a una *pólis* concreta (Nagle, 2006: 222). En l'hel·lenisme, com a resultat de l'augment del model epigàmic adoptat a les ciutats gregues, la legitimitat passà exclusivament al llinatge individual dels progenitors (Ogden, 1996: 289-295). D'aquesta manera apareix el valor moral de la fidelitat conjugal com una de les virtuts més importants que han de compartir els cònjuges per garantir la legitimitat de la prole. La llei domèstica deixa de tenir com a marc referencial una determinada *pólis*. Es posa en valor d'aquesta manera la reciprocitat de la conducta sexual en el tracte entre l'home i la dona com a fonament de la legitimació dels fills. Per això, l'autor insisteix a establir una llei comuna (*ὁ κοινὸς νόμος*) que marca les relacions conjugals, seguint probablement un model pitagòric.⁸⁶ Aquesta fidelitat conjugal no implica, però, una igualtat entre l'home i la dona, sinó que aprofundeix en la diferència que hem vist destacada per Aristòtil. Per això, insisteix el text que cal tenir present que la dona és com

⁸⁵ “πρῶτον μὲν οὖν νόμοι πρὸς γυναῖκα, καὶ τὸ μὴ ἀδικεῖν: οὕτως γὰρ ἂν οὐδ' αὐτὸς ἀδικοῖτο. τοῦθ' ὑφηρεῖται δὲ ὁ καὶ ὁ κοινὸς νόμος, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι λέγουσιν, ὥσπερ ἰκέτιν καὶ ἀφ' ἑστίας ἠγμένην ὡς ἦκιστα δεῖν δοκεῖν ἀδικεῖν: ἀδικία δὲ ἀνδρὸς αἰ θύραζε συνουσίαι γιγνόμεναι.” Ps-Arist., *Oec.* I,4 1344a8-13.

⁸⁶ Cf. Iàmblic, *La vida pitagòrica* XVIII 84. Segons la tesi d'Annette Huizenga (2013) els pitagòrics van desenvolupar les primeres reflexions morals sobre la vida domèstica. No seria estrany relacionar la seva “desconnexió” de la ciutadania política amb la importància de la vida comunitària que també expressava la vida domèstica acceptada en les comunitats pitagòriques. Com descriu Sarah B. Pomeroy (2013: 1-21) les regles que determinaven la quotidianitat domèstica de les comunitats les feu model de panhel·lenisme.

“una suplicant i feta fora de la llar”. Es subratlla el pla inferior respecte l’home, tot i recomanar que ha de ser objecte d’injustícia el menys possible. Es considera, com exposava en l’ideal moral, que la major injustícia d’un marit és generar relacions fora la casa, però no pel greuge infligit amb una relació sexual extramatrimonial sinó en ordre a la legitimitat dels fills. S’introdueix, per tant, en la reflexió filosòfica la preocupació per les relacions íntimes (περὶ δὲ ὀμιλίας) com a part de la vida virtuosa entre marit i muller. En retornar al paradigma clàssic de la dona com a membre exclusiu de l’*oïkos*, la reflexió moral se centra en l’actitud de la dona. Se segueix la doctrina de la natura diferent entre l’home i la dona que determina a l’home a l’acció externa de la casa i la dona a la interna. Sobre aquesta doctrina es justifiquen virtuts diferents per a mascle i femella, l’home és la valentia i l’administració dels béns i la dona la quietud i criança dels fills. Però fins en l’àmbit intern de la vida domèstica la dona perd la seva capacitat d’autonomia. Per això, s’insisteix que ha de reclamar la presència de l’home per tal d’actuar adequadament. Aquesta doctrina de la virtut de la dona que necessita de la deliberació del marit xoca amb la virtut de l’home que es realitza fora de la casa, sense involucrar-se en els afers domèstics interns. Per això, el text ha d’aconsellar a la dona d’estar tranquil·la quan està absent el marit, acontentant-se sempre, estigui present o no (*Oec.* I,4 1344a13-15). Es promou una actitud de conformitat en totes les circumstàncies que li tocarà viure en la seva submissió plena al marit. El model proposat pel mateix autor és el clàssic de les desgràcies de Troia, advertint del nefast futur que va provocar Hel·lena (E., *Tr.* 1008-1009) quan va preferir la fortuna (τῆν τύχην) a la virtut (τῆ ἀρετῆ). Hel·lena és l’antimodel de la dona domèstica ja que per culpa de la seva infidelitat sexual abandonà la llar marital.

En aquest context, l’única virtut de la dona que s’aprofundeix és la modèstia. Recordant les reflexions de Xenofont i Plató, la modèstia és exalçada com a virtut de la dona en la referència a la cosmètica (περὶ δὲ κοσμήσεως: Ps-Arist., *Oec.* I,4 1344a18-22). S’insisteix que l’actitud (ἦθη) de la dona no ha de ser la de fanfarronejar (ἀλαζονευομένου) mútuament o sobre els cossos (τὰ σώματα). La dona fanfarroneja quan en l’hàbit (ἦθη) –en referència a l’ànima- i en el cos (σώματα) es vol expressar més del que és, seguint la crítica que ja hem vist en Xenofont i Plató. Per l’autor, una relació basada en la cosmètica (κοσμήσεως) és com la dels actors tràgics amb la seva màscara i els vestits, que crea una realitat falsa i teatral. En la resta de la vida domèstica la dona ha de restar sotmesa a la voluntat del marit, sent responsabilitat del marit educar-la sent ell mateix virtuós. L’esposa s’ha de modelar segons la voluntat del marit. Per això, citant Hesíode (*Op.* 699) s’afirma que cal casar-se amb una donzella, a una tendra edat encara no madura de caràcter, per tal de poder ensenyar-li bons hàbits (παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ἵνα ἦθεα κεδνὰ διδάξῃς: *Oec.* I,4 1344a17). Solament si el caràcter de la dona es modela totalment al del marit, les desigualtats de caràcter no faran impossible la unió conjugal. Com s’afirma, les desigualtats (ἀνομοιότητες) en els hàbits (τῶν ἠθῶν) no duen a l’amor (φιλικόν). El text ressalta la importància de l’hàbit i la amistat per designar l’amor (αἶ γὰρ ἀνομοιότητες τῶν ἠθῶν ἦκιστα φιλικόν: *Oec.* I,4 1344a18) que se cerca en la parella.

El centre de la reflexió continua sent la virtut de l’home com a senyor de l’*oïkos*. La naturalesa de l’home, dotat en plenitud de la capacitat deliberativa, el fa capaç del govern de la casa exercint la virtut en tres aspectes: l’administració dels béns, el govern sobre els altres membres de la casa per mitjà de l’educació de la dona i fills i la inspecció dels esclaus. Aquests són els nuclis temàtics dels dos primers llibres dels *Econòmics*. En la derivació de l’*oikonomía* vers un sentit purament patrimonial s’insisteix en la justícia que s’ha d’aplicar en l’obtenció dels béns. Ja en el capítol II es mostra la seva contribució a la fortalesa (ἀνδράϊαν) del cap de la casa (*Oec.* I,2 1343a25-1343b5). Però és en el capítol VI on s’expliquen quines són les qualitats del cap de la casa referint-se a la seva tasca com

administrador de les possessions. Aquesta administració no solament és útil (ὠφέλιμα) per a l'*oikonomía* (πρὸς οἰκονομίαν) sinó també per a la virtut (πρὸς ἀρετήν).⁸⁷ Perquè ningú cuida (ἐπιμελεῖται) de la mateixa manera allò que és seu que el que és d'altri, per això s'aconsella al cap de casa de tenir cura del propi *oikos* (*Oec.* I,6 1344b35-1345a1). Seguint la teoria exposada per Xenofont sobre la cura del marit, l'autor reproduïx l'exemple del persa a qui se li pregunta què engreixa més un cavall i la resposta de: "l'ull de l'amo" o l'exemple del llibi preguntat sobre el millor adob i la resposta de: "les petjades de l'amo" (*Oec.* I,6 1345a2-5). En aquesta inspecció (ἐπισκεπτέον), hi ha una necessària divisió de les accions en l'*oikonomía*, unes pròpies de l'amo i altres de la dona (*Oec.* I,6 1345a5-7), encara que aquesta dependrà del tipus d'*oikonomía* de la casa, si és petita com a l'Àtica o latifundista com la lacònica. Com ja hem vist, és comú en totes que el bon administrador ha de saber adquirir (κτᾶσθαι), conservar (φυλάττειν), ordenar (κοσμητικόν) i usar (χρηστικόν) les possessions coneixent les peculiaritats de la casa i sent capaç de posar-hi ordre (*Oec.* I,6 1344b22-30). És torna a ressaltar la virtut que Xenofont situava com a central: l'ordre (κοσμητικόν) dels béns, però ja no s'usa el terme propi de Xenofont τάξις sinó el terme κοσμητικόν definit com l'art o tècnica d'ordenar els béns per tal de poder-los utilitzar quan són necessaris. Com amb Xenofont, aquesta disposició de la casa que detalla en el capítol VI s'ha de fer tenint en compte les possessions (κτήματα), la salut (ὕγιαν) i el benestar (εὐημερίαν).

El tractament de l'*oikonomía* se centra ja en l'amo (δεσπότης) que com a senyor de la casa ha de mostrar un comportament virtuós si vol administrar-la bé. L'autor insisteix en l'exemple que ha de donar, que com hem vist en Xenofont i Aristòtil es demostra aixecant-se abans que els esclaus (οἰκετῶν) i anar-se'n al llit més tard, seguint el model d'una ciutat que no pot estar mai sense vigilància (*Oec.* I,6 1345a13-15). Aquesta vida virtuosa li és útil (χρήσιμον) per la salut (ὕγιαν), per l'*oikonomía* (οἰκονομίαν) i per la filosofia (φιλοσοφίαν):

"I com aquestes coses són bones per a la virtut i útils a l'administració domèstica (ἐπεὶ δὲ ταῦτα καὶ καλὰ πρὸς ἀρετήν καὶ ὠφέλιμα πρὸς οἰκονομίαν), els amos ha d'aixecar-se abans que els esclaus i anar-se'n al llit més tard; i una casa, igual que la ciutat, mai ha d'estar sense vigilància: i el que s'ha de fer no pot deixar-se de costat ni de dia ni de nit. Aixecar-se per la nit és profitós per a la salut, per a l'administració domèstica i per a la filosofia (τοῦτο γὰρ καὶ πρὸς ὑγιαν καὶ οἰκονομίαν καὶ φιλοσοφίαν χρήσιμον)."⁸⁸

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* I,6 1345a16-17 (trad. pròpia)

Les obligacions domèstiques exigeixen del marit ser sempre model de virtut. Però aquest comportament es relaciona sobretot amb la gestió del patrimoni. En aquesta línia, el llibre II dels *Econòmics* comença afirmant que qui intenta administrar com convé una casa cal que sigui amic del treball i just (φιλόπονόν τε καὶ δίκαιον) si no vol fracassar (*Oec.* II,1 1345b10). Com ja he assenyalat, el llibre II comença parlant del bon administrador, fent servir el terme τὸν οἰκονομεῖν però sense una referència explícita a l'*oikos*. Tot i això, se li atribueixen una sèrie de qualitats que coincideixen amb les presentades pel governant de la casa en els tractats anteriors. Aquestes qualitats són: conèixer els llocs, estar ben dotat per

⁸⁷ "ἐπεὶ δὲ ταῦτα καὶ καλὰ πρὸς ἀρετήν καὶ ὠφέλιμα πρὸς οἰκονομίαν" Ps-Arist., *Oec.* I,6 1345a11-12.

⁸⁸ "ἐπεὶ δὲ ταῦτα καὶ καλὰ πρὸς ἀρετήν καὶ ὠφέλιμα πρὸς οἰκονομίαν, ἐγείρεσθαι χρὴ πρότερον δεσπότης οἰκετῶν καὶ καθεύδειν ὕστερον: καὶ μηδέποτε ἀφύλακτον οἰκίαν εἶναι, ὥσπερ πόλιν: ὅσα τε δεῖ ποιεῖν μῆτε νυκτὸς μῆτε ἡμέρας παριέναι: τὸ τε διανίστασθαι νύκτωρ: τοῦτο γὰρ καὶ πρὸς ὑγιαν καὶ οἰκονομίαν καὶ φιλοσοφίαν χρήσιμον." Ps-Arist., *Oec.* I,6 1345a16-17.

naturalesa i ser, per pròpia determinació, amic del treball i just (*Oec.* II,1 1343b7-10), tal i com s'ha definit en el llibre I dels *Econòmics*. Però la seva presentació purament teòrica, sense cap referència a l'*oikos*, fa que aquestes qualitats siguin aplicables tant a la casa com a la ciutat. D'aquesta manera l'*oikonomia* esdevé un terme aplicable a realitats que en principi per Aristòtil eren per naturalesa diferents i, per tant, exigien coneixements i arts diferents. S'inicia així la reflexió sobre unes virtuts econòmiques referides exclusivament a la gestió dels béns patrimonials, més enllà de la vida domèstica.

3.4.2. El llibre III dels *Econòmics* i les virtuts conjugals

La política d'Aristòtil anava dirigida “a qui vulgui escoltar intel·ligentment lliçons sobre les coses nobles i justes (περὶ καλῶν καὶ δικαίων)” (*EN* 1,2 1095b4-6), i per aconseguir-ho calia aprendre primer a comportar-se rectament. Aleshores, Aristòtil afirmava que “la noblesa resplendeix sempre que algú suporta resignadament moltes i grans dissorts, no perquè sigui insensible, sinó perquè és generós i magnànim.” (*EN* I,10 1100b28-31). Aquesta és la línia que desenvolupa el llibre III dels *Econòmics* segons l'ideal que he exposat en el capítol primer de la tesi. En el llibre III conflueixen dos processos que he anat exposant. El primer és l'evolució de la reflexió filosòfica en desenvolupar la vida domèstica com a espai privat separat totalment del públic. El segon és la total identificació de la dona amb aquest espai. Per aquest motiu, sobre l'esposa recau la bondat moral de tota la vida domèstica, ja que s'acaba identificant la virtut de la dona amb la virtut de l'*oikos*/domus.

Les virtuts de la dona

El llibre I dels *Econòmics* centrava ja el capítol I en els deures de la muller respecte del marit. Ara, en el llibre III, s'exposen i es detallen un conjunt de lleis i costums (legum et morum) que ha d'observar per tal d'esdevenir virtuosa (*Oec.* III,142 19). Com hem vist, l'ideal de la muller és assolir una vida ordenada (compositam composita) considerant les normes del marit imposades com a lleis de la seva vida. Aquestes són consignades amb un caràcter diví per enfortir el vincle matrimonial i al destí de la relació.⁸⁹ El text presenta la dona virtuosa totalment sotmesa a la voluntat de l'home que s'identifica amb la llei domèstica com a expressió d'un ordre natural i diví. L'obediència en tota la voluntat del marit exigeix de la dona complir aquestes normes amb paciència i humilitat (pacienter et humiliter), sense les quals esdevé impossible una vida virtuosa a l'interior de la casa. La paciència, per tant, és la virtut que permet a la dona no solament ser útil al marit quan aquest és pròsper i gloriós sinó, sobretot, fidel en les adversitats (*Oec.* III,141 10-15). Aquestes adversitats, ja siguin per malaltia corporal o per tenir una ànima ignorant fruit de la inexperiència del marit (*Oec.* III,141 15), demostren el valor moral de l'esposa i la bondat de la casa.

A la paciència se li ha d'unir la complaença al marit, sobretot en els moments adversos. En aquestes situacions la dona ha de dir sempre paraules bones i ser “decentment obsequiosa” amb les exigències del marit, excepte si li demana quelcom de vergonyós i indigne. Aquesta complaença implica oblidar les faltes que hagi pogut patir del marit “degut a la passió de l'ànima” (*Oec.* III,141 15-20). Aquests casos els ha d'atribuir a la malaltia, a la ignorància o als errors accidentals del marit. D'aquesta manera s'afirma que

⁸⁹ En els *Econòmics* III,141 7-9 trobam el desenvolupament de la relació entre els esposos que establia Aristòtil a la *Política* I,5 1253b6-8 i la importància dins l'administració domèstica que hem vist a la *Política* III,6 1278b38-40. En el tema de la submissió de la dona alguns autors hi veuen una influència de Pau, *Efesis* V 22-23.

com més diligent sigui en servir, més gran serà l'agraïment que tindrà quan el marit estigui curat o alliberat de la malaltia. Aquesta actitud implica una tercera virtut que es reclama de la dona segons la seva condició de submissió plena al marit: la docilitat. La dona ha de ser obsequiosament diligent perquè ha estat adquirida pel marit a formar una casa. La dona, recorda l'autor, va ser adquirida a un gran preu, relacionat aquesta "compra" amb l'establiment del sagrat vincle matrimonial, com a societat de vida i protecció de la seva llibertat.⁹⁰

“Convé que tingui por d'aquesta manera, en les altres coses ho farà amb una complaença més diligent com si hagués vingut comprada per a la casa. A un gran preu va ser comprada, per a una societat de vida i per a la procreació de fills lliures, i no hi ha res de més gran ni sant. Encara més si ha viscut amb un marit sempre afortunat, no podrà ser coneguda d'altra manera. Idò no és poc mèrit fer un ús convenient i noble de la prosperitat, però suportar l'adversitat mereix un honor molt més gran: passar per moltes injustícies i sofriments sense cometre cap acció empegueïdora, és propi d'una ànima forta”⁹¹

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* III,141 25-142 4 (trad. pròpia)

Aquestes virtuts de la dona responen, en part, a un canvi moral caracteritzat per l'estoïcisme. Per l'autor, suportar dignament l'adversitat mereix un honor més gran que fer un ús noble i convenient de la prosperitat o de la convivència amb un marit afortunat. Passar per moltes injustícies i sofriments sense cometre cap acció empegueïdora és la màxima virtut d'una ànima forta (*fortis animi*). Manuela García veu en aquest passatge l'ideal de l'home savi i feliç de la saviesa grega aplicat a la dona (Ps-Aris, 1995: 303). La meua interpretació, si tenim en compte la filosofia domèstica dels autors precedents, es fonamenta en el canvi de paradigma que suposà l'hel·lenisme, tant a nivell social (Pomeroy, 1998) com filosòfic (Nussbaum, 1994). D'aquí la insistència del text a interpretar determinats models clàssics de d'una perspectiva estoica. Per exemple quan afirma que quan malgrat les súpliques o pregàries de la dona, el marit cau en l'adversitat, ella pot esdevenir virtuosa i obtenir la més alta lloança. Els models són Alcestis com exemple d'amor i entrega en acceptar la pròpia mort en lloc del seu marit que estava condemnat, o Penèlope com exemple de paciència i fidelitat quan espera la tornada del seu marit sofrint l'assetjament constatat dels pretendents. Les desgràcies dels seus marits, Admet i Odisseu, són per l'autor la causa de la seva fama immortal en la mesura en què es van mostrar fidels i lleials als seus esposos. És fàcil, continua el text, trobar qui pren part en la prosperitat, però compartir l'adversitat solament en són capaces les esposes perfectes. Per això, la màxima virtut de la dona és honrar el marit en temps de desgràcies i no fer res que pugui ser motiu d'empegueïment per part del marit (*Oec.* III,142 1-5).

Com hem vist, Aristòtil (*Pol.* I,13 1260a23) defensava la submissió de la dona al marit, però no situava com a punt central de la reflexió ni entrava en els detalls de les desgràcies que la dona ha de sofrir per fidelitat al marit que trobam en el III llibre dels

⁹⁰ “magno enim precio empta fuit, societate namque vite et protectione liberorum, quibus nil maius nec sanctius fieret” Ps-Arist., *Oec.* III,141 29. Manuel García (a: Pseudo-Aristòtil, 1995: 302) destaca d'aquest passatge l'elevada consideració que dóna de la vida en comú dels esposos, com la més alta meta de la perfecció moral i la harmonia que es pot obtenir. La meua lectura del text divergeix d'aquesta interpretació.

⁹¹ “...propter que decet timere huiusmodi, in aliis autem multo diligentius obsequi quam si empta venisset ad domum. magno enim precio empta fuit, societate namque vite et protectione liberorum, quibus nil maius nec sanctius fieret. adhuc insuper si quidem cum felici viro vixisset, non quoque similiter fieret divulgata. et quidem non modicum est uti bene prosperitate et non humiliter, verum eciam adversitatem bene sufferre multo magis merito honoratur. nam in multis iniuriis et doloribus esse et nichil turpe peragere fortis animi est.” Ps-Arist., *Oec.* III,141 25-142 4.

Econòmics (140). En aquestes lleis es reflecteix la submissió total de l'esposa al marit. S'anul·la totalment l'autonomia de l'àmbit intern de la casa fins al punt que ha de demanar permís per deixar entrar gent a casa, per les despeses en festes o no tenir converses amb altres dones fora de la casa. Aquests preceptes morals amb que s'inicia el llibre III es mostra la clara distinció d'àmbits en la vida domèstica i la seva relació amb la virtut. A la dona li correspon una multiplicitat inmensa d'accions que du a parlar de *les virtuts* necessàries de la dona per administrar la casa de tal manera que el marit se'n pugui desentendre tranquil·lament (*Oec.* III,140 20-21). A diferència de Xenofont, això no la fa posseïdora de cap autoritat interna ja que en tot s'ha de sotmetre al marit. A més, l'esposa no pot escoltar res de la ciutat, és a dir, no pot sortir de l'àmbit intern de la casa (*Oec.* III,140 24) ni intervenir-hi. Per això, s'especifica que fins en el casament dels fills no pot intervenir, sotmetent-se a les decisions del marit, deixant-se persuadir per ell en totes les decisions.⁹² La dona perd, per tant, tota capacitat de deliberació fins en l'àmbit intern de la casa, a diferència del que hem vist en Xenofont i Plató, i més enllà del que fonamentava Aristòtil.

La virtut del marit

En el capítol II sobre els deure del marit vers la muller, s'estableixen per al marit lleis similars a les de la dona en la relació conjugal com a societat de fills i de vida.⁹³ Però si la virtut en la dona s'escrivia en plural la del marit és en singular. En el text no s'especifica en cap moment el que ha de fer o suportar l'home virtuós, sinó solament cal que sigui un home de virtut. Així, l'home pensa assenyadament (*sane mentis*) quan cuida la dona amb la qual tindrà els fills que l'ajudaran a la vellesa. Si l'home és virtuós els fills seran nobles i respectuosos guardians del seu pare i la seva mare i conservadors de la casa (*Oec.* III,142 20-III,143 5). Si els fills han estat educats rectament pel pare i per la mare, i tractats de manera respectuosa i justa, arribaran a ser, com s'espera, homes de bé. Però si no reben aquesta educació perquè els pares no han donat als fills un exemple de vida virtuosa, podran tenir una justa i raonable excusa per menysprear els pares (*Oec.* III,143 5-10).

Els ensenyaments del text vers la virtut del marit es refereixen exclusivament a la convenient procreació i educació dels fills, que seran la seva garantia en el futur. Aquesta preocupació del marit es compara amb un agricultor que no esmerça esforços a dipositar la llavor en la terra més fèrtil i millor, estant disposat, arribat el moment, a morir lluitant contra els enemics (*Oec.* III,143 11-17). Aquesta preocupació per l'educació moral dels fills, com a llavor sembrada en la seva ànima, s'emmarca en la natural successió de les generacions que participa de la immortalitat (*Oec.* III,143 17-23; cf. *Oec.* I,3 1343b23-25). Aquesta preocupació es considera més elevada que qualsevol altra, en tant que és presentada com un deure sagrat que va contraure matrimoni davant els déus. Aquest l'obliga a honorar primer l'esposa essent-li fidel i després cuidant dels pares (*Oec.* III,143 24-26). La fidelitat sexual a l'esposa virtuosa (*maximus autem honor sobrie mulieri, si videt virum suum observantem sibi castitatem*) es mostra en la preferència que ha de rebre respecte de totes les altres considerant-la com una amiga i digna de confiança (*Oec.* III, 143, 27-30).⁹⁴ D'aquesta manera, segons el principi de reciprocitat, la dona procurarà en

⁹² "tunc autem pareat quoque viro in omnibus et simul deliberet et obediat si ille preceperit" Ps-Arist., *Oec.* III,141 3-5.

⁹³ "Vir autem leges a similibus adinveniat uxoris in usu quoniam tamquam socia filiorum et vite ad domum viri devenit" Ps-Arist., *Oec.* III,142 20.

⁹⁴ Per això, no està bé que un home de sentit comú engendri en qualsevol circumstància que se li presenti, ni s'atansi a qualsevol dona amb el fi de propagar la pròpia espècie. Sinó els fills il·legítims naixeran amb

gran mesura ser-ne mereixedora, ja que si el marit és afectuós amb ella de manera fidel i justa, també ella serà amb el marit fidel i justa. L'home prudent, com a model de virtut, no ignora els honors que ha de retre als pares, a la dona i als fills perquè donant a cadascú el que és seu, sigui un home just i sant, i arribi a ser en la vida domèstica perfecte o inviolable, honest, pur, virtuós (ut tribuens unicuique que sua sunt iustus et sanctus fiat: *Oec.* III,144 1-10).

3.4.3. Conclusió

Amb els *Econòmics*, hem vist com la justícia domèstica és desenvolupada a partir de les mútues obligacions morals que contreen els esposos. La fidelitat conjugal esdevé la virtut més important compartida pels cònjuges que garanteix una legítima procreació. La llei domèstica trenca tota relació amb la vida pública i s'estableix solament en la reciprocitat en el tracte entre marit i muller, tenint com a fonament de la legitimitat dels fills. Conformada la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica es va fragmentant, es retorna al paradigma de la identificació de la dona amb l'*oïkos*, centrant la reflexió moral sobre la vida domèstica en les obligacions de la dona. S'aprofundeix la divisió que determina l'home a l'acció externa de la casa i la dona a la interna, a partir de l'home com a senyor de la casa, que s'identifica amb el destí de la dona. L'home, dotat amb la plenitud de la capacitat deliberativa domèstica, esdevé virtuós en l'administració dels béns i el govern de la casa per mitjà de l'educació de la dona. Però poc a poc, com trobam en el llibre II, la virtut domèstica de l'home és l'administració de béns patrimonials públics.

El llibre III dels *Econòmics* va desenvolupant la concepció que la vida domèstica és un espai privat, separat totalment del públic. Així en contraposició al llibre II, les virtuts fonamentals que seran tractades són les de la dona. Sobre ella recau la bondat moral de l'*oïkos*, ja que aquest procés d'identificació amb la vida domèstica du a identificar la virtut de la dona amb la vida domèstica. La dona virtuosa és la muller pacient, humil i complaent que sap dur dignament les adversitats i faltes del seu marit de manera dòcil i obedient. La dona té com a model el savi estoic viscut en la reclusió interna de la casa. En aquest àmbit és on demostra la fortalesa de la seva ànima sofrint totes les injustícies i sense cometre cap acció injusta al marit. El model de marit virtuós es fonamenta en la reciprocitat d'aquesta relació a partir de la legitimitat de la prole. L'home no comet cap injustícia a la dona quan no procrea fills il·legítims i de forma virtuosa educa els fills comuns. Aquesta educació esdevé el centre de la conducta moral del marit que li garanteix ser tractat justament en la seva vellesa. De la mateixa manera, segons el principi de reciprocitat, el marit ha de cuidar dels pares, si és que aquests l'han tractat de forma justa i virtuosa.

3.5. Conclusions del tercer capítol

Una primera conclusió que podem treure és el valor anàleg entre la dignitat moral de les persones implicades en l'*oïkos* i el valor de la mateixa vida domèstica per a cada autor. Una formulació la trobam exemplificada en l'equiparació que du a terme Xenofont entre el valor moral de la vida privada amb la vida pública. La conseqüència d'aquesta equiparació en l'ideal moral filosòfic és considerar l'aplicació de la virtut en la vida domèstica. És això com trobam una de les poques, si no l'única, reflexió filosòfica que trasllada la doctrina de

qualitats semblants a la dels fills legítims, i la seva esposa es veurà privada de l'honor degut i als fills un sentiment d'empeguement (*Oec.* III,144 10-14).

les virtuts filosòfiques a la vida domèstica. El punt de partida és la mentalitat clàssica que per governar bé la ciutat abans cal saber governar bé la pròpia casa. A partir d'aquesta relació, Xenofont desenvolupa una doctrina de la virtut segons la qual l'administració de la casa és conèixer i implicar-se en els afers quotidians de la vida domèstica. Dotar de valor moral la quotidianitat domèstica implica definir una teoria de la virtut que inclogui aquesta dimensió de l'existència humana. Aquesta valoració és possible perquè la virtut es fonamenta en el coneixement del bé cercat i no en la natura de l'agent moral ni en l'àmbit de la vida humana on s'aplica. Com hem vist aquesta és una tesi defensada tant per Xenofont com per Plató. El que caracteritza la filosòfica domèstica de Xenofont és considerar la casa com a font moral permetent considerar l'acció domèstica com a virtuosa en el reconeixement dels béns que dignifiquen l'existència humana. Conseqüentment la virtut pot ser compartida i ensenyada per tots els membres de la casa, perquè tots treballen pels mateixos béns domèstics. Per tant, les virtuts són comunes a tots els membres de la casa amb independència del sexe o de la condició social.

He vist com Plató, com Xenofont, presenta la nova concepció de virtut filosòfica desmuntant argumentalment la concepció homèrica i clàssica de virtut també en relació amb la vida domèstica. La concepció de la virtut del *Menó* i l'*Alcibiades* ens permeten definir una primera concepció sobre l'aplicació de la virtut a la vida domèstica semblant a la de Xenofont. El fonament d'aquesta concepció comuna és un enfrontament amb les principals virtuts homèriques i clàssiques -salut, fortalesa física, riquesa i honor- respecte d'un ideal filosòfic que proposa sotmetre-les a una instància moral superior, la justícia i la prudència. Conseqüentment també Plató ataca el concepte clàssic segons el qual la virtut de l'home és excel·lir en la vida pública mentre que la de la dona és encarregar-se dels afers interns de la casa, obeint sempre el marit. Aquesta doctrina defensa que la virtut no depèn de la naturalesa física de l'individu, home o dona, ni resta naturalment identificada amb un àmbit social concret, el domèstic o el públic. Per això, en aquest primer període del pensament platònic, la justícia és la virtut que caracteritza també la moralitat de la vida social que es dona a la casa. Fins al punt que es reconeix que trobar la virtut de l'ànima i tenir-ne cura té per finalitat no solament el triomf en la vida política, sinó també en la privada. Sobre aquesta fonamentació de les principals virtuts filosòfiques -la justícia i la templança- la dona pot introduir-se en la vida política, com defensarà radicalment Plató a la *República*, o l'home ha d'involucrar-se en la vida domèstica, com hem vist que insinuava Xenofont i també Plató. En aquest canvi serà més coherent Plató, però solament en la vida política, mentre que Xenofont ho aplica tímidament a la vida domèstica.

En canvi, la doctrina aristotèlica es presenta com una oposició a aquesta doctrina socràtica de la virtut comuna en les capacitats anímiques dels membres de l'*oikos*. El manteniment de les distincions clàssiques entre lliures i esclaus com específiques impedeix, per la seva naturalesa inferior, que els esclaus domèstics puguin participar de les virtuts humanes. Aristòtil argumenta que han d'existir diferents virtuts per qui comanda i per qui obeeix. No obstant això, Aristòtil reconeix que, en formar una única comunitat domèstica, necessàriament han de participar d'unes virtuts comunes. Per això, el plantejament de l'ideal moral i dels béns domèstics d'Aristòtil condueix a una aporia en la definició de les virtuts domèstiques. La conseqüència és una doctrina inconsistent sobre les virtuts que són necessàries a la casa en tant que comunitat: la justícia, el coratge i la templança. Negant la unitat de la virtut, la filosofia aristotèlica aprofundeix la divisió que determina l'home a l'acció externa de la casa i la dona a la interna. En els *Econòmics*, l'home, dotat amb la plenitud de la capacitat deliberativa domèstica, esdevé virtuós en l'administració dels béns i el govern de la casa per mitjà de l'educació de la dona. Però, poc a poc, com trobam en el llibre II dels *Econòmics*, la virtut domèstica de l'home és

l'administració de béns patrimonials públics; mentre que la de la dona, identificant la seva existència amb la casa en el llibre III, és el sotmetiment pacient a la voluntat del marit. La reflexió sobre les virtuts domèstiques acaben reduint-se a l'acció de l'home sobre la dona i de la dona en relació a la casa.

Una segona conclusió que podem extreure del que s'ha exposat en el present capítol és la importància en tots els autors de considerar la vida domèstica en una institució educadora dels valors morals necessaris per a la vida política. Xenofont descriu la realització col·laborativa dels béns domèstics com la finalitat d'aquesta *paideia* domèstica. Tots els membres són importants perquè a través de les virtuts que els escauen col·laboren en la prosperitat de la casa. Per un costat, les virtuts són comunes a totes les persones que conviuen a la casa i, per un altre, són diverses solament en l'aplicació pròpia de les tasques segons la naturalesa de cada membre de l'*oïkos*. És la virtut la que fa aptes als membres de la casa per a la cooperació i la col·laboració, segons un model de complementarietat basat en l'exemple i l'acció. Per això, Xenofont, tot i no qüestionar mai la mentalitat patriarcal grega, reconeix la capacitat de la dona de cultivar les seves capacitats anímiques i corporals per poder dur a terme de forma autònoma i virtuosa l'ideal de *kalokagathós*. En aquest aspecte, Xenofont supera l'educació clàssica atenenca, de la qual solament considera vàlida la que es refereix a la sobrietat. Seguint la doctrina socràtica, en la vida domèstica tots els seus membres han de lliurar el mateix combat contra els vicis i a favor de la virtut que en qualsevol altra dimensió de la vida.

A diferència de Xenofont, Plató mostra la incapacitat dels millors ciutadans d'educar, com a pares, en la virtut els seus fills. D'aquesta manera, Plató comença a qüestionar que la vida domèstica sigui l'àmbit apropiat on educar en la virtut. Neix l'enfrontament entre l'educació domèstica i l'educació filosòfica, desenvolupada radicalment en la *República*. Aquesta oposició impossibilita concebre la vida domèstica, primer, com una vida virtuosa i, segon, com a àmbit on s'aprèn la virtut. La vida filosòfica esdevé l'única que pot fer (re)néixer la virtut, a diferència i en oposició a la vida domèstica. Aquesta serà la concepció que desenvolupa a la *República*, on les virtuts filosòfiques són incompatibles amb els *oïkos* privats. Plató combat dues idees: primera, que la vida domèstica és necessària per a l'educació virtuosa i, segona, que les virtuts polítiques s'identifiquen amb les domèstiques, com sostenia Xenofont i, potser, el mateix Sòcrates. Situa, per tant, com a veritable i únic enemic de la ciutat justa i pacificada l'*oïkos* privat. La vida domèstica és considerada l'arrel dels vicis que condueixen a les pitjors malalties socials que afecten les ciutats gregues. Es trenca així la relació íntima entre la dedicació a l'*oïkos* i la dedicació a la *pòlis* de Xenofont, eixamplant l'oposició entre aquests dos àmbits de la vida humana en la reflexió filosòfica. Aquest plantejament de Plató a una aporia sobre les virtuts domèstiques. Per un costat, si els *oïkos* no són erradicats de la *pòlis*, les principals virtuts filosòfiques no poden ser viscudes pels ciutadans. Solament en tant que individus sense *oïkos* particulars, les classes dirigents poden esdevenir savis, valents i justos. La resta, sotmesos als imperatius de la vida domèstica són conduïts per tota mena de plaers i deficiències. Aquestes classes dirigides, en tant que mantenen la vida domèstica dels *oïkos* particulars, només poden ser temperats si obeeixen i se sotmeten al govern dels primers. En aquesta formulació, l'eliminació dels *oïkos* de les classes dirigents pretén suplantar la perniciosa influència domèstica incapaç d'educar en les virtuts filosòfiques. No obstant això, Plató segueix plantejant un model domèstic compatible amb la virtut, com s'ha vist en la descripció del tracte familiar i patrimonial dels governants. Per tant, Plató no pot anul·lar ni dissoldre la vida domèstica en la vida política sinó intentar traslladar els vincles familiars als civils en les classes dirigents. Però

aquesta coherència es fa a costa de la unitat de la pròpia *pólis* en la coexistència de dos models d'*oikonomía* diferents i oposats.

Aristòtil serà especialment crític amb aquesta proposta retornant, modificant-la, a l'articulació integradora de Xenofont per superar aquesta dicotomia platònica. La seva filosofia reconeix plenament la vida domèstica com la iniciadora de les virtuts pròpies de l'ànima. Però, en contra de la doctrina socràtica expressada tant per Xenofont com per Plató l'aplica segons les distincions específiques dels membres de l'*oïkos*. En la vida domèstica regeix un principi teleològic que situa tots els altres membres de la casa en relació amb la perfecció del cap de la casa. Aquesta subordinació s'expressa en les categoritzacions del tipus de virtut segons la naturalesa, la raó i l'hàbit. En l'esclau es justifica per la naturalesa d'una ànima mancada de deliberació. A la dona se li atribueix una subordinació de grau que permet justificar la capacitat deliberativa en la gestió quotidiana de la casa però sense autoritat. La subordinació en la virtut dels fills prové del seu procés de maduració natural, moral i racional. Aquestes distincions xoquen però amb la realitat grega reflectida per Aristòtil en determinades apories que apunta en el seu tractament general de la qüestió. Per exemple, hem vist que a l'esclau se li atribueix poca virtut, la justa per complir els seus treballs i no cedir a la intemperància o la covardia. Però la realitat domèstica descrita pel mateix Aristòtil exigeix lliurar l'administració quotidiana de la vida domèstica als esclaus. Aristòtil ha de reconèixer, per tant, que en la vida domèstica sovint es dóna el contrari, esclaus que tenen cossos d'homes lliures i homes lliures que tenen ànimes d'esclaus. Així, malgrat les subordinacions específiques o de grau que s'estableixen no es pot negar la necessitat que es donin les virtuts de la prudència, la fortalesa i la justícia en tots els membres de la casa, sense les quals no es pot constituir cap comunitat humana.

Finalment, podem concloure que, segons aquests principis, la vida domèstica és concebuda com a font de virtuts o vicis domèstics per a la vida filosòfica. Entendre la casa com a font moral du a Xenofont a aplicar les dues virtuts filosòfiques per excel·lència en l'ensenyament socràtic -l'autodomini i la justícia- a la vida domèstica. L'autodomini és presentada com una virtut central de la vida domèstica perquè permet fer prosperar la casa de forma honrada i justa. Aquest autocontrol és indispensable per realitzar una acció assenyada o temperada tant de l'home com la dona, el lliure com l'esclau. Paral·lelament, la templança, com a virtut domèstica, és la contenció necessària per tal que el que es té estigui en el millor estat possible i els béns que s'aconsegueixin augmentar ho siguin per mitjans honrats i justos. A la templança s'afegeix la justícia com a virtut que fonamenta la moralitat de les relacions domèstiques i en possibilita la convivència. La justícia, com a virtut domèstica, és la saviesa capaç de moure a la pràctica d'allò que és bo i bell en la vida domèstica. Aquest tracte just és indispensable per despertar en els servents una bona disposició vers els amos i una correcta motivació en la realització dels treballs propis. A partir d'aquestes virtuts filosòfiques, Xenofont desenvolupa específicament tres virtuts per a la vida domèstica: la cura, l'ordre i la bellesa. La cura domèstica fa referència tant als béns materials com a les tasques i les relacions domèstiques quotidianes. Xenofont insisteix en el paper predominant de la dona a l'interior de la casa, però sense excloure'n la cooperació necessària de l'home. Ambdós són responsables de cuidar l'*oïkos*, i en aquesta atenció i implicació esdevenen models morals per a tots els membres de la casa. La segona virtut necessària és l'ordre com a reflex de l'ordre còsmic que ha de regir totes les accions i béns domèstics. En la quotidianitat domèstica l'ordenació i la proporció dels estris i dels llocs els fan bells i útils, i en el seu ordenament s'han d'implicar també tots els membres de la casa si no es vol fracassar en la seva administració. I, finalment, es relaciona la quotidianitat domèstica amb la bellesa i la salut del cos. En l'activitat i el quefer domèstic

s'adquireix la salut i bellesa natural del cos, que es reconeix com l'autèntica atracció plaent entre esposos. La virtut en el treball domèstic fa que home i dona tinguin cura del cos i ennobleixin la seva ànima, esdevenint filòsofs. Aquest reconeixement de la vida domèstica com a font de les virtuts cíviques quan fan possible la unitat i la convivència el retrobam en les *Lleis* de Plató. Tot i mantenir que la responsabilitat de l'educació del ciutadà recau sobre la ciutat, mantenint la desconfiança sobre la particularitat domèstica, Plató acaba presentant la casa com a forjadora del caràcter virtuós del futur ciutadà. S'assumeix que és possible i necessari ordenar tots els aspectes de la vida social, especialment la vida domèstica, segons l'ideal filosòfic. Això suposa un canvi important en el pensament de Plató sobre la virtut domèstica que l'atansa a la doctrina de Xenofont. Ja no s'identifica la vida domèstica amb el plaer desmesurat, sinó que són determinats estats anímics embriagats pel plaer que fan perdre la raó allunyant l'individu i la ciutat dels béns divins. Sotmès a un adequat control racional, la vida domèstica pot esdevenir un àmbit educatiu que inicia en la virtut necessària per a un ciutadà excel·lent. La vida domèstica recupera la seva funció d'educadora de les virtuts polítiques reconeixent la necessitat de l'*oikonomia* com a fonament de la vida política.

Un dels elements cabdals de la reflexió filosòfica sobre la virtut és la conceptualització de la justícia com a disposició racional per mitjà de la llei domèstica. Xenofont en introduir la llei domèstica estipula una regulació racional i limita les accions de tots els membres, inclòs el cap de la casa, en ordre als béns propis de la casa. La llei domèstica es defineix com la pràctica regular de les accions que són bones i millors per a tots els seus membres, procurant-ne la felicitat. La introducció de la justícia i de la llei en l'àmbit domèstic implica, també, el reconeixement d'una dignitat humana a l'interior de la casa, tot i que la reflexió mantingui la "dissimetria" pròpia de la mentalitat patriarcal i esclavista grega. Podem concloure que quan, com Xenofont, relacionam les virtuts polítiques i filosòfiques amb l'*oikos* obrim la possibilitat de l'assoliment de les quotes més altes de dignitat humana, assimilables a les de la *pòlis*. Aquesta és el camí que transità la reflexió de Xenofont i Plató, encara que en direccions contràries. En canvi, Aristòtil tot i situar la justícia com a vincle d'unió de la comunitat domèstica, remarcarà les discontinuïtats que aquesta presenta dins i fora de la casa. Per Aristòtil la justícia domèstica és la virtut que regula les relacions dels membres de la casa a partir de l'element de govern que caracteritza el cap de casa. Fidel a la subordinació jeràrquica, que venc presentant des de l'inici de la investigació, estableix diferències específiques que acaben desarticulant la llei domèstica de la política. La conseqüència és que un concepte de justícia com a expressió de la llei que imposa l'home lliure, com a únic ésser dotat de la raó plena i de la deliberació moral. El cap de la casa, com a font exclusiva de la virtut domèstica esdevé referència màxima de la justícia dins l'àmbit domèstic. Aquestes consideracions seran les que marquen la reflexió sobre la llei domèstica que trobam en els *Econòmics*, aplicada ja només a les relacions conjugals. Per això, el llibre III desenvolupa la justícia domèstica com a obligacions morals internes a la casa que contreuen els esposos. La fidelitat conjugal esdevé així la virtut més important compartida pels cònjuges que garanteix una legítima procreació. La llei domèstica trenca qualsevol relació amb la vida pública i s'estableix només en la reciprocitat en el tracte entre marit i muller, tenint com a finalitat la legitimitat dels fills. Com he vingut exposant, a mesura que la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica es va fragmentant, retorna al paradigma homèric de la identificació de la dona amb la casa. Aquesta reducció de la reflexió filosòfica la trobam en el llibre III dels *Econòmics* com a desenvolupament d'una concepció de la vida domèstica com un espai privat, separat totalment del públic, identificat amb les obligacions de la dona. La dona virtuosa és la muller pacient, humil i complaent que sap dur dignament les adversitats

i faltes del seu marit. El savi estoic és model de l'esposa en la reclusió interna de la casa, on demostra la fortalesa de la seva ànima sofrint totes les injustícies sense cometre'n cap al marit. Sobre ella recau la bondat moral de l'*oikos* en un procés d'identificació entre la virtut de la dona i la vida domèstica. El model de marit virtuós es fonamenta en la reciprocitat d'aquesta relació garantint la legitimitat i l'educació de la prole. Com veurem en el proper capítol, aquesta conceptualització de la virtut domèstica marcarà el desenvolupament posterior de la moralització conjugal coincidint amb la introducció del cristianisme. La justícia i la llei domèstica ens han obert una quarta dimensió fonamental de la vida domèstica: les relacions entre els seus membres i el patrimoni. Com acabam de veure, les virtuts domèstiques marquen un camí d'excel·lència en un marc de relacions humanes i patrimonials que constitueixen l'*oikos*. La possibilitat de configurar la pròpia vida segons uns principis morals condueixen a valorar les relacions quotidianes que permeten o impedeixen assolir l'ideal filosòfic. Les relacions domèstiques es presenten a la reflexió filosòfica, per tant, com una dimensió ineludible que configura l'ideal de vida filosòfic.

4. LES RELACIONS DOMÈSTIQUES

La vida domèstica es constitueix en unes relacions que inclouen la comunitat de persones i el patrimoni domèstic. La reglamentació i la idealització moral d'aquestes relacions determinen la quotidianitat de la vida domèstica i la mateixa continuïtat de l'*oikos*. El trencament o la manca d'aquestes, avui com en l'època grega, duen a la seva dissolució o problematització. La dissolució es donava amb el divorci contemplat a la Grècia clàssica o amb la mort d'un dels cònjuges. La problematització que no du a la seva dissolució és font de sofriment, ja sigui perquè el tipus de relacions entre els seus membres no compleix amb les expectatives, perquè la manca de recursos patrimonials no permet la seva supervivència o perquè la seva recerca desmesurada l'arriba a fer incompatible unes relacions domèstiques satisfactòries. Totes aquestes situacions han estat àmpliament estudiades a la Grècia clàssica en tant que realitat social i cultural. Però seguint la perspectiva del plantejament filosòfic, Xenofont, Plató, Aristòtil i els seus deixebles reflexionaren sobre com són i, sobretot, com han de ser les relacions domèstiques. I ho feren partint d'una mirada sobre la quotidianitat domèstica de les relacions. En el seu pensament es veu reflectida la realitat social i cultural de la seva època, però a diferència d'oradors i poetes, la filosofia planteja propostes de realització moral per donar resposta als problemes que la quotidianitat domèstica presenta en les relacions amb les persones i el patrimoni que conformen la casa. Aquestes propostes segueixen i són conseqüents amb els plantejaments que hem vist en els capítols anteriors. La valoració moral de les relacions domèstiques van més enllà de la realitat social i mostren, fins a les darreres conseqüències, l'impacte vital de la reflexió filosòfica.

L'enfocament filosòfic de les relacions domèstiques defuig alguns aspectes estudiats pels hel·lenistes, com les normes legals que determinaven les obligacions concretes en la formació o dissolució d'un *oikos*. Per exemple David Konstan (2000) exposava en un estudi sobre l'amor a la família grega, que sovint els estudiosos han menystingut la força emocional de les relacions domèstiques, en centrar-se en la importància social de les normes legals que les regien.¹ I, tot i que, per exemple Plató les reglamenti, aquesta reglamentació legal és la conseqüència d'una reflexió filosòfica sobre el valor moral de les relacions afectives que sustenten la vida domèstica. Així, malgrat la diferència en els plantejaments que ja vinc exposant des del primer capítol de la tesi, analitzaré les seves reflexions entorn a una estructura comuna. Primer, les relacions entre les persones que conformen l'àmbit humà -cònjuges, fills i servents-; per afegir, després, les relacions amb el patrimoni inànim domèstic.

4.1. Xenofont: la complementarietat relacional

Per poder valorar la perspectiva que suposa la reflexió filosòfica sobre les relacions domèstiques, cal primer concretar breument el marc referencial que s'ha exposat a la introducció de la present investigació. La doctrina socràtica sobre les relacions humanes suposa una contraposició amb la visió normativa que, des d'Homer, reglamentava sobretot

¹ “*Philia* is not deductible to a sense of obligation or a system of duties and reciprocities. It names an emotion and an affective disposition, and when it contains among kin it supervenes on the economic or material bonds that subtend the household.” Konstan, 2000: 120. Sobre aquest enfocament que serà el característic de la filosofia vegeu també Golden, 1990: 81, 89 i 93.

la dignitat dels cònjuges.² Cal recordar el que he exposat en la introducció, és a dir, el marc que situava les relacions domèstiques del guerrer com a relacions de dominació. L'heroi, en temps de pau, demostrava el seu poder i glòria en els casals familiars talment ho feia en el combat (Hom., *Od.* XXIII 7-9). L'amo de la casa grec, a la llar, és com l'heroi. El marit és el cap de família i ostenta tota l'autoritat, tant a l'hora de prendre la paraula (μῦθος) com a l'hora d'exercir el poder (κράτος) (cf. Hom., *Od.* I 358-359). La dona està subordinada al cap de família i, quan aquest està absent, al fill primogènit exerceix el control sobre tots els membres de l'*oïkos*. No obstant això, entre els grecs va existir la consciència que la dona és la mestressa (δέσποινα) i, com a tal, comanda sobre servents i esclaus en tot el que es refereix a la cura de la casa, del menjar i del vestit, a més de vigilar els artesans (δεμιοεργοί) contractats per fer feines de temporada com ara forjadors o fusters (Hom., *Od.* XVII 382-395). Aquesta estructura domèstica i la importància social de l'heroi –cap del casal– determinà, malgrat la diversitat política grega, l'especificitat de l'estructura domèstica de Grècia a partir del segle VIII aC (Vernant, 1965: 107), i és un referent que trobam tant en Xenofont com en Plató. Enfront d'aquest referent s'inicià la reflexió filosòfica qüestionant no solament el seu ideal moral, els béns i les virtuts sinó les relacions que s'estableixen en la quotidianitat domèstica.

4.1.1. Les relacions conjugals

En contrast amb la tradició filosòfica i literària grega, Xenofont situa les relacions entre esposos en el marc d'una concepció complementària dels rols familiars que veurem reflectits en la quotidianitat domèstica tractada en aquests dos darrers capítols de la tesi. Per Anthony W. Price (1990: 168-169) la reflexió sobre les relacions d'amor conjugals té com a objectiu justificar la complementarietat entre les diferències sexuals de l'home i la dona. Sobre aquest fonament biològic, la filosofia estudia els temperaments per tal de presentar determinades relacions com les més apropiades per a la pervivència de la comunitat domèstica. Aquesta teorització de Price es fa solament tenint en compte Plató i Aristòtil. En aquest aspecte, l'aportació de la meua investigació és incorporar el desenvolupament de Xenofont com una tercera via relacional. Xenofont, seguint l'ideal filosòfic exposat fins ara, defensa una complementarietat entre marit i muller de caràcter anímic (Pomeroy, 1994: 34-36). Les relacions entre els cònjuges es fonamenten en la cura de l'ànima, per això Xenofont les estableix en ordre a ser el millor (βέλτιστα ἀμφοτέροις ἡμῶν) en una excel·lència que junts realitzen en l'*oïkos*. Tal i com hem vist a l'apartat 3.1.2 del capítol anterior, la tasca del marit és educar l'ànima de la dona en la virtut, per tal que exerceixi correctament la seva funció en l'*oikonomía*.³ Aquesta educació (διδασκων) només és possible si es reconeix a la dona la capacitat d'adquirir coneixements (ἀνεπιστήμονι)

² A la Grècia clàssica, com assenyala Charles Taylor (1989: 11-12), el concepte de persona va íntimament lligat a la distinció dels éssers humans. Per tant, l'estudi de les relacions domèstiques gira entorn a la divisió de les persones, primer entre homes i dones, i segon, entre lliures i esclaus. Les relacions domèstiques són deutores del respecte vers les persones i les seves activitats que es fonamenten en l'afirmació teòrica de l'autonomia i la concessió de la llibertat a determinades persones. Per Xenofont, Plató i Aristòtil i els seus deixebles limitar clarament aquest respecte forma part d'una nova proposta d'ideal, el filosòfic, i de bé humà, el coneixement.

³ Xen., *Oec.* III 11: "Quant a la dona si ha après del marit a fer les coses bé i les fa malament, potser sí que a dreta llei en té ella la culpa; però si ell, sense ensenyar-li el que és bo i convenient, la utilitza malgrat la seva ignorància, ¿no seria just de fer responsable l'home?". Cf. també Xen., *Oec.* III 13.

relacionats amb l'excel·lència de la virtut.⁴ D'aquesta manera la dona participa i esdevé útil (χρῶτο) en la vida domèstica assolint l'ideal de *kalokagathía*.

Com hem vist, l'*oikonomía* xenofontiana es desenvolupa com un coneixement que va més enllà del paper clàssic de la dona i, per tant, de les relacions de dominació absoluta per part del marit. Xenofont descriu quin és aquest paper clàssic en l'*Economia* VII 5-6: viure vigilada a fi que no vegi ni senti res i preguntis com menys coses millor, on l'únic coneixement requerit és agafar la llana per fer-ne un vestit i saber com es distribueixen les tasques de les filadores.⁵ Però com descriu Sarah B. Pomeroy (1994: 58-61), en el segle IV aC es dona un creixement de l'interès en l'educació de la dona. Aquesta educació permet la introducció de la dona en les arts liberals i també la tecnificació del seu rol econòmic domèstic (*Oec.* VII 36). La perspectiva filosòfica anirà més enllà de la consideració productora de l'esposa per reflexionar sobre les qualitats morals i com aquestes reconfiguren les relacions domèstiques. La nova concepció que reflecteix Xenofont és una equació entre virtut, dona, economia domèstica i prosperitat, sobre la base d'una autonomia de la dona en l'àmbit intern de la casa. Aquest canvi el veiem reflectit quan, a través de la ironia socràtica, s'afirma la necessitat que el marit dialogui amb la dona (ἔστι δὲ ὅτω ἐλάττονα διαλέγη ἢ τῆ γυναικί;) perquè les coses importants són confiades a tots dos. L'exemple irònic de Sòcrates és Aspàsia (*Oec.* III 12),⁶ el qual justament no era famosa a Atenes per la seva dedicació al rol clàssic domèstic. Aspàsia és model de dona lliure i independent, capaç de parlar als homes.⁷ Però sobretot el que posa de manifest el diàleg és la capacitat intel·lectual necessària que introdueix la dona en l'àmbit filosòfic.⁸ Xenofont defensa, seguint probablement una doctrina socràtica, la concepció de la dona com una companya digna de sostenir una conversa (διαλέγη). La conversa que manté amb la seva esposa és definida com una societat de raonaments, com la que sosté el mateix Sòcrates amb Critòbul (*Oec.* I 1 i 17).⁹ Per això, l'educació que fa Iscòmac de la seva esposa és plantejada com un diàleg (διαλέγεσθαι: *Oec.* VII 10) semblant al socràtic, amb preguntes i respostes.¹⁰ El fet però que en el diàleg l'esposa no té mai un paper rellevant en els raonaments ens mostra que Xenofont no va superar, malgrat tot, el masclisme cultural grec. Però en la conversa gens fútil sobre les virtuts que permeten assolir l'ideal moral entre Iscòmac i la seva muller és on s'estableixen els principis de la vida domèstica que he

⁴ Michel Foucault (1984: 201-202) planteja el problema de les relacions entre marit i muller com a part de l'*oikonomía*. La muller, en tant que senyora de la casa, esdevé essencial per al govern de l'*oikos* i per a la seva bona gestió (Xen., *Oec.* III 15). Així, tot i la preeminència masclista de l'home que trobam en el passatge de l'*Economia* VII 7, on es parla de la compenetració entre educar bé per part de l'home i aprendre per part de la dona, Xenofont reconeix a la dona la capacitat d'aprendre les virtuts domèstiques.

⁵ Cf. Mossé, 1983: 51-61. Aquest és l'ideal que es reprendrà en el Pseudo-Aristòtil a *Oec.* I,3.

⁶ Encara que, com afirma Walter K. Lacey (1968: 151-153) respecte a la posició de la dona, la informació és puntual i no permet grans generalitzacions perquè sovint trobam situacions contraposades, autores com Sarah B. Pomeroy (1990: 108-109) veuen en Aspàsia la manifestació del reconeixement social de les capacitats intel·lectuals de la dona en aquest període.

⁷ Almenys així és descrita en els cercles socràtics (Pl., *Mx.* 236b; 237e-238b). Cf. Mossé, 1983: 63-65.

⁸ A l'*Economia* VII 4 s'afirma que la dona d'Iscòmac té coneixements d'administració domèstica (ἡ ἐπισταμένην ἔλαβες [...] διοικεῖντὰ) per haver rebut una educació a través dels diàlegs que conformen l'*Economia* (*Oec.* X 13). No em sembla irrellevant que el terme emprat διοικεῖντὰ de διοικεῖν sigui emprat per Xenofont a l'*Economia* II 13; VII 3.4; VIII 10; XI 10 i a *Records de Sòcrates* a IV,5 10; IV,6 14. El sentit del terme i la seva utilització ens remet a l'*Apologia* de Xenofont on s'usa per referir-se al procés dialògic socràtic (*Ap.* 2) i als beneficis de la conversa amb Sòcrates (*Ap.* 26) com a exercici propi de la filosofia.

⁹ "οὕτω καὶ λόγων κοινωνοῦντας περὶ ὧν ἂν διαλεγώμεθα συνομολογοῦντας διεξιέναι." Xen., *Oec.* VI 3. A l'*Economia* VII 3 és definit com parlar amb algú.

¹⁰ A l'*Economia* VII 9 Sòcrates mostra un inusual interès, un plaer (ἡδίων), per l'educació de la dona comparant-lo amb l'interès que un grec pot sentir per l'educació en el combat gímic o per l'hípica.

exposat en el capítol anterior de la tesi. No és secundari el reconeixement d'aquesta dignitat que determina el tipus de relació conjugal des d'una perspectiva filosòfica.

El diàleg, per tant, és el fonament de la relació amorosa entre esposos. Xenofont, empra el mateix terme per referir-se al diàleg de l'*Economia* VII 10 i 43 i VIII 23 al que trobam en els textos filosòfics de Xenofont per descriure les converses de Sòcrates (*Smp.* VI 3 i VIII 5) dins la descripció que fa de la convivència amorosa (*Smp.* XIII-XXII).¹¹ És cert que el discurs sobre l'amor del capítol VIII del *Convit* es refereix solament a la dedicació a la *pólis* com la més alta excel·lència de l'home (*Smp.* VIII 42). Però la redefinició de les relacions familiars que es dona al final del segle V i inicis del IV permet a Xenofont establir un cert paral·lelisme entre la funció del diàleg del *Convit* i l'*Economia*.¹² Com assenyala Sarah B. Pomeroy (1994: 58-61), l'afirmació de Xenofont de l'autonomia interna de la dona és el fonament del reconeixement de la seva aportació més enllà de la dot o els fills, com a autèntica companya en la vida domèstica.¹³ Aquests canvis permeten posar de manifest un nou marc relacional entre marit i muller, que en filosofia només trobam en l'*Economia* amb la introducció de la llei a l'àmbit domèstic.

En els *Records de Sòcrates* IV,4 16, Xenofont situa com a fonament imprescindible per a la vida domèstica la concòrdia (ὁμονοία). En Xenofont trobam, per primera vegada l'equiparació de la concòrdia com a fonament de les relacions humanes en la vida política i en la vida domèstica. Com a conseqüència, la relació entre esposos no es fonamenta en l'*éros* sinó en la concòrdia.¹⁴ Leo Strauss (1970: 137) destaca com a l'*Economia*, Xenofont no parla de l'*éros* per referir-se a la relació entre el marit i la muller, a diferència d'altres tipus de relacions com al *Convit de Càl·lies*. El model, per tant, no són les relacions d'atracció entre individus, l'eròtica que analitza Michel Foucault (1984: 241-317), sinó el model social de la *pólis*. La concòrdia (ὁμονοία) és per Xenofont el major bé per a les ciutats, sent l'objectiu de les lleis gregues per tal que els seus ciutadans visquin en harmonia en el compliment de la justícia. D'aquesta manera la concòrdia esdevé també el major bé per a les relacions domèstiques entre marit i muller. La finalitat que es dona a la *pólis* es traslladada a l'*oïkos*:

“Sense concòrdia (ὁμονοία) ni una ciutat podria ser ben governada (οὐτ' ἂν πόλις εὖ πολιτευθείη) ni una casa ben administrada (οὐτ' οἶκος καλῶς οἰκηθείη).”

XENOFONT, *Records de Sòcrates* IV,4 16 (BM)

L'*oïkos* s'equipara a la *pólis* on, quan les lleis justes són obeïdes, les ciutats són més poderoses i els ciutadans hi viuen més feliços. Introduir les relacions domèstiques en l'àmbit de la llei permet a Xenofont obrir una nova i diferent concepció de les relacions entre esposos: la complementarietat. Aquesta complementarietat té un fonament, com a llei domèstica, no solament en la naturalesa sinó, sobretot, en la divinitat (*Oec.* VII 7-8). Aquesta relació amb la divinitat, d'especial importància en el pensament de Xenofont, condiona la relació entre els esposos. Louis Gernet (1968: 50) recorda, a través de

¹¹ Xenofont parla de la necessitat de conversar amorosament quan dos s'estimen: “οἷς γε μὴν κοινὸν τὸ φιλεῖσθαι, [...], εὐνοϊκῶς δὲ διαλέγεσθαι,” Xen., *Smp.* VIII 18.

¹² Sarah B. Pomeroy (1994: 32-33) sosté que aquesta concepció és paral·lela a la que trobam en l'art àtic. En els vasos d'aquest període es reflecteixen unes relacions més afectuoses entre marits i mullers respecte a períodes anteriors així com l'aparició d'activitats quotidianes familiars. Els estudis sobre les esteles d'aquest període també semblen indicar unes relacions familiars més emocionals.

¹³ Per exemple, per Plutarc (*Soló* XIX 4) i Lisias (I 6) la finalitat del matrimoni era exclusivament la procreació i el naixement del primer fill, especialment si era mascle.

¹⁴ Michel Foucault (1984) situa l'eròtica (cap. IV), que fa referència als al·lots, com a totalment diferent a l'econòmica (cap. III), que fa referència a les relacions entre marit i muller.

l'estudi semàntic del sentit dels rituals religiosos, la vinculació primitiva entre les relacions matrimonials i les relacions amb la divinitat, i com una condiciona l'altra en l'aparició, per exemple, dels misteris. El culte als déus, en l'àmbit domèstic, no es fonamenta en uns rituals relacionats amb actes extraordinaris.¹⁵ En Xenofont, la relació amb la divinitat es dóna en la quotidianitat domèstica que, concordant amb la natura animal i la llei humana, estableixen unes relacions útils i plaents. Aquesta actitud compartida és posada de manifest en forma sagrada amb els vots que Iscòmac, com la seva muller, fan davant dels déus. En aquest ordre de complementarietat sancionat per la divinitat, la dona continua entenent-se a partir de la seva vinculació a l'*oïkos*.¹⁶ No obstant això, la dona no és tractada com una propietat més, d'aquí la importància que Iscòmac defensi que és possible tenir-hi una conversa entre iguals.¹⁷ La patrimonialització de la relació amb la dona que socialment es donava es traduïa sobretot en la submissió sexual a l'home. Aquesta concepció la trobam, per exemple en l'*Àiax* de Sòfocles. Tecmessa, esclava i esposa, sintetitza la relació conjugal tradicional:

“TECMESSA. — Amo meu, Àiax, no hi ha mal pitjor per al homes que ésser joguina de la Fortuna. Jo vaig néixer d'un pare lliure, filla d'un senyor, si cap n'hi havia a Frígia d'apoderat en riquesa – i ara sóc una esclava (δούλη)! Així sens dubte ha plagut als déus, i sobretot al teu braç. És per això, i perquè vaig entrar al teu llit, que ja no penso més que en tu i que et suplico, pel Zeus de la nostra Llar (πρός τ' ἐφεστίου Διός), i per l'estreta que te m'ha unida en el teu llit (ἢ συνηλλάχθης ἐμοί),... [...] Tingues pietat del teu fill, senyor. ¿Vols que privat de criança juvenil visqui lluny de tu, tot sol, a la mercè d'uns tutors sense amor (φίλων)? Pensa quin mal, si mors em deixes per herència, a ell i a mi. A mi ja no em queda res que pugui mirar, res tret de tu. Tu has destruït la meva pàtria amb la teva llança, i la meva mare... però un cop del fat la va tirar avall, i el meu pare també, i en va fer uns morts que habiten el món de les Ombres. ¿Qui, doncs, ja em podria fer de pàtria, sinó tu? ¿Qui de riquesa? En tu hi ha tota la meva vida (ἐν σοὶ πᾶσ' ἔγωγε σῶζομαι).”

SÒFOCLES, *Àiax* 485-494; 510-519 (BM)

Si comparem aquesta concepció amb l'inici d'aquesta conversa de l'*Economia* VII 11, veiem com Xenofont assumeix el sentit clàssic d'aquesta possessió: jeure junts en el llit (ἐκαθεύδομεν) i tenir fills (καὶ τέκνων λάβοιμεν) (cf. Hom., *Il.* I 611). Seguint les tesis de Cynthia B. Patterson (1998) en aquest fragment es descriu l'essència del que és el matrimoni atenenc, que per manca d'un sistema legal i jurídic com el de Roma, es definia per la convivència. Però Iscòmac afirma que l'ha triada també per un altre motiu que fonamenta les relacions domèstiques: per estar junts (τὶν' ἄν κοινωνόν: *Oec.* VII 11). D'aquesta manera, és la comunitat que es crea en aquesta convivència quotidiana la que

¹⁵ Aquesta és una clara diferència amb el culte cívic de la *pólis*. Mentre que per Xenofont el bon ciutadà, com el bon general, ha d'agraciar els déus (*Cyr.* I 6) per mitjà del culte civil (*Eq.Mag.* I 1; *Ages.* III 2-5) i consultar-los per mitjà de l'endevinació (*Mem.* IV 7; *An.* V,6 29) a l'*Economia* cap d'aquests rituals són esmentats, ja que la voluntat divina es concreta en l'ordre familiar.

¹⁶ Sotmesa al poder (“tenir agafat a la mà fermament”: ἐπεὶ ἤδη μοι χειροήθης ἦν καὶ ἐτετιθάσεντο) o domesticada o domada (καὶ ἐτετιθάσεντο del verb τιθασεύω segons l'aparell crític de Shaefer). En la religió grega hem de parlar més de possessió divina que no de comunió, en el sentit cristià, com a marc de la relació entre esposos. Louis Gernet (1968: 17) ja afirmava que el moment de fusió momentània amb la divinitat dels ritus dionisiacs no podia ser qualificat de vinculació pròpiament personal amb el déu (comunió) sinó de “possessió” de la divinitat que era inseparable de la naturalesa. Tampoc en els misteris d'Eleusis es pot parlar de comunió amb la divinitat, sinó de sotmetiment a la llei de la ciutat. Aquesta visió religiosa marca també les relacions conjugals com a marc referencial ineludible per a un grec.

¹⁷ Només cal contraposar les relacions que s'estableixen a l'*Economia* amb les actituds que trobam a *Aiax* 585-620 de Sòfocles.

obté el reconeixement d'*oïkos*, més que un moment o un esdeveniment legal de caràcter social. Per tant, serà el comportament de la dona i la seva relació amb el cap de la casa el que socialment té el reconeixement relació conjugal, constituint un nou *oïkos*. Aquesta característica és la que fa concloure a Claude Mossé (1983) que sigui tan propera a nosaltres la concepció grega de les relacions entre esposos. A diferència de la *domus* romana, l'*oïkos* grec ens és més proper en el sentit que els vincles que unien marit i muller, i pares i fills, no solament eren jurídics sinó que estaven presents sentiments com l'afecte, la gelosia o el ressentiment.¹⁸

A part de la satisfacció sexual de l'home i la seva finalitat reproductora, Xenofont estableix com a finalitat pròpia de les relacions conjugals l'establiment d'una comunitat afectiva equiparable a la cívica.¹⁹ Aquesta comunitat la podem definir, tal i com ho fa Michel Foucault (1984: 217), de reciprocitat sobre la base d'una dissimetria essencial. Per això, Iscòmac qualifica com una bona idea (ἀλλ' ἐκεῖνο εὔ εἰδέναι) no la subordinació patriarcal, sinó l'excel·lència en ordre a la vida comú.²⁰ La cooperació (συμπράξει) tal i com l'estableix Xenofont és un comportament moral que no es fonamenta en les mateixes exigències i no obeeix als mateixos principis.²¹ Aquesta dissimetria es mostra, segons Foucault, en la virtut de la templança, que hem vist en el capítol anterior de la tesi. La templança del marit prové d'un art de governar, de governar-se i de governar una dona a la qual ha de sostenir i respectar a la vegada. La dona, en canvi, es mostra virtuosa respecte al marit com a senyora obedient de la casa. No obstant això, Xenofont, en contrast amb la cultura atenenca, no designa el marit com a rei (κύριος) de l'esposa sinó respecte els servents domèstics.²² L'home i la dona són reis de la casa en plena autoritat (*Oec.* IX 15-17).²³ És significatiu que solament en un passatge de l'*Economia* trobam el terme *kýrios*, que s'aplica tant al marit com a la muller. L'esposa és descrita, per tant, com una autèntica *sinergós* del marit:

“Puc mostrar-te també marits que utilitzen llurs dones de manera de tenir-les per col·laboradores en la prosperitat de la casa (τοὺς μὲν οὕτω χρωμένους ὥστε συνεργοὺς ἔχειν αὐτὰς εἰς τὸ συναύξειν τοὺς οἴκους), i d'altres, de manera que fins les tiren al més sovint a perdre.”

XENOFONT, *Economia* III 10 (BM)

Xenofont oposa la relació conjugal clàssica a un nou model fonamentat en la col·laboració mútua. No es tracta, com la continuació del text mostra, d'una col·laboració entre iguals, però es planteja de forma inequívoca una superació de la relació patrimonialitzada i

¹⁸ Cf. Mossé, 1968: 140-142. Sobre com l'*oïkos* té un sentit més ampli que la *domus* romana vegeu també Cox, 1998: XVII.

¹⁹ Com destaca Michel Foucault (1984: 207) el text és bastant discret respecte de les relacions sexuals, tant entre els cònjuges com amb les de fora del matrimoni.

²⁰ “ὅτι ὀπότερος ἂν ἡμῶν βελτίων κοινωνὸς ἦ, οὗτος τὰ πλείονος ἄξια συμβάλλεται.” Xen., *Oec.* VII 13.

²¹ Per això, com hem vist, la dona respon sobre quina pot ser la seva capacitat – δύναμις- per cooperar (συμπράξει). La mateixa estranyesa d'aquesta idea l'expressa Iscòmac i la seva dona quan diu: “Però tot depèn de tu: la mare m'ha dit que la meua feina és tenir seny (σωφρονεῖν)” (*Oec.* VII 15). Però, afegeix Iscòmac, el seny (σωφρόνων) és una acció comuna entre home i dona.

²² Per Michel Foucault (1984: 198-201) de tota la reflexió que proposa Xenofont el que ressorgeix amb més freqüència en el text és l'art de comandar del marit. La peculiaritat de la doctrina de Xenofont és l'equiparació de l'art polític, militar i econòmic afirmant que són de la mateixa naturalesa perquè tots ells es fonamenten a governar els altres; vegeu Xen., *Oec.* XXI 4-9.

²³ El marit, o el seu substitut en cas de defunció, com a *kýrios* és l'eix central entorn al qual giren els estudis sobre les disputes legals matrimonials de l'Atenes clàssica com el de Virginia Hunter, 1989: 293-311 i en especial la pàgina 294.

misògina de la dona. Ambdós són responsables, una responsabilitat desigual. En la relació, per tant, el fracàs d'aquesta és atribuïble, per raons diferents, a tots dos (*Oec.* III 11). Aquesta equiparació de responsabilitats dissimètrica, permet concebre la relació conjugal amb termes comparables amb les relacions cíviques clàssiques. Al meu entendre es pot establir un paral·lelisme amb l'adjectiu *συνεργός* emprat per Xenofont al *Convit* VIII 38. En el passatge del *Convit de Càl·lies* s'aplica a les obres de l'heroi que excel·leix en totes les virtuts guerreres, ja que per la seva fortalesa és capaç de fer bé als amics i engrandir la pàtria aixecant trofeus als enemics:

“Si espera no solament il·lustrar-se ell mateix i el seu pare, sinó també esdevenir per la seva homeneia capaç de fer bé als amics i d'engrandir la pàtria aixecant trofeus presos als enemics, i és per això ésser ben vist i anomenat entre els grecs i entre els bàrbars, ¿com no suposaràs que voltarà els honors més grans aquell que ell considerarà el company més actiu de les seves?”

XENOFONT, *El convit de Càl·lies* VIII 38 (BM)

Ja hem vist en el capítol anterior de la tesi el paral·lelisme entre la fortalesa de l'home i la dona que els fa capaços de compartir en la virtut. Les virtuts dels cònjuges els permet fonamentar una relació de col·laboració per a un bé més gran, en aquest cas no el de la *pólis*, sinó el de l'*oïkos*.²⁴ Per això, a l'*Economia* trobam una doctrina simètrica a la del *Convit de Càl·lies* en la consideració de la muller com una companya activa en l'empresa comuna que és l'*oïkos*.

A partir d'aquesta col·laboració mútua, Xenofont planteja la complementarietat de la unió (*συνεληλύθαμεν*) entre els cossos de la parella (*Oec.* X 4). Per Xenofont la relació física no solament fa referència a la finalitat reproductora de la sexualitat, sinó també a la dignitat que uneix els esposos. L'harmonia entre l'ànima i el cos no solament es dona en l'home lliure sinó també en l'esposa. Per això, Iscòmac parla que en l'entrega del cos cal esforçar-se a oferir un cos ben cuidat, sa i enfortit, i amb bon color com a senyal de dignitat (*Oec.* X 5) en oposició al del farsant que ofereix a la vista el que no és de natural. La justificació que ofereix Xenofont és doble, per un costat és més plaent el que és sa (*ἡδίων ὀρώων τοὺς σοὺς ἢ ὑγιαίνοντας*) i al mateix temps és la cosa més agradable (*ἡδίων*) que han fet els déus (*οἱ θεοὶ ἐποίησαν*). Per això, els homes no troben res tan agradable com el cos net en sentit moral (*Oec.* X 6-8), que fa que no pugui ser apreciat amb tota l'ànima un home o una dona que enganyi amb artificis com la cosmètica, el calçat o els vestits (*Oec.* X 4).²⁵ Per Xenofont, tant en l'ànima com en el cos la relació íntima que s'estableix entre els cònjuges no hi ha lloc per a l'engany:

²⁴ Aquesta tesi es fonamenta en la comparació constant entre l'administració domèstica, la militar i la política que ja he desenvolupat anteriorment i que distingeix la filosofia domèstica de Xenofont de la d'Aristòtil. Xenofont defensa que en l'art de comandar, el poder d'un general no prové de les seves qualitats físiques (*οὐχ οἱ ἄν ἀντῶν ἄριστα τὸ σῶμα: Oec.* XXI 7), ni de ser el millor amb la javelina, ni amb la fletxa ni amb el cavall sinó “gran en realitat és aquell home que sap fer grans coses més pel geni (*γνώμη*) que per la força (*ῥώμη*). Així també en les obres pròpies (*τοῖς ἰδίοις ἔργοις*).” (*Oec.* XXI 8-9). D'aquesta manera, per Xenofont, la muller també mostra l'ambició necessària per dominar en el seu ram, i per tant: “aquest jo diria que té alguna cosa del caràcter reial (*τι ἡθους βασιλικοῦ*)” (*Oec.* XXI 10). Aquest és, en Xenofont, el punt cabdal de tota acció (*ἔργω*) que sigui feta per homes (*Oec.* XXI 11). En aquesta doctrina, a diferència d'Aristòtil, Xenofont no fa distinció entre el cap de casa i el rei, com ja s'ha indicat en els capítols precedents de la tesi. Per posseir aquesta capacitat cal, com hem vist, una bona educació (*παιδείας*), acompanyada d'unes dots naturals i de l'ajut diví. L'única gran diferència que destaca Xenofont en l'art de comandar, tant en la reialesa com en la tasca domèstica, és que la col·laboració s'oposa a la relació tirànica de sotmetre contra la voluntat dels altres (*Oec.* XXI 12).

²⁵ Recordem la relació de Xenofont entre les olors, el cos i la virtut exposada a l'apartat 3.1.4 de la tesi.

“Aquestes superxeries podrien enganyar (ἐξαπατᾶν) fins a cert punt els de fora, que no miren prim; però quan dos viuen plegats (συνόντας), per força s’han de sorprendre si proven d’enganyar-se. Se sorprenden al sortir del llit, abans d’agençar-se, són traïts per la suor, delatats per les llàgrimes, es veuen al bany tal com són realment (ἀληθινῶς καταπτέυθησαν).”

XENOFONT, *Economia* X 8 (BM)

Per Xenofont, les relacions entre esposos inclouen, a més de la unió de l'ànima en la complementaritat respecte de la virtut i la d'un cos sa i natural, la unió dels béns (χρημάτων κοινωνόν), que veurem al final d'aquest apartat. Segons Sarah B. Pomeroy (1994: 38-39 i 58-59) les relacions entre cònjuges que trobam en Xenofont es fonamenten en el sistema meritocràtic característic de les relacions socials. Per això, l'*Economia* esdevé un tractat d'educació per al lideratge, en el qual només compten les pròpies capacitats. Això suposa un reconeixement de la igualtat en l'aportació patrimonial de l'home i la dona per assolir la virtut.

4.1.2. Les relacions filials

Les relacions entre pares i fills són poc analitzades a l'*Economia*, on solament trobam que Xenofont prescriu l'obligació d'educar els fills per tal que esdevinguin un bé en comú, com a defensors i excel·lents suports a la vellesa (*Oec.* VII 12). Aquesta manca de detalls en la relació i l'educació dels fills és especialment rellevant si es compara amb els extensos diàlegs d'educació de la dona.²⁶ Sobre aquest fet l'única dada que n'extrec és que si tal com sembla l'*Economia* va ser escrita després de la *Ciropèdia*, la doctrina sobre l'educació dels fills que mantenia Xenofont no feia coherent parlar-ne dins l'àmbit de l'*oïkos*. En el llibre I de la *Ciropèdia*, Xenofont defensa que l'educació de fills recau sobre la *pólis* i no en l'*oïkos*.

“Aquesta era la naturalesa física i espiritual que es recorda d'ell. Va ser educat en les lleis dels perses, i aquestes lleis no semblen començar a ocupar-se del bé comú en el moment en què comencen a ocupar-se en la major part de les ciutats. En la majoria de les ciutats, deixant que cadascú eduqui els seus fills com vulgui i que els propis adults visquin com desitgen, després se'ls ordena de no robar ni saquejar, no entrar amb violència en cap casa, no pegar a qui no és lícit de fer-ho, no cometre adulteri, no desobeir al governant i, així mateix, coses per l'estil; i qui infringeix un d'aquest precepte, se'l castiga. En canvi, les lleis perses s'anticipen preocupant-se de què, des del principi, els ciutadans no siguin de tal manera que tendeixin a alguna acció mesquina o empegueïdora.”²⁷

XENOFONT, *Ciropèdia* I,2 2-3 (trad. pròpia)

²⁶ S'ha de considerar l'extens tractament pels oradors de l'època de les relacions entre diferents generacions; vegeu el capítol «Harmony and Conflict within the Household» de Cheryl A. Cox, 1998: 69-104.

²⁷ “φύσιν μὲν δὴ τῆς μορφῆς καὶ τῆς ψυχῆς τοιαύτην ἔχων διαμνημονεύεται: ἐπαιδεύθη γε μὴν ἐν Περσῶν νόμοις: οὗτοι δὲ δοκοῦσιν οἱ νόμοι ἄρχεσθαι τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ ἐπιμελούμενοι οὐκ ἐνθενπερ ἐν ταῖς πλείσταις πόλεσιν ἄρχονται. αἱ μὲν γὰρ πλείσται πόλεις ἀφείσαι παιδεύειν ὅπως τις ἐθέλει τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας, καὶ αὐτοὺς τοὺς πρεσβυτέρους ὅπως ἐθέλουσι διάγειν, ἔπειτα προστάττουσιν αὐτοῖς μὴ κλέπτειν μηδὲ ἀρπάζειν, μὴ βία εἰς οἰκίαν παριέναι, μὴ παίειν ὄν μὴ δίκαιον, μὴ μοιχεύειν, μὴ ἀπειθεῖν ἄρχοντι, καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα ὡσαύτως: ἦν δὲ τις τούτων τι παραβαίη, ζημίαν αὐτοῖς ἐπέθεσαν. οἱ δὲ Περσικοὶ νόμοι προλαβόντες ἐπιμέλονται ὅπως τὴν ἀρχὴν μὴ τοιοῦτοι ἔσονται οἱ πολῖται οἷοι πονηροῦ τινος ἢ αἰσχροῦ ἔργου ἐφίεσθαι.” Xen., *Cyr.* I,2 2-3

L'ideal educatiu que exposa Xenofont a la *Ciropèdia* (I,2 2) comença amb una crítica a les *pólis* gregues que permeten que cadascú eduqui als seus fills com vulgui, i amb una lloança de l'educació per part de l'estat com feien els perses.²⁸ Solament una educació realitzada en institucions públiques (*Cyr.* I,2 15) pot garantir que qualsevol futur ciutadà aprengui a relacionar-se i viure segons les mateixes virtuts. Ens trobam davant del que Werner Jaeger (1934: 968-969) anomena el postulat de l'*educació com a funció pública* que tant Xenofont com Plató van admirar tant d'Esparta com de Pèrsia. Xenofont però troba millor l'educació persa que representa Cir. Per això, solament aplicarà aquest postulat a l'educació dels fills però sense destruir l'*oïkos*, mentre que Plató l'aplicarà també a les relacions conjugals dissolent totalment els *oïkos* dins la *pólis*. Per Xenofont l'educació pública del ciutadà garanteix, millor que la domèstica, educar en la justícia, l'agraïment, la templança, l'obediència i la sobrietat (*Cyr.* I,2 6-8).²⁹ D'aquestes virtuts, sobresurt el fet que sent paral·leles a les que he exposat a l'*Economia*, solament les aplica a les relacions entre esposos i amb els esclaus. Caldria un estudi profund, que escapa a l'objectiu d'aquesta tesi, de perquè si Xenofont reconeixia la vida domèstica capaç d'educar en virtuts filosòfiques en l'esposa i els esclaus, no ho aplica a l'educació dels fills. Tan sols puc destacar que Xenofont, situant l'educació dels fills fora de l'àmbit familiar, era conseqüent amb l'ideal expressat a la *Ciropèdia* i la seva crítica a l'educació clàssica atenenca respecte la dona de l'*Economia*. L'exposició de la doctrina feta fins ara però, em permet conjecturar que Xenofont no va qüestionar en cap moment la distinció grega entre la dona i els esclaus com a membres de l'*oïkos* i els fills mascles com a futurs membres de la *pólis*. Per això, la reflexió sobre les relacions paternofilials i l'educació dels fills cauen, en la reflexió de Xenofont, fora de l'*oikonomía*. Xenofont no contemplava les relacions entre pares i fills des d'una perspectiva domèstica però la manca de dades no permeten establir-ne les motivacions reals d'aquest silenci extremadament significatiu.

4.1.3. Les relacions entre amos i esclaus

En canvi, Xenofont sí que analitza amb profunditat la relació entre els amos lliures i els servents domèstics. Xenofont en fa una anàlisi paral·lela a la que hem vist en les relacions domèstiques, però mantenint les diferències pròpies de la concepció grega sobre l'esclavitud. Seguint la descripció de Sarah B. Pomeroy (1994: 40) els esclaus no eren considerats membres de la família grega, en contrast amb el que succeïa amb el concepte de família romà. Els esclaus pertanyien a l'*oïkos* com a part de les propietats domèstiques. No obstant això, en Xenofont trobam un distanciament de la concepció patrimonial de l'esclau domèstic en el tracte que ha de rebre. Xenofont estableix que aquesta relació s'ha de fonamentar en l'afecte (*εὐνοεῖν*) dels servents vers l'amo, sent aquest sentiment el primer que se'ls ha d'ensenyar (*οὐκοῦν εὐνοίαν πρῶτον*). La relació que estableix amb els esclaus, per tant, s'inscriu en les relacions entre humans, sense qüestionar l'esclavatge com a mecanisme de servitud domèstica. Aquesta és la base de l'extensa explicació que en fa a l'*Economia* III sobre el tracte que han de rebre per tal de fomentar l'obediència als amos. Com en la relació conjugal el punt de vista sobre l'obediència dins l'*oïkos* es relaciona amb les reflexions sobre els règims polítics. Com Plató i Aristòtil, el punt de partida és la

²⁸ Werner Jaeger (1934: 958-962) sosté que Xenofont veu en Cir i l'educació persa una gran afinitat amb l'ideal de *kalokagathía* que haurien perdut els grecs.

²⁹ A més d'aprendre les arts guerreres com el tir amb arc i la llança entre d'altres. Heròdot afirma que dels 5 als 20 anys els nins i joves perses aprenien tres coses: muntar a cavall, tirar amb arc i a dir la veritat (*Hdt., Hist.* I 136). Xenofont, en canvi, amplia l'educació moral d'acord amb l'ideal filosòfic que hem exposat anteriorment.

dificultat de governar les persones. Així ho expressa a l'inici de la *Ciropèdia*: “Ens sembla haver observat que també en les cases particulars molts amos (ἐν ἰδίοις οἴκοις τοὺς μὲν ἔχοντα), una amb més nombre de criats (οἰκέτας) i altres amb molt pocs, no són capaços de mantenir en aquests una actitud obedient.” (Cyr. I,1 1). Tractar els esclaus com a ésser humans significa reconèixer una sèrie de capacitats humanes. La més important de totes és la capacitat racional pròpia de l'ideal filosòfic. Per això, afirma que els servents, i sobretot els encarregats, han de tenir uns coneixements necessaris a les tasques encomanades.³⁰ Aquests coneixements han d'anar acompanyats d'afecte (εὐνοίας), raó per la qual Xenofont les estudia com a relacions humanes.³¹ Xenofont les emmarca en un sistema d'incentius que contrasta amb el que veurem en Aristòtil o als *Econòmics* (Ps-Arist., *Oec.* I,5 1344a35). La peculiaritat de Xenofont, per tant, és considerar la relació amo-esclau com una determinada relació humana i com a tal caracteritzada per l'afecte (*Oec.* XII 5-8). Aquest afecte sorgeix quan l'amo concedeix a l'esclau, tant com sigui possible, algun bé humà en abundància. Per això, s'afirma que la millor manera d'aconseguir-ho és que els esclaus gaudeixin dels beneficis de la casa, per tal que posin afecte i desitgin el bé de l'*oikos*. Així, continua Xenofont, l'afecte motivarà l'esforç per cuidar les propietats considerant-les quasi com si fossin pròpies. Segons aquesta concepció, els esclaus han de participar de les riqueses del senyor, solament així les podran cuidar i guardar com a pròpies. Aquesta participació en uns béns comuns, com a membres actius de la vida domèstica, no trenca la diferència que suposa l'esclavatge. Per Xenofont els esclaus mai no podran servir-se'n sense permís, a diferència de l'amo que ho pot fer a voluntat (*Oec.* IX 16).

El tractament de Xenofont d'aquestes relacions és prolífica en els detalls que, en la quotidianitat, les constitueixen. Alguns denoten clarament el tracte humà que han de rebre quan, per exemple, s'exigeix de preocupar-se per la salut dels esclaus malalts i oferir-los unes bones cures. La preocupació i la cura per l'esclau és prova de la virtut de l'amo comparable a totes les atencions que s'ha de tenir amb els fills (*Oec.* VII 37). Aquesta cura també inclou la instrucció o l'educació dels servents perquè esdevinguin més capaços de realitzar les tasques que se'ls encomanaran i, sobretot, perquè esdevinguin fidels a través dels premis i dels càstigs (*Oec.* VII 41). Els mètodes a emprar en aquesta educació són fruit de l'experiència militar de Xenofont, i s'assemblen als que definirà Plató a les *Lleis*. Per aplicar correctament el sistema de premis i càstigs cal un coneixement exhaustiu de la proporcionalitat adequada en cada moment i situació. Xenofont (*Oec.* XIV 4) aplica les mateixes lleis dels ciutadans al govern dels esclaus, en contrast amb la filosofia aristotèlica que veurem més endavant. Segons Sarah B. Pomeroy (1994: 67), la raó la podríem trobar en el fet que la doctrina de Xenofont gira entorn a una concepció productiva de les relacions humanes, sense preocupar-se per desenvolupar una teoria natural de l'esclavatge. En aquest punt coincidesc amb la valoració de Leo Strauss (1970), quan en els capítols sobre l'educació, afirma que Xenofont concep als esclaus amb la mateixa capacitat de ser educats segons les normes dels homes lliures.³² Malgrat tot, Xenofont no qüestiona la concepció tradicional que feia de l'esclau un ser de naturalesa més malèvola que la d'un

³⁰ El capítol XIII 1-2 s'explica com fer que un encarregat aprengui a governar homes, és a dir, els treballadors (ἐργαζομένων). Per tenir-ne la cura cal saber què s'ha de fer, quan i com, com un metge que es preocupa de visitar matí i tarda un malalt.

³¹ A l'*Economia* XV 1 és el coneixement com a instrucció de l'encarregat. Com adjectiu Xenofont l'usa a *Economia* III 16 i IV 1 com un coneixement que pot ser après. A l'*Economia* XIX 16 el trobam relacionat amb l'aprenentatge de l'agricultura. Sobre la importància del coneixement en l'educació dels esclaus respecte el context social vegeu el capítol «Slaves in the *Oeconomicus*» de Sarah B. Pomeroy, 1994: 65-67.

³² Xenofont a *Records de Sòcrates* III,4 12 com també en Plató al *Polític* 258e-259c. Vegeu els capítols XII, XIII i XIV de Leo Strauss (1970) on es tracta el tema de l'educació segons Xenofont.

grec lliure. Prova d'això són les atribucions d'“ambicions naturals” als esclaus que no són fruit d'una “bona naturalesa”. Per això, defensa, com Plató i Aristòtil, que el concepte de virtut no és aplicable de la mateixa manera als esclaus que als lliures.³³

Per això, també trobam passatges on s'analitza la motivació dels esclaus des del punt de vista animal, aplicant el càstig quan proven de desobeir i un bon tracte quan obeeixen amb delit (*Oec.* XIII 5-6).³⁴ Però d'aquests mètodes Xenofont no n'extreu una teoria sobre la naturalesa de l'esclavitud, tenint present que els animals són inferiors a l'home per la intel·ligència i el llenguatge (τῆ γνώμη καὶ τῆ γλώττη: *Oec.* XIII 8). Per això defensa, a diferència de Plató i Aristòtil que als esclaus, com a éssers humans, cal fer-los tornar més obedients per la raó (ἀνθρώπους δ' ἔστι πιθανωτέρους ποιεῖν καὶ λόγῳ). Aquest tracte, més adient a la seves capacitats es considera més efectiu en fer comprendre els avantatges de l'obediència a l'amo (*Oec.* XIII 8-9).³⁵ Malgrat la consideració animal de la qual participa Xenofont, estableix que, per tal de despertar relacions humanes, cal saber jutjar si convé donar premis propis de l'home lliure, com els elogis, o propis de l'animalitat, com el menjar i el beure. Per Xenofont, la manca d'aquest discerniment provoca la desmotivació en ser tractats tots de la mateixa manera. Per això, cal tenir clar que l'objectiu és despertar, en el tracte rebut en la relació, un interès mutu per l'*oïkos* (*Oec.* XIII 12).³⁶ Aquest interès comú és el que determina que les relacions entre amos i esclaus siguin justes. Fins a quin punt la relació és pròpia d'ésser humans, la trobam en l'afirmació de Xenofont que els servents obedients i treballadors han de ser tractats com a homes lliures (τούτοις ὡσπερ ἐλευθέρους ἤδη χρῶμαι). D'aquesta manera els esclaus no cerquen solament enriquir-se, sinó ser reconeguts en l'honor com a bells i bons (ἀλλὰ καὶ τιμῶν ὡς καλοῦς τε καὶ αγαθοῦς: *Oec.* XIV 9). De la mateixa manera que a l'inici del diàleg establí la distinció entre la recerca de la riquesa i la de l'ideal moral de *kalokagathós*, també en els servents domèstics distingeix entre l'home amant del guany i l'amant de l'honor, ja que “per desig de l'elogi i l'honor es treballa com cal, a posar-se en perill i a abstenir-se de profits vergonyosos” (*Oec.* XIV 10).

4.1.4. Les relacions patrimonials

Com hem vist des de l'inici de la investigació, la distinció del veritable *kalokagathós* s'estableix en la subordinació de les ambicions patrimonials respecte de les morals. Acabam de veure que aquesta també caracteritza les relacions domèstiques, entre marit i muller, i amb els esclaus. En el diàleg sobre el cos al qual m'he referit al final de

³³ Xen., *Oec.* XIII 9 en relació amb Xen., *Mem.* IV,1 2. El capítol XV de l'*Economia* comença amb un resum de les qualitats que cal inspirar en un bon encarregat. Aquestes són el desig (βούλεσθαι) per la prosperitat (τάγαθά), la cura (ἐπιμελεῖσθαι), la instrucció o coneixement (ἐπιστήμην) perquè la feina sigui útil (*Oec.* XV 1). La importància del coneixement en tot aquest procés es pot veure en la utilització de determinats verbs a l'*Economia* XV 5 relacionats amb la instrucció (ensenyar/aprendre: διδάσκειν / μαθεῖν) que cal donar a l'encarregat per tal despertar-ne un bon afecte (εὐνοῦν) i sigui sol·lícit-curòs (ἐπιμελή), capaç de manar (ἀρχικόν), just-servicial (δίκαιον). Cf. Strauss, 1970: 176.

³⁴ A l'*Economia* XIII 5-6 manté que la millor educació és la de les bèsties que és la de satisfer-los el ventre.

³⁵ Xenofont comença la *Ciropèdia* (I,1 1) exposant com a punt central del govern dels homes, tant en l'àmbit domèstic com en el polític, l'obediència. L'obediència dels homes s'aconsegueix sobretot amb els premis (τιμῶν) que poden ser elogis (τῶν φύσεων), menjar i beguda, o vestits i calçats (*Oec.* XIII 10).

³⁶ Xenofont també estableix aquí un paral·lelisme entre l'*oïkos* i la *pólis* sobre el que ha de fonamentar les relacions entre amos i esclaus en tant que justes (*Oec.* XIV 2-4). Tot i referir-se a l'exterior de la casa, Xenofont parla de conduir els esclaus domèstics cap a la justícia afirmant que en la vida domèstica es poden aplicar les lleis dels fundadors de la constitució atenenca, Dracó i Soló, com de la legislació reial dels perses. No solament pel que fa a les penes contra els robatoris o el càstig dels malfactors sinó també els premis als dreterers (*Oec.* XIV 5-7).

l'apartat sobre les relacions conjugals, Iscòmac declara que els béns patrimonials són comuns (τὸ κοινὸν: *Oec.* VII 13) sense comptar qui ha contribuït més:

“Em judicaries més digne de tendresa (ἀξιοφιλήτων μάλλον), jo que faig societat de fortuna amb tu, si et mostrava el que realment és, sense jactar-me de tenir més del que tinc, ni tampoc amargar-te res del que tinc, o bé si m'esforçava a enganyar-te dient que tinc més del que tinc realment, mostrant-te argent fals, collarets de fusta per sota, i púrpura que perd dient-te que és de debò?”

XENOFONT, *Economia* X 3 (BM)

Per tant, el principi de comunitat que constitueix l'*oïkos* també inclou les propietats domèstiques. En aquest passatge Xenofont subordina l'aportació patrimonial a la col·laboració mútua segons les pròpies aptituds (*Oec.* VII 13). La dona aportava el dot en la constitució oficial del nou *oïkos*.³⁷ A partir d'aquell moment -seguint la doctrina tradicional- els doblers entren a la casa per l'acció de l'home i són despesos per l'administració de la dona (*Oec.* III 15). Com trobam en els estudis sobre les disputes legals entorn als dots, divorcis i herències (Cox, 1998), la desigualtat que aquest sistema establia entre els cònjuges feia que la relació amb el patrimoni fos altament conflictiva. Xenofont no entra en la qüestió –ni qüestiona- de com han de ser les aportacions patrimonials dels cònjuges, sinó en les actituds respecte d'aquestes aportacions.³⁸ La cura del patrimoni domèstic era un dels eixos tradicionals que fonamenten les relacions conjugals. A l'*Economia* aquesta administració no es redueix a la preocupació per la prosperitat material, com manifesta Critobul, sinó que se situa entorn a l'ideal moral exposat en el primer capítol de la tesi. La doctrina, estableix Xenofont, és que una casa prospera si la muller és una bona companya domèstica (δὲ γυναικα κοινωνὸν ἀγαθὴν οἴκου) i s'equilibra amb el marit per al bé (ἐπὶ τὸ ἀγαθόν), és a dir, per a la virtut moral (*Oec.* VII 11.13.30 i 42 i X 3 i 5).

La perspectiva pròpia de la reflexió filosòfica supedita la riquesa que es produeix i gestiona en un *oïkos* a l'ordenació moral dels béns domèstics. Aquesta consideració moral fa que l'*Economia* vagi més enllà de plantejar certs coneixements teòrics sobre l'augment patrimonial. Xenofont relaciona de forma inseparable les accions i el coneixement sobre el patrimoni domèstic amb l'ideal moral:

“Vet aquí el que ensorra les cases molt més que les excessives ignoràncies. En efecte, quan les despeses surten senceres del capital, i les feines no són executades de manera que cobreixin la despesa, no cal estranyar-se que en comptes del superàvit ve la misèria.”

XENOFONT, *Economia* XX 21 (BM)

Com va posar de manifest Moses I. Finley (1973: 121 n.69) a l'*Economia* XX 22-25 trobam certes directrius per a l'enriquiment patrimonial, però no principis “econòmics” sobre l'enriquiment a partir de l'especulació, en sentit modern.³⁹ Xenofont explica com

³⁷ A finals del s. VI a. C. Teognis de Megara va escriure: “No hi ha home, per fi que sigui, que refusi el casar-se amb la pitjor filla del pitjor pare si ella aporta molts de doblers; ni dona que refusi ser companya de l'lit d'un home de poca vàlua però ric, doncs sempre preferiria ser rica en comptes de bona.” Teognis, 185-191 (trad. pròpia).

³⁸ Per tal de veure'n la diferència de plantejament respecte de la literatura contemporània vegeu el capítol «The Families of the Private Orations» a: Cox, 1998: 3-37.

³⁹ “Ancient writers –we must never allow ourselves to forget- did not describe land as the best investment in maximization of income language; it was profitable, to be sure, if held on a large enough scale, but they

comprar terres a baix preu, fer-les productives i després vendre-les traient-ne un benefici. Però com explica el mateix Moses I. Finley (1973: 17-24) els pocs principis econòmics –en el sentit crematístic– que s’hi troben resulten poc atractius des del punt de vista de l’economia moderna. No podem oblidar que quan Xenofont parla de compravenda (ἀντεωνείτο - ἀπεδίδοτο) la qualifica de beneficiosa si es relaciona amb l’amor al treball (διὰ τὴν φιλεργίαν) (*Oec.* XX 26). Tot i que es pogués donar, l’amor per l’agricultura (φιλογέωργον) de Xenofont no té un interès productiu sinó que la seva reflexió se centra en la moralitat d’aquestes accions que poden despertar, com l’amor pel blat (φιλόσιτοί) dels comerciants, un amor excessiu, captivador (διὰ τὸ σφόδρα φιλεῖν). Per això, la conclusió de l’ensenyament que Iscòmac atribueix al seu pare consisteix en el plaer (ἡδονὰς) que proporcionen les riqueses a la virtut moral: “fer alguna cosa, i que alhora li donés, amb el profit de treure’n, plaer” (*Oec.* XX 27-28). L’augment del valor patrimonial es relaciona amb la virtut que prové del treball que es realitza en el propi *oïkos*. L’amor a l’agricultura i l’amor al treball (φιλογεωργίαν καὶ φιλοπονίαν) són contemplats exclusivament a partir dels beneficis que confereixen a l’ànima de qui cerca el bé. Aquest ensenyament es troba resumit en les obres pròpies de l’*oikonomía* (τῶν οἰκονομικῶν ἔργων ἐπιδεικνύναι) del capítol III. En aquest capítol Sòcrates comença mostrant (ἐπιδεικνύναι = fent veure o demostrant) quines són:

1.- Primer (*Oec.* III 1), Sòcrates insisteix que l’*oikonomía* no depèn de la quantitat dels doblers (πολλοῦ ἀργυρίου), ja que n’hi ha que amb molts de doblers construeixen cases incòmodes i d’altres amb molt poc tenen tot el que cal. Per tant, l’obra de l’*oikonomía* depèn de fer un ús adequat de les possessions com s’ha establert anteriorment.

2.- Després (*Oec.* III 2-3), Sòcrates mostra (ἐπιδεικνύω)⁴⁰ que cal saber ordenar adequadament allò que hom té. Com hem vist en l’apartat 3.1.4 del capítol anterior de la tesi, per molts estris que es posseeixin si no estan ben disposats no es poden fer servir quan es necessiten ni se saben en quin estat es troben. L’ordre és imprescindible per no turmentar-se (ἀνιωμένους) a si mateix i als criats domèstics (πολλὰ δὲ ἀνιώντας τοὺς οἰκέτας).⁴¹ No es tracta que tot estigui a mà o a l’abast, és a dir, a la vista o als sentits, sinó d’establir un ordre que cal ser pensat i compartit. No és una mera qüestió pragmàtica sinó que cal una intel·ligència (com l’ordre de les formacions en la batalla), per això cal considerar-la part de l’*oikonomía*.⁴²

3.- La tercera obra (*Oec.* III 4) de l’*oikonomía* que es mostra (τῆς οἰκονομίας ἔργον ἐπιδεικνύναι) es refereix al tracte als esclaus domèstics (οἰκέτας). Aquest tracte, com acabam de veure, ha de ser de tal manera que treballin i romanguin (ἐργάζεσθαι καὶ παραμένειν) voluntàriament (ἐθέλοντάς), perquè un tracte no apropiat els empeny a escapar-se o a encadenar-los.

ranked it first at least as much on grounds of “nature” and morality, and they had not yet learned to draw a simple one-for-one equation between morality and profits.” Finley, 1973: 121-122.

⁴⁰ Cf. Xen., *Oec.* II 15 on Sòcrates vol mostrar-li δεινότερους els qui tenen el saber εἰδότης que cerca Critobul.

⁴¹ El terme ἀνιάω és emprat també pel Psuedo-Aristòtil als *Econòmics* I,6 1344a quan parla de no irritar els esclaus.

⁴² “-El que hem dius, respongué Critobul, em fa l’efecte que també pertany a la ciència econòmica (τῶν οἰκονομικῶν).” Xen., *Oec.* III 3. El verb τεταγμένα per anomenar l’ordre que corresponen als objectes de la casa és τάσσω que és emprat com a terme militar en el sentit de formar o col·locar en ordre de batalla. És emprat sovint en les obres dels historiadors Tucídides, Heròdot i Polibi. Xenofont, però, l’usa sovint aplicat als objectes de la llar (*Oec.* IV 5.7 i 19; VIII 2.3.6 i 7; XVII 4; XX 7 i 19; *Smp.* I 3; VIII 35). Aquest terme és emprat molt per Plató a la *República* (24 pics) i les *Lleis* (73 pics) i per Aristòtil (a l’*Ètica nicomaquea* 14 pics, a la *Metafísica* 11 pics i la *Política* 33 pics) i el Psuedo-Aristòtil als *Econòmics* (12 pics) però mai en relació amb la distribució dels objectes dins l’*oïkos*.

4.- La quarta (*Oec.* III 5-7) és l'agricultura (γεωργίας γεωργοῦντας) que permet cobrir les necessitats, però també du a arruïnar-se si no es consideren els coneixements de l'*oikonomía*. Per això cal mirar (θεώμενον) i fer experiència (ἀποπειραῖσθαι) de com treballar-la adequadament per assolir el coneixement (γνώση) apropiat que la faci útil per a la vida domèstica.

5.- La cinquena (*Oec.* III 8) és la cria de cavalls, a la que s'aplica el mateix criteri que els béns (ἐπὶ τῷ κέρδει) que permeten els guanys o la ruïna.

6.- La sisena (*Oec.* IV 10-15) acció que mostra (ἐπιδειξαι) és la relació entre el marit i la muller. Xenofont comença afirmant que cal que el marit consideri la dona com a col·laboradora (χρωμένους ὥστε συνεργούς) per a la prosperitat de la casa, a diferència dels qui les perden. El verb grec χράομαι tant significa utilitzar com estar necessitat o necessitar, perquè en Xenofont qui utilitza quelcom és perquè li'n fa falta, li és necessari i no accessori. I συνεργός, en aquest context, implica el treballar junts o col·laborar en la vida domèstica.

Amb el capítol VI conclou que tots aquests ensenyaments transmesos per Sòcrates sobre l'*oikonomía* (σὺ δ' ἡμῖν ἔνθεν λέγων περὶ τῆς οἰκονομίας ἀπέλιπες) permetran a Critobul veure més clar què cal fer per viure, no com a amo d'un *oikos* ric sinó com a *kalokagathós* domèstic. Xenofont proposa alliberar-se de la recerca inútil i viciosa de la riquesa per aconseguir les virtuts pròpies d'una vida filosòfica.

4.1.5. Conclusió

Hem vist com la perspectiva filosòfica en les relacions domèstiques presenta clares diferències respecte del marc referencial grec i de la rellevància social de determinats moments extraordinaris recollits per oradors i poetes. Xenofont, seguint una doctrina socràtica, presenta les relacions conjugals oposades a les relacions de dominació heroïques i clàssiques. Les relacions conjugals són presentades en la complementarietat anímica i corporal entre marit i muller. Les relacions entre els cònjuges formen part de la cura de l'ànima pròpia de l'ideal filosòfic. D'aquesta manera, sense superar la mentalitat clàssica, Xenofont sí que va més enllà de la consideració reproductora i productora de l'esposa per reflexionar sobre les seves qualitats morals i com aquestes reconfiguren les relacions domèstiques. Així, per exemple, Xenofont introdueix la concepció de la dona com a una companya digna de sostenir una conversa. El reconeixement d'aquesta dignitat determina el tipus de relació conjugal des d'una perspectiva filosòfica on el diàleg és el fonament de la relació afectuosa entre esposos. Un altre aspecte destacable és la descripció de les relacions conjugals en termes de concòrdia, paral·lel a la que fonamenta la vida política. D'aquesta manera les relacions domèstiques són contemplades des de l'àmbit de la llei obrint una nova i diferent concepció de les relacions entre esposos: la cooperació. Xenofont elabora una doctrina, que expressa segurament una pràctica social, on la dona no és tractada com a una propietat més. Al mateix temps, la relació entre cònjuges no respon solament a una necessitat instintiva, jeure junts al llit i tenir fills, sinó excel·lir moralment en una vida en comú. La cooperació, per tant, és una exigència moral per al funcionament de l'*oikos*. L'esposa és descrita, per tant, com una autèntica *sinergós* del marit. No es tracta, com hem vist repetides vegades, d'una col·laboració entre iguals en dignitat, però es planteja de forma inequívoca una superació de la relació patrimonialitzada i misògina de la dona. A partir d'aquesta col·laboració mútua Xenofont planteja la complementarietat de la unió entre els cossos de la parella, fonamentant les relacions conjugals sota els principis meritocràtics que superen determinades diferències naturals sexuals. L'*Economia* es presenta, per tant, com un tractat d'educació per un lideratge desigual però compartit.

Respecte de les relacions paternofilials hem destacat el poc desenvolupament que en feu Xenofont. De fet, solament prescriu l'obligació d'educar-los per tal que esdevinguin un bé en comú com a defensors i excel·lents suports a la vellesa. Aquest silenci pot indicar, a mode de conjectura, la convicció socràtica de Xenofont que l'educació dels fills ha de recaure sobre la *pólis* i no en l'*oïkos*. Solament una educació realitzada en institucions públiques pot garantir que qualsevol futur ciutadà aprengui a relacionar-se i viure amb les mateixes virtuts cíviques. Tot i això, aquesta conjectura es presenta problemàtica, però comprensible, si tenim en compte el valor moral que concedeix Xenofont a la vida domèstica quan l'aplica a les relacions amb la muller o els esclaus.

En les relacions entre amos i esclaus Xenofont presenta, també, algunes ambigüitats. Per un costat, els seus ensenyaments sobre com han de ser tractats els esclaus responen al context social propi de l'època. Els esclaus són considerats part de les propietats domèstiques i les relacions amb ells són problemàtiques per "l'animalitat" que els domina i que els fa ser especialment "malvats" en determinades ocasions. No obstant això, en Xenofont trobam un distanciament d'aquesta concepció quan estableix que és millor fonamentar-la en l'afecte propi d'un ésser humà lliure. Per això, estableix unes relacions basades en la justícia, comparables a les que es donen en un règim polític. El mèrit i l'honor poden fonamentar unes relacions humanes caracteritzades per la paraula, els raonaments i la comunitat dels béns característics de l'*oïkos*. Sempre en la clara diferència de qui com a esclau ha d'obeir els amos. Xenofont, però, defensa que l'afecte motiva l'esforç per cuidar unes propietats que es desitgen quasi com si fossin pròpies.

Finalment, hem vist la consideració moral de les relacions patrimonials domèstiques. Com veïem en el primer capítol de la tesi, les relacions amb la riquesa patrimonial són presentades com una de les ambicions més perniciosos per a la cura de l'ànima. La perspectiva pròpia de la reflexió filosòfica ve marcada pel sotmetiment del patrimoni domèstic a un ordenament moral. D'aquesta manera, l'augment del valor patrimonial es vincula a una vida virtuosa gràcies al treball realitzat en el propi *oïkos*. Aquest és un treball compartit entre tots els membres i gestionat per l'home i la dona de forma complementària. En les sis obres pròpies de l'*oikonomía* es manifesta com el patrimoni domèstic se sotmet a consideracions morals que permeten, per mitjà del treball, assolir l'ideal domèstic. Com es realitza aquesta tasca comuna és el tema que desenvoluparé en el proper i darrer capítol de la tesi dedicat a les tasques domèstiques.

4.2. Plató: *aphrodisia*, *éros* i *philia* domèstiques, del perill al fonament de la *pólis*

Com hem anat veient en els capítols precedents, Plató concep la vida filosòfica com una vida oposada a la vida privada atenènca. Tot i reconèixer, en els primers diàlegs, que Sòcrates s'interessà per determinades qüestions domèstiques, la mateixa vida socràtica fomentava un cert menyspreu o abandonament dels interessos domèstics. El conflicte entre vida filosòfica i vida domèstica es reflecteix també en la percepció de les relacions domèstiques. L'experiència domèstica socràtica que ens transmet Plató revela els inicis del seu plantejament. En els primers diàlegs, Sòcrates és víctima de les relacions catastròfiques que suposen el matrimoni, amb la cruel imatge de Xàntipa que perdurà en els segles. No solament l'*oïkos* és la font dels vicis que assetgen la vida filosòfica sinó que les seves

relacions són, si no perilloses, turmentoses per a qui aspira a la contemplació.⁴³ No és aquesta però una invenció del Sòcrates platònic o del mateix Plató. Trobam en la naixent filosofia advertències iròniques sobre les relacions conjugals com la que s'atribueix a Antístenes: “si et cases amb una dona guapa la compartiràs, si amb una lletja la patiràs” (D. L., *De Vitis*. VI 3). Fins Isòcrates, que hem vist defensor dels interessos de la vida privada, afirmava que el matrimoni era una càrrega “incessant i ruïnosa” (*Antidosis* XV 6 i *Frag.* A18). La mateixa ironia de Sòcrates transmesa per Diògenes Laerci (*De Vitis*. II 13) a la pregunta sobre si cal casar-se és molt simptomàtica: “tant si has fet una cosa com una altra, te'n penedeixes”. De totes maneres, la imatge que perdurà de les relacions entre Sòcrates i Xàntipa és la de l'home que suporta pacientment el mal geni de la dona com a pràctica de la virtut necessària per suportar les contrarietats més dures de la vida pública (D. L., *De Vitis*. II 15). De l'altra esposa de Sòcrates, Mirto, no en sabem res (D. L., *De Vitis*. II 8) com si, en aquest cas, la virtut de la dona fa que sigui ignorada, excepte per ser mare dels fills del marit.

Aquest conflicte que ja existia a la cultura grega clàssica fou accentuat per Plató. En Xenofont hem vist que la introducció del nou ideal filosòfic a l'interior de la vida domèstica produeix una certa equiparació entre les relacions domèstiques i les polítiques. En canvi, la posició de Plató s'inicia amb una gradual accentuació d'aquest conflicte fins a la seva incompatibilitat. Però, malgrat sostenir doctrines contràries a les relacions domèstiques, Plató sempre n'admirà la força i n'acceptà la necessitat. Aquesta tensió es resol amb la una acceptació en el marc d'una regulació política. En aquest apartat, per tant, analitzaré aquesta evolució en les referències a les relacions domèstiques que trobam sobretot al *Polític*, a la *República* i a les *Lleis*, i quin tipus de vincles generen a partir de la comparació amb la doctrina de l'*éros* del *Convit* o la *phília* del *Lisis*.

4.2.1. Les relacions conjugals

Plató contempla les relacions conjugals sempre des de la perspectiva de la *pólis*. Com afirma Michel Foucault el principis que regulen les relacions familiars:

“En tot cas, els principis d'aquesta moral es relacionen sempre directament amb les necessitats de l'Estat, sense referir-se mai a les exigències internes de la casa, de la família i de la vida matrimonial: s'ha de considerar que el bon matrimoni és aquell que és útil a la ciutat i que és en benefici d'aquesta que els infants han de ser “el més bells i millors possible [Lg. VI, 783e; cf. Lg. IV 721a; VI 773b].”⁴⁴

MICHEL FOUCAULT, 1984: 218 (trad. pròpia)

La gran diferència amb Xenofont, és que per Plató parlar de relacions conjugals és regular els fets socialment rellevants: “l'adquisició de dones, els casaments, la procreació (τὴν τε τῶν γυναικῶν κτήσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας)” (*R.* IV 423e). Per tant, desenvoluparé aquest apartat a partir d'aquests tres fets que per Plató determinen les relacions conjugals.

⁴³ Al mateix Anaxàgores se li atribueixen sentències d'impertorbabilitat en ocasió de la seva condemna per part del tribunal d'Atenes o de la mort del seu fill (D. L., *De Vitis*. II 13). La intenció, com assenyala Jaeger (1923: 469-470), és mostrar que el cor del veritable filòsof no es deixa afectar ni tan sols pels béns més estimats pels humans com són la vida cívica, la muller o el fill.

⁴⁴ “En tout cas, les principes de cette morale sont toujours directement rapportés aux nécessités de l'État, sans être jamais référés aux exigences internes de la maison, de la famille et de la vie matrimoniale: on doit considérer que le bon mariage, c'est celui qui est utile à la cité et que c'est au bénéfice de celle-ci que les enfants doivent être «les plus beaux et les meilleurs possibles» [Lois, VI, 783 e; cf. IV 721 a ; VI 773 b.]” Foucault, 1984: 218 (S'ha introduït la nota a peu de pàgina en el text citat).

L'interès social de Plató per les relacions conjugals no varia al llarg de la seva vida. El que evoluciona són les diverses propostes sobre el control social de les relacions conjugals, en concret si aquestes havien de donar lloc o no a l'establiment d'un nou *oïkos*. La perspectiva platònica és sempre la de promoure les relacions més convenientes per a l'excel·lència del cos i de l'ànima dels individus que permetin, en la reproducció de nous i més aptes ciutadans, la construcció d'una *pólis* justa (*R.* V 458b-459e; 461b; VII 540c-e; *Lg.* VI 773b-e; *Plt.* 309c-310e).

L'elecció dels cònjuges

El primer element d'anàlisi important en les relacions conjugals és l'elecció apropiada dels cònjuges. Al *Polític* (309c-310e) trobam descrits els tres motius que guien aquesta elecció (τὸ συγγενές): el diví, l'humà i l'animal:

“EL FOR.- D'antuvi, segons les afinitats el que és etern de l'ànima s'ajusta a un llaç diví, i després de la part divina, la seva part d'origen animal, aquesta hi és unida amb llaços humans. (πρῶτον μὲν κατὰ τὸ συγγενές τὸ ἀειγενές ὄν τῆς ψυχῆς αὐτῶν μέρος θεῖω συναρμοσασμένη δεσμῶ, μετὰ δὲ τὸ θεῖον τὸ ζωογενές αὐτῶν αὐθις ἀνθρωπίνοις)”

PLATÓ, *Polític* 309c1-3 (BM)

El motiu d'ordre animal (ζωογενές) segueix una atracció entre les ànimes i cossos semblants. Com afirma Sòcrates al *Convit* 206c segons “la nostra naturalesa, quan l'home arriba a una certa edat, desitja procrear (τίκτειν ἐπιθυμῆι ἡμῶν ἢ φύσις)”. Aquest desig (ἐπιθυμῆι) és el que mou l'ésser humà a escollir parella.⁴⁵ Aquesta llei natural determina que les relacions conjugals són fruit de l'atracció sexual que cerca la còpula reproductiva. Aquesta atracció que neix en la part apetitiva de l'ànima, no té en Plató una connotació negativa en si mateixa.⁴⁶ En el conjunt del seu pensament qualifica aquests desitjos de més naturals i necessaris (*R.* VIII 559c) i solament un pic va formular un temps mític sense generació sexual (*Plt.* 271a-272b). Aquesta atracció física que ajunta el mascle i la femella és el desig sexual que els aparella per a la procreació. Per Plató, com a grec, en l'ésser humà aquesta atracció plaent crea un desig que no s'identifica solament amb la còpula reproductiva. És creadora d'una relació plaent entre sers sexuats, siguin homosexuals o heterosexuals, que Plató defineix com a *aphrodisia* (ἀφροδισία) o *éros* (ἔρως).

A partir d'aquest desig sexual, Plató manté la concepció diferent del seu temps entre l'atracció física de les parelles heterosexuals i les homosexuals. La importància que per a una *pólis* té el creixement natural de la població el du a parlar de com s'han d'elegir les dones per als homes, quan es tracta de l'elecció de cònjuges.⁴⁷ Parlar de relacions conjugals és parlar de relacions entre homes i dones reproductors de la vida política i

⁴⁵ Segons Kenneth J. Dover (a: Peradotto i Sullivan, 1984: 143-158) les diferents classes socials ateneses es regien per diferents actituds sexuals. La major part de la població eren famílies amb pocs recursos econòmics, en les quals les dones, mares i filles no podien restar segregades dins la casa, per això sortien a comprar als mercats i fer altres gestions domèstiques, cosa que propiciava contactes i relacions que fàcilment generaven matrimonis (1984: 153).

⁴⁶ Cf. Foucault (1984) i Kraut (a: Fine, 2008).

⁴⁷ En aquest aspecte, Plató sempre es mantingué dins el masclisme grec contemporani (Pomeroy, 1973: 33-35 i Wender «Plató: Misogynst, Paedophile, and Feminist» a: Peradotto i Sullivan, 1984: 213-228), sobretot quan es refereix a l'*oïkos*. Per això, sempre es planteja com seleccionar les dones per als homes i no a l'inversa. Sarah B. Pomeroy (1990: 136) destaca que fins en els textos més clars de llibertat sexual per a les dones (*R.* V 449c i 457c-d) Plató empra per referir-se a les dones el mateix terme legal relatiu a la propietat “κοινά”.

domèstica.⁴⁸ És per això que a les *Lleis*, on Plató centra la seva reflexió exclusivament en el control de les relacions domèstiques, afirma que:

“...s’ha de pensar que, pel que sembla, el plaer segons la natura ha estat donat al sexe masculí i al femení que s’acoblen per mor de la generació (ἐννοητέον ὅτι τῆ θηλεία καὶ τῆ τῶν ἀρρένων φύσει εἰς κοινωνίαν ἰούση τῆς γεννήσεως ἢ περὶ ταῦτα ἡδονὴ κατὰ φύσιν ἀποδεδόσθαι δοκεῖ), mentre que és una gosadia de les més grans la relació contra natura d’homes amb homes i dones amb dones, a partir de la desmesura del plaer (ἀρρένων δὲ πρὸς ἀρρενας ἢ θηλειῶν πρὸς θηλείας παρὰ φύσιν καὶ τῶν πρώτων τὸ τόλμημ’ εἶναι δι’ ἀκράτειαν ἡδονῆς)”

PLATÓ, *Lleis* I 636c (BM)

Plató distingeix l’elecció dels cònjuges, heterosexuales i pròpia de la vida domèstica, de les relacions homosexuals, pròpies de la vida pública. Aquesta diferenciació es mou en un doble marc conceptual, el primer és que provenen del mateix desig i el segon és que s’orienten a finalitats diferents. Com veurem en parlar de l’*éros*, la relació homosexual té en Plató sempre una finalitat superior, com a procreadora en l’ànima, que la distingeix de la finalitat conjugal, que no és altra que la procreació física. L’atracció entre homes i dones està establerta per la naturalesa per fer possible la generació i assegurar la perpetuació de l’espècie (*Smp.* 206c-207e; *Lg.* I 636c). Per això, Plató arriba a plantejar la limitació de l’atracció més elevada que per al ciutadà era l’homosexual (*R.* III 403a-c), quan pot suposar un perill per a l’obligació cívica d’engendrar fills a la *pólis*. Per Plató, la relació homosexual sorgeix en el contacte físic dels exercicis del cos en gimnasos (*Ly.* 203a-207d, *Lg.* I 636a-b) en el pas de la vida infantil a l’adulta (*Smp.* 192b), al mateix temps que la procreadora. En aquest despertar de la sexualitat Plató hi acabà veient, així com va anar ressituant la importància de l’*oïkos*, un perill de soscavar les obligacions cíviques de procrear ciutadans a la *pólis*. Per això, trobam, en favor de les relacions conjugals, una crítica a aquestes “lleis antigues” ja que “sembla que la seva pràctica ha pervertit també els plaers de l’amor segons la natura (καὶ κατὰ φύσιν, τὰς περὶ τὰ ἀφροδίσια ἡδονὰς) no solament dels éssers humans, sinó també dels animals” (*Lg.* I 636b). Quan el plaer que acompanya aquests dos tipus de relacions es confonen es dona la desmesura que posa en perill la continuïtat de la *pólis*, en marginalitzar l’atracció reproductora pròpia de l’*oïkos*.⁴⁹ Per tant, en les relacions domèstiques, el motiu natural de l’elecció d’un cònjuge és el desig (ἐπιθυμῆ), enfortit pel plaer,⁵⁰ que atreu homes i dones com a mer instint animal reproductiu. En aquest sentit, les relacions conjugals no es diferencien del que és comú amb els animals (*R.* IX 583b; *Phlb.* 44b). Com a tal no depassen mai l’afecte irracional de tota espècie i, per tant, cal que siguin controlades. Per un costat, per evitar l’excés que genera tot plaer i que fa dels homes éssers malalts que en comptes de seguir un règim adequat, segueixen menjant, bevent, gandulejant i dedicant-se als plaers sexuals – *aphrodisia*- (cf. *R.* III 389e). Les relacions que sorgeixen del plaer en general, i per tant el

⁴⁸ I ho feu, com assenyala Claude Mossé (1983: 150) en contra de totes les pràctiques sexuals gregues: l’adulteri masculí amb dones que no fossin ciutadanes casades i les relacions homosexuals.

⁴⁹ Com observa Michel Foucault: “Il faut noter la fréquence des expressions qui lient très fortement plaisirs et désirs et qui montrent que l’enjeu de la morale des *aphrodisia* est le contrôle de l’ensemble dynamique constitué par le désir et les plaisir liés à l’acte.” (1984: 60 n.1).

⁵⁰ Com hem vist en els capítols precedents de la tesi, la relació entre vida domèstica i plaer es troba a l’origen de la seva problematització. En aquest punt, per tant, aquesta atracció es presenta problemàtica no per la sexualitat, sinó per la “intemperància en el plaer” de què pot ser víctima l’ésser humà (*R.* VIII 559c-e). Per exemple, al *Timeu* (86c-e) es descriu la luxúria com una gran patologia de l’excés del cos: l’esperma, en lloc de seguir tancat a la medul·la, es desborda i flueix per tot el cos, embogint l’individu per l’“excés de plaers i dolors”. Cf. *Pl.*, *R.* IV 437d-e sobre el problema del desig, del seu objectiu natural i de les seves variacions.

plaer sexual reproductor que fonamenta les relacions domèstiques, són ontològicament i qualitativament inferiors a les relacions humanes (Foucault, 1984). Com hem vist en el capítol anterior de la tesi, aquest és el sentit d'incloure la copulació entre els tres grans vicis fonamentals, juntament amb el menjar i la beguda. Tres vicis forts, imperiosos, ardents, però de tots, la procreació més que els altres:

“La tercera necessitat essencial, el desig més punyent (καὶ μεγίστη χρεία καὶ ἔρωσ ὀξύτατος ὕστατος μὲν ὀρμᾶται), és l'últim que ataca, però afecta absolutament tots els humans, fins a fer-los embogir: és el desig de sembrar fillada, abrusador amb desmesura màxima (τοῦ γένους σπορὰν ὕβρει πλείστη καόμενος). Cal que hom s'esforci a contenir aquestes tres malures i adreçar-les cap a l'excel·lència, més enllà del que anomenem plaer (τὸ λεγόμενον ἡδιστον), i fer-ho gràcies a tres recursos més potents, que són el temor, la llei i la veritable raó (φόβω καὶ νόμω καὶ τῷ ἀληθεῖ λόγῳ); i, amb l'ajut de les Muses i dels déus que presideixen els jocs, apagar-ne la crescuda i l'embat.”

PLATÓ, *Lleis* VI 783a-b (BM)

Tot i que sorgeix d'un desig natural i necessari, deixar-lo sense control és perillós per a l'individu i per a la *pólis* (cf. *R.* III 403a).⁵¹ Per això, en la *República* s'afirma que cal recórrer fins i tot a mentides i trampes (*R.* V 459c-d) per impedir “unir-se uns i altres desordenadament o fer qualsevol altre cosa ni fóra piadós a la ciutat dels feliços” (*R.* V 458e). Seguint l'evolució que he anat traçant en els primers capítols, a les *Lleis*, s'afirmarà que l'individu ha de sotmetre aquesta elecció instintiva a l'autodomini frenant aquestes relacions amb el temor, la llei i el discurs vertader (*Lg.* VI 783a).⁵² Aquests frens, donat el caràcter irracional de l'elecció natural d'un parella, han de sustentat-se en el control que exerceix la *pólis*, per tal de sotmetre-les a principis de vida superiors. Per Plató no es pot confiar en l'atracció natural que uneix homes i dones. Primer, perquè per part dels homes l'evitarien tendint a la més elevada que és l'homosexual, i segon, perquè en tendir vers les dones es farien eleccions equivocades.

Un segon problema més greu sorgeix quan es permet que l'elecció sigui segons el desig natural de les parelles. Aquesta atracció corporal per naturalesa du aparellada una atracció anímica que segueix l'afecte d'igual per igual (*Plt.* 310c; cf. *Smp.* 195b; *Hom. Od.* XIII 218). És sobretot aquest aspecte que Plató veu extremadament perillós per a l'individu i la *pólis*, ja que potencia caràcters intemperats i viciosos (*Plt.* 308d-309a). L'*aphrodisia* tendeix a ajuntar ànimes semblants potenciant els mateixos caràcters i provocant una desmesura en els individus. Per això, cal que siguin dominades i sotmeses a la raó del governant que cercarà la barreja eugenèsica que potenciï la templança individual i la homogeneïtat política (*Plt.* 310e; *Lg.* VI 771e-773b). La mateixa diferència corporal-genital dels sexes que permet la procreació ha d'anar acompanyada per una diferència anímica que permeti un contrast de caràcters (*Plt.* 319d). Aquesta doctrina no varia en els seus escrits. La trobam idèntica tant a la *República* (458d-460a) com a les *Lleis* (VI 773a-d) o al *Polític* (310d-e). Plató accepta i manté el control social sobre aquest instint natural

⁵¹ “I podries dir-me un plaer que sigui més gran i més intens que el de l'amor (Μείζω δέ τινα καὶ ὀξυτέρων ἔχεις εἰπεῖν ἡδονὴν τῆς περὶ τὰ ἀφροδίσια;)” *Pl.*, *R.* III 403a.

⁵² Pròpiament, com explica Michel Foucault (1984: 219-220), Plató enumera quatre instruments de persuasió més eficaços: l'opinió, que es fonamenta en allò que sempre s'ha dit per mitjà de “la veu pública unànime” investida d'un “caràcter religiós” (*Lg.* VIII 838a-e); la glòria, que promet la victòria més bella sobre els desitjos com a enemics interns (*Lg.* VIII 840a-c); l'honor, que incitarà als homes raonables a mostrar-se “més virtuoses que les bèsties” (*Lg.* VIII 840d-e); i l'empeguement, que fa sentir deshonra a qui té aquestes relacions gràcies a “una obligació creada per el costum i la llei no escrita” (*Lg.* VIII 841a-b).

segons un ordenament pròpiament humà que suplanta l'instintiu. Tant a la *República*, com al *Polític* o a les *Lleis* es proposen regulacions estrictes dels aparellaments ja que la natura és imperfecta i genera éssers físics i anímics indesitjables per a la *pólis* si es deixa lliure l'instint afrodisíac:

“Pel que fa la matrimoni, hi ha d’haver una sola regla en general: cadascú ha de buscar el matrimoni que només convingui a l’estat, no pas el que més li agradi per a si mateix (τὸν γὰρ τῆ πόλει δεῖ συμφέροντα μνηστεύειν γάμον ἕκαστον, οὐ τὸν ἥδιστον αὐτῷ). Cada naturalesa tendeix a allò que més se li assembla (φέρεται δέ πως πᾶς ἀεὶ κατὰ φύσιν πρὸς τὸν ὁμοιότατον αὐτῷ), i d’aquí sorgeix per a l’estat la desigualtat de béns i de caràcters; així es generen els mals que volem evitar i que afecten molt a la majoria dels estats.”

PLATÓ, *Lleis* VI 773b-c (BM)

Existeix un segon motiu en l’elecció dels cònjuges que Plató qualifica d’ordre humà (ἀνθρωπίνοις). A la societat del seu temps responia exclusivament a l’interès de les diverses famílies per establir una beneficiosa relació, tant pel nou *oïkos* que s’instituí com pel prestigi de les famílies d’origen dels cònjuges. Plató reconeix que a Grècia de sempre s’ha exercit un control sobre l’*aphrodisia*, però no per millorar la *pólis* sinó els *oïkos*.⁵³ Aquest criteri humà, la decisió dels pares de seleccionar i pactar el millor cònjuge pels fills, és contrari als interessos de la *pólis* justa i al bé dels individus. L’elecció dels cònjuges en mans dels responsables dels *oïkos* és altament conflictiva si es pensa en el bé de la *pólis*. Perquè, com s’afirma al *Polític* (*Plt.* 310a-b; cf. *Lg.* VI 773d-e), aquesta elecció domèstica cerca sempre la riquesa i el poder que són les pitjors ambicions característiques dels *oïkos*.

“EL FOR.- Es donen pels pactes referents al matrimoni, per l’intercanvi de joves entre estats, pels donatius particulars fets i per les noces celebrades. Ara, que la majoria no clou aquests lligams correctament i perjudica a la procreació dels fills.

SÒCR. EL J.- I com és això?

EL FOR.- Perquè en totes aquestes coses es percaça la riquesa i el poder (τὰ μὲν πλούτου καὶ δυνάμεων), per la qual cosa ens hauríem d’esforçar a reprotxar-ho.”

PLATÓ, *Polític* 310b (BM)

A la *República* VIII 549c-e trobam un exemple ben paradigmàtic, i possiblement l’únic que descriu la convivència quotidiana d’una relació conjugal fonamentada en la divergència que generen aquests dos criteris, l’animal i l’humà. Com indica Manuel Balasch (a: Plató, 1992: 22 n.28), la descripció podria ser ben bé el reflex d’una vivència del mateix Plató, de la relació dels seus pares o de la relació entre Sòcrates i Xàntipa, que

⁵³ “Los esponsales podían ser concertados entre el tutor de la novia y el pretendiente, o si éste era demasiado joven, por su tutor. Los acuerdos matrimoniales se hacían por los hombres sobre la base de consideraciones políticas y económicas, y las jóvenes se veían siempre obligadas a casarse con los hombres que sus parientes varones habían seleccionado para ellas. Puede ser que el novio y la novia jamás se hubieran visto antes, pero había muchos matrimonios entre primos o familiares con otros parentescos en los que, presumiblemente, los novios se habían visto en ceremonias familiares tales como los funerales [nota: W.E. Thompson, «The Marriage of First Cousins in Athenian Society»]. El matrimonio entre parientes era muy atractivo especialmente entre familias poderosas de la democrática Atenas, cuando constantemente se hacían detracciones de las fortunas de los ricos; tales enlaces proporcionaban un camino para la consolidación de los recursos de las familias, facilitaban acuerdos entre partes que se conocían y se apreciaban mutuamente, daba acceso referente al matrimonio a los familiares y prevenía un refuerzo de la leyes relativas al epiclerado.” Pomeroy, 1973: 80 (s’ha introduït la nota a peu de pàgina en el text citat).

el confirmà en les problemàtiques relacions conjugals.⁵⁴ Si l'*aphrodisia* tendeix a unir ànimes semblants, no sembla pas aquest el motiu de la relació conjugal que s'hi descriu, ja que trobam la convivència de dos caràcters oposats. Per això, tractant-se d'una família noble o benestant, almenys amb el poder de participar activament en política, la relació que es descriu és el fruit d'una elecció per part de les respectives famílies dels cònjuges. El resultat no pot ser pitjor en les relacions quotidianes, els retrets constants i la impossibilitat per equilibrar els caràcters. La conclusió és clara, aquests desequilibris duen a engendrar ciutadans que, malgrat el seu noble llinatge, es preocupen solament pel propi honor, sense cercar el millor per a la ciutat.

«I arriba a ser tal» —vaig concretar— «més o menys d'aquesta manera: de vegades és fill encara jove d'un pare honest, però que viu en una ciutat mal governada; el pare defuig els honors i els càrrecs, i els plets, i no té cap mena de delit per aquests embolics, i s'estima més veure's en desavantatge per tal de no tenir qüestions...»
«Però, a veure, com es forma?» —va interrompre'm.

I li vaig respondre: «Sempre comença per sentir com la seva mare es queixa del propi marit perquè no deté cap càrrec, cosa que, a ella, l'humilia entre les altres dones; després veu que el seu home no té cap afany, en tot cas fort, de diners, que no és lluitador amb invectives ni privadament ni en públic, ni en processos, sinó que tot això és decorós i fluix; s'adona, a més, que ell sempre pensa en si mateix, i, que pel que fa a ella, ni l'honora ni deixa d'honorar-la; tot aquest feix de coses li pesa, i es dedica a dir que ell, el jove, que té un pare que no és home, i que és ben bé un apàtic, i moltes altres coses per l'estil, que és la cançó de les dones pel que fa a tals situacions.»

PLATÓ, *República* VIII 549c-e (BM)

Per evitar aquestes nefastes eleccions conjugals, cal seguir un tercer motiu que qualifica de diví (τὸ θεῖον). Aquest és l'únic encertat per fer la millor elecció de cònjuges. És el més beneficiós per als individus i la *pólis*. El fet de ser anomenat diví ja indica que supera els instints i les ambicions humanes i animals per seguir uns principis superiors. No oblidem que l'ideal de Plató, d'ordre filosòfic, és expressió d'una vida divina. Aquí l'elecció cerca la millor relació entre els cònjuges segons el principi de complementarietat psíquica i millorament corporal, i quan a les *Lleis* i al *Polític* accepta els *oïkos*, també d'equilibri patrimonial. La finalitat, com ja hem vist, no és altra que eugenèsica i política, la procreació i educació dels millors futurs ciutadans. La finalitat d'aquesta unió i comunió (σύμμιξις καὶ κοινωνία) ha de permetre una vida i educació apropiada per a l'ànima, la cosa més divina que existeix en l'ésser humà (*Lg.* V 727e-728b).

Solament si l'elecció recau en governants justos i sensats, que cerquen el millor per a les ànimes, és possible una convivència conjugal harmoniosa.⁵⁵ Per Plató, els beneficis no solament es reflecteixen a engendrar millors ciutadans sinó que milloren i estableixen la mateixa convivència entre els cònjuges, quan aquesta crea el vincle matrimonial. Per exemple, quan a les *Lleis* s'accepta la comunitat domèstica, aquesta elecció permet la unitat dels cònjuges per a tota la vida. D'aquesta manera una adequada elecció del cònjuge ha de permetre també una dilatada convivència harmònica dels caràcters que assegurí una cura mútua i la companyonia en la vellesa (*Lg.* IX 930b). Plató, per tant, arriba a reconèixer que la convivència conjugal no solament es fonamenta en la procreació, sinó

⁵⁴ Per John M. Rist (2002: 273) el passatge mostra el perill d'una societat timocràtica que no té en compte l'ànima en les relacions conjugals.

⁵⁵ Sobre els conflictes insolubles que generen la divergència de caràcters, vegeu les solucions que Plató proposa a les *Lleis* IX 929e-930e.

que pot respondre a un ordenament filosòfic. Per això, aquesta convivència es dona fins en els casos en què ja no és necessari o aconsellable la procreació. Aquesta convivència harmònica és factible quan la finalitat de l'elecció és el bé i la templança (καλήν κοινωνίαν λαβὼν ἀγαθὸν πῶμα καὶ μέτριον ἀπεργάζεται: *Lg.* VI 773d) del matrimoni (γάμον), sense el qual és aconsellable la separació (*Lg.* IX 930a-b). Per Plató les relacions conjugals no són una qüestió de lleis sinó de costums (*R.* IV 425b).⁵⁶ Tot i això, cercà sempre de sotmetre-les a fermes legislacions perquè afecten totalment la vida política. Sense un estricte control, o custòdia (συμφυλάττειν) política de l'elecció conjugal, no es poden donar apropiades unions conjugals (συνοικεῖν: *R.* V 425b; V 427d). Ara bé, respecte a quina ha de ser l'estructura social del matrimoni, les propostes de Plató oscil·laren entre el que és ideal i el que és factible.

El vincle matrimonial

El segon element important en la reflexió de Plató sobre les relacions conjugals és el vincle matrimonial que estableixen. Aquí Plató, tot i mantenir sempre quina era la millor opció en l'elecció dels cònjuges, va anar variant el tipus de vincle que socialment estableix aquesta unió (συνοικεῖν / συγκοιμήσεως). Aquesta evolució és paral·lela a la que hem vist en els capítols primer i segon de la tesi. Com hem vist, la reflexió sobre la vida domèstica de Plató a proposar primer la dissolució dels *oikos* en la *pólis*. D'aquesta manera, en la introducció que fa Sòcrates a la *República* de la qüestió de la comunitat de dones i fills planteja una total llibertat sexual entre la classe governant:

“«Totes aquestes dones seran comunes a tots aquests homes (ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς), i cap d'elles no es limitarà a cohabitar (συνοικεῖν) només amb un. I també els fills ho seran de tots (τοὺς παῖδας αὖ κοινούς), de manera que cap pare no sabrà qui és el seu fill ni cap fill qui és el seu pare.»”

PLATÓ, *República* V 457c-d (BM)

Aquesta plantejament inicial és mostra evidentment útil per acabar amb la corrupció que generen els *oikos* privats, perquè permet trencar els vincles domèstics i promoure la màxima procreació entre els millors (*R.* V 460b).⁵⁷ Però Sòcrates reconeix diferents impediments en la seva realització, i en aquest sentit Plató mostra el seu realisme en el tractament de la vida domèstica.⁵⁸ Aplicar-ho, donant plena llibertat a l'atracció

⁵⁶ Les característiques de les relacions conjugals dins la vida domèstica pertanyen a un àmbit que escapa a la llei i la justícia social. Per aquest motiu no són tractades sistemàticament per Plató, tot i reconèixer-ne la conflictivitat degut als problemes de caràcter com els que hem vist a la *República* VIII 549c-e. Sobre aquesta qüestió vegeu Balasch a: Plató, 1989: 156 n.21.

⁵⁷ “I, certament els joves que hagin estat valents a la guerra o en una altra ocasió, a més de diversos premis encara més esplèndids, els fornirem la possibilitat de jeure (συγκοιμήσεως) amb dones d'aquestes, la qual cosa serà ensems una excusa perquè els tals ens engendrin com més fills millor.” Pl., *R.* V 460b1-4. Sobre les motivacions de proposar aquests tipus d'unions conjugals vegeu Pomeroy, 1973: 137 i Mossé, 1983: 146-147. Com conclou Claude Mossé: “Sea lo que fuere, lo único que realmente le importaba era conseguir el fin: gracias a la existencia de la propiedad en común de bienes, mujeres y niños entre los guerreros, la ciudad se vería libre para siempre de procesos, de la desigualdad de las riquezas y de los perjuicios de la pobreza. Sería definitivamente una, en lugar de estar dividida en dos ciudades enemigas, la de los ricos y la de los pobres. Pero, para llegar a este fin, Platón llegaba al extremo de conceder, si no a todas las mujeres al menos a sus guerreras, un lugar completamente diferente al que les correspondía en la sociedad griega.” (1983: 147-148).

⁵⁸ Per això, a diferència de Sarah B. Pomeroy (1973) i Claude Mossé (1983) que qualifiquen d'utòpica tota la elaboració respecte de la dona de Plató, la meua investigació vol posar de manifest la profunditat de la reflexió de Plató que, tot i cercar un ideal, sempre el confrontà amb la realitat mostrant una reflexió atenta a les possibilitats i límits humans de la vida domèstica i la seva articulació amb la vida política.

procreadora és tan perjudicial per a la *pólis* com permetre la permanència dels *oïkos*. Com hem vist, Plató es proposà sempre evitar la llibertat sexual que provoca, per l'instint d'atracció animal, unions indesitjables per a la *pólis*. Per tant, fins quan a la *República* (V 458d-460b) dissol els *oïkos*, Plató estableix que les relacions sexuals (συνουκεῖν) creïn lligams socials de tipus matrimonial (γάμους/γάμοις) com a mecanisme de control per part dels governants. En analogia amb els cans, les unions i les procreacions (προσέσχηκας τι τοῖς τούτων γάμοις τε καὶ παιδοποιία) no es poden deixar al lliure instint sinó que cal promoure les més convenients i assegurar-les organitzant públicament noces sagrades (γάμους τὸ μετὰ τοῦτο ποιήσομεν ἱερούς).

«Doncs en els matrimonis i en la procreació aquesta correcció esdevé molt important.»

«De debò? I com?»

«Per tot això que hem estat d'acord» —vaig explicar-li— «cal que els més perfectes s'uneixin als més perfectes com més vegades millor, i, contràriament els més defectuosos i les més defectuoses; als primers, els pujarem els fills, i als altres no, i això si el ramat ens ha d'assolir l'excel·lència suprema. Però del fet que les coses passin així, no se n'adonarà ningú, tret dels mateixos governants si, hi afegeixo, del folc dels guardians ha de romandre ben lluny de les revoltes.»

PLATÓ, *República* V 459d-e (BM)

Però en els cans el mètode és més fàcil perquè només actua l'instint animal procreador, mentre que en l'ésser humà trobam també la raó. Hom ha d'entendre per què no pot seguir el seu instint. Sobretot perquè com veurem en l'anàlisi del *Convit* en la relació procreadora humana, junt amb l'atracció de cossos, també es dona una forta i superior atracció de les ànimes.⁵⁹ Aquest segon aspecte de l'aparellament humà (*Smp.* 208e-209a), designat amb el terme *éros*, és inevitable que sorgeixi en les relacions politicodomèstiques que proposa Plató per a la classe governant. Seguint l'evolució del pensament domèstic de Plató, s'adonà que la proposta expressada a la *República* és una vida domèstica en comú que crea disfuncions més grans que els *oïkos* tradicionals entre els millors de la *pólis*.

Els matrimonis no desapareixen a la *República* i, contràriament al que podria semblar, Plató planteja una exclusiva restricció sexual a les parelles que han estat seleccionades per procrear, les quals s'han d'instituir com a relacions sexuals exclusives per mitjà de la celebració de noces (γάμοις). La diferència del plantejament de Plató amb el matrimoni grec és doble. Primer, Plató planteja que el matrimoni ha de conduir a una estricta fidelitat sexual. Tolerar les relacions extramatrimonials que no comprometessin la legitimitat dels fills, com era normal en l'època,⁶⁰ implica permetre el naixement d'infants no adequats per a la *pólis* (*R.* V 460c; V 461a-b). En cap moment però s'aclareix la durada

⁵⁹ Com ja hem vist en el capítol anterior de la tesi, a la *República* es reconeix que les relacions familiars són model d'unitat política (*R.* V 463a-e i 464a-d). L'ideal de Plató sempre fou el d'eliminar els *oïkos* privats i fer de la *pólis* un únic *oïkos*. A les *Lleis*, Plató continuà afirmant que la primera ciutat i la constitució i les millors lleis són les que aconseguen la comunitat de tot, és a dir, que les coses dels amics siguin comunes (*Lg.* V 739b-c). La millor ciutat és aquella on són comunes les dones (κοινὰς μὲν γυναῖκας), els fills (κοινούς δὲ εἶναι παῖδας) i les riqueses (κοινὰ δὲ χρήματα σύμπαντα), perquè si hi ha lleis que, en la mesura del seu poder, donen la major unitat possible a una ciutat, aquesta serà la més virtuosa (*Lg.* V 739d) en el més alt grau d'excel·lència. A la *República* sols ho veié possible en la classe governant.

⁶⁰ Vegeu el comentari a l'escena d'infidelitat d'Eufilet (*Lisias*, I 6-14) de Sarah B. Pomeroy 1973: 99-101. En aquest aspecte la meua tesi és que Plató no planteja un retorn a característiques primitives de la societat atenenca, eliminant el matrimoni monògam (Pomeroy, 1973: 135-140), sinó que adapta el matrimoni a les exigències socials en la construcció de la societat justa. La proposta de Plató no es tan revolucionària en moral sexual matrimonial com en desarticulació de la vida domèstica.

d'aquests matrimonis, ja que el sentit de les prescripcions del llibre V indiquen que cal que es procreï amb diferents cònjuges. Però, siguin més o manco estables, les noves i successives noces marquen l'exclusivitat sexual en l'aparellament dels cònjuges. Segon, com veiem, els matrimonis són exclusivament de tipus sexual, ja que a diferència dels matrimonis grecs no impliquen cap dret sobre els béns o els fills, sinó tot el contrari. D'aquesta manera es donen vincles matrimonials que no creen *oïkos* particulars sinó que s'entenen com a part d'un únic *oïkos*, de béns i fills, dels governants. Aquesta proposta planteja greus problemes amb la mateixa vida comunitària que han de dur. Sobretot si la inserim en la clara descripció que fa Plató de la vida quotidiana compartida de la classe governant:

«Doncs tu» —vaig continuar—, «per tal com ets legislador, així com escollires els homes, també et pertocarà escollir les dones i lliurar-les als homes, afins a ells tant com sigui possible. I ells i elles, de la mateixa manera que ja posseeixen en comunitat els habitatges i la taula, i cap d'ells no disposarà de res d'això particularment, viuran plegats i barrejats no tan sols en el gimnasos, sinó també a les altres institucions, i em penso que per l'exigència congènita seran duts a acoblar-se.»

PLATÓ, *República* V 558c-d (BM)

Es comparteix entre homes i dones la quotidianitat pública i privada, fonamentada en la igualtat de sexes, que ha argumentat anteriorment (R. V 451c-456a). Aquesta proposa d'igualtat política passa per la masculinització de la dona.⁶¹ Però aquesta masculinització de la dona planteja, al mateix temps, una sèrie de conseqüències problemàtiques, unes disfuncions sobre les relacions entre sexes. El traspàs de les unions matrimonials de la vida privada a la pública impliquen el reconeixement de naturaleses semblants entre homes i dones (R. V 456b). La primera conseqüència d'aquesta igualtat política és que no solament comparteixen els àmbits propis de les institucions públiques, com gimnasos, sinó també els àmbits de la vida privada. En aquest aspecte són comunitats político-domèstiques. Plató reconeix que la comunitat d'habitatges i de taula fan possible lligams més forts que els tradicionals entre els cònjuges. En superar la clàssica distinció de la dona com un ser inferior, la relació entre home i dona adquireix una categoria semblant a l'homosexual tal i

⁶¹ Com assenyala Sarah B. Pomeroy (1973: 138), tot i que a la *República* i a les *Lleis* se superen moltes de les limitacions de la misogínia de l'ideal clàssic, segurament Plató no veia com a iguals a les dones. Com posà de manifest Pomeroy, tant en Plató com en Xenofont, la igualtat de la dona s'adquireix masculinitzant-se, és a dir, assumint l'ideal masculí de vida política. L'exemple de Pomeroy és la reencarnació en dones dels homes que són covards i gasten la seva vida en la maldat que trobam en el *Timeu* 90e-91a. Al mateix temps que afirma que les dones han de ser educades per servir com guardians -a la *República*-, o en els dicasteris -a les *Lleis*- sosté que la ànimes dels homes moralment defectuoses mereixen ser reencarnades en dones (*Ti.* 42b). Les dones són situades entre els homes i els animals en l'ordre descendent a causa d'estar dominades pels canvis violents de l'amor, barrejant plaer i dolor, i el temor o la ira (*Ti.* 42a-b) o per la seva covardia (*Ti.* 90e). Les qualitats de l'ànima són similars a les del cos (R. VII 518d, cf. Arist., *EN* X,8 1178a14-16) però la debilitat física de les dones marca la seva inferioritat moral (cf. l'estès ús de "feble" relacionat amb les dones a R. V 455e i 456a). Sobre el plantejament feminista de Plató la interpretació de Carlo Natali (2005: 199-212) és que la mateixa naturalesa és exemplificada en homes i dones, però sempre es troba millor exemplificada en els homes (R. V 456a). Per escapar de la realitat, Plató invoca repetidament la naturalesa o *physis* (20 pics a R. V 453a-56d), fonamentada en la vida dels animals inferiors (R. V 451d; V 466d), i els pobles primitius o remots (*Criti.* 110b, *Lg.* VII 804e-805a, 806a). Però, com afirma Anthony W. Price (1990: 168) l'home mitjà és en tots els aspectes superior a la dona mitjana, encara que les dones puguin ser millors que molts homes en algunes accions concretes (R. V 455c-d, cf. *Cra.* 392c). Tots els exemples de Plató que trobam quan afirma que les dones poden ser superiors als homes fan referència a la vida domèstica, com el teixir i la confecció de pastissos i guisats.

com és descrita al *Lisis*, al *Fedre* o al *Convit*. L'exigència congènita a aquesta vida totalment compartida du a acoblar-se més sovint, en un contacte que fa sorgir més ocasions a l'*aphrodisia*. Però també, fruit del reconeixement de la igualtat anímica a una atracció eròtica entre homes i dones, es creen lligams anímics més intensos. És a dir, lligams més forts⁶² en les relacions heterosexuals procreadores que cal controlar amb mesures més extremes. Plató és conscient que les relacions es donaran de forma inevitable, talment una necessitat (ἀναγκαῖά) geomètrica (R. V 458c-d). Plató intueix que serà més difícil de controlar l'instint de procreació quan s'està prescrivint amb una convivència total, un instint que és anomenat en aquest passatge d'atracció eròtica (ἐρωτικαῖς ἀνάγκαις: R. V 458d) com hem vist en el *Convit*.

Per tant, en la *República* trobam el reconeixement de les dificultats que aquestes propostes domèstiques plantegen. Per això Sòcrates no amaga els seus dubtes sobre com ordenar-ho adequadament segons els principis establerts (R. V 450d-e), posant de manifest que aquestes directrius es mouen en un mar tempestuós (R. V 451a; cf. 453d). Seguint la lectura de Manuel Balasch (a: Plató, 1999: 18 n.17) aquest dubte impregna tot el llibre V. Les ambigüitats i falta de concreció sobre el vincle matrimonial que proposa Sòcrates en la *República* fa que, tot i que Plató no abandoni mai totalment aquest ideal, el reformuli totalment en les *Lleis*. Aquests problemes no responen tant, segons la meua interpretació, a la incomprensió que pot generar aquestes propostes als seus contemporanis com afirma Balasch, sinó a les mateixes contradiccions internes que generen. Per exemple, la dificultat d'articular per un costat, una promiscuïtat que permeti les màximes i millors procreacions defensant, al mateix temps, per un altre costat, una ferma exclusivitat sexual amb vincles matrimonials que evitin còpules indesitjables. D'aquesta manera es recorr a relacions conjugals, però es volen evitar tots els lligams eròtics que podrien oposar-se a les directrius dels governants. Aquestes ambigüitats o incongruències es mostren no solament en solucions problemàtiques, com organitzar noces mentint i enganant, sinó en la impossibilitat que *de facto* creen. Tot i això, Plató no abandona l'ideal de la *República*, segons el qual no hi ha una llei justa ni es podrà qualificar de justa i bona una *pólis*:

“...mentre les dones i els fills i les cases siguin cosa particular (τε ἴδιαι) i tot el que hi fa referència estigui a disposició de cadascú de nosaltres de forma privada (ιδίως).”⁶³
 PLATÓ, *Lleis* VII 807b (trad. pròpia)

A les *Lleis*, per tant, tot i mantenir intacte el seu ideal d'acabar amb la vida privada, accepta que el matrimoni creï un vincle privat com és l'*oïkos* (Lg. VII 805a-807c). Plató acaba reconeixent l'enorme importància que tenen els *oïkos* privats en la fonamentació de la *pólis*. Accepta que la forma social contemporània d'*oïkos* pot ser útil per permetre, fins i tot, un major control sobre l'elecció de cònjuges i la procreació. Aquesta és una conseqüència del que ja hem vist en els capítols precedents quan s'afirmava la continuïtat del projecte de les *Lleis* respecte de la *República*. Cal, a diferència de la *República*, no desatendre la vida domèstica i sotmetre-la, el màxim que es pugui, als principis divins d'elecció dels cònjuges. Aquesta és la difícil tasca d'articulació entre lleis polítiques (escrites) i normes domèstiques (ancestrals). Tant a la *República* (IV 425b) com a les *Lleis* (VII 788) Plató reconeix que en la vida domèstica regeixen les lleis no escrites (ἄγραφα νόμιμα) o lleis tradicionals (πατρίους νόμους), que ara són reconegudes com a “normes ancestrals i summament antigues que, quan hi ha excel·lència en la seva implantació i

⁶² Com el que descriu Pausànies en el seu discurs al *Convit* 180c-186a o Sòcrates en el *Fedre* 255a-266b.

⁶³ “μέχριτερ ἂν γυναικῆς τε καὶ παιδῆς οἰκήσεις τε ἴδιαι καὶ ἰδίως ἅπαντ' ἢ τὰ τοιαῦτα ἐκάστοις ἡμῶν κατεσκευασμένα” Pl., Lg. VII 807b.

aplicació tradicional, cobreixen les lleis dictades per a elles en plena protecció.” (Lg. VII 793b-c). Si s’implanten i apliquen bé, aquestes normes domèstiques ancestrals poden esdevenir la salvació de les lleis escrites. Però si no es consideren pel legislador, quedaran fora dels límits del que és bo (καλοῦ βαίνει πλημμελῶς) podent arribar a ensorrar l’edifici sencer de la ciutat ja que “totes aquestes coses són les que mantenen lligades a la ciutat” (Lg. VII 793c). Per això, Plató arriba a considerar, en el reconeixement de l’*oïkos* com a fonament de la *pólis*, que és tant important legislar en les grans qüestions com en les petites (μήτε μέγα μήτε μικρόν), en les quals inclou la vida domèstica, ja siguin lleis o costums o bones conductes. Plató justifica així l’extensió de la seva legislació a les relacions conjugals, encara que aquestes “semblin ser poc importants” (Lg. VII 793d). D’aquí la proliferació en els detalls sobre les relacions conjugals que trobam a les *Lleis*.

Aquesta detallada concreció pretén, en acceptar la vida domèstica, evitar-ne els perills que suposen els *oïkos* per a la *pólis*. Plató proposa una unió estable en ordre al control de la natalitat legítima, limitant la llibertat sexual dels homes.⁶⁴ Aquest control sobre les relacions anímiques i corporals dels cònjuges permeten encaixar l’estadi domèstic amb el polític. S’aconsella per tant (Lg. VI 773a-c) que els matrimonis es pactin en ordre a l’homogeneïtat i a la proporcionalitat (ὁμαλὸν καὶ σύμμετρον) de les relacions que s’establiran entre els cònjuges i dels fills que en sorgiran. Com hem vist, la naturalesa tendeix a què les parelles s’ajuntin per semblança de temperament, i a les *Lleis* i al *Polític* afegeix dels béns (χρημασίῳ τε καὶ τρόπων ἡθεσίῳ). El resultat és una ciutat desproporcionada, amb famílies riques que continuen riques, i pobres que continuen pobres o amb famílies calmades perquè els seus membres són calmats o massa fogoses. Per això, tenint en compte l’excel·lència de la ciutat, cal promoure que els rics es casin amb humils i els fogosos amb calmats. D’aquesta manera, per un costat, es millora la convivència mútua dels cònjuges, i per una altra, la ciutat resultant contraresta els excessos de caràcter i patrimoni en un equilibri que homogeneïtza la societat.

La procreació

Finalment, el tercer element i el més important per a la *pólis* és la procreació dels futurs ciutadans. La visió de Plató, àmpliament estudiada, sempre fou eugenèsica.⁶⁵ Com veurem a continuació, en tractar les relacions paternofilials la procreació és relacionada per Plató amb tres aspectes que superen les relacions domèstiques. El primer, que tot seguit comentaré, és la necessitat que té la *pólis* de mantenir-se i reproduir-se en el temps. El segon aspecte és l’aspiració a la immortalitat, no solament de l’espècie,⁶⁶ sinó com a desig d’immortalitat individual. El desig de tenir descendència prové del fet que el gènere humà participa per caràcter natural i de manera innata de l’ànima d’immortalitat. En aquest aspecte per Plató, “la unió de l’home i la dona és un acte de procreació que és de naturalesa divina; i això, gravidesa i procreació, és un acte d’immortal que s’esdevé en un ser mortal” (*Smp.* 216c). Com veurem en parlar de l’*éros*, aquest desig s’ha de supeditar a la cura de l’ànima que la permet elevar-se per sobre de la mortalitat corporal. I, finalment, el tercer

⁶⁴ Com indica Michel Foucault (1984: 221) la formulació que proposa per limitar les “eleccions amoroses” (Lg. VIII 841c-d) pot tenir una doble interpretació. Una primera que és la que dona Diès i interpreta que solament prohibeix a l’home casat les dones que són “lliures” i de “bona casa”. Mentre que Robin interpreta el text en el sentit que la llei solament afecta els homes “lliures” i de “bona casa”.

⁶⁵ Vegeu l’apèndix «Republic Book Five, Some Background to Eugenic Theory» de John M. Rist, 2002: 271-274.

⁶⁶ Cf. Pl., *Smp.* 206c-e. Els homes estan vinculats per naturalesa a la totalitat del temps, per això cerquen la immortalitat deixant fills dels seus fills, participant de la immortalitat per la generació (γενέσει τῆς ἀθανασίας μετεληφέναι: Lg. IV 721c).

aspecte és el desig de l'individu d'arribar a ser famós (γενέσθαι κλεινόν) i no restar en el sepulcre anònim. Aquest reconeixement per part de les futures generacions es dóna en el si de l'*oïkos*, per mitjà dels honors (τιμῶν) culturals que els fills han de retre als avantpassats (Lg. IV 721c-d).

No obstant això, qui es dedica a les creacions del pensament assoleix una fama que supleix i supera amb escreix la immortalitat procreadora (*Smp.* 209b-e). Malgrat que la procreació conjugal, que és la física, és comparablement inferior a l'anímica que es dóna en la vida filosòfica, Plató va anar ampliant la seva reflexió a mesura que va evolucionar el seu pensament polític. Sempre es mou en la doctrina que les condicions d'una bona procreació és la base de la perpetuació de la ciutat, impossible sense els naixements, que cal promoure i regular políticament.⁶⁷ Com sovint repeteix Plató, la procreació té com a finalitat "donar fills a la ciutat" (τίκτειν τῇ πόλει: R. V 460e; τὸ κοινὸν γεννήσεων ἄφηται: 461a). A les *Lleis* IV 721a, Plató accepta que la procreació no es pot considerar separada de la unió del matrimoni que estableix la vida en comú dels cònjuges,⁶⁸ la qual, sotmesa a l'ordre diví que estableix el legislador just, fa que l'acte procreador se sotmeti també a criteris racionals. Encara que sovint Plató reconeix la dificultat de legislar en l'àmbit domèstic (Lg. VI 773c-e) és extremadament detallista en les condicions necessàries per procrear. No és d'estranyar, per tant, que concreti les prescripcions sobre l'edat màxima per contreure matrimoni en ordre a engendrar fills sans (R. V 460d-461c; Lg. VI 774a i 775a-e)⁶⁹ o la regulació de l'estat físic i anímic dels cònjuges.⁷⁰ D'altra manera, tant en el cos com en l'ànima, s'engendren sers anormals i indignes de confiança (ἀνώμαλα καὶ ἄπιστα), sense caràcter ni cos rectament dotats (Lg. VI 775a-e; cf. R. V 461b-c). Per Michel Foucault (1984: 220-221) les detallades normes que trobam a les *Lleis* no prenen la forma d'una moral voluntària sinó d'una regulació coercitiva. Aquesta regulació estableix, per primera vegada, una simetria en l'exigència a l'home i la dona en funció de l'objectiu comú que no és altre que la de progenitors dels futurs ciutadans. La simetria no s'estableix, però, sobre una relació directa i recíproca entre ells, sinó respecte a uns principis i lleis superiors que permeten la continuïtat de la *pólis* i el seu millorament moral.⁷¹

⁶⁷ Per Plató la primera llei que ha de posar un legislador, seguint l'ordre natural, és la referent al naixement i al matrimoni (Lg. IV 720e-721e). Plató elabora dues formulacions d'aquesta primera llei, una de senzilla que obliga a casar-se entre els trenta i els trenta-cinc i en cas contrari seran castigats i degradats, i una segona de doble en què s'argumenta sobre la necessitat de legislar sobre el matrimoni en ordre a la descendència. La formulació senzilla només apel·la a la sanció, mentre que l'altra és doble perquè apel·la a la sanció i a la persuasió.

⁶⁸ "AT.- Però, el punt de partida de la generació, en tots els estats ζοι que és la unió matrimonial i la vida en comú (τῶν γάμων σύμμιξις καὶ κοινωνία)?"

CLÍN.-Sens dubte.

AT.- Per tant, si establim primer les lleis sobre el matrimoni, és molt probable que contribueixin a la rectitud de qualsevol estat.

CLÍN.- Absolutament." Pl., Lg. IV 721a.

⁶⁹ Fins a establir com s'han de celebrar les núpcies (Lg. VI 775a-b). D'aquí que, per Plató, un cop passat l'edat dels trenta-cinc anys, estableixi un seguit de multes per dissuadir, no tant contraure matrimoni, com que aquests puguin tenir descendència (Lg. VI 773e-774c).

⁷⁰ Plató (Lg. VI 775a-e) també regula el consum del vi, no solament a les núpcies, sinó durant tot el temps de convivència domèstica en què és possible la procreació. Per això, prohibeix que la procreació es faci sota els efectes de la beguda, que engendra en la violència o la injustícia (ὄβρεως ἢ ἀδικίας), per tal que el fetus es formi com cal, ben fet, ferm i tranquil (τε ἐν μοίρᾳ συνίστασθαι τὸ φυτόμενον).

⁷¹ La preocupació de Plató per la fecundació no és altra que evitar la desmesura i la injustícia que penetra i grava en l'ànima del fetus i poder evitar el perill d'engendrar "sers miserables" (R. V 460e; Lg. IV 721a-b; VI 775e i VI 785b).

Amor conjugal en Plató?

En acabar aquest apartat ens podem preguntar si Plató va arribar mai a concebre la relació conjugal com un lligam d'amor (*éros* o *philia*) més enllà d'una atracció sexual física (*aphrodisia*). Si parlem d'amor conjugal ens referim, salvant les diferències socials, si Plató arribà a emprar als termes *philia* i *éros* per definir una relació no solament física sinó també anímica.⁷² Socialment, el terme *philia* s'usava per anomenar els forts sentiments que unien relacions entre els membres familiars, no solament paternofiliars com farà Plató sinó també matrimonials.⁷³ En canvi, Plató no l'usà per referir-se a les relacions conjugals. Solament trobam en Plató referències al terme *éros* fonamentades en el seu component d'atracció sexual. No ens hauria d'estranyar l'ús només d'aquest terme donat el caràcter sexual de la relació conjugal, si no fos perquè les relacions homosexuals, amb el mateix component d'atracció sexual, sí són anomenades amb el terme *philia*. Davant els replantejaments radicals dels canvis en les relacions tradicionals entre homes i dones de Plató sorgeix la pregunta de per què les relacions conjugals en són una excepció. La tesi que pretenc demostrar és que en la resposta a aquesta pregunta hi ha un element que sovint no és té en compte. Aquest element és que Plató no abandonà mai la mentalitat segons la qual les relacions conjugals són sobretot relacions domèstiques. Per tant, no solament hi tingué a veure la concepció pejorativa de la dona, sinó també el tractament de la relació heterosexual com una relació intrínsecament domèstica. Intentaré mostrar com aquest factor és més determinant en el pensament platònic, o almenys tant com la qüestió de gènere, a la qual se sol recórrer en l'explicació d'aquesta diferència.⁷⁴

En el desenvolupament de les relacions conjugals que he fet fins ara, hem pogut constatar com Plató sovint empra indistintament dos termes per referir-se a l'atracció de tipus sexual: *éros* i *aphrodisia*.⁷⁵ Com hem vist, l'*aphrodisia* centra en Plató la reflexió sobre l'atracció sexual natural que es dona en el desig d'una relació física tant heterosexual com homosexual (Foucault, 1984: 53-71). L'*aphrodisia* representa un desig instintiu més de tipus animal. L'*éros*, en canvi, centra la reflexió platònica sobre l'amor que uneix anímicament els qui se senten atrets sexualment, com a desig humà i diví. En la cultura grega l'*éros* és propi de l'amor homosexual,⁷⁶ i en aquests paràmetres és tractat per Plató al *Fedre* i al *Convit*. No obstant això, al *Convit* trobam que en el discurs de Diotima es relaciona l'*éros*, com atracció entre els cossos, amb l'atracció vers allò que és bo (ó ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῶ εἶναι ἀεί: *Smp.* 206a) en la relació homosexual i heterosexual.⁷⁷

⁷² Em remeto a l'explicació d'aquests dos termes de l'apartat «Erôs and Philia» del capítol «Plató on Love» de Richard Kraut a: Fine, 2008: 286-288.

⁷³ Cf. Xen., *Smp.* IX 6; Ar., *Nu.* 82-118. Com explica Kenneth J. Dover per a un grec: “*Éros* generates *philia*, ‘love’; the same word can denote milder degree of affection, just as ‘may *philoî*’ can mean my friends or my inner-most family circle, according to context. For the important question ‘Do you love me?’ the verb used is *philein*, whether the question is put a youth to a girl as their kissing becomes more passionate or by a father to his son as an anxious preliminary to a test of filial obedience.” a: Peradotto i Sullivan, 1984: 143.

⁷⁴ Així és en Gregory Vlastos (1973), Michel Foucault (1984) i Carlo Natali (2005), entre d'altres.

⁷⁵ En el mateix sentit que Michel Foucault (1984) ho distingeix en els dos capítols dedicats un a la reflexió que els autors grecs feren entorn de l'*aphrodisia* com a desig sexual i l'altre a l'*éros* com a ideal d'Amor.

⁷⁶ Michel Foucault (1984: 241-317) sosté, encertadament, que *Éros* no és obligatòriament ni “homosexual” ni tampoc exclusiu del matrimoni. La diferència és en la reflexió sobre un o altre tipus de relació eròtica. La relació homosexual, alliberada de les obligacions socials del matrimoni, permet una reflexió sobre la força de l'amor i la reciprocitat. En canvi, la matrimonial no es reflexiona entorn a la relació heterosexual, sinó a les obligacions socials que compota la vida conjugal: l'estatus de l'estat matrimonial, la gestió de l'*oikos*, la conservació de la descendència. Aquestes obligacions constitueixen els principis de la relació conjugal, no la relació entre l'home i la dona. És en aquest sentit que no es parla d'*éros* en la relació conjugal.

⁷⁷ Per Richard Kraut (a: Fine, 2008: 286-310) aquest discurs és el que millor expressa la concepció de l'amor de Plató (*Smp.* 206a-209e). Malgrat que qualsevol interlocutor dels diàlegs pot estar desenvolupant el

L'argumentació persuasiva de Diotima, ens pot ser especialment útil per veure fins a quin punt l'amor conjugal s'articula amb el dinamisme de plenitud humana que suposa l'amor eròtic. La mateixa figura de Diotima, com a dona, és significativa del sentit que Plató vol donar al discurs. Diotima és una dona alliberada de la vida domèstica, com es dedueix del fet de ser sacerdotessa i les al·lusions als contactes de dona lliure que conversa assíduament amb Sòcrates.⁷⁸ La ficció de Diotima, per tant, no es fa des de la perspectiva d'una dona comuna, que comparteix la quotidianitat domèstica amb una parella, com en el cas de Xenofont quan introdueix el personatge de la dona d'Isòmac. Diotima és una sacerdotessa, una dona alliberada socialment del sotmetiment a la vida domèstica. Diotima es mostra com una dona que comprèn la importància de l'*éros* entre homes i dones sense sobrepassar la concepció clàssica de les relacions conjugals i la seva diferència qualitativa amb les relacions homosexuals.

En el *Convit*, solament Diotima i Aristòfanes desenvolupen una argumentació sobre una relació heterosexual eròtica. La qüestió és si fonamentant la igualtat anímica entre dona i home com fa la reflexió platònica es transforma la concepció clàssica de la relació conjugal. En aquests dos discursos podem veure com la reflexió de Plató obre la possibilitat i la limitació que la relació conjugal pròpia de la vida domèstica fos pensada com a relació amorosa. En el discurs de Diotima s'articulen les aspiracions més elevades de l'ésser humà en el dinamisme natural que du la reproducció de l'espècie. Aquí ja trobam la fonamentació biològica que desenvoluparà Aristòtil i que veurem en el proper apartat. Els filòsofs també han de complir amb el deure cívic d'engendrar en el cos, però no poden deixar-se involucrar en la vida domèstica que se'n deriva. Aquest desig d'unir-se els neix, com a éssers humans (*ἀνθρώπους*), d'un estat amorós que du primer a aparellar-se i després a criar la prole:

“¿Quina és, segons tu, Sòcrates, la causa d'aquest amor (*τοῦ ἔρωτος*) i d'aquest desig (*τῆς ἐπιθυμίας*)? ¿És que no t'adones de l'estat terrible en què posa tots els animals quan aquests desitgen procrear? Tant els qui caminen com els qui volen, tots emmalalteixen quan estan en aquest estat amorós (*ἔρωτικῶς διατιθέμενα*): de primer, per aparellar-se (*πρῶτον μὲν περὶ τὸ συμμιγῆναι ἀλλήλοις*), després per la cria de la prole (*ἔπειτα περὶ τὴν τροφήν τοῦ γενομένου*); per ella estan disposats a lluitar els més dèbils amb els més forts, i a morir. Per poder-los alimentar, fan tot el que cal i ells mateixos moren de fam. Els homes (*ἀνθρώπους*), hom podria creure que obren així per reflexió, però pel que fa als animals, ¿quina és la causa d'aquest estat amorós?”

PLATÓ, *Convit* 207a-b (BM)

És un desig (*τῆς ἐπιθυμίας*) tan fort com per sacrificar la pròpia vida pels fills. És però un desig purament animal i en aquesta animalitat Plató vol mantenir-hi la relació conjugal.⁷⁹ Per tant, l'únic que uneix l'home a la dona en una relació conjugal és el desig d'engendrar

pensament de Plató (Nussbaum, 2001: 166-168), per Richard Kraut és clar que al *Convit* és Diotima, com a creació literària, que revela integrament el pensament platònic sobre l'Amor. Tot i que introduiré conceptes dels altres discursos, seguiré principalment el plantejament de Richard Kraut en el seu article sobre l'Amor en Plató (a: Fine, 2008). Per Kraut, el discurs de Diotima és on s'expressa el pensament platònic i en els altres discursos trobam visions contraposades o complementàries a la concepció central de l'Amor com a “desig de la inacabable possessió d'allò que és bo” (*Smp.* 206a). Entre aquestes visions contraposades és especialment destacable el discurs d'Aristòfanes confrontat al de Sòcrates (Kraut a: Fine, 2008: 294-295).

⁷⁸ Es pot contraposar aquesta llibertat de Diotima amb la realitat social de la dona domèstica que descriu Sarah B. Pomeroy, 1973: 80-135 i Claude Mossé, 1990: 52-86.

⁷⁹ Aquest desig no es diferencia dels animals que estimen les seves cries, cf. *Smp.* 208b (Kraut a: Fine, 2008: 288-289).

en el cos (*Smp.* 208e) que es contraposa al desig d'engendrar en l'ànima propi dels filòsofs (*Smp.* 209a), els quals han de viure el desig com "Amor de la procreació i de l'infantament en la bellesa (Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ)" (*Smp.* 206e) superant els qui procreen en el cos (*Smp.* 208e-209a). La raó d'aquesta contraposició és que la relació conjugal crea forts lligams afectius perillosos per a l'ideal filosòfic, perquè vincula la vida a la de la parella i els fills.

Plató era conscient que existien relacions d'amor heterosexuales tan fortes com les homosexuals. En el discurs de Fedre (*Smp.* 178a-180b) com en el de Sòcrates (*Smp.* 208c), també la dona, en l'exemple d'Alceste, és capaç de morir per l'ésser estimat demostrant tenir la característica principal de l'*eros*. Però aquest exemple de morir per l'estimat és reelaborat en el discurs de Diotima com a exemple de l'ambició i de la insensatesa per la glòria immortal. Tot i el seu sacrifici, l'acte d'Alceste és inferior al d'Aquil·les. El mateix succeeix amb Orfeu que, en voler superar els límits mortals per aquest amor conjugal, esdevé paradigma del fracàs que suposa aquest *eros* mortal. Plató expressa fins a quin punt les relacions conjugals, un cop superada la mentalitat masculina contemporània, poden crear forts i perillosos lligams afectius interpersonals, reservats en la seva època a les relacions homosexuals. Aquesta visió la troba en el discurs que més vol desacreditar i que posa en boca d'Aristòfanes, fent-ne un discurs còmic i ridícul.⁸⁰ El discurs de Diotima s'oposa totalment al d'Aristòfanes (*Smp.* 189d-193d) que defensa l'atracció dels cossos per eliminar la distància física i anímica i el trencament que suposa la individualitat. Plató refusa aquesta concepció integradora en les heterosexuales i homosexuals que transmet el discurs d'Aristòfanes, perquè obre la porta a lligams amorosos extremadament perillosos per a la vida filosòfica. L'*eros* d'Aristòfanes planteja un amor relacional a diferència del de Sòcrates. Aristòfanes, en entendre la sexualitat com una reunificació és, seguint la interpretació de Richard Kraut (a: Fine, 2008: 294-295), molt més inclusiu i igualitari que Diotima. L'amor d'Aristòfanes, com en Xenofont, és amb un ésser concret que complementa la mancança vital de la pròpia individualitat.⁸¹ Per això, Diotima defensa l'amor que supera aquesta mancança individual, i menysprea aquesta relació individual per proposar la recerca a través del múltiple de la universalitat que no pot ser concreta (Vlastos, 1973: 3-42). En canvi, l'amor d'Aristòfanes és la sorprenent relació afectiva que troba, en un ésser estrany, una part profunda del propi ésser:

"Quan per atzar, doncs, troben aquell que és la seva altra meitat, tots els homes, siguin o no pederastes, experimenten un sentiment meravellós d'amistat, de parentiu o d'amor (τότε καὶ θαυμαστὰ ἐκπλήττονται φιλία τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι) i no volen separar-se l'un de l'altre, per dir-ho així, ni un instant. Aquells que viuen junts durant tota la seva vida són justament els que no sabrien dir que volen esdevenir un per a l'altre; perquè ningú no pot pensar que sigui la intimitat en els plaers amorosos (τῶν ἀφροδισίων συνουσία) allò que tant intensament fa que els sigui desitjable de viure plegats. Al contrari, és evident que llur ànima desitja quelcom de diferent que no sap expressar; això no obstant, endevina què és i ho deixa entendre."

PLATÓ, *Convit* 192b-d (BM)

⁸⁰ Seguesc en aquest punt la interpretació de Martha C. Nussbaum (1986: 171-172) en la contraposició entre el discurs d'Aristòfanes i el pensament de Plató expressat per Sòcrates. Aquesta contraposició també és defensada per Richard Kraut a: Fine, 2008: 294-295). Aristòfanes és l'únic que no lloa el discurs de Sòcrates (*Smp.* 212c), presentant un discurs còmic, com còmica i tràgica és la vida humana. Segons Nussbaum (1986: 175-176), Aristòfanes planteja el poder de les contingències corporals, i com en aquestes només trobam consol quan satisfem el desig i l'aspiració de la totalitat (*Smp.* 192e-193a).

⁸¹ Com afirma Michel Foucault (1984: 53-71) el sentit del text és que l'*aphrodisia*, l'acte i el plaer sexuals tendeixen a restaurar el mode de ser més consumat de l'animal humà (*Smp.* 189d-193d).

Segons Martha C. Nussbaum (1986: 181-184) aquesta concepció es trobava en la tragèdia clàssica (Sòfocles, *Antígona* 568-570) on la parella no és substituïble per cap altre ésser. En aquesta obra Creont afirma que encara que mori Antígona, Hemon trobarà altres “solcs” per llaurar. La resposta d’Ismene reflecteix la mateixa mentalitat que l’*éros* del discurs d’Aristòfanes. Hemon no trobarà mai “un amor com el que feia regnar l’harmonia entre ells”. Segons la interpretació de Nussbaum l’amor expressat per Aristòfanes és més contingent i susceptible de ser afectat per la fortuna, d’aquí la seva incompatibilitat amb la vida filosòfica que defensa Plató. Segons la meua interpretació, aquest amor obre a una quotidianitat domèstica incompatible amb l’ideal filosòfic.

L’interès de Plató, per tant, és marcar una clara separació entre aquest perillós *éros* heterosexual i el veritable camí superior que espera posseir les virtuts eternes (Kraut a: Fine, 2008: 289-292). Per això, s’inicia l’ascens a la contemplació de la bellesa no en qui s’orienta al cos de la dona reproductora, sinó en els que en l’*éros* homosexual s’orienten al pensament que ordena les ciutats i les comunitats segons la sensatesa i la justícia (*Smp.* 208e-210a). Aquesta ascensió solament neix, per tant, en la relació que no crea relacions domèstiques.⁸² La relació que permet la procreació, la relació conjugal, per la fragilitat i dependència dels lligams que contrau en la vida domèstica és incapaç de despertar l’*éros* que du al diví. En canvi l’atracció homosexual sí que pot dur, en l’ascensió eròtica (*Convit*, *Fedre*) o *phílica* (*Lisis*) a una contemplació i relació filosòfica. L’*éros* homosexual és també una atracció corporal però que pot ser superada permetent volar l’ànima vers el que és diví (*Smp.* 210a-b, *Phdr.* 256a-e). La relació homosexual és iniciadora de la vida filosòfica perquè es dona entre éssers polítics i no domèstics. D’aquí l’oposició entre les relacions conjugals i les relacions filosòfiques, com autèntiques relacions d’amor plenificador de l’existència humana. Ni la relació heterosexual és apta, en tant que vinculada socialment a l’*oïkos*, per establir una relació plenament humana,⁸³ ni la relació homosexual no pot constituir, malgrat partir de la mateixa atracció sexual física, un *oïkos* en tant que no és reproductora. Però el fet més destacable és que les dues relacions són perilloses per a la vida filosòfica. L’heterosexual perquè du a perdre’s en la vida domèstica, i per això Plató pensarà a dissoldre-la o controlar-la. L’homosexual perquè pot convertir-se en una *mania* poderosa que no permet ascendir més enllà del cos (com els plantejaments del *Fedre* o Alcibiades en el *Convit*). Per a cada una, Plató proposarà i advertirà en els seus diàlegs de les greus conseqüències de no superar aquests forts lligams relacionals. Totes dues relacions converteixen en fràgil i inestable la possessió dels béns més preuats per a una vida contemplativa. Distreuen i s’oposen a ella i han de ser supeditats totalment per a una existència filosòfica. La reflexió sobre la relació

⁸² És interessant, en la línia augmentativa que segueix, la resposta que ofereix Richard Kraut a aquesta pregunta: “What of human beings who are not pregnant in soul but only in body? Is Diotima saying that the function—whether acknowledged or not—of their sexual intercourse, like that of an animals, in the eternal possession of life itself? Perhaps, but she must also make room in her theory for the fact that nearly all parents want to transmit their values to their children. If what they love (and what they therefore wish they could have forever) is not merely life but also money or health or sports, then they will do what they can to reproduce the love of these goals in their children. To have a simulacrum of life forever merely requires being part of an unending generative chain, but human beings can, in a way, also have health or wealth forever by giving to their children a passion for these goals and the resources needed for sustaining them. There is no reason, in fact, why Diotima should deny that ordinary parents (pregnant in body but not soul) might also love justice and virtue in general and try to possess these goods eternally by engendering this love in their children” Kraut a: Fine, 2008: 291.

⁸³ En aquest punt particip de l’opinió dels estudiosos que no qualifiquen Plató de feminista, com ho han fet darrerament Carlo Natali (2005) i Brendan Nagle (2006) entre d’altres. Almenys no ho és, no per negar les qualitats de la dona que reconeixia la filosofia socràtico-platònica, sinó per no superar el vincle indissoluble per als grecs entre la dona i la vida domèstica com a oposició a la vida política.

heterosexual serveix per dotar de fonamentació natural l'*éros* veritable, és a dir, el procés de superació de la relació domèstica (Price, 1990). Diotima identifica totalment la relació heterosexual amb la vida conjugal i la separa de la relació filosòfica. Plató vol deixar ben clar que la vida domèstica no aporta cap experiència emocional que permeti conduir la pròpia vida per l'ideal filosòfic de la contemplació de la bellesa. Diotima és una experta en l'Amor, però no en l'amor domèstic sinó en el filosòfic. Diotima, més que una ficció és una figuració de la pròpia experiència conjugal de Sòcrates i el pensament de Plató. El que aquí apunta, i en el llibre V de la *República* es desenvolupa, és que solament l'ésser humà alliberat dels lligams domèstics és capaç conèixer el veritable Amor vers el que és bo i bell.

Quan Plató estableix la comunitat de dones i de fills en el capítol V de la *República*, dissolent els *oïkos*, apareix el que podria arribar a considerar-se una relació eròtica entre homes i dones (*R.* V 458c-d). En aquest moment Plató substitueix l'*aphrodisia* per l'atracció eròtica (*ἔρωτικάις ἀνάγκαις*: *R.* V 458d) en parlar de la relació sexual (*μειξίτιν*) que inicien les parelles heterosexuals empeses per una convivència *político-domèstica* total (*R.* V 458c5-d4). Per Plató, el fet de ser dona no és una limitació per a la vida filosòfica, sinó la seva vinculació a la vida domèstica fruit de la procreació de la qual en queda especialment vinculada. L'*Éros* caracteritza les relacions filosòfiques (*Smp.* 178e-179b) mentre que l'*aphrodisia* caracteritza les relacions domèstiques, concebudes com a relacions oposades:

“Però, a més de ser el més antic, és també per a nosaltres causa dels més grans béns. Perquè el que és jo no puc pas dir que existeixi cap bé més gran, tan bon punt s'inicia la joventut, que un amic sol·lícit, i per a l'amic el noi estimat. Perquè el sentiment que, al llarg de tota la vida, ha de dirigir la conducta dels qui volen viure honestament, res, ni el parentiu ni els honors ni la riquesa ni cal altre cosa, no l'infon a l'ànima tan bellament com ho fa l'amor.”

PLATÓ, *Convit* 178c-d (BM)

Es tracta de superar els lligams irracionals vers la parella i els fills per altres de més forts com són engendrar pensaments (*Smp.* 209c; o engendrar en la raó: *R.* VI 490b; 495c-496), poemes i lleis com a fills més bells i immortals i que proporcionen una veritable fama i glòria immortal.⁸⁴ L'exemple que posa és ben paradigmàtic: “¿Qui recorda les accions fetes pels fills dels legisladors sinó les seves produccions intel·lectuals?” La paternitat humana no és comparable a la intel·lectual, el culte del qual es perpetua eternament (*Smp.* 209e). Solament un amor a la *pólis* i la filosofia respon a l'aspiració màxima de l'ànima humana i superació de la fragilitat de l'*éros* humà: “The philosopher is free of all this. His or her contemplative love for all beauty carries no risk of loss, rejection, even frustration.” (Nussbaum, 1986: 181).

4.2.2. Les relacions paternofilials

Per Plató, la procreació no és solament l'acte d'engendrar fills sinó també cuidar-los i educar-los. Per això, els lligams que s'estableixen entre pares i fills són per Plató vincles biològics que cal també controlar i modificar. La paternitat, però sobretot la

⁸⁴ D'aquesta relació que no s'orienta a la dona, no sorgeixen fills físics sinó un doll de paraules sobre la virtut. La descripció de Diotima, tot i referir-se al genèric *anthropos*, no s'aplica a les parelles heterosexuals, perquè on hi ha procreació i criança no es pot establir un diàleg que superi les necessitats corporals que representen l'*oïkos* (Kraut a: Fine, 2008: 299-301).

maternitat, crea un vincle afectiu extremadament fort. Com hem vist al *Convit*, Plató considera aquest vincle un desenvolupament natural de l'estat d'enamorament heterosexual que primer du a aparellar-se i després es desenvolupa en la cria de la prole. Plató estableix una relació de continuïtat entre la relació conjugal i la filial, comuna amb els animals.

Les relacions filials es consideren un vincle afectiu que arrela en l'amor d'allò que hom ha creat. En el *Convit*, els fills ofereixen als pares una extensió física de si mateixos, mentre que els joves ofereixen als amants una extensió anímica (*Smp.* 208e-209c). Igual que als poetes els agraden els seus propis poemes, de la mateixa manera els pares són aficionats als seus propis fills (*Smp.* 209a-e; *R.* I 330c), ja que per natura cadascú sent propi allò que ha creat.⁸⁵ Aquesta afectiva vers els propis fills ha de ser superada en la vida política i filosòfica (Price, 1990: 163), de la mateixa manera que l'*éros* de les relacions d'aparellament han de ser superades per arribar a estimar el "bell i bo" (*Smp.* 205e-206a; *Ti.* 18c-d). Aquesta superació parteix de la mateixa experiència de Sòcrates descrita al *Critó* on les responsabilitats paternes no poden interferir en el deure i la coherència amb l'estil de vida adoptat (*Cri.* 45c-d). No es pot iniciar la vida filosòfica si no s'és indiferent (*Phdr.* 256e) també als lligams amorosos vers els propis descendents, tal i com s'expressa en el discurs de Fedre quan afirma: "Perquè el sentiment que, al llarg de tota la vida, ha de dirigir la conducta dels qui volen viure honestament, res, ni el parentiu ni els honors ni la riquesa ni cap altra cosa, no l'infon en l'ànima tan bellament com ho fa l'amor." (*Smp.* 178c-d).

Aquest vincle biològic fa que els pares siguin parcials amb la pròpia descendència.⁸⁶ Aquesta predilecció irracional, a causa de l'instint animal que els uneix, suposa per Plató un perill per a la unitat de la *pólis*. Per això, intentarà combatre-la amb les propostes del llibre V de la *República*. Plató proposa que no se sàpiga quin és el propi fill o fills, no per anul·lar el sentiment de paternitat o de maternitat. Aquest fort vincle és justament el que ha de dominar totes les relacions polítiques tractant qualsevol ciutadà com si fos el pare o la mare, el fill o el germà:

«Naturalment, el familiar, ell el té com a cosa pròpia, i ho diu; l'estrany, no el té com a cosa pròpia.»

«Això mateix.»

«I els teus guardians, què? Podria ser que algun d'ells considerés com un estrany un altre company de guarda, i li apliqués aquest nom?»

«No, en absolut» —replicà—, «perquè sigui el qui sigui el qui trobi, creurà de trobar-se amb un germà o amb una germana, o amb el seu pare o amb la seva mare, o amb els descendents o els ascendents d'aquests.»

PLATÓ, *República* V 463c (BM)

El que proposa Plató és fer d'aquest sentiment domèstic un sentiment polític. No cerca acabar amb l'amor vers els fills sinó canviar la predilecció natural pels "meus" fills per un sentiment polític pels "nostres" ciutadans (*R.* V 463b-464a). Com hem vist, l'acte procreador, com a deure civil, comporta una sèrie de responsabilitats que condicionen la vida conjugal. El primer de tot fa referència al mateix acte sexual, en tant que afectarà els caràcters adquirits dels futurs ciutadans. Aquesta herència no afecta solament en la compensació entre els caràcters dels pares que motiven l'elecció dels cònjuges, sinó també

⁸⁵ Plató es mostra molt conscient que els pares són reticents a exposar un primogènit, fins i tot si és defectuós (*Tht.* 160e-161a).

⁸⁶ Per exemple, a les *Lleis* s'afirma que quan s'adopta, com en el cas d'un orfe per part del seu tutor, és probable que se'n tingui menys cura que si fos el seu propi fill (*Lg.* XI 929-967).

en l'estat físic i anímic dels progenitors que realitzen l'acte sexual. Per això cal regular l'edat, l'exercici físic, el consum de vi i també la conducta dels progenitors. Per Plató, l'acte procreador no és un fet privat de la vida conjugal, sinó un fet social. Tant a la *República*, on es dissol l'*oïkos*, com a les *Lleis* on s'institueix, les relacions paternofilials són relacions que cauen sota el domini de l'àmbit públic. D'aquí la preocupació detallada de Plató per establir les millors condicions per a la procreació i educació. La perfecta educació dels fills en la gimnàstica pel que fa al cos i amb la música pel que fa a l'ànima s'inicia ja quan la dona està embarassada, des del mateix si matern (*Lg.* VII 788d-791b). Fins al punt que Plató afirma que quan els pares es comporten de manera insolent o injusta al voltant del moment de la concepció transmeten aquests vicis a les ànimes i als cossos dels seus fills (*Lg.* VI 775d-e).

La gran diferència però d'aquests vincles amb les relacions conjugals és que les relacions paternofilials sí que són qualificades sovint d'amor (*éros* o *phília*). Sobre aquesta base biològica, Plató en situa una altra d'humana, que comprenen les relacions afectives i l'herència moral dels pares.⁸⁷ Ja al *Fedre*, Sòcrates fa veure a Fedre que pot existir una autèntica amistat sense passió, fonamentada en el control d'un mateix, posant d'exemple l'amor (*ἐρῶν*) dels pares i els fills:

«[...] Tot això són els inicis d'una amistat molt duradora. I si se t'ha acudit aquesta objecció, que no és possible que una amistat sigui ferma si no s'hi afegeix l'amor (ὡς οὐχ οἶόν τε ἰσχυρὰν φιλίαν γενέσθαι ἔαν μὴ τις ἐρῶν τυγχάνῃ), cal no oblidar que amb això no estimaríem gaire els fills ni els pares ni les mares, i que no tindríem amics fidels, perquè tots aquests no procedeixen d'una tal passió, sinó d'altres institucions.»

PLATÓ, *Fedre* 233c-d (BM)

En el primer diàleg del *Lisis* Plató situa aquesta relació en la iniciació a la veritable *phília*. L'amor com a *phília*, entre pares i fills és el tema central del diàleg inicial entre Sòcrates i Lisis (*Ly.* 207d-210e). Al *Lisis*, com al *Laques*, es destaca la preocupació que mou els pares a cercar el bé pels seus fills donant-los una bona educació.

“Aquests són els nostres fills; ... Volem ocupar-nos el millor possible d'ells (ἡμῖν οὖν τούτων δέδοκται ἐπιμεληθῆναι ὡς οἶόν τε μάλιστα); no fer com fan la majoria dels pares que quan els fills arriben a l'adolescència els deixen fer el que volen; ans volem començar ara ja a ocupar-nos d'ells en tot el que sigui possible (ἀλλὰ νῦν δὴ καὶ ἄρχεσθαι αὐτῶν ἐπιμελεῖσθαι καθ' ὅσον οἰοί τ' ἐσμέν). Sabedors com som que vosaltres també teniu fills, havem cregut que vosaltres us haureu ocupat més que ningú de com en faríeu homes de profit (πῶς ἂν θεραπευθέντες γένοιτο ἄριστοι). I si tal volta no havíeu tingut present això, nosaltres us venim a recordar que cal no oblidar-se'n i us volíem invitar que us ocupéssiu juntament amb nosaltres del que cal fer dels nostres fills (καὶ παρακαλοῦντες ὑμᾶς ἐπὶ τὸ ἐπιμελείαν τινα ποιήσασθαι τῶν ὑέων κοινῇ μεθ' ἡμῶν).”

PLATÓ, *Laques* 179a-b (BM)

Preocupació que se centra en l'educació que han de rebre per esdevenir bons ciutadans i excel·lents caps de família. Al *Lisis* és descrit aquest amor com un primer pas vers la veritable *sinousia* que, com en el cas de l'*éros* al *Convit*, solament pot ser filosòfica si supera l'àmbit domèstic. Les relacions paternofilials són, aquí també, propedèutiques de la

⁸⁷ Com assenyala Anthony W. Price (1990: 162-163) Plató manté la idea que tota herència implica als dos progenitors.

vida filosòfica proposada per Plató. Malgrat això, aquest diàleg mostra el reconeixement per part de Plató de la importància de les relacions entre pares i fills. Com destacava la tesi doctoral d'Antoni Bosch-Veciana (2002: 395-399), en aquest diàleg inicial trobam que el bon exercici de la responsabilitat paterna i materna és determinant en l'adequada formació del jove. Tot i que les escenes introductòries als diàlegs no solen ser considerades importants en els estudis sobre aquests, no podem obviar com l'experiència quotidiana del fill que se sent estimat pels pares és el que permet a l'ésser humà introduir-se en la veritable amistat.

“— ¿No és cert, Lisis, que el teu pare i la teva mare t'estimen força (σφόδρα φιλεῖ σε ὁ πατήρ καὶ ἡ μήτηρ)? — Ben cert, féu ell. — No voldrien que fossis el més feliç possible (οὐκοῦν βούλοιντο ἄν σε ὡς εὐδαιμονέστατον εἶναι)? — Evidentment. — I et sembla que és feliç, l'home que és esclau i no pot fer res d'allò que li plauria? — No pas jo, per Zeus, va fer. — Així, doncs, si pare i mare t'estimen i desitgen que siguis feliç, és evident que s'esforcen de totes les maneres per tal d'aconseguir la teva felicitat. — ¿Com podria ser d'altre altrament? Digué ell. — ¿Et deixen, doncs, fer el que vols i mai no et renyen ni et posen cap obstacle a fer el que vols? — Prou, Sòcrates, i en força coses que em posen obstacles.”

PLATÓ, *Lisis* 207d-e (BM)

En aquest diàleg, a través de l'experiència domèstica de Lisis, es mostra clarament com l'amor i la felicitat es relacionen mútuament (a: Plató, 2000a: 153 n.11). L'amor dels pares és considerat un vincle afectiu que cerca i du a la felicitat de la persona estimada. La conclusió que vol transmetre Plató amb l'amor paterna és que ser feliç és ser estimat. I Sòcrates, atent a aquesta experiència fonamental, l'empra per iniciar Lisis en l'amistat filosòfica.⁸⁸ L'amor dels pares, com afirma Antoni Bosch-Veciana, mostra com l'autèntic pensar és dialogal i implica reciprocitat, i en la relació paternofilial és on més es fa experiència de reciprocitat.⁸⁹ A través de l'estudi de les formes superlatives d'estimació (-στατον: 207d7), Bosch-Veciana mostra com per Plató, sobre la base de l'amor paternofilial, res no es pot comparar a l'autèntica *philía* com a amor relacional i de reciprocitat. El diàleg però també mostra un altre aspecte de l'autèntica relació filial que és la confiança. En el diàleg es mostra una confiança plena del fill vers la voluntat dels pares. Aquesta confiança (ἐπιτρέψει) permet una autèntica educació per arribar a ser mereixedor de la confiança dels altres. Plató reconeix que en la vida domèstica, quan les relacions paternofilials són amoroses, s'educa en la prudència (φρονεῖς) que fa de la persona un autèntic ciutadà *kalokagathós*:

⁸⁸ Aquest diàleg inicial, per Antoni Bosch i Veciana (2002: 281-282), es diferencia clarament del diàleg anterior, entre Hipotales, Ctesip i Sòcrates, o el posterior, amb Menexen i Lisis. A través de l'anàlisi sobre l'ús que Plató fa de l'adjectiu *καταγέλαστος* en el diàleg, Bosch Veciana demostra com el diàleg amb Lisis sobre l'amor dels seus pares la *philía* no és mai ridícula.

⁸⁹ “El sentit sembla clar per endavant, perquè ens el dona la sol·licitud d'Hipotales a Sòcrates i la disposició d'aquest a *mostrar el dir* i el *fer* de l'autèntic amant. La reciprocitat de la relació d'amor (*éros*) que demana Hipotales, i que Sòcrates veu com aquella relació autèntica d'amor (*éros*), demana la capacitat i l'exercici de fer recíprocs els pensaments de l'amant i de l'amat. Sense reciprocitat en el pensament no hi ha reciprocitat en l'*éros*, almenys una reciprocitat fonamentada i perdurable. Però perquè el pensament pugui establir aquesta relació d'amor recíprocament ha de ser educat com a pensament amorós i, per tant, com a pensament. Aquesta serà la *mostració socràtica* a Hipotales. Sòcrates, en aquesta conversa amb Lisis, farà veure a Lisis la necessitat de pensar per tal de poder pensar bé i no pas pensar orgullosament amb complaença de si mateix. Això negaria la reciprocitat i, de fet, l'autèntic pensar, perquè l'autèntic pensar és dialogal, això és, pensar *amb* l'altre.” Bosch-Veciana, 2002: 395-396.

“— Molt bé, vaig fer jo, mon car amic. No és, doncs, l’edat que espera el teu pare per a refiar-se de tu en tot, ans el dia que pensarà que tu tens més bon seny que no pas ell, aquell dia se’t confiarà a tu, ell i les seves coses (ἀλλ’ ἢ ἂν ἡμέρα ἡγήσεται σε βέλτιον αὐτοῦ φρονεῖν, ταύτη ἐπιτρέψει σοι καὶ αὐτὸν καὶ τὰ αὐτοῦ). — Jo bé m’ho penso, féu ell. — Molt bé, vaig dir jo. I, doncs, el veí: ¿que per ventura no seguirà amb tu la mateixa regla que el teu pare? ¿Creus que si estigués convençut que tu comprens millor el portar la casa que no pas ell, recorreria a tu o bé creus que se la continuaria administrant ell mateix (πότερον οἶει αὐτὸν ἐπιτρέψειν σοι τὴν αὐτοῦ οἰκίαν οἰκονομεῖν, ὅταν σε ἡγήσεται βέλτιον περὶ οἰκονομίας ἑαυτοῦ φρονεῖν, ἢ αὐτὸν ἐπιστατήσκειν)? — Em sembla que me la confiaria a mi. — I bé: ¿creus que els atenesos no es refiarien de tu per llurs coses, si s’adonessin que i ets prou entès (ὅταν αἰσθάνωνται ὅτι ἰκανῶς φρονεῖς)? — Crec que sí.”

PLATÓ, *Lisis* 209c-d (BM)

És per tant, no solament una preocupació (ἐπιμέλειαν) pel creixement corporal i l’alimentació sinó també i, sobretot, pel creixement en la virtut i la prudència imprescindible per esdevenir un ciutadà digne de confiança. Aquest ensenyament, però, serà matisat per Plató en situar l’autèntica *philia* fora de la vida domèstica.⁹⁰ La *philia* és una dimensió política de l’existència humana. Plató mostrarà en la tercera conversa de Sòcrates amb Menexen i Lisis (*Ly.* 211d-222e) que la relació d’amistat fíllica no és autèntica perquè és una relació d’amistat per defecte, i com a tal, és mancada de justícia i saviesa. Així, es proposa, com amb l’*eros* del *Convit*, alliberar-se de tot fals lligam d’amistat, com el dels pares, per esdevenir savis, útils i bons per als altres conciutadans.

Plató manté, fins i tot en la *República*, que els pares no solament procreen i alimenten els fills, sinó que tenen l’obligació d’educar-los. L’educació dels fills és per Plató la tasca més important dels pares equiparable a la dels educadors de la *República*. L’objectiu és fomentar el millor element en els seus fills, per tal d’establir una guia i un regle per l’ànima del nin (*R IX* 590e-591a). Els pares han de donar a la ciutat “els nins més bells i millors possibles” (*Lg.* VI 783e) i per això cal una cura especial que inclou no solament el cos, sinó sobretot l’ànima. D’aquí que, a part de les prescripcions d’ordre corporal, s’especifiquen l’educació de l’ànima dels fills, en tant que futurs ciutadans. La finalitat de la relació és la correcta educació dels futurs ciutadans en determinats principis morals imprescindibles per a la vida política. Aquesta educació per Plató cerca la màxima bellesa i excel·lència en els cossos i les ànimes:

“Atenenc: Idò, és absolutament necessari que la recta educació (τὴν γε ὀρθὴν πάντως δεῖ τροφήν) es mostri capaç de donar la màxima bellesa i excel·lència possibles en els cossos i les ànimes (μὲν σώματα καὶ ψυχὰς), heus ací una cosa que, crec jo, ha estat dita amb tota raó.”⁹¹

PLATÓ, *Lleis* VII 788c (trad. pròpia)

Perquè aquesta educació dugui a la bellesa i a l’excel·lència dels cossos i les ànimes cal centrar-la en el coneixement (ἐννοοῦμεν) que es dóna en el primer creixement (*Lg.* VII

⁹⁰ “Tanmateix mai no és valorada de *ridícula* la conversa central de Sòcrates amb Lisis en 207d5-211a1. Serà en aquesta conversa central amb Lisis que hi caldrà veure quina és la relació d’autèntica *philia*. Sòcrates en aquest punt central esdevindrà el mestre i l’amic, fent de Lisis un noi obert a l’autèntica relació fíllica, que suposa el reconeixement del propi no saber i desig que impulsa vers el saber, adquirint, d’aquesta manera, la *phronesis* que li permetrà sostreure’s a les subjeccions i esdevenir verament deslligat, lliure per als altres a fi de poder establir lligams d’autèntica *philia*.” Bosch Veciana, 2002: 281-282.

⁹¹ “Ἀθηναῖος: οὐκοῦν ὅτι μὲν σώματα καὶ ψυχὰς τὴν γε ὀρθὴν πάντως δεῖ τροφήν φαίνεσθαι δυναμένην ὡς κάλλιστα καὶ ἄριστα ἐξεργάζεσθαι, τοῦτο μὲν ὀρθῶς εἴρηται πού.” Pl., *Lg.* VII 788c.

788c-d), pròpia de l'àmbit domèstic. Aquesta educació dels infants inclou sobretot el control de les emocions de l'ànima, sobretot la por i el plaer (*Lg.* VII 791b).⁹² A les *Lleis* la considera una tasca pròpia dels progenitors que no es pot delegar en altres persones, com per exemple, els servents. Plató posa com exemple la decadència dels reis perses, atribuint la mort de Cir al fet que, fruit de la preocupació per les riqueses acumulades, deixaren en altres (dones, eunucs i medes) l'educació dels seus fills (*Lg.* III 695a). Aquests cresqueren sense correctius, ignorants de la tècnica educativa dels pares que els feien forts, capaços de resistir les inclemències del temps i de guerrear. Es concreten, per tant, totes les normes o costums que han de regir la criança en l'àmbit domèstic. La finalitat és desenvolupar una ànima bondadosa en l'infant per mitjà d'una sèrie de prescripcions també de caràcter diví (*Lg.* VII 792c-d). Trobam aquí una estructura paral·lela a la que hem vist en la relació conjugal. Cal un control estricte per part dels pares, dirigits per les normes socials, que faci dur als infants una vida recta (ὀρθὸν βίον) que no cerca sempre els plaers (ἡδονάς) ni evita les penes (λύπας), sinó el terme mitjà (τὸ μέσον).⁹³

És, no ho oblidem, una preparació necessària per a l'educació del ciutadà, i per tant, reglamentada per la *pólis* i per a la *pólis*. A les *Lleis*, però, Plató accepta les bondats de les relacions paternofiliales domèstiques sense renunciar a què els fills, en tant que futurs ciutadans, pertanyin més a la ciutat que als progenitors (*Lg.* VII 804d).⁹⁴ Plató no teoritzava un reconeixement del valor de l'educació domèstica sinó que la reglamentà per evitar, en la mesura del possible, els prejudicis que l'educació domèstica contemporània suposava per a la *pólis*. Continua, per tant, la desconfiança en l'educació que cada *oïkos* pot transmetre als futurs ciutadans. Per aquest motiu Plató, sense anul·lar-la com en la *República*, trasllada la potestat educativa dels pares als consells que governen la ciutat. En el llibre VII de les *Lleis* (des del 808c fins al 824a) descriu com han de ser les lleis referents a aquesta educació.⁹⁵ L'educació domèstica és una potestat subsidiària de la *pólis*, en cap moment un dret de l'autonomia dels *oïkos* particulars.

El respecte fonament de la relació paternofiliar

Ja a la *República*, Plató equipara les relacions de respecte i cura del tracte dels fills als pares a altres de tipus social. Com hem vist, Plató es proposava trencar el sentiment paternofiliar domèstic (*R.* III 415c; IV 423c-d) prescrivint l'educació comuna dels fills en

⁹² Plató indica que la manera de tractar els infants de 3 o 4 anys (ἡθει ψυχῆς παιδιῶν), castigant-los sense humiliar-los per tal d'apartar-los de la llagoteria (κολάζοντα) és la mateixa que el tracte que han de rebre els servents (τῶν δούλων), equiparant el seu tracte al de les persones lliures (ἐλευθέροισι) (*Lg.* VII 793d-794a).

⁹³ Per Plató aquesta és una de les raons per les quals cal evitar els excessos en els plaers i les fatigues en les embarassades, ja que en aquest estat es forma ja el caràcter de l'infant. A les *Lleis* VII 793e torna a insistir en aquesta educació de l'ànima dels infants (ἡθει ψυχῆς παιδιῶν) en relació amb els càstigs i que cal aplicar als servents (δούλων) i a les persones lliures (ἐλευθέροισι) evitant els excessos que duen a la ira per l'excés de càstigs humiliants o al llibertinatge (κολάζοντα) per manca d'aquests.

⁹⁴ Aquesta és la més difícil de les tasques, ja que el nin és la fera més difícil de manejar (*Lg.* VII 808a-d), que Plató encomana a mestres (διδασκάλους) o preceptors (παιδαγωγῶν) substituint mares i dides. La finalitat és deixar fills que siguin bons ajudants o assistents de déu a la ciutat, col·laborant amb la naturalesa al servei de la divinitat (*Lg.* VI 773e-774a).

⁹⁵ Per aquesta educació estableix les següents etapes: dels tres als sis anys és l'edat dels jocs i a partir dels sis se separen els nins per educar-los en l'ús de les armes. En aquest moment, s'exposa la importància de ser ambidextre per tal de ser apte per realitzar tots els treballs, però en posar exemples d'activitats solament en posada de les musicals o guerres (*Lg.* VII 794d-796d). Així, Plató diferencia entre el qui sap i el qui no sap, i entre el qui s'ha exercitat i el qui no (*Lg.* VII 795a). Totes aquestes pràctiques musicals i gimnàstiques han de fer-los "útils para la paz o en guerra para el país i para las casas particulares, mientras que no hay ningún ejercicio corporal de otra índole realizado seriamente o como diversión que no resulte, ¡oh, Megilo y Clinias!, indigno de un hombre libre" (*Lg.* VII 796d).

guarderies (R. V 460b-e). L'educació dels homes lliures no ha de ser feta per esclaus sinó per homes lliures (R. V 468a). Però al mateix temps, mantenia les relacions paternofilials com a models de temor (δέος) i respecte (αἰδώς) entre les diferents generacions (R. V 465a-b). Així, per exemple, quan exposa l'ensenyament del bon filòsof acaba conclouent que ha d'honrar el pare i la mare i els parents supositicis (τιμᾶν ἄν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ τοὺς ἄλλους οἰκείους δοκοῦντας: R. VII 538a-b). El tracte entre pares i fills, escapa a la legislació de la *pólis* ja que és una qüestió d'educació dels costums (R. IV 425b). Aquesta educació permet una convivència pacífica que evita la violència entre els ciutadans. Plató refusa l'educació dels valors que transmeten els mites antics com els d'Homer o Píndar (R. II 378b-e). Per Plató, no es poden admetre relats com els d'Hera encadenada pel seu fill (Píndar, *Frag.* 283) o dels d'Hefest que fou tirat per terra quan anava a auxiliar la seva mare que rebia una pallissa (Hom., *Il.* I 586ss). Aquests relats de maltractaments familiars, com d'altres que exemplifica, són contraris a la virtut pròpia de les relacions domèstiques i en la que cal educar els futurs ciutadans.

A les *Lleis* Plató també equipara la consideració del tracte que han de tenir els conciutadans, els amics i la família (περὶ πόλιν τε καὶ φίλους καὶ συγγένειαν: *Lg.* V 730b). La diferència és el reconeixement dels problemes que es donen en l'àmbit domèstic. A la relació entre pares i fills trobam una descripció dels problemes i conflictes que generen la convivència domèstica i com afrontar-los. Les *Lleis* suposen la recuperació de les relacions filials com a relacions domèstiques integrades a la ciutat ben governada. Plató retorna a la relació d'amor que ha fonamentar les relacions paternofilials. Sense donar-se una relació *phíllica* entre pares i fills és impossible la convivència domèstica. Així ho expressa a les *Lleis* quan qualifica, encara que de forma indirecta, les relacions paternofilials de *φιλίας*:

“Efectivament, quan en les relacions afectives (*φιλίας*) intervé l'enyorament (*πόθος*), cohesionen tots els caràcters (*κολλᾶ καὶ συνδεῖ πάντα ἤθη*); en canvi, la convivència (*συνουσία*) avorrida (*κατακορής*) i mancada de l'enyorament produït pel pas del temps, fa que els uns i els altres es distancien per saturació (*ποιεῖ ὑπερβολαῖς πλεησμονῆς*).”

PLATÓ, *Lleis* VI 776a (BM)

Aquests relacions no estan exemptes de tensions i conflictes fruit de l'assídua convivència quotidiana. Aquests conflictes són tractats en el llibre IX les *Lleis*.⁹⁶ Plató exhorta a què els nous cònjuges no visquin a casa dels respectius pares, ja que la convivència pot esdevenir excessiva (*κατακορής δὲ συνουσία*: *Lg.* VI 776a-b). Per això, com els que funden una nova colònia, els fills han de partir per crear la seva llar i sentir la nostàlgia (*πόθος*) que aglutina i enllaça amb els caràcters dels pares. No és un trencament, sinó que la relació s'enforteix en les visites que ha de fer i ha de rebre la nova família. Trobam aquí una altra descripció atenta de la realitat quotidiana de la vida domèstica. Al mateix temps veiem com Plató arriba a considerar d'important que en cada moment de la vida d'una família es donin sempre relacions harmonioses que mantinguin els lligams familiars i, evitar així, l'aversion irresistible que sorgiria convivint a casa dels pares.

Plató vol transformar, com Xenofont, les pràctiques quotidianes de la família atenenca, les quals, com hem vist en els capítols precedents, cercaven per sobre de tot engrandir el patrimoni familiar que calia deixar als fills. Per Plató, tots els principis que ha exposat sobre l'educació, han de servir per fer entendre als pares que no són riqueses el que han de llegar als fills (*τῶν χρημάτων καὶ κτημάτων κτήσις*), sinó molt de respecte

⁹⁶ Encara que en tots els crims i delictes s'especifica què cal fer i tenir en compte quan afecta a familiars, vegeu especialment a les *Lleis* del 877b al 878e.

(αἰδῶ...πολλήν). Fer-se amant de les riqueses (φιλοχρημονεῖτω) a causa dels fills no afavoreix ni a la ciutat ni als propis fills (*Lg.* V 730b). El respecte (αἰδῶ) o honorar bé (εὐλαβεῖσθαι), per tant, és la forma de relació entre pares i fills que el legislador ha de procurar, no solament dels fills cap als pares (αἰδῶ)⁹⁷ sinó també dels pares cap als fills (εὐλαβεῖσθαι). Respecte que s'aconsegueix amb l'exemple, de tal manera que la millor educació no és la que s'aconsegueix reprenent (τὸ νουθετεῖν), sinó la que resulta de fer sempre allò que hom diu quan reprèn els altres (*Lg.* V 729c).

Com hem vist a l'estudi del *Lisis*, la veritable relació d'amor *phíllica* es basa en la reciprocitat. Aquesta es dona en la relació paternofilial al llarg de tota la vida. Els fills tenen un deute (χρεῶν πάντων πρεσβύτατα) respecte als pares de qui han rebut no sols la vida sinó la cura i l'educació que els ha permès ser bons ciutadans. Cal, per tant, que en arribar l'edat en què els pares envelleixen i depenen dels fills, responguin de la mateixa manera, servint-los en tot el que necessiten (*Lg.* IV 717b-717c). És un retorn dels béns rebuts que obliga els fills a ajudar en les necessitats naturals, corporals i anímiques dels pares. És una retribució dels "esforços fatigosos que d'antic" (ὑπερπονούντων ὠδῖνας παλαιάς) els pares van fer pels fills. Aquest tracte forma part no solament de les obligacions domèstiques sinó també cíviques i sagrades del ciutadà. Per això, entre els sagrats deures cívics, a més d'honar tots els déus, Plató inclou també el deure d'honar en vida i en mort els pares.⁹⁸

4.2.3. Relacions entre amos i esclaus

Tant Xenofont, com Plató i Aristòtil tracten l'esclavitud en l'àmbit de la llar (Price, 1990: 174-175), ja que sense els esclaus és inviable el manteniment de l'*oïkos* aristocràtic en què creixeren aquests filòsofs. Per tant, en la seva reflexió domèstica esdevé una qüestió important la justificació de l'esclavitud domèstica. Aquesta es feu patrimonialitzant la vida de l'esclau. La mentalitat grega considerava que els esclaus formaven part del patrimoni material (κτῆματα) domèstic. Aquesta concepció és acceptada per Plató, el qual sempre va considerar l'esclau (τὸ δοῦλόν/ οἰκετῶν) com un bé (κτῆμα) distingint-lo de l'home lliure i amo (ἐλεύθερον καὶ δεσπότην) domèstic (*Lg.* VI 777b-c). En aquest aspecte de la vida domèstica trobam que Plató reproduïx la mentalitat clàssica, sense qüestionar en cap moment aquesta distinció.⁹⁹ A la *República* Plató mostra tan poc interès per la institució de l'esclavitud com per la vida dels *oïkos* que en depenia (Vlastos, 1973: 147-163 i 140-146). De totes maneres, les seves reformes no són possibles sense servents domèstics que com esclaus realitzen les tasques domèstiques que tradicionalment formaven part del paper de la dona en l'*oïkos*.¹⁰⁰ L'alliberament de la vida domèstica de la dona per tal de dur a terme un ideal filosòfic passà sempre per delegar les tasques domèstiques als esclaus (*R.* V 469b-c; *Lg.* VII 806). Tot i que no ho consideres explícitament, l'esclavitud com a suport domèstic

⁹⁷ Respecte que es mostra quan els fills parlen sempre adequadament als pares (γονέας εὐφημίαν διαφερόντως), cedint i satisfent-los fins quan estan encolaritzats (ἀποπιμπλάσι τὸν θυμόν) de paraula o d'obra.

⁹⁸ Del 716b fins al 718c Plató exposa quins són els deures de pietat (εὐσεβείας) del bon ciutadà. Un cop morts el respecte se'ls tributa amb un enterrament digne i senzill i un record constant. S'acompleix així el desig d'immortalitat que va dur als pares a engendrar.

⁹⁹ Tan sols va qüestionar i prohibir l'esclavatge de grecs en tant que era contrària a la seva visió panhel·lenista (*R.* V 469b-c).

¹⁰⁰ No és casualitat que una de les poques referències que trobam a l'esclavatge sigui en el llibre V on s'estableix l'alliberament de les tasques domèstiques dels governants. L'altre referència es troba en el llibre IX quan exposa l'esclavitud indigna per un grec, com a amo i home lliure, de viure en un règim tirànic (*R.* IX 577c-579c). En aquest passatge Plató compara el tirà al ric cap de família que posseeix gran quantitat d'esclaus domèstics (τῶν οἰκετῶν).

imprescindible no va desaparèixer mai dels diferents plantejaments platònics. Solament quan recupera la reflexió sobre l'*oïkos* a les *Lleis*, Plató també intentarà establir quina havia de ser la relació amb els esclaus.

Aquesta reflexió esdevingué cada cop més imprescindible, com serà el cas d'Aristòtil, en tant que els servents domèstics són imprescindibles per a què els ciutadans puguin alliberar-se de la vida domèstica i complir les seves obligacions polítiques o filosòfiques. No és casualitat, per tant, que a les *Lleis*, on s'accepta més que en cap altra obra la realitat dels *oïkos*, es detalli la relació que cal tenir amb els servents domèstics. Aquesta relació és definida a les *Lleis* de les més difícils (τὰ δὲ δὴ τῶν οἰκετῶν χαλεπὰ πάντη) d'establir en la convivència domèstica. A la *República* (IX 578d) parla de la por i el temor que l'amo, l'esposa i els fills sentirien si no fos pel suport de la ciutat en el control dels esclaus domèstics (οἰκέτας). Aquesta dificultat, a causa de patrimonialitzar o bestialitzar una relació humana, es mostra en Plató, com en Aristòtil, especialment en l'ambigüitat de les seves reflexions sobre la submissió i obediència dels esclaus.

L'actitud cap als esclaus de Plató és ambivalent, com també ho serà el tractament que en farà Aristòtil. A les *Lleis* VII (776b-778a) tracta aquesta qüestió exposant primer les dues opinions contraposades sobre el tracte que han de rebre els servents domèstics (οἰκετῶν). La postura de Plató es mou entre dos tipus de relacions exposades pel mateix Plató com a paradigmes de les relacions amb els esclaus. Per un costat és el tracte cruel i inhumà dels lacedemonis amb els ilotes, seguint la tradició de considerar l'esclau com una ànima servil i indigna de confiança, tal i com reflectien els relats d'Homer.¹⁰¹ Segons aquesta concepció els esclaus són bèsties ferotges per naturalesa (κατὰ δὲ θηρίων φύσιν κέντροις) que per ser dominades cal recórrer a cruels càstigs físics. Per un altre, el tracte dels esclaus com a germans o fills que generen afectes de respecte a l'amo fins al punt de servir-lo virtuosament. A diferència de Xenofont, Plató no es decanta clarament per la segona forma de tracte, la més humanitzant. Aquesta ambivalència és paral·lela a la que Plató tingué en relació amb la part irracional de l'ànima (Price, 1990: 173-175).¹⁰² Per tant, amb l'esclavitud trobam la mateixa indeterminació respecte de l'optimisme o el pessimisme que amb la part irracional i que hem vist en el primer capítol de la tesi. No obstant això, Plató no elaborà mai una doctrina com Aristòtil que justificàs o rebutjàs cap de les dues formes de tracte. El seu desinterès teòric per l'esclavatge és deutor, al meu entendre, del desinterès vers el tractament sistemàtic per a la vida domèstica. Per Plató aquesta qüestió es fonamenta senzillament en l'experiència (τὰς χρείας). Argumenta a partir dels fets que constaten, al seu entendre, la dificultat per manejar les relacions amb els esclaus (*Lg.* VI 776c). Simplement es constaten les dificultats pràctiques que generen aquestes relacions en l'*oïkos* i s'intenta solucionar-les sense preocupar-se de desenvolupar una visió coherent.

¹⁰¹ Plató a les *Lleis* VI 776e fent referència a Homer, *Od.* XVII 322-323 afirma: "ἤμισυ γὰρ τε νόου", φησίν, "ἀπαμείρεται εὐρύοπα Ζεὺς ἀνδρῶν, οὗς ἂν δὴ κατὰ δούλιον ἤμαρ ἔλησι." això és "car la meitat del valor que té un home, Zeus que al lluny mira la hi pren, quan s'abat sobre ell el dia de l'esclavatge".

¹⁰² Anthony W. Price (1990) considera la relació d'amo i esclau com anàloga a la d'ànima i cos en el *Fedó* (79e-80a), o del cap a altres membres corporals al *Timeu* (44d) establint un paral·lisme entre les relacions entre amo i esclau i part racional i irracional. No hem d'oblidar que al *Menó* 81c-86c, Sòcrates en demostrar la teoria de la reminiscència per mitjà d'un esclau es reconeix la seva capacitat racional "capaç de recordar el que abans sabia de la virtut i les altres coses". L'esclau però és grec i nascut a casa d'un grec (*Men.* 82b). Al *Timeu* 51e també s'afirma que els esclaus són capaços de ser persuadits. No consider que com afirma Price puguin aplicar-se els termes de *sumphōnia* (*R.* IV 432a8 i 442c10; IX 591d2), *homodoxiā* (*R.* IV 442d1), *homonoiā* (*R.* IV 432a7), i fins i tot *philia* (*R.* IV 442c10; IX 589c5) a les relacions entre amos i esclaus seguint l'analogia del superior i l'inferior, perquè el tractament de Plató de l'esclavitud és domèstic i no polític.

Per un costat, la relació que proposa és la del tracte bestialitzant, és a dir, considerant sempre la inferioritat humana de l'esclau que no els permet atendre a raons. La justificació d'aquest tracte és la consideració que encarnen el pitjor del cos, en tant que, com la fam, són insaciables i disposats a esclavitzar i dominar l'ànima (*R. IV 442a-b*). Per aquest motiu, els amos, com a éssers racionals han de podar de forma coactiva els seus vicis, com un granger, cuidant i conreant el seu camp, dominant els elements i la prevenció dels brots salvatges que creixen (*R. IX 589b*). Per això afirma que els esclaus han de ser castigats en lloc d'amonestats (*Lg. VI 777e*) o que quan necessiten tractament mèdic se'ls doni instruccions sense cap explicació (*Lg. IV 720b-e*). Per Plató, la ment esclava és incapaç d'atendre a raonaments (*Lg. XII 966b*). Aquesta inferioritat que els incapacita racionalment fa que, a causa de la connexió entre amistat i igualtat, amos i esclaus mai puguin ser amics (*Lg. VI 757a*) o rebre un tracte amistós.

Però, per un altre costat, s'afirma que l'amo que tracta els seus esclaus justament està sembrant les llavors de virtut.¹⁰³ Per Plató, el maltractament i la violència és una injustícia fins en els esclaus i, per tant:

“Per demostrar que algú reverència naturalment la justícia de manera sincera (ὁ φύσει καὶ μὴ πλαστῶς σέβων τὴν δίκην) i sense engany i que odia de debò la injustícia, s'ha d'observar aquells a qui ell té possibilitats de maltractar. Aquell qui, en els seus hàbits i la conducta envers els esclaus (τῶν δούλων οὖν ἦθη καὶ πράξεις), no queda tacat per la impietat i la injustícia (τοῦ τε ἀνοσίου πέρι καὶ ἀδίκου), és més qualificat per a sembrar la llavor de la virtut (ἀρετῆς)...”

PLATÓ, *Lleis VI 777d-e* (BM)

D'aquesta manera reconeix la capacitat anímica de l'esclau en plantejar que el millor és posseir un esclau virtuós. Solament així, en la confiança de l'amo vers la virtut de l'esclau, aquest es dedica per iniciativa pròpia a la vida domèstica. L'amo pot, així, confiar en un esclau més que en ell mateix, un germà o un fill (*Lg. VI 776d-777d; Ly. 208b-c*). Aquesta ambivalència fa que Plató constati la dificultat a promoure el respecte per part dels esclaus.¹⁰⁴ Per un costat es reconeix que aquesta relació s'ha de fomentar en la confiança pròpia dels amics i, per un altre, en la desconfiança vers els esclaus com a enemics. Respecte d'aquesta relació difícil i perplexa, com totes les que fan referència a l'ésser humà, Plató estableix dos procediments: primer, que coincideixin el mínim d'esclaus procedents de la mateixa pàtria i, segon, que siguin ben formats, pel seu bé i sobretot pel de l'amo (*Lg. VI 777b-d*). Aquesta formació requereix, per Plató, que no s'exerceixi cap violència contra els criats, fins al punt, de maltractar-los menys que als propis iguals. D'aquesta manera solament amb un tracte humà es poden evitar els mals que sorgeixen de les sublevacions i comportaments descontrolats dels esclaus, que segons Plató cal atribuir al tracte injust de què sovint són objecte.

Exclosa l'esclavitud dels grecs, Plató insisteix que no es pot tractar els esclaus com a homes lliures. Mancats de plena raó com a bàrbars que són, sols se'ls poden donar ordres o se'ls ha de castigar però quan es té raó. El que proposa és un equilibri en la relació que faci que, tot i evitar el tracte bestialitzant dels lacedemonis no es caigui en una relació humana, impròpia entre un amo i un esclau. Per això recorda sovint que no són homes

¹⁰³ A la *República IX 549a* Plató blasma el tracte molt exigent amb els esclaus típic de l'home timocràtic, tossut per naturalesa, que es deixa endur per la seva ambició, mentre que és suau amb els homes lliures. I lloa que no menysprei els esclaus ja que ha estat educat suficientment.

¹⁰⁴ A. W. Price (1990) sosté que aquestes tensions no constitueixen necessàriament una contradicció, sinó a una alternança d'esperances i temors en les relacions amb els esclaus que el du a afirmar el seu sotmetiment de vegades per la força de vegades per la persuasió.

lliures, i si se'ls tracta com a tals s'acaben fent malbé com a subordinats que són i es dificulta la tasca dels amos (Lg. VI 777e-778b). Com Xenofont, la clau és l'exemple i el control per part dels amos, per això exhorta l'amo o la mestressa de la casa que s'aixequi abans que els servents (δοῦλόν), qualificant d'empegueïdor i indigne d'un home lliure ser despertat a casa seva pels servents (Lg. VII 807e-808c). En aquest aspecte, la regulació dels amos és la mateixa que la dels governants de la ciutat que cerquen el bé del cos i de l'ànima. Sense oblidar, però, la diferent relació entre cos i ànima que es dona en un ésser lliure i un ésser esclau.

4.2.4. Les relacions patrimonials

Com hem vist, aquesta és la relació més perillosa que suposa la vida domèstica. La relació amb el patrimoni familiar és font de l'ambició descontrolada que divideix i enfronta la ciutat. Ja he exposat àmpliament la doctrina platònica sobre aquest aspecte de la vida privada en els capítols precedents i com és una de les principals causes de l'intent d'abolició dels *oïkos* privats si es vol constituir una *pólis* justa. No insistiré més, per tant, en la proposta ja analitzada de la *República*. No obstant això, la inviabilitat d'aquesta du a Plató, en la segona constitució que es desenvolupa a les *Lleis*, a determinar de forma invariable el patrimoni domèstic dels *oïkos*. Per un costat, per garantir la proporció de terra adequada al manteniment de cada família, i per un altre, evitar l'enriquiment desmesurat que desequilibra la *pólis*. El patrimoni ha de ser cuidat més "que una mare als seus fills" i esdevenint invariable. L'ambició que desferma els béns materials està tan relacionada amb la vida domèstica que solament sota un estricte control d'aquests es pot acceptar l'existència d'*oïkos* privats a la *pólis*. Veiem a les *Lleis* com Plató incorpora els problemes socials que es derivaven de les disputes pel patrimoni familiar (Cox, 1998). La legislació en aquest punt és, per tant, detallada i precisa, canviant la legislació atenènica que era font de conflictes. Plató estableix, en el control de la natalitat i l'herència, que solament un fill en serà l'hereu. La resta de fills, si són homes, es donaran a aquells que no en tinguin i si són filles es casaran degudament. Així, es proposa que les lleis controlin estrictament la natalitat, per tal de restringir-la en aquells que sigui massa abundant o prendre aquelles mesures necessàries per augmentar-la (Lg. V 740b-741a).

Plató canvia també qui ha d'atorgar el dot de les filles al futur marit, sent primer el pare, en cas que faltàs, el padrí, els germans consanguinis, els parents mascles per part de mare segons aquest mateix ordre (Lg. VI 774c-775e).¹⁰⁵ El control del patrimoni és tan important, a causa de les desavinences i desequilibris socials que genera, que condicionen totalment les relacions humanes. No solament perquè obliga a casar persones de patrimoni distints, sinó també perquè limita el nombre de fills. Al final de la seva vida, Plató accepta les riqueses com a béns corporals. Però continua advertint dels perills que en suposa l'excés, en tant que du a enemistats i dissensions a la ciutat i en allò privat (πόλεσιν καὶ ἰδίᾳ), o el defecte, que du a la total servitud (δουλείας ὡς τὸ πολὺ) (Lg. V 728d-729a). Acceptant els negocis i l'adquisició de béns (τῶν χρημάτων καὶ κτημάτων κτήσις) propis de la vida domèstica assumeix que es possible trobar un terme mitjà (τῷ μέσῳ ἀπάσης) que permet gestionar el patrimoni de manera prudent i segura. En aquestes darreres reflexions platòniques sobre el patrimoni domèstic trobam ja els inicis de la reflexió d'Aristòtil. Al *Fedre* 248d, introdueix una distinció que serà fonamental en el desenvolupament sobre el patrimoni domèstic en Aristòtil. D'aquí que en les successives reencarnacions de l'ànima, a

¹⁰⁵ En aquest aspecte Plató mostra una especial sensibilitat per la protecció de la dona, que a les *Lleis* retorna a l'*oïkos* (Pomeroy, 1973: 80).

mig camí entre l'ideal de vida filosòfica (que identifica amb el filòsof, l'amic de la bellesa, el músic, o l'amant: φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ) i la pitjor de les vides que és el tirà (que identifica amb el ric propietari esclavitzat i esclavitzador) hi situï el polític, l'ecònom i l'home de negocis (τρίτην εἰς πολιτικοῦ ἢ τινος οἰκονομικοῦ ἢ χρηματιστικοῦ).

4.2.5. Conclusions

Hem vist com la concepció de les relacions conjugals en Plató, plantejades sempre des de la seva repercussió social, va anar evolucionant correlativa a la problemàtica de l'ideal supressió dels *oïkos* privats. Les propostes sobre les relacions domèstiques de Plató s'articulen entorn a tres elements: l'adquisició de dones, els casaments i la procreació. En la selecció dels cònjuges Plató distingeix tres motivacions principals. Una primera d'ordre animal que segueix l'atracció entre ànimes i cossos semblants. Aquest desig instintiu, enfortit pel plaer, atreu homes i dones amb la finalitat de reproduir l'espècie. Però l'*aphrodisia*, terme amb el qual sovint anomena aquest desig, tendeix a ajuntar ànimes semblants potenciant els mateixos caràcters i provocant una desmesura en els individus. Aquesta lliure elecció instintiva és considerada, per tant, perillosa per a la perpetuació adequada dels *oïkos*. Per això, Plató parla d'un segon criteri de caràcter humà que és la decisió dels pares de seleccionar i pactar el millor cònjuge pels fills, tenint com a finalitat la riquesa i el poder familiar. Plató sempre va considerar que tant un com l'altre són contraris als interessos de la *pólis* justa i al bé dels individus. Per tant, l'elecció s'ha de fer segons un tercer criteri que qualificà de diví. Aquest és el més beneficiós per als individus i la *pólis*. L'elecció recau en els governants justos i sensats, que cerquen el millor per a les ànimes fent possible una convivència conjugal harmoniosa, condició necessària per a la millor procreació i per una dilatada vida comuna.

El segon element important que centra la reflexió de Plató sobre les relacions conjugals és el tipus de vincle matrimonial que s'estableixen. Plató, sempre va defensar que les relacions sexuals heterosexuales establissin un vincle matrimonial com a mètode eficaç de control social. S'evita així la llibertat sexual que provoca, per l'instint d'atracció animal, unions indesitjables per a la *pólis*, neutralitzant el primer criteri de selecció de parelles. L'evolució del pensament platònic el trobam en com neutralitzar el criteri humà, relacionat amb l'establiment d'*oïkos* particulars. A la *República* proposa la creació de vincles matrimonials desvinculats de fills i patrimoni. El matrimoni es contempla entre la classe governant com el millor mitjà eugenèsic per controlar una copulació segons els trets complementaris (corporal i anímics). Per tant, a la *República*, no es qüestiona el matrimoni com a fet social, sinó que aquest serveixi per constituir un nou *oïkos*. Es planteja la desaparició dels *oïkos* particulars, però no el matrimoni com a mecanisme de restricció sexual per tal de garantir una descendència legítima, ja no per a la família, sinó per a la ciutat. Però aquest model presenta greus inconvenients. La institució de noccs sagrades ja implica una relació especial entre els cònjuges. En una comunitat on la dona viu com l'home i, per tant, es pot arribar a percebre com a igual anímicament, és més factible que sorgeixi l'*éros* heterosexual, creant lligams afectius més forts i incontrolables socialment. S'aconsegueix així dissoldre els elements més perillosos dels *oïkos* i mantenir la força d'unió que els vincles domèstics generen, compartint fills i béns en una vida político-domèstica comuna. Però el mateix Plató exposa les dificultats que aquesta vida en comú suposa per al control de les relacions sexuals procreadores. Aquesta convivència total que es fonamenta en la igualtat entre homes i dones fa que a l'atracció dels cossos també s'ajunti una forta i superior atracció de les ànimes, un *éros*, menys manejable socialment.

La proposta d'una vida en comú acaba creant disfuncions més grans que els *oïkos* tradicionals. Per això, les mateixes ambigüitats o incongruències, que Plató reconeix, es tradueixen en solucions problemàtiques per al control de les millors unions procreadores. Plató, tot i no abandonar mai l'ideal d'una societat sense *oïkos*, acaba reconeixent i acceptant la seva existència articulant-la amb les finalitats polítiques a les *Lleis*. Es manté i s'aprofundeix en el vincle matrimonial com una unió estable en ordre al control de la natalitat legítima, limitant la llibertat sexual d'homes i dones. Aquest control sobre les relacions anímiques i corporals dels cònjuges permeten encaixar l'estadi domèstic amb el polític.

Tota aquesta reflexió ens ha duit a preguntar-nos si Plató concebé les relacions conjugals com una relació interpersonal afectiva. En aquest sentit hem vist com el pensament sobre la vida domèstica, que he anat desenvolupant al llarg de la investigació, és un factor determinant en el pensament platònic sobre les relacions conjugals. Plató deixa ben clar que la vida domèstica no aporta cap experiència emocional que permeti conduir la pròpia vida per l'ideal filosòfic de la contemplació de la bellesa. Aquest és l'ensenyament de Diotima a Sòcrates per a qui solament l'ésser humà, home o dona, alliberat dels lligams domèstics és capaç de conèixer el veritable amor vers el que és bo i bell. En aquest sentit per Plató, el fet de ser dona no és una limitació, sinó la vinculació a la vida domèstica. La relació amorosa és iniciadora de la vida filosòfica solament quan es dona entre éssers polítics i no domèstics. D'aquí l'oposició entre les relacions conjugals i la vida filosòfica, com una autèntica relació d'amor plenificador de l'existència humana. Qualsevol altra relació interpersonal suposa un perill per a la vida intel·lectual i política, especialment perquè converteixen en fràgil i inestable la possessió dels béns més preuats per a una vida contemplativa.

La finalitat de la reflexió platònica sobre les relacions conjugals és el tercer i més important element per a la *pólis*: la procreació de futurs ciutadans. La visió eugenèsica de Plató engloba no solament el fet d'engendrar fills a la ciutat, sinó sobretot la seva cura i educació. En aquest aspecte hem vist com Plató, a les *Lleis*, fou especialment sensible a les qüestions més quotidianes de les relacions conjugals. Una concepció diferent hem vist en les relacions paternofilials. Els lligams que s'estableixen entre pares i fills, donat que engendrar implica cuidar i educar, són per Plató vincles biològics que cal també controlar i modificar. L'amor dels pares és considerat un vincle afectiu que cerca i du a la felicitat de la persona estimada, però que també ha de ser superada per l'autèntica relació filosòfica. Plató desenvolupa les característiques que conformen aquest lligam interpersonal, la cura, la confiança, la reciprocitat, el respecte i l'honor, detallant com s'ha d'expressar quotidianament al llarg de tota la vida, i després de la mort.

En canvi, en la relació entre els amos i els esclaus hem vist l'ambigüitat en la qual es va moure Plató. És una relació domèstica i, com a tal, presenta problemes de convivència referents al tracte diari que han de rebre. En aquest aspecte, Plató adopta una aposta pragmàtica i situacional entre el tracte bestialitzant i l'humanitzant. Plató es despreocupa de fonamentar teòricament una institució vinculada a la vida domèstica acceptant, excepte pels grecs, la manca de consideració humana dels esclaus. Més clara va ser sempre la seva concepció amb el patrimoni material domèstic. Plató sempre va veure aquesta com la més perillosa de les relacions que impliquen acceptar els *oïkos*. La relació amb el patrimoni familiar és la principal font de l'ambició descontrolada que divideix i enfronta la *pólis*. Per això, primer va proposar d'acabar amb el patrimoni familiar privat a la *República*; per finalment a les *Lleis* proposant-ne el control total per part dels governants. Solament al final de la seva vida retorna a la clàssica reflexió sobre la gestió prudent i segura d'un patrimoni familiar de subsistència delimitat totalment per la llei.

4.3. Aristòtil: la *philia* en les relacions domèstiques

Hem acabat Plató amb els diferents nivells d'ascensió de l'ànima al *Fedre* 248d. Per Aristòtil, els tres primers estadis representen la problemàtica que planteja l'articulació de la vida domèstica amb l'ideal filosòfic de Plató. El primer, el filosòfic, és l'ideal de vida autàrquica de l'home teòric: la vida contemplativa que hem vist en el capítol anterior amb el paradigma de Tales de Milet. Un paradigma que no és realitzable humanament. El segon, el dels filòsofs i guerrers governants de la *República* és un ideal polític de Plató, que com veurem en aquest capítol, no és realitzable socialment. Aristòtil desenvolupa el tercer estadi, articulant la vida política, domèstica i crematística de l'home lliure. Rebutjant la possibilitat real del primer estadi, es reconeix que l'home autàrquic no pot ser feliç vivint en solitud, tot sol i per a si mateix. Com hem vist, la felicitat realitzable és viure per als pares, per als fills, per a la muller i, en general, per als amics i conciutadans (*EN* I,5 1097b7-15). La vida feliç, per tant, inclou primerament les relacions amb els membres naturals de la família –*oikonomía*–, i posteriorment s'amplia (*ὅλως*) als amics i conciutadans –política–, on assolirà la seva plenitud. Aquest primer cercle de relacions humanes és el que forma l'*oikos* com a primera comunitat que necessita per naturalesa l'ésser humà i se separa ja en Aristòtil de la crematística, en tant que relació amb les propietats no domèstiques.

Aristòtil retorna a la fonamentació originària de l'*oikos*, recollint la descripció clàssica d'Hesíode (*Op.* 405) segons la qual la casa està composta per l'home, la casa, la dona i el bou per llaurar. A aquesta definició clàssica, Aristòtil afegeix que, en les cases grans, al bou per llaurar s'hi ajunten els esclaus que tindran la mateixa funció. Aristòtil comprèn principalment l'administració de la casa (*οἰκονομία*) des del punt de vista relacional i no solament com a administració de béns materials. Per això, situa com a elements de l'*oikonomía* les relacions entre lliures i esclaus, marit i muller, i pares i fills:

“Els elements de l'administració familiar (*οἰκονομίας*) corresponen a aquells, dels quals, al seu torn, està constituïda la família. I la família perfecta es compon d'esclaus i lliures (*οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων*). Com qualsevol cosa ha de ser estudiada en primer lloc a partir de les coses més simples i els elements primers i mínims de la família (*πρῶτα δὲ καὶ ἐλάχιστα μέρη οἰκίας*) són l'amo i l'esclau (*δεσπότης καὶ δούλος*), el marit i la muller (*πόσις καὶ ἄλοχος*), el pare i els fills (*πατήρ καὶ τέκνα*), per això al voltant d'aquests tres relacions cal indagar quina ha de ser la natura de cadascuna (*τούτων σκεπτέον εἴη τί ἕκαστον*) i la qualitat que ha de tenir (*ποῖον δεῖ εἶναι*).”

ARISTÒTIL, *Política* I,3 1253b3-8 (RBA)

La naturalesa de l'ésser de l'*oikos* és definida a partir de les relacions que es donen en la vida domèstica. Com hem vist, Aristòtil reflexiona filosòficament com són i com han de ser aquestes relacions.¹⁰⁶ Tot i l'interès per examinar aquestes relacions solament desenvolupà de forma sistemàtica la primera, entre amos i esclaus. Per Werner Jaeger (1923), que Aristòtil no desenvolupà els dos darrers elements que constitueixen la casa mostra les dificultats que presentaven. En canvi, sí aprofundeix una quarta relació, “un quart element que per alguns es confon amb l'administració domèstica” que és la crematística. Malgrat aquesta manca d'aprofundiment sistemàtic hi trobam exposat el marc

¹⁰⁶ L'anàlisi filosòfica que Aristòtil aplica a l'*oikos* segueix l'esquema que hem vist des de Xenofont, examinar (*σκεπτέον*) primer què és (*εἴη τί ἕκαστον*) per després poder trobar com han de ser (*ποῖον δεῖ εἶναι*) les relacions domèstiques.

on cal valorar les relacions que s'estableixen entre tots els seus membres que exposaré en aquest apartat.

4.3.1. Les relacions conjugals

Com acabam de veure, per Aristòtil l'ideal d'autarquia (αὐτάρκεια) no és l'absència de relacions ni la independència de l'*oikos* ni, menys encara, l'isolament afectiu.¹⁰⁷ Com Xenofont i Plató, per naturalesa l'ésser humà tendeix a aparellar-se i deixar descendència com a instint previ a la vida en la *pólis*.¹⁰⁸ Aristòtil estableix la vida domèstica com una necessitat natural que condiona les relacions entre els membres de l'*oikos* i les expectatives de plenitud i felicitat humana. Les relacions conjugals venen marcades per les dues finalitats naturals que hem vist que originen la vida domèstica: garantir la descendència i satisfer les necessitats quotidianes de la vida. Però com veurem, la base biològica no determina totalment les relacions sinó que en suposa el fonament a partir del qual es desenvolupa la relació humana.¹⁰⁹

Com en Plató, preguntar-se per la importància de les relacions conjugals és establir si poden ser considerades relacions d'"amor".¹¹⁰ La gran diferència amb Plató és que per Aristòtil la pregunta es fa en relació amb el terme *philía* (φιλία), com a "amor" o "amistat",¹¹¹ i no com en Plató amb els termes *aphrodisia* o *éros*. Amb aquest canvi s'entreveu com Aristòtil situa la relació conjugal en un pla que supera el biologicisme

¹⁰⁷ Com assenyala Martha C. Nussbaum (1986: 364-365), l'autosuficiència (*EN* I,1 1097b7-15) és comunitària i no solitària i per això Aristòtil reconeix que necessita de família i amics. Aquesta autosuficiència (αὐτάρκεια) inclou, per tant, la possessió del necessari per a una vida bona (τὸ εὖ ζῆν) o una vida feliç (εὐδαιμονία) que solament es dóna en la comunitat política (*Pol.* I,2 1252b8; III,9 1280b34 i VII,4 1326b4). Fent d'aquesta autosuficiència la característica de la comunitat política i no de la casa, n'allunya la felicitat per situar-la exclusivament en la comunitat política, plenitud d'aquesta inclinació natural a conviure (συζῆν πεφυκός) (*EN* I,1 1094a27-28; IX,9 1169b18; *Pol.* I,2 1253a7-8). Com hem vist en els capítols precedents, l'ideal moral d'una vida virtuosa, acomplerta, plaent i plenament feliç es realitza fora de l'*oikos*, en la *pólis*. És solament en la *pólis* que aconsegueix el seu fi natural, la plenitud de la "vida bona". No obstant això, es correspon a aquell que no manca de cap dels béns necessaris que aporta l'*oikos*.

¹⁰⁸ "φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πόλις": Arist., *EN* VIII,14 1162b17-18; *Pol.* I,2 1252a24-30.

¹⁰⁹ Aquesta posició és defensada per Stephen G. Slakever (1990: 40-46, 63-65, 72-74, 179-180), Thornton C. Lockwood (2003: 9-13) i Brendan Nagle (2006: 165-167). Com afirma Slakever: "My contention is that Aristotle's social science is indeed biological, but that is in no sense determinist –just as his biology is not determinist. For Aristotle, humans inherit biologically a variety of inclinations –towards politics, but also toward living as we please, toward sexual partnership, and toward imitation, among others. None of this generic potentialities are seen simply as conduct determining (or justifying) drives; instead, they are potentiating inclinations that can be reinforced or inhibited by any number of experiences and institutions as we grow and encounter the world." (1990: 73-74).

¹¹⁰ Com hem vist al *Lisis* de Plató, per esdevenir plenament feliç cal cultivar l'amistat (φιλία) per damunt de tot (*EN* VIII,1 1155a1-6). Però en Aristòtil l'amistat humana és allò més necessari per a la vida, fins al punt que ningú, ni que fruís tots els altres béns, no s'avindria a viure sense amics. Solament amb la *philía* humana es pot assolir la felicitat com a summa perfecció d'una vida acomplerta (ἐν βίῳ τελείῳ: *EN* I,6 1098a18) ja que tots volem ser feliços (εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα: *EN* III,4 1111b28-29).

¹¹¹ Com apunten Martha C. Nussbaum (1986: 354-372) o Anthony W. Price (1990: 162-178) en tractar les relacions conjugals cal tenir sempre ben present la diferència entre el significat dels nostres termes "amistat" i "amics" i el grec *philía* i *phíloi*. Com exemplifica Price, per nosaltres, l'amistat cau fora de les necessitats i vicissituds de la llar, del treball o la política. Hom pot imaginar un home treballador i casat que porta una vida feliç i responsable sense plantejar-se la necessitat de tenir-hi amics reals. No obstant això, seguint Martha C. Nussbaum (1986), en les relacions domèstiques farà servir la paraula "amor" i "estimar" per transmetre el que podria ser comparable al significat que es dóna en l'aplicació del terme grec *philía* a les relacions conjugals, més que el terme "amistat". En aquest sentit l'amor, com a *philía*, no és tant un anhel intens i apassionat, com fer el bé desinteressadament, compartir i una reciprocitat proporcional.

instintiu en el qual Plató situava l'atracció conjugal en classificar-ho com a *aphrodisia* o en alguns casos, fins i tot, com a *éros*. En Aristòtil, d'aquestes consideracions en depèn la qualitat humana de les relacions conjugals, i fins a quin punt hom pot ser-hi feliç o no (*EN IX,9 1169b16-18*). Com a *philía*, les relacions conjugals i amb els amics entren dins dels “béns exteriors més grans” (*EN IX,9 1169b10*) en tant que l'amistat és el “més necessari per a la vida” (*EN VIII,1 1155a4*).¹¹² El terme *philía* comprèn molts tipus de relacions que no s'identifiquen solament amb l'amistat entre ciutadans lliures.¹¹³ Aristòtil, incorporant l'ús social del terme, qualifica de *philía* totes les relacions familiars i no solament les paternofiliars com Plató. Els estudis de David Konstan (2000) i Brendan Nagle (2006) han posat de manifest la importància dels lligams afectius que Aristòtil concedeix a les relacions domèstiques, en especial a la conjugal.¹¹⁴ En l'àmbit familiar la *philía* inclou també les relacions afectivament més intenses, com per exemple, la passió sexual (Nussbaum, 1986: 354). Aquest plantejament suposa un canvi radical respecte de Plató, que no va plantejar la relació conjugal com a *philía*.

La relació biològica

Per Aristòtil, com per Plató i Xenofont, la fonamentació de la relació conjugal és biològica, ja que els éssers humans participen de l'instint de reproduir-se que compartim amb animals i plantes (*EN VIII,14 1161b16-19, Pol. I,2 1252a24-30*). Com hem vist aquesta part comuna amb animals caracteritza la vida domèstica. Com instint d'aparellament, la primera de les relacions que conforma la família és la l'home i la dona.

“En primer lloc cal que s'aparellin els éssers que no poden existir l'un sense l'altre (ανάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἀνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι), com la dona i l'home en vistes a la reproducció (θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἔνεκεν). I això no és fruit d'una elecció deliberada (οἶον καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως), sinó perquè, com en els altres éssers animats i en el vegetals, hi ha un impuls natural de desitjar un altre ésser semblant a ell mateix (ἀλλ' ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἶον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἔτερον).”

ARISTÒTIL, *Política* I,2 1252a26-30 (RBA)

En l'observació des de l'origen de l'evolució de les coses, es defineix com a fet natural l'aparellament de la femella i del mascle amb la finalitat de procrear.¹¹⁵ Com a tal aquesta unió no és una decisió pròpiament humana, sinó de la naturalesa animal, ja que és natural deixar un altre ésser semblant a un mateix. Però Aristòtil es diferencia de Plató en dos aspectes importants relacionats amb aquest instint biològic. El primer és que per Aristòtil la còpula humana tendeix a crear una comunitat duradora (*EE VII,10 1242a22-26*), a diferència del comportament animal que es caracteritza per acoblaments esporàdics. La relació de parella humana es caracteritza per un vincle més estable que explica, en part, la

¹¹² Com anota Josep Batalla (a: Aristòtil, 1995: 224 n.176), probablement Aristòtil esmenta una dita popular que es troba a Heròdot V,24 3 però també en Plató (*Ly.* 211e) i Xenofont (*Mem.* II,4 2).

¹¹³ Em remet als estudis de Martha C. Nussbaum (1986) i Anthony W. Price (1990). No obstant això, és important afegir a l'estudi de Price el desenvolupament i les variacions de Xenofont als temes com *philia* o *synergia* respecte als de Plató i Aristòtil.

¹¹⁴ Vegeu l'apartat «The Function of the *Philia* of Parents» de Brendan Nagle, 2006: 195-198. El mateix Nagle afirma: “The strength of household depended just on a community of shared interest and responsibilities but also on powerful emotional attachments.” (2006: 187).

¹¹⁵ Com Plató (*Prt.* 354b; *Grg.* 507d), Aristòtil defensa que per comportar-se dignament en les relacions domèstiques, cal haver ordenat la pròpia vida amb vista a algun fi determinat per la naturalesa. La natura causa l'ordre en tot (ἡ φύσις αἰτία πᾶσιν τάξεως) talment que tot allò que és natural té un fi (ἔνεκα τοῦ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει: *Ph.* VIII,1 252a11-12) i, per tant, la casa també té per naturalesa una finalitat.

constitució natural de l'*oïkos*. Aristòtil, per tant, ja veu en la mateixa naturalesa de l'acte instintiu una diferència clara que justifica la convivència domèstica. Aquest fet també el fonamenta biològicament quan afirma que l'ésser humà és un dels pocs animals que està permanentment en zel (HA V,9 542a26-27). El segon aspecte que el diferencia de Plató és que no desenvolupa la qüestió de si aquesta atracció s'ha de controlar socialment. L'elecció dels cònjuges era un aspecte importantíssim de la reflexió platònica que desapareix en Aristòtil. Una possible explicació d'aquest silenci és que la teoria domèstica d'Aristòtil no trenca totalment, com a oposats, els tres nivells: el natural, l'humà i el diví. Aquesta podria ser una conseqüència de l'articulació integradora de la filosofia domèstica d'Aristòtil, que entén la relació com un fet els integra. Per Aristòtil, aquest aparellament natural, que no és fruit de la reflexió, du aparellat dos forts sentiments d'unió: el plaer i el benefici mutu. El plaer respon a la funció reproductiva, mentre que el benefici mutu respon a la funció productiva, la necessitat de supervivència de l'*oïkos*. Aristòtil sosté que com més desenvolupada és l'espècie animal, a nivell sexual la diferència de caràcter és més gran (HA IX,1 608b4-8). Sobre aquesta base s'estableix entre els cònjuges una relació de més qualitat i importància en tant que éssers humans, fonamentada en el caràcter i la concepció del bé, és a dir, la virtut. Per mitjà dels lligams morals, la relació esdevé més profunda, duradora i estable, i s'estableixen uns estrets vincles amb els plans de bona vida dels seus membres. La relació conjugal, per tant, inclou el caràcter i els valors humans, i implica una convivència que permet compartir determinades activitats necessàries no solament per a la procreació i la mútua supervivència, sinó per al perfeccionament moral de la parella. Per tant, en l'ésser humà, les diferències morals, pròpiament humanes, són més importants que les biològiques i seran les que determinaran aquesta relació.

La relació moral

La relació heterosexual, com a relació humana és més que una unió instintiva entre mascle i femella.¹¹⁶ La comunitat humana que es constitueix en aquesta relació és una unió moral entre marit i muller, que per Aristòtil és la pròpia de la relació conjugal. Com a comunitat que se sustenta en una relació de *phília* es caracteritza per tres aspectes (EE I,9 1236a15-b1). Seguint la lectura que fan Anthony W. Price (1990) i Brendan Nagle (2006), Aristòtil defineix la relació conjugal a partir de tres tipologies relacionals:

“Com que aquests motius són d'espècies distinta, també ho seran les afeccions (φιλήσεις) i les amistats (φιλίαι) que en sorgeixen. Per tant, hi haurà tres menes diferents d'amistat (τρία δὴ τὰ τῆς φιλίας εἶδη), corresponents en nombre a les maneres d'ésser amable (φιλητοῖς), ja que cadascuna hi haurà una afecció recíproca (ἀντιφίλησις) que no resta oculta. Car els qui s'estimen mútuament es desitgen, els uns als altres, aquells béns que són la base de llur amistat (οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται τὰγαθὰ ἀλλήλοις ταύτη ἢ φιλοῦσιν).”

ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea* VIII,3 1156a7-11 (BM)

¹¹⁶ Aristòtil abandona la discussió sobre la relació homosexual, que només tracta indirectament en l'àmbit de la immoderació en el plaer o els béns (EN VII,6). El punt de partida de la concepció aristotèlica serà l'afirmació de Plató a les *Lleis* considerant-la una relació antinatural, morbosa per natura o costum (EN VII,6 1148b27-30). Kenneth J. Dover (1978: 168-170) en el seu estudi sobre l'homosexualitat a la Grècia clàssica explora la motivació d'aquesta consideració pejorativa a partir del paper passiu que ha d'adoptar l'home en la relació sexual homosexual, impropri del mascle i propi de la femella. Aquesta explicació, però, l'ha de fonamentar en el *Problemata* IV,26 atribuït a Aristòtil, reconeixent que és una concepció estranya en la Grècia clàssica. Segons la meua tesi l'abandonament de la reflexió sobre la relació homosexual seria conseqüència de la importància de la filosofia domèstica aristotèlica, en un desenvolupament coherent amb el que va iniciar Plató.

Cadascun dels tres motius que uneix els cònjuges respon als tres béns establerts a l'apartat 2.3.1 del segon capítol i que són la base de la relació pròpia que s'estableix entre els cònjuges. Ja hem vist el fonament biològic del plaer que els uneix per a la reproducció i la supervivència que els uneix per aportar-se mutus beneficis. Però les relacions conjugals no solament van més enllà de la procreació, sinó també de compartir els béns necessaris per a la supervivència. En expressió d'Aristòtil, l'*oïkos* no es defineix per estar constituïda pels membres que mengen del mateix lloc. A l'*Ètica nicomaquea* (IX,9 1170b11-14) afirma que no n'hi ha prou amb la característica de compartir el mateix plat per crear comunitat, donat que això també ho fan els animals. D'aquesta manera el que la constitueix com a comunitat humana és la relació moral de la parella humana. En aquest sentit la dona no és solament un instrument reproductiu per a l'home, o l'esclava domèstica que l'ajuda en la supervivència. Per això, com hem vist, Aristòtil canvia la clàssica definició d'Hesíode sobre els elements de la casa: "La casa primer, la dona i el bou per a l'arada, (la dona) comprada, no esposada, perquè vagi rere el bou",¹¹⁷ que situava la dona com una possessió més de la casa, al mateix nivell que els animals i esclaus. Aristòtil separa la dona grega de les possessions de l'home i canvia la citació afegint que són els esclaus qui ocupen el lloc del bou en les cases riques.

La relació conjugal implica una percepció compartida de valors morals propis de la comunitat domèstica (*Pol.* I,2 1252b9-1253a18); però no d'uns idèntics valors morals que permetin als cònjuges aspirar al mateix ideal humà. La conjugal és, per tant, una relació de *philia* en allò útil i plaent (ἡ χρησιμος ἢ ἡδύς) però també en la virtut (ἀρετή). Sense la virtut aquesta relació es trencaria fàcilment perquè en deixar-se de ser útils i plaents es deixen d'estimar (*EN* VIII,3 1156a17-30). La relació conjugal és concebuda com a estable i duradora i, per això, com en tota relació d'amor, el temps fa que aparegui també la virtut que garanteix l'estabilitat (*EN* VIII,4 1156b7-32).

La principal diferència respecte de l'amistat cívica és que l'amor conjugal es considera una *philia* desigual, regida pel principi de superioritat. Segons el principi aristotèlic que la naturalesa no fa res en va, les diferències sexuals fonamenten les diferències específiques que constitueixen la vida conjugal. Per tant, és una emoció que uneix qui per natura ha de ser governada i qui ha de governar.¹¹⁸ Les relacions confirmen la jerarquia que la mateixa naturalesa dels seus membres estableix moralment i que hem vist en els capítols precedents de la tesi. Per Brendan Nagle (2006: 159-162) aquesta és la principal aportació d'Aristòtil a la reflexió sobre la vida domèstica, establir-hi els principis que regeixen la conducta dels seus membres.¹¹⁹ Creant aquesta estructura normativa l'articula com a base natural i moral de la comunitat política, superant la confrontació platònica. Una estructura jeràrquica amb una finalitat ben definida, com tot ésser viu

¹¹⁷ "οἶκον μὲν πρόωιστα γυναῖκά τε βούν τ' ἀροτήρα, κτητῆν, οὐ γαμετῆν, ἥτις καὶ βουσίην ἐποιτο": Hes., *Op.* 405. En canvi, Aristòtil escriu "Primer casa, dona i bou per a l'arada" entenent, continua Aristòtil, que el bou és el criat domèstic del pobre (*Pol.* I,2 1252b9-12).

¹¹⁸ Aristòtil complementa, amb el lligam afectiu, la doctrina que hem vist en els capítols precedents de la tesi respecte de la raó. El mascle és qui posseeix plenament la raó i, per tant, per naturalesa és cap i senyor i ha de governar les tres relacions que conformen la llar. La dona grega, com a particip en la raó, es distingirà dels esclaus, però no s'igualarà al marit (*Pol.* I,2 1252b5-6). Per tant, ni racionalment ni emocionalment l'home grec pot realitzar-se en la vida domèstica.

¹¹⁹ "Aristotle's contribution was to clarify the nature of the authority-structures within the household and to explain how they might operate under ideal circumstances. Because for Aristotle all compound entities were hierarchical, the *oikos* was necessarily and naturally hierarchical. [...] A fundamental principle of hierarchy was that the higher or better person being ruled, the higher the sort of rule exercised over them needed to be: Authority and subordination..." Nagle, 2006: 161.

(*Metaph.* 1075a15-20), que permet explicar com són i han de ser totes les relacions que la conformen (*Pol.* I,1 1252b1-5).

“Encara hi ha una altra mena d’amistat que es basa en la superioritat (ἕτερον δ’ ἐστὶ φιλίας εἶδος τὸ καθ’ ὑπεροχὴν). És l’amistat que, per exemple, té el pare envers el fill i, en general, l’adult envers el jove; és la que té el marit envers la muller, i tot governant envers el governat. Aquestes amistats divergeixen també entre elles. [...] i la que té el pare amb el fill no és la mateixa que la que té el fill envers el pare; ni la que té el marit envers la muller és la mateixa que la que té la muller amb el marit. Per a cadascuna d’aquestes persones la virtut i la tasca són distintes (ἑτέρα γὰρ ἐκάστου τούτων ἀρετὴ καὶ τὸ ἔργον), com també són distintes els motius pels quals s’estimen (ἕτερα δὲ καὶ δι’ ἃ φιλοῦσιν). Per tant, són també diferents les afeccions i les amistats que en resulten (ἕτεροι οὖν καὶ αἱ φιλήσεις καὶ αἱ φιλίαι).”

ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea* VIII,8 1158b12-19 (BM)

Aristòtil entén que el marit i la muller se serveixen mútuament com a éssers oposats (*EE* VII,5 1239b25-29). Oposició que permet la perfecta complementarietat natural i moral dels cònjuges sota el principi de la superioritat i de la subordinació. D’aquí que l’amor que els atrau en aquesta oposició, com el sec i el mullat, faci que hagin de cercar el terme mitjà en les seves desigualtats (*EN* VIII,8 1159b19-23); per exemple, quan en l’*oikonomía* la dona conserva dins la casa el que l’home adquireix fora de casa (*Pol.* III,4 1277b24-25). Aquesta delimitació de l’amor domèstic és una conseqüència de la desigual naturalesa dels cònjuges grecs, que tot i ser éssers lliures, són home i dona. Aquesta desigualtat fonamental fa que, així com s’ha de parlar de manera anàloga de justícia en la vida domèstica també cal fer-ho en la *philia* (*EN* V,10 1134a25-28) com a relació proporcional.¹²⁰ Aquesta proporcionalitat és la característica principal de l’amor conjugal.¹²¹ Proporcionalitat que permet la complementarietat en ordre a una vida comuna que va més enllà de la societat animal de procreació (*EN* VIII,12 1162a22-28). En Aristòtil, com en Plató, l’*oikos* marca les distincions de subordinació de la dona a l’home. La dona segueix sent subordinada a l’home perquè la seva esfera és exclusivament domèstica (cf. *EN* V,10 1134b16-17, *Pol.* II,5 1264b6).¹²²

La naturalesa pròpia de la vida domèstica, per tant, fa impossible l’autèntica *philia* desinteressada. La diferència natural, racional i moral que diferencia els cònjuges fa impossible esdevenir *philoí*, és a dir, que es coneguin, sentin emocions l’un per l’altre, es desitgin i es facin el bé, duent a la plenitud relacions de pensament, emoció i acció que els atansi a la plenitud de la felicitat humana (*EN* VIII,2 1155b28-1156a5).¹²³ Com indica

¹²⁰ Per Aristòtil, l’amor conjugal no pot ser considerat autèntica amistat perquè aquesta és l’expressió, cordialment compartida, de l’amor desinteressat per uns mateixos ideals i per uns mateixos béns (*EN* VIII,11 1159b31-32). Només els virtuoses, doncs, poden ésser veritables amics (*EN* VIII,4 1156b7-8). L’amistat autèntica té a veure amb la virtut, encara que la simple amabilitat no sigui pròpiament una virtut (*EN* IV,12 1126b19-20). Els amics veritables, com que tenen un tarannà noble (καλός), són amants d’allò que és noble (φιλοκάλοι) (*EN* IV,10 1125b12; X,10 1179b9). Ho són perquè en estimar-se, estimen la bellesa del bé (*EN* I,1 1094b14). Cerquen de complaure’s en el bé, de manera que el plaer que obtenen és quelcom naturalment bo (φύσει ἡδέα).

¹²¹ Les relacions de *philia* poden ser aritmètiques o proporcionals, però per Aristòtil les domèstiques no són mai aritmètiques sinó solament proporcionals (*EE* VII,9-10 1241a32-1242a5).

¹²² Per Anthony W. Price (1990: 172) l’*oikonomía*, l’administració de la casa, és la realitat que demostra l’absurditat de pretendre fonamentar en la naturalesa animal la igualtat entre homes i dones i establir-ne les relacions entre ells (*Pol.* II,5 1264b1-25).

¹²³ Com afirma Aristòtil, “l’amor és compartir” i la convivència és “allò preferible a tot” per als *philoí* (*EN* IX,11 1171b32-1172a8) que desitgen “passar els dies junts” (*EN* VIII,7 1158a9; IX,10 1171a5); cf. Nussbaum, 1986: 355-358.

Anthony W. Price (1990: 172-173), la relació conjugal parteix sempre de la diferència respecte de la naturalesa dels sexes. L'amor com a relació de plaer i utilitat (*EE* VII,10 1242a31-32) també es dona entre mascle i femella com a sexes oposats (*EE* VII,5 1239b23-34).¹²⁴ Per A.W. Price, Aristòtil col·loca la relació de l'home i la dona dins de l'amistat en la virtut (*EN* VIII,12 1162a25-27), però no com els amics (*philoï*) que duen a la plenitud de la *phília*.¹²⁵ Per Aristòtil, l'amistat conjugal es defineix conjuntament pel plaer, la utilitat i la virtut mútua pròpies de la vida domèstica, diferent de la que es dona en la vida política. La relació conjugal solament pot esdevenir satisfactòria si els cònjuges es conformen als plaers i als beneficis que els correspon per naturalesa. D'aquesta manera la relació pot esdevenir tan duradora com útil i agradable serà la convivència normativitzada (*EN* VIII,8 1159b9-14).

La relació conjugal no es desenvolupa mai com una relació simètrica vers el bé màxim de l'ésser humà, ja que aquesta escapa de les possibilitats naturals de la dona. Per exemple, com a comunitat humana, la relació conjugal es defineix per uns lligams afectius que sorgeixen quan es conviu i s'intercanvien (*συζῆν καὶ κοινωνεῖν*) paraules i pensaments (*λόγων καὶ διανοίας*). No obstant participar de l'acció d'intercanviar paraules i pensaments, a diferència de Xenofont, la relació conjugal no és definida com a concòrdia (*ὁμόνοια*). La concòrdia per Aristòtil és propi del vincle amical entre els ciutadans (*πολιτικὴ φιλία*) en ordre a allò que és just i convenient per a la comunitat (*EN* IX,6 1167a23-1167b16). Perquè existeixi concòrdia hi ha d'haver diversitat de pensaments i la dona, per la seva manca en la plenitud racional, s'ha d'acomodar al pensament del marit.¹²⁶ En canvi, Xenofont reconeixia que l'esposa, amb raó, podia mantenir un pensament diferent al del marit.

En definitiva, els plenament *philoï* solament poden ser mascles perquè a causa de la desigualtat natural, racional i moral de la dona en aquesta relació no es pot generar autèntica i plena amistat. Tot i que, com destacava Martha C. Nussbaum (1986: 358-359), els *philoï* polítics, expressió màxima de la *phília* segons la virtut, comporta una vida que comparteix molts aspectes propis de les relacions conjugals. Com Plató, en la descripció que fa Aristòtil a l'*Ètica nicomaquea* VIII,6 de la convivència dels amics que viuen en comú, s'entreveu l'admiració d'una quotidianitat quasi domèstica, però excloent que pugui ser viscuda en l'*oïkos*. Per exemple quan afirma que els millors es caracteritzen per una assídua relació quotidiana que demana del reconeixement de l'altre com a agradable i atractiu (*EN* VIII,6 1157b22-23). Quan descriu aquesta com una elecció de vida en comú

¹²⁴ Aquesta concessió, Anthony W. Price (1990: 173) l'atribueix al fet que, a diferència de Plató, Aristòtil era un home casat, amb una vida matrimonial satisfactòria que no va interferir mai en les seves obligacions intel·lectuals. Si fos certa, tractant-se de la vida domèstica, aquesta apreciació no em sembla anecdòtica sinó un exemple de com, igual que Xenofont i Plató, la pròpia experiència vital condiciona la percepció de la vida domèstica del filòsof.

¹²⁵ Sobre la diferència entre la *phília* domèstica i les característiques de la *phília* cívica segons el plantejament que segueix vegeu l'apartat «*Philia and the Polis: Civic Friendship*» on Brendan Nagle (2006: 178-186) contrasta les referències bibliogràfiques dels autors que sostenen diferents interpretacions sobre l'amistat com a plaer, utilitat i virtut.

¹²⁶ Per Aristòtil, la concòrdia (*ὁμόνοια*) sorgeix quan tots estan d'acord sobre el que els convé, quan tots elegeixen de fer unes mateixes coses i quan tots realitzen el que han acordat de fer plegats. La concòrdia no és una mera igualtat de parers (*ὁμοδοξία*), perquè només és un acord accidental que es pot donar fins i tot entre gent que es desconeix. Tampoc no és l'acord entre els que sostenen doctrines idèntiques, perquè això els acorda teòricament, però no els uneix pas políticament (*EN* VIII,2 1155b34-1156a3). Per arribar a la concòrdia els ciutadans han de discutir obertament sobre els problemes amb la intenció de resoldre'ls amicalment a satisfacció de tothom. La concòrdia, per tant, no es pot donar en la subordinació jeràrquica que caracteritza les relacions domèstiques (cf. Arist., *EN* VIII,13 1161a10-22; VIII,14 1161b13; IX,1 1163b34; IX,6 1167b2; IX,9 1171a17).

(*Rh.* III,9 1280b12-1281a18) compartint sense límit totes les activitats pròpies de la bona vida.¹²⁷ És, per Aristòtil, una convivència quotidiana que difereix de la nostra visió de l'amistat on “els qui, sense conuiuere, són amatents els uns envers els altres semblen benivolents, més que no pas amics, perquè conuiuere és allò que millor defineix els amics.” (*EN* VIII,6 1157b18-19). Tota aquesta descripció de la quotidianitat que fonamenta la relació, es constitueix en un compartir més que simples visites, en una continuada i assídua vida compartida que com assenyala Nussbaum sense la concepció d'inferioritat femenina, Aristòtil probablement hauria estès a l'esfera domèstica.

El règim conjugal

Aristòtil, com Plató, contempla la vida domèstica des d'una perspectiva política. La diferència és que es reconeix que en l'*oïkos* es donen relacions de domini comparables a la *pólis* que permeten una organització social humana. Com hem vist, l'enfocament d'Aristòtil pren com a element determinant, en les relacions domèstiques, la diferenciació específica segons la natura. Per això, Aristòtil critica Xenofont (*Mem.* III,4 12; III,6 14) i Plató (*Plt.* 258e-259a; *Lg.* III 680d-681a; 683a) quan afirmen que és el mateix ésser governant d'una ciutat (πολιτικόν), rei (βασιλικόν), administrador d'una casa (οικονομικόν) o amo dels esclaus (δεσποτικόν). Segons Aristòtil, tant Xenofont com Plató creuen que aquestes formes de governar homes difereixen solament en el nombre dels governats, ja que segons ells ontològicament en res difereix una casa gran d'una ciutat petita.¹²⁸ Les relacions domèstiques i, per tant, la conjugal s'analitzen des d'aquesta diferència específica (εἶδει) de les naturaleses dels seus membres i a partir d'aquí s'estableixen analogies amb els règims polítics (*Pol.* I,1 1252a7-10). La reflexió aristotèlica sobre les relacions domèstiques, però, està mancada de l'anàlisi de les experiències quotidianes que hem vist en Xenofont o, fins i tot, en determinats passatges de Plató. Per això, la relació conjugal és per Aristòtil una relació extremadament difícil de classificar. El mateix Aristòtil vacil·la sobre com classificar-la des del punt de vista polític (*EE* VII,3 1238b24-25). Molt sovint la situa en el règim “aristocràtic” (*EE* VII,9 1241b30) ja que les regles que regeixen les relacions humanes de subordinació domèstica estan establertes d'acord amb el mèrit que emana de la dignitat del cap de la casa, comandant sobre la dona (*EN* VIII,12 1160b32-35; VIII,13 1161a22-25). Però també reconeix que en la realitat es dóna el cas contrari, i les relacions domèstiques poden ser de caràcter “oligàrquic” (*EN* VIII,12 1160b35-1161a1). Aquest tipus de règim domèstic es dóna quan el marit és “amo de totes les coses” o quan les dones són les úniques hereves de l'*oïkos* familiar (*epiclera*) (*EN* VIII,12 1161a1-3). En aquests situacions és la dona la que conserva el patrimoni familiar i es dóna un govern domèstic que no es fonamenta sobre l'excel·lència sinó en la riquesa i el poder social de la dona.¹²⁹ Fins i tot, a la *Política* I,12 1259b1 arriba a qualificar la relació conjugal de “política”, tot i que acte seguit afirma que el sexe masculí és l'apte per comandar i que quan ho fa excepcionalment la dona és “contra natura”. El que és comú a tots aquests intents de classificació del règim conjugal és que la relació entre cònjuges mai no és una

¹²⁷ La comunió consisteix, sobretot, a participar acordadament (καθ'ὁμολογίαν) d'un mateixos interessos i a gaudir de la intimitat de l'altre, gràcies a la convivència (τὸ συζῆν) (*EN* IX,9 1170b11-14). La comunió (κοινωνία) entre amics no és la simple companyonia (ἐταιρεία) que uneix els qui cerquen uns mateixos avantatges (*EN* IX,12 1171b32). Cf. Arist., *EN* VIII,6 1157b23; VIII,11 1159b26-32.

¹²⁸ Segons Aristòtil el que pensen així afirmen que si governen pocs és un amo (δεσπότην), si més un administrador domèstic (οικονόμον), si més un governant (πολιτικόν) si ho fa segons les normes de la ciència (κατὰ τοὺς λόγους τῆς ἐπιστήμης), i finalment rei (βασιλικόν) quan un sol home exerceix el poder (ὅταν μὲν αὐτὸς ἐφροστήκη). Cf. Arist., *Pol.* I,1 1252a7-16.

¹²⁹ Vegeu la crítica a les dones espartanes a la *Política* II,9. En la relació conjugal si la dona és dominant, la relació és contrària a la naturalesa (*Pol.* I,12 1259b2-3) i a la virtut.

relació d'igualtat. D'aquí la gran diferència amb les relacions polítiques, en les quals la relació implica que els ciutadans són iguals en governar i ser governats per torns, mentre que en la relació conjugal la dona, el infants i els esclaus sempre han d'estar subordinats al cap de la casa (*Pol.* I,12 1259b1-10).

Amb aquesta argumentació Aristòtil retorna, en part, a la tradició homèrica de l'*oïkos*. Com hem vist en la introducció, l'ideal homèric es fonamentava en el domini absolut sobre els altres, talment el cap de la casa ho és respecte als altres membres de l'*oïkos*. Dins la casa, com afirma Aristòtil, “cadascú és legislador dels seus propis fills i dones” (θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων ἢ δ' ἀλόχων) relacionant-ho amb al poder absolut i preracional dels Ciclops (*Pol.* I,2 1252b15-22). Ja hem vist en els capítol precedents de la tesi com la forma de vida dels Ciclops era una representació mítica dels inicis primitius de la societat humana.¹³⁰ En aquest estadi preracional, Aristòtil situa sovint el règim domèstic i, per tant, l'ideal de la relació del cap de la casa amb la resta de membres. Com a tal, la reialesa, que és la forma de govern pròpia del inicis de la humanitat, caracteritza les relacions de parentiu. Per això, l'home, que sovint fins doblava l'edat de la seva esposa, és per naturalesa qui ha de governar “ja que en tota casa reina el més ancià (πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου)”.¹³¹ Aristòtil també identifica l'*oïkos* amb les colònies en les quals, “llurs membres estan units pel parentiu” (διὰ τὴν συγγένειαν)¹³² o d'allò que els homes diuen dels déus que es governen monàrquicament situant-los en la manera de viure del principi (ἀρχαῖον ᾠκουν) o com la dels bàrbars (*Pol.* I,2 1252b21-25). Totes aquestes analogies volen remarcar la diferència de la vida domèstica amb la comunitat política. Aquesta es fonamenta en l'ús de la raó per part de tots els seus membres, realitat que no es dona en l'*oïkos*, determinant totalment el règim conjugal.

4.3.2. Les relacions paternofilials

La tercera de les relacions que conformen l'*oïkos* és la dels pares amb els fills. Aristòtil però, com passa amb la relació conjugal, no la desenvolupa de forma sistemàtica. Com la relació conjugal, les seves reflexions es troben repartides principalment en la seva obra ètica. Igual que Plató, per Aristòtil els pares estimen els seus fills com a creació pròpia que són, talment els poetes estimen els seus poemes (*EN* IV,1 1120b13, IX,7 1168a1-3). Els pares se senten íntimament lligats als fills, perquè veuen en ells un *alter ego*.¹³³

¹³⁰ A l'*Ètica nicomaquea* (IX,10 1180a28) també es refereix als Ciclops com un cas de típic grup independent que viu a part de qualsevol *pólis*, situant la casa a un nivell primitiu o inferior de comunitat. La descripció d'Homer a l'*Odissea* (IX, 112-114) va ser un paradigma en el món grec de societat preracional i, per tant, prepolítica (Finley, 1980: 93). Ja Plató (*Lg.* III 680b) llegia els triomf d'Odisseu sobre els Ciclops com la de l'home grec sobre l'animalitat primigènia, que posteriorment s'amplià a la mala reputació de tot allò rústic (vegeu l'apartat «El rústic» de Philippe Borgeaud a: Vernant, 1991: 326-327).

¹³¹ El caràcter despòtic del govern de la casa és fruit de la relació que estableix Aristòtil entre *oïkos* i necessitat (*Pol.* III,4 1277b8; VII,3 1325a24 i 1332b2). Com assenyala Hannah Arendt (1958) l'*oïkos* és el món de la necessitat i, per tant, no hi ha llibertat política sinó submissió despòtica: “Not that the Greeks or Aristotle were ignorant of the fact that human life always demands some form of political organization and that ruling over subjects might constitute a distinct way of life; but the despot's way of life, because it was “merely” a necessity, could not be considered free and had no relationship with the *bios politikos*.” (1958: 13).

¹³² Sobre la relació entre parentiu i reialesa oriental en oposició a la ciutat grega vegeu el capítol «L'home i la vida domèstica» de James Redfield a: Vernant, 1991: 188-189.

¹³³ Cf. Arist. *EN* V,10 1134b11; VIII,14 1161b23-29. Sobre la concepció del fill com un ‘alter ego’ vegeu Price, 1990: 164.

“És evident que l’amistat entre parents revesteix moltes formes; totes elles, però, provinents de l’amistat paternal. Els pares estimen els fills, perquè són part d’ells mateixos (οἱ γονεῖς μὲν γὰρ στέργουσι τὰ τέκνα ὡς ἑαυτῶν τι ὄντα); i els fills estimen els pares, perquè els han donat l’existència (τὰ δὲ τέκνα τοὺς γονεῖς ὡς ἀπ’ ἐκείνων τι ὄντα). És clar que els qui engendren coneixen el qui sorgeix d’ells, millor que no pas els qui són engendrats coneixen els qui els fa ésser. Car el nexa causal que vincula íntimament el progenitor amb els qui ell engendra és més profund que no pas el que vincula els engendrats amb llur progenitor.”

ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea* VIII,14 1161b16-22 (BM)

Seguint el mateix esquema que en la relació conjugal, aquesta relació és en part biològica i en part moral (Price, 1990: 164). La relació filial té un fonament biològic, en tant que el pare és el responsable de l’existència del fill. Però aquesta relació implica també la cura i l’educació moral dels fills (*EN* VIII,13 1161a16-17). L’amor paternofilial tampoc no és un amor desinteressat, ja que la relació entre pares i fills es fonamenta també en mutus beneficis (*EE* VII,8 1241a35-40). I com la conjugal hi ha una clara diferència en els beneficis que es donen en aquesta relació. El primer i més important d’aquests és la vida que els fills reben dels pares:

“L’amistat dels fills envers els pares (ἔστι δ’ ἡ μὲν πρὸς γονεῖς φιλία τέκνοις), com també la dels homes envers els déus, és una relació amb quelcom de bo i superior (ὡς πρὸς ἀγαθὸν καὶ ὑπερέχον), per tal com els pares han atorgat als fills els dons més grans: fer-los existir (τοῦ γὰρ εἶναι), criar-los (καὶ τραφῆναι αἰτιοί) i donar-los la consegüent educació (καὶ γενομένοις τοῦ παιδευθῆναι). Pel que fa al plaer i a la utilitat, aquesta amistat és superior a la que hom pot tenir amb estranys, en la mesura que pares i fills comparteixen més intensament una mateixa vida (ὄσω καὶ κοινότερος ὁ βίος αὐτοῖς ἐστίν).”

ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea* VIII,14 1162a4-9 (BM)

Per Aristòtil el primer dels elements que caracteritza aquesta relació “bona i superior” és el fet de donar-los l’existència. Aquest no és un fet puntual, engendrar i parir, sinó que com a amor humà estableix uns intensos i forts lligams entre progenitors i descendents. Aquests lligams d’amor ho són en el plaer i en la utilitat a través d’una vida viscuda en comú. Els pares desitgen i es complauen amb l’existència dels fills (*EE* VII,6 1240a29-30); però sense donar-se mútuament plaer en la companyia mútua (*EE* VII,11 1244a20-30). És una relació desigual en l’amor perquè els pares estimen més la vida i l’acció del seu fill que a la inversa (*EN* IX,7 1168a7). Per això el progenitor queda més unit a la seva descendència que la descendència al seu progenitor (*EN* VIII,14 1161b21-27). Aristòtil addueix diverses raons per què els pares estimen els fills més del que són estimats per ells (*EN* VIII,14 1161b19-26). Aristòtil reconeix que sobretot són les mares les que estimen més els fills ja que han patit més en la generació dels fills (*EN* IX,7 1168a24-26; *EE* VII,8 1241b7-9).

“Així, sembla que l’amistat consisteix a estimar, més que no pas a ésser estimat (δοκεῖ δ’ ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι). N’és una prova el fet que les mares es complauen a estimar (σημεῖον δ’ αἱ μητέρες τῷ φιλεῖν χαίρουσαι). Algunes donen llurs infants a dida, de manera que llur amor no es pot veure correspost i –mai que ambdues coses alhora siguin impossibles- ni l’exigeixen tampoc. Els basta de rebre notícies dels fills. Per seguir estimant-los, hom diria que en tenen prou de veure que es troben bé. Els estimen, fins i tot si ells, desconeixent llur mare, no li reten allò que hom deu a una mare.”

ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea* VIII,9 1159a28-33 (BM)

Aquesta preocupació pels fills fa que pares, però sobretot les mares, coneixen els seus fills millor que no són coneguts per ells. Un aspecte important que destaca Aristòtil d'aquest amor que els uneix als fills és que la felicitat dels pares resta lligada, fràgilment, a la dels fills (Nussbaum, 1986). Aristòtil posa l'exemple de les més grans dissorts (μεγάλαις συμφοραῖς) de Príam, per les seves desgràcies en veure morir els seus fills i descendents. Per això, ningú pot considerar-se feliç en vida ja que està exposat com Príam a les pitjors adversitats que pot viure un pare (*EN* I,10 1100a5-9). Dissorts que comparteixen les dones troianes supervivents que hauran de viure com esclaves domèstiques i veure's separades dels seus fills. A diferència de Plató, Aristòtil concedeix la possibilitat de reeixir o ser dissortat per part dels fills, ja que viu o difunt s'estableix un lligam en "l'honor i el deshonor" (*EN* I,11 1100a17-21).

El segon element d'aquest amor és la criança dels fills, tant a nivell corporal com anímic. Aristòtil, a diferència de Plató, considera que la intensitat del vincle que uneix pares i fills fa que la criança no pugui ser substituïda per cap sistema comunitari (Nussbaum, 1986: 362), encara que s'hagi de realitzar en el marc d'un sistema polític. El pensament que és el "meu" propi fill i no d'un altre, junt amb la idea que el pare o la mare és insubstituïble i a la inversa és el que impulsa els pares a treballar i preocupar-se per la seva educació, i el fill a estimar i respectar els progenitors (*EN* X,10 1180a25-1180b6). L'infant és imperfet (ἀτελής) i dominat pel plaer, i com les bèsties és incapaç de fer allò que caracteritza l'ésser humà: actuar raonable i lliurement (*Pol.* I,13 1260a13 i 31; *EN* III,3 1111a25-26).¹³⁴ L'infant com l'esclau domèstic, per l'analogia que estableix Aristòtil amb la bèstia, no pot ser feliç perquè "la felicitat exigeix una virtut acompanyada i una vida completa" (*EN* I,10 1100a4-5). Per Aristòtil, els vincles de parentiu i els beneficis de la relació paternofilial faciliten aquesta difícil tasca d'educar perquè reforcen les ordres i els costums que imposen els pares.¹³⁵ Solament amb l'educació domèstica podran els fills arribar a ser éssers humans lliures i racionals.

Per això, el tercer element de l'amor dels pares pels fills és la preocupació per l'educació que els faran bons ciutadans o bones esposes. Aquesta educació és pròpia de l'*oikos* perquè es basa en la superioritat moral dels pares. És una educació que no pot ser desatesa pel cap de la família i que, tot i ser domèstica, no afecta només l'esposa.¹³⁶ L'educació dels pares es realitza d'acord al mèrit que marca la seva superioritat moral sobre els fills (*EN* VIII,13 1161a21-22). Estimar i servir els fills implica educar-los en la virtut. Les normes morals dels pares no han de ser despòtiques, sinó règies en tant que cerquen el millorament en el bé dels fills (*EN* VIII,13 1161a15; *EE* VII,9 1241b29-30; *Pol.* I,12 1259b1). L'educació moral es fa per mitjà del control, com el cos per l'ànima, o del desig per la raó (*EN* I,13 1103a3; *Pol.* I,5 1254b4-6). Per Aristòtil, els joves, que solen seguir les passions, han d'aprendre no solament en el coneixement, sinó sobretot en l'acció

¹³⁴ Recordem que en tant que éssers incomplets, les relacions respecte dels fills no poden qualificar-se plenament de relacions justes (*EN* V,10 1134b9-11) o d'amistat (*EE* VII,10 1242a19-22). Aristòtil aplica la mateixa diferència específica com a relació de superioritat, anàloga a la desigualtat moral entre un déu i l'home (*EN* VIII,9 1158b33-1159a2; VIII,13 1161a15).

¹³⁵ En aquest punt segueix la traducció de Josep Batalla que se separa de la de Martha C. Nussbaum que la qualifica d'amor: "Love, furthermore, eases the difficult task of the educator: for gratitude, and affection enhance the forcefulness of the parental command. 'Just as in cities customs and ways have force, so too in households do parental arguments and habits, and even more so because of relatedness and beneficence. For there is present beforehand a context of grateful love and a natural openness to persuasion'" (1986: 362). La mateixa citació de les relacions dels Ciclops indicaria que Aristòtil pensava més en l'autoritat paterna i la disciplina necessària per a l'educació de la virtut, que en l'amor (*philia*) com interpreta Nussbaum.

¹³⁶ Sobre l'èmfasi d'Aristòtil a incloure els homes en l'educació dels fills, anomenant-los de forma específica, vegeu la bibliografia que ofereix Brendan Nagle, 2006: 197 n.44.

(*EN* I,1 1095a8-11). Els pares, per tant, tenen l'obligació d'educar el caràcter del fill, sobretot per mitjà de l'exemple, i oferir-li una instrucció que el capaciti per ser un bon ciutadà (Price, 1990).¹³⁷ Com hem vist en el cas de Critobul a Xenofont (*Oec.* I,1), Aristòtil també afirma que “és un bon jutge en cada matèria qui hi ha estat instruït; i ho és, en general, qui ha estat instruït en tot.” (*EN* I,1 1094b28-1095a1). Aristòtil també afirma, com Xenofont, que un jove és idoni per a la vida política si ha adquirit experiència en la vida pràctica (τὸν βίον πράξεων: *EN* I,1 1095a2-4). Experiència que s'adquireix en la vida domèstica.¹³⁸ Per un altre costat, la relació dels fills amb els pares ve marcada pels deures que resulten d'haver rebut aquesta existència, cura i educació. A més, els fills uneixen més fortament les relacions conjugals (*EN* VIII,14 1162a27-30). El fills mostren el seu afecte i reconeixement a la cura dels pares mostrant-se obedients en tot (*EN* X,10 1180a31-32; 1180b4-7). L'amor a l'existència que han rebut és la font de la dedicació al pares (*EN* IX,7 1168a7-8) així com de l'agraïment filial (*EN* VIII,13 1161a16-21). Com Plató, en reconeixement a tots els beneficis que han rebut, els descendents han d'honorar no solament els pares sinó també els avantpassats.

Finalment, Aristòtil és l'únic dels filòsofs que hem vist que tracta l'amor entre germans. Els germans s'estimen en tant que han nascut dels mateixos pares i com a tal marca la seva identitat fent-los, en part, idèntics entre si. Per aquesta raó, Aristòtil afirma que la gent parla de “la mateixa sang” en referir-se al vincles fraternals. Són, per tant, encara que individus separats d'alguna manera, la mateixa cosa (*EN* VIII,14 1161b30-31). No obstant això, la identitat real que prové de l'educació rebuda i la proximitat en l'edat fan que l'amistat entre germans sigui similar i es desenvolupi com l'amistat política (*EN* VIII,14 1161b33-1162a1). Com destaca Price (1990: 166) en comentar el concepte d'amor entre germans, tot i que per Aristòtil l'antiguitat en l'edat dona certs privilegis (*EE* VII,10 1242a5-6), la similitud de caràcters i la igualtat generacional (*EN* VIII,13 1161a25-27; VIII,14 1162a9-15; *EE* VII,10 1242a35-40) permet desenvolupar una veritable amistat en la virtut. Així els germans poden exemplificar el millor tipus d'amistat en la virtut quan són capaços de compartir també els béns.

4.3.3. Les relacions entre amos i esclaus

Com hem vist en els primers capítols de la tesi, per Aristòtil, la vida humana és una tasca (ἔργον), és a dir, l'operació realitzadora d'una acció i, alhora, l'obra resultant d'aquesta acció. També dins de la vida domèstica, l'activitat pròpia de cada membre ve determinada per la funció que li correspon de realitzar, d'acord amb la seva natura,¹³⁹ i alhora l'operació que li permet de manifestar la peculiaritat de la seva natura (*Metaph.*

¹³⁷ En aquest sentit, per autors com Anthony W. Price (1990: 165-166) la relació paternofilial és difícil de categoritzar, pel caràcter problemàtic de la relació entre el pare i els fills mascles. Aquests, com a futurs ciutadans, són susceptibles d'esdevenir autèntics *philoi*. Per Price, pare i fill, dins l'*oikos*, estan relacionats per una *philia* d'utilitat mútua i, per tant, aquesta relació estaria fora de lloc per ser *philo* (*EE* VII,4 1239a4-6). Però quan els propis fills han assolit la maduresa, es converteixen en un altre “jo” en lloc de ser part d'un mateix, tal i com Aristòtil entén els fills respecte dels pares.

¹³⁸ Com afirma Brendan Nagle: “Having been shaped by their exposure to household virtue, they are empowered to take on their responsibilities in the community. In the case of males, the experience of the *philia* in the *oikos* prepares them to develop its full form in the civic, military, and religious life of the *pólis*. [...] The household had a vital role to play in human development, but it was not sufficient by itself to enable its members to practice the virtues, including *philia*, to the fullest.” (2006: 189).

¹³⁹ Cf. Arist., *EN* VI,2 1139a17; VIII,8 1158b18; X,5 1176a4.

VII,10 1035b16-18).¹⁴⁰ Sobre aquesta teoria Aristòtil justifica la diferència específica entre l'home lliure i l'esclau que es dona en la vida domèstica:

“D'altra banda, la vida és una acció i no una producció, i per això l'esclau és un ajudant en allò que es refereix a l'acció (διὸ καὶ ὁ δοῦλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πρᾶξιν). Del terme propietat, se'n parla de la mateixa manera que del terme part. La part no és solament un element d'una cosa, sinó que pertany totalment a una altra cosa, de la qual forma part; i pel que fa a la propietat (τὸ κτῆμα) passa el mateix. Per això, l'amo és simplement amo de l'esclau, però no li pertany (διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ'οὐκ ἔστιν). En canvi, l'esclau no és només esclau de l'amo, sinó que li pertany completament (ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότητος δούλος ἔστιν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου).

Per tant, quina és la naturalesa (φύσις) de l'esclau i quina és la seva funció (δύναμις) resulta clar a partir d'aquestes consideracions. Aquell qui per naturalesa no pertany a ell mateix, sinó a un altre, encara que sigui un ésser humà, és un objecte de propietat (ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὢν, οὗτος φύσει δούλος ἔστιν, ἄλλου δ' ἔστιν ἄνθρωπος ὅς ἂν κτῆμα ἢ ἄνθρωπος ὢν). I és objecte un instrument que serveix per a l'acció i que està separat de qui el posseeix (κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν).”

ARISTÒTIL, *Política* I,4 1254a7-17 (RBA)

La patrimonialització dels esclaus que hem vist en Plató, serà desenvolupada àmpliament per Aristòtil com a fonament necessari per a la subsistència de l'*oikos*. L'esclau domèstic (δούλου) és definit com una propietat i part de la casa (ἐπεὶ οὖν ἡ κτῆσις μέρος τῆς οἰκίας ἔστι), un instrument necessari per a la vida (ἀναγκαῖον ἂν εἶη ὑπάρχειν τὰ οἰκεῖα ὄργανα) i una possessió animal (ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον) per a les necessitats de la vida pràctica (*Pol.* I,3 1253b15-16). Per tant, les relacions amb els esclaus domèstics són contemplades des de la seva utilitat (χρεία). La relació amo-esclau pertany a les necessitats ineludibles de la vida domèstica. D'aquí que el plantejament d'Aristòtil sigui el d'instrumentalitzar l'existència humana de l'esclau a partir de la doctrina de l'animalitat de l'esclau. No m'estendré en aquest apartat perquè el seu fonament teòric, en relació amb la vida domèstica, ja s'ha establert sobretot a l'apartat 1.3.2 del primer capítol. Tan sols exposaré les conseqüències en les relacions d'aquest procés de patrimonialització i bestialització. Al mateix temps, com que l'esclau és contemplat com un instrument animat per a les tasques domèstiques, en el proper capítol faré una anàlisi d'aquest aspecte en el context de les tasques que li són pròpies.

Donada la inferioritat humana de l'esclau, la relació amb ell, com totes les que conformen la vida domèstica, és jeràrquica. Aristòtil estableix una acurada separació entre l'esposa i l'esclau. De la mateixa manera que insisteix en què la diferència entre els esclaus i els animals domèstics és petita, perquè en tots dos el seu cos és instrument per atendre les necessitats de la vida domèstica, insisteix en la diferència entre la dona grega i l'esclau. La dona que participa de la condició de lliure és per naturalesa (φύσει) diferent a l'esclau (τὸ δοῦλον) però solament entre els grecs. Aristòtil considera que entre els bàrbars la femella i l'esclau estan en el mateix ordre o nivell (τάξις). D'aquesta manera, mancats per naturalesa de l'element de govern (τὸ φύσει ἄρχον) no solament és justificable esclavitzar-los sinó que Aristòtil els nega la possibilitat de formar cap tipus de comunitat (κοινωνία) humana (*Pol.*

¹⁴⁰ La tasca d'un ens és allò que només ell pot fer ben fet (*EN* I,1 1094a5-6). Aquesta acció conforma el comportament ètic (*EN* II,9 1109a24; V,13 1137a13-14; VI,13 1144a6-7), essent el conjunt d'accions orientades a dur la natura humana a la perfecció (τέλειον), cf. Arist., *EN* I,1 1094a18; I,5 1097a22-23; I,6 1098a17-18; I,10 1100a4-5.

I,2 1252b1-7).¹⁴¹ S'estableix, per tant, la relació amb els esclaus fora dels lligams que uneixen tota comunitat humana. No obstant això, reconeix un interès comú, sense el qual l'esclau no se sentiria membre de l'*oikos*. Aquest és el de la seguretat (*σωτηρίαν*: *Pol.* I,2 1252a30-31) d el súbdit quan està sotmès plenament al governant, en aquest cas el cap de la casa.

En conseqüència, no pot existir entre ells ni una comunitat ni una associació (*κοινωνία*: *EE* VII,9 1241b19); ni qualsevol tipus d'amistat més enllà d'una "analogia" (*EE* VII,10 1242a28-31), que com afirma Anthony W. Price (1990: 176) és sens dubte remota. Com a relació domèstica, el tracte amb l'esclau forma part de l'*oikonomía* i és diferent de la crematística. L'*oikonomía* és saber-ne fer un ús convenient mentre que la crematística és l'adquisició d'esclaus o qualsevol tipus de patrimoni (*Pol.* I, 7-8). La característica principal d'aquesta relació és que el cap de la casa, com a ésser racional és amo (*δεσπότης φύσει*) i per natura els governa (*ἄρχων φύσει*) com a mitjans que necessita per la supervivència de l'*oikos*. Complementàriament, l'esclau amb el seu cos assoleix la seva pròpia supervivència identificant-se amb l'*oikos*. Aquesta relació complementària entre amo i esclau fonamenta l'interès comú en el bé de l'*oikos* (*Pol.* I,2 1252a31-34). Compartir aquest tipus especial de comunitat implica tenir els mateixos interessos en unes relacions on l'esclau obeeixi sempre l'amo. Malgrat aquest marc teòric en les relacions amb els esclaus, Aristòtil mostra la mateixa ambigüitat que Plató.

Aristòtil distingeix dos tipus de relacions entre el cap de la casa com a amo i els esclaus, semblants a les de Plató. En primer lloc està la relació de l'amo com a tirà. Aquesta relació es fonamenta en la concepció de l'esclau com un instrument (*EN* VIII,13 1161b4; *EE* VII,9 1242a29; *Pol.* I,4 1254b17) semblant al cos respecte de l'ànima (*EE* VII,9 1241b17-22). Així l'amo s'ha de beneficiar de l'esclau com el tirà es beneficia dels governats, encara que sigui injustament (*EN* VIII,12 1160b29-30; *Pol.* V,10 1311a2-4). D'aquesta manera es pot dir que comparteixen els mateixos interessos, perquè l'interès de l'esclau és el benefici de l'amo. Aquesta relació justifica un tracte no humà entre amo i esclau, ja que l'esclau és una prolongació del bé de l'amo per a les necessitats quotidianes. L'esclau, per tant, en no ser independent, no es relaciona amb un "altre" ésser. La conseqüència és que aquesta relació ni és de *philía*, ni ha de fonamentar-se en la justícia. Com afirma Brendan Nagle: "For Aristotle, justice, *philía*, and partnership (*koinōnia*) were interconnected. All constitutions, he claimed, involved some kind of justice for its foundation and maintenance." (2006: 186). Per tant, negant que hi pugui haver cap tipus de *philía* i associació entre humans, es nega la possibilitat d'incloure aquestes relacions en unes obligacions morals de justícia, encara que siguin proporcionals.

Però per un altre costat, Aristòtil reconeix que un tracte d'aquest tipus, basat solament en la "força de la llei i la violència" va contra l'interès de l'amo i, per tant, també de l'esclau (*Pol.* I,6 1255b12-13). L'esclau és una part del cos, però una part separada i com a tal cal reconèixer que en l'interès comú és dona una relació d'amistat recíproca (*διὸ καὶ συμφέρον ἐστὶ τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότη πρὸς ἀλλήλους τοῖς*). És contempla, per tant, un tipus d'esclau que és "capaç de participar en la llei i l'acord" (*EN* VIII,13 1161b7-8), i el qual també es beneficia de la relació. És, amb tot, una *philía* que implica una extrema desigualtat. Aquesta concessió d'Aristòtil neix, com hem vist a l'apartat 3.3.1 del capítol anterior, en el reconeixement de la "virtut" que manifestament mostren en el seu

¹⁴¹ Aquest fet, Aristòtil el corrobora amb els poetes grecs que afirmen que els grecs han de comandar sobre els bàrbars, ja què bàrbar i esclau és el mateix per naturalesa (*διὸ φασιν οἱ ποιηταὶ βαρβάρων δ' Ἑλλήνας ἄρχειν εἰκός, ὡς ταῦτό φύσει βάρβαρον καὶ δούλον ὄν*: *Arist.*, *Pol.* I,2 1252b8-9). Cf. Eurípides, *Ifigenia a Àulide* 1400; *Helena* 276. Com ja he exposat, Aristòtil retorna a la visió homèrica de l'esclavatge per tal de justificar l'ús domèstic de l'esclau sense limitacions morals, a diferència de les que estableix Xenofont.

bon quefer i en el tracte quotidià. En aquest sentit, la realitat domèstica planteja seriosos inconvenients a la teoria. Per un costat no pot existir amistat amb un ésser més proper als animals que als homes, però per un altre, no es poden negar les capacitats humanes que mostren en l'auxili que suposen per a la vida humana (*EN VIII*,13 1161b5-6). Anthony W. Price (1990: 177-178) la considera una contradicció aparent, però al meu entendre mostra, com passa amb les dones, que la reflexió filosòfica tensiona certes doctrines quan són confrontades amb la realitat. Per això, Aristòtil reconeix que sovint es dona el contrari, esclaus que tenen cossos d'homes lliures i homes lliures que tenen ànimes d'esclaus (*Pol. I*,5 1254b32-36). L'àmbit on es mostra més clarament aquesta contradicció és en la quotidianitat domèstica. En l'*oïkos* on l'interès és comú, Aristòtil no pot negar que, donada la naturalesa racional de tot ésser humà, ambdós han de participar de la virtut. I es constata el problema que si la virtut per aconseguir la finalitat de la llar és la mateixa a tots els membres de la casa, tots –esclaus inclosos– han de participar, segons la seva naturalesa, de la perfecció humana (*καλοκαγαθίας*)¹⁴² assolible en unes relacions pròpiament humanes.

4.3.4. Les relacions patrimonials

Hem vist com a la *Política* I,8 es distingeix entre l'*oikonomía* i la crematística. Aristòtil aprofundeix en aquesta distinció, que es remunta a Plató, establint les bases del desenvolupament posterior dels *Econòmics* atribuïts a ell. Aquesta relació pot ser concebuda de tres formes: la que identifica la crematística amb l'administració familiar (*oikonomía*) o la que la considera una part o la que la considera subordinada. Per Aristòtil no poden identificar-se ja que la funció de la crematística és el proveïment dels recursos necessaris per a l'*oïkos*, és a dir, l'adquisició de béns materials, mentre que l'*oikonomía* és l'art d'utilitzar-los (*Pol. I*,8 1256a10-12).¹⁴³ La peculiaritat de la reflexió que trobam en el llibre I de la *Política* sobre les fonts d'aconseguir aquesta riquesa i propietat pròpies de la crematística, és la de la consideració de totes les formes d'aconseguir l'aliment necessari segons criteris morals de justícia o injustícia.¹⁴⁴ Aquesta, com hem vist des de Xenofont, és la perspectiva pròpia de la reflexió filosòfica. Aristòtil avaluarà aquestes diferents formes en relació amb la dignitat de l'ésser humà que les practica. D'aquesta manera, seguint l'ideal clàssic que ja hem vist en Xenofont, qualifica l'agricultura com la millor forma d'adquirir els béns necessaris,¹⁴⁵ tot i necessitar ser complementada per altres com la ramaderia, la cacera,... La diferència amb Xenofont és la justificació de la pirateria i la guerra per abastir d'esclaus, indispensables per al manteniment dels *oïkos* autosuficients. Per això, defineix l'art de la guerra com un art d'adquirir béns domèstics (*Pol. I*,8

¹⁴² “εἰ μὲν γὰρ δεῖ ἀμφοτέρους μετέχειν καλοκαγαθίας” cf. Arist., *Pol.* I,13 1259b18-1260a24.

¹⁴³ Carlo Natali (1990: 328) posa de manifest l'acceptació positiva d'Aristòtil dels canvis que s'estaven produint en el terreny dels ingressos per propietats, i la comprensió del patrimoni domèstic com una propietat més alienable. Fins al punt que Judith A. Swanson (1992: 74-93) sosté que en l'*Ètica nicomaquea* V,5 i en la *Política* I,8-10 Aristòtil elabora un veritable pensament econòmic diferent del polític i, afegesc, del domèstic, tal i com l'entenia l'ideal clàssic. Aquesta identificació farà perdre pes ontològic a l'*oikonomía* fins a confondre-la totalment amb una crematística política com, per exemple, fa Wayne H. Ambler (1984) quan parla de les formes d'adquisició patrimonial en Aristòtil. La seva lectura dels capítols 8-11 del llibre I i del que significa l'*oikonomía* en Aristòtil es fa sempre des de la perspectiva de l'articulació entre natura humana i comunitat política, la simple relació entre natura i ciutat.

¹⁴⁴ Sobre el patrimoni que Aristòtil considerava necessari per a la vida domèstica em remet a l'estudi historicocultural de Brendan Nagle «Polis households: Possessions» (2006: 45-75).

¹⁴⁵ Sobre l'agricultura en Aristòtil com a font productiva domèstica vegeu l'extensa bibliografia citada per Brendan Nagle en la seva anàlisi sobre les tipus d'agricultura en el capítol citat anteriorment (2006: 71-75).

1256b20-25). La crematística és, per tant, un instrument de la família i de l'Estat per tal d'adquirir els recursos necessaris per assolir els béns que els són propis:

“Una sola forma d'adquisició forma part per naturalesa de l'art d'administrar la casa (ἐν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρους ἐστίν). És la que cal practicar o bé cal posar en condicions per tal d'aplegar els mitjans necessaris per a la vida i útils per a la comunitat de l'estat o de la família (ὧν ἔστι θησαυρισμὸς χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαίων, καὶ χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας). Són aquests béns els que semblen que constitueixen la riquesa veritable. En realitat la quantitat d'aquests béns per a una bona vida no és il·limitada,...”

ARISTÒTIL, *Política* I,8 1256b26-32 (RBA)

Aristòtil distingeix aquesta riquesa que s'obté de la crematística -domèstica o política- de la riquesa lucrativa que s'obté amb el comerç (*Pol.* I,9 1256b39-1257a19). Aquesta distinció li permet superar la dificultat plantejada per Plató que identificava totalment l'afany il·limitat de riquesa amb la vida domèstica. Aristòtil les diferencia clarament qualificant la domèstica com la “forma natural d'adquirir béns”. Per la mateixa naturalesa de l'*oikos*, no té sentit l'intercanvi lucratiu, ja que “els membres de la família comparteixen les mateixes coses en la seva totalitat” (*Pol.* I,9 1257a21-22) a diferència de la comercial o política que es dona entre els que viuen separats. La crematística domèstica s'amplia amb l'intercanvi de productes, el qual però es restringeix als productes necessaris per completar l'autosuficiència ideal que caracteritza la naturalesa de la vida domèstica per Aristòtil.

A la *Política* I,9 es distingeix molt clarament l'ambició il·limitada de riquesa de la finalitat pròpia de l'*oikos*. La crematística domèstica no s'ha de confondre, com feu Plató al llarg de la seva vida, amb l'obtenció de riquesa amb abundància per mitjà dels doblers. Per Aristòtil aquesta és una ambició individual, no atribuïble a la naturalesa de l'*oikos*. L'exemple d'Aristòtil és molt clar: “un home posseïdor de molts diners sovint pot estar mancat dels aliments necessaris. Certament –continua Aristòtil- és una riquesa ben estranya la que no estalvia de passar fam a qui en disposa en abundància, tal com expliquen d'aquell famós Midas” (*Pol.* I,9 1257b13-17). Cal separar, per tant, aquesta insaciabilitat, considerada perillosa com assenyalava Plató, d'una altra riquesa (crematística) que és natural i pertany a l'administració domèstica. La primera no té límits com la mateixa ambició de l'individu humà, mentre que la segona es limita als béns domèstics necessaris per a la vida humana.

4.3.5. Conclusió

Hem vist com per Aristòtil la vida feliç inclou una determinada vivència de l'*oikonomía* entesa des del punt de vista relacional i no solament com administració de béns materials. Igual que Plató, Aristòtil estableix la vida domèstica com una necessitat natural que condicionarà les relacions entre els membres de l'*oikos* i les seves expectatives de plenitud i felicitat humana. La gran diferència amb Plató és que per Aristòtil aquestes relacions s'analitzen des de la *philia*, que aplica a les relacions conjugals, paternofilials i amb els esclaus. Respecte de la relació conjugal, tot i seguir l'esquema platònic, s'hi separa en dos aspectes: el primer és que la còpula humana tendeix a crear una comunitat duradora i el segon és que aquesta du aparellada forts lligams afectius a partir del plaer, la utilitat mútua i la virtut. D'aquesta manera, la relació conjugal participa de les tres motivacions que constitueixen una comunitat humana. Però es diferencia respecte de l'amistat cívica en què és una *philia* desigual regida pel principi de superioritat. Les diferències sexuals fonamenten les diferències específiques que constitueixen la relació conjugal des de la

jerarquia de qui ha de ser governada i qui ha de governar. Aquesta desigualtat invariable permet la perfecta complementarietat natural i moral dels cònjuges sota el principi de la superioritat, subordinació i proporcionalitat. S'estableix d'aquesta manera una estructura normativa natural i moral compatible amb la comunitat política, superant la confrontació platònica. Aquesta perspectiva marca el límit de l'amor conjugal, fent impossible una autèntica *philia* desinteressada. La diferència natural, racional i moral que els separa fa impossible esdevenir *philoí*, impossibilitant la mateixa plenitud humana. La relació conjugal solament pot esdevenir satisfactòria si els cònjuges es conformen als plaers, beneficis i virtuts que els corresponen per naturalesa. D'aquesta manera la relació pot esdevenir tan duradora com útil i agradable fonament de la convivència si es conformen a la diferent excel·lència pròpia de naturaleses complementàries. Hem vist també que Aristòtil com Plató, contempla la vida domèstica des d'una perspectiva política. Les relacions domèstiques i, per tant, la conjugal, les analitza des d'aquesta diferència específica establint analogies amb els règims polítics. Atenent a la diversitat de les experiències quotidianes, la relació conjugal esdevé una relació extremadament difícil de classificar. En la seva classificació es posa de manifest el retorn a la tradició homèrica de l'*oikos*, potenciant les relacions de domini dins els límits que marca el reconeixement de les complementarietats que he descrit.

Respecte de les relacions filials, Aristòtil segueix el mateix esquema que en la relació conjugal com a relació en part biològica, en part moral. L'he analitzada des de tres elements que la defineixen com amor, la *philia*. El primer és la donació de l'existència als fills, entesa no com un fet puntual, sinó com a lligam afectiu estable i intens entre progenitors i descendents. Aquests lligams d'amor ho són en el plaer i en la utilitat a través d'una vida viscuda en comú. A diferència de Plató, Aristòtil concedeix la possibilitat de reeixir o ser dissortat per aquesta relació acceptant la fragilitat que suposa per a la vida humana, però reconeixent els beneficis que hi aporta. El segon element és la criança dels fills que es dona tant a nivell corporal com anímic. També aquí Aristòtil, a diferència de Plató, reconeix que la intensitat del vincle que uneix pares i fills fa que la criança no pugui ser substituïda per cap sistema comunitari, perquè els vincles de parentiu i els beneficis de la relació paternofilial faciliten la difícil tasca d'educar el caràcter dels fills en la virtut. A partir d'aquesta responsabilitat es desenvolupa el tercer element de l'amor paternofilial que és la preocupació per l'educació que els farà bons ciutadans o bones esposes. La vida domèstica compleix una insubstituïble experiència vital i moral que fonamenta la vida política. Aquests beneficis rebuts pels fills són complementaris dels deures dels fills vers els pares. Com a relació d'amor, la reciprocitat es mostra quan els fills honren i cuiden els pares mentre viuen i els recorden quan han mort. Finalment, Aristòtil tracta l'amor entre germans en tant que futurs ciutadans, com un model de veritable amistat en la virtut. Aquesta *philia* és un model del millor tipus d'amistat en la virtut fonamentat en els intensos lligams domèstics que fonamenten la unitat de la *pólis*.

Les relacions entre amos i esclaus són desenvolupades sistemàticament per tal de justificar un sotmetiment imprescindible per a la subsistència de l'*oikos*. Aristòtil fonamenta la patrimonialització i la bestialització que hem vist reflectides al final de la reflexió platònica. Aquest desenvolupament presenta contradiccions evidents en tenir en compte l'experiència quotidiana de la vida domèstica. Per un costat, s'afirma que per la naturalesa de la relació instrumental que li és pròpia s'ha d'exercir un domini tirànic sobre l'esclau domèstic. Però per un altre, aquesta justificació no pot negar les capacitats humanes necessàries en l'auxili que suposa l'esclau domèstic per a la vida humana. Aristòtil constata la problemàtica de la consideració de l'esclau en la vida domèstica que cal ser considerada com una comunitat humana amb finalitats comunes.

En les relacions patrimonials hem vist el desenvolupament de la distinció entre l'*oikonomía* i la crematística que iniciava la reflexió de Plató. Aristòtil aconsegueix superar l'oposició platònica entre la vida domèstica i la política a partir d'aquesta distinció. La crematística domèstica no s'ha de confondre, com feu Plató al llarg de la seva vida, amb l'ambició il·limitada de riquesa. Per Aristòtil la crematística que cerca la riquesa és una ambició individual, no atribuïble a la naturalesa de l'*oïkos*. Separa, per tant, aquesta insaciabilitat d'una gestió dels béns materials propis de l'administració domèstica. La primera no té límits com la mateixa ambició de l'individu humà, mentre que la domèstica es limita als béns domèstics necessaris per a una vida humana.

4.4. Pseudo-Aristòtil: les relacions conjugals com a fonament de la vida domèstica

Acabam de veure com Aristòtil, en llibre primer de la *Política*, solament desenvolupa de forma sistemàtica la primera de les tres relacions que conformen la vida domèstica: la que es dona entre l'amo i l'esclau. Les relacions conjugals i paternofilials les va considerar a mesura que desenvolupava diferents aspectes de l'ètica i la política. El mateix Aristòtil afirmava en el llibre I de la *Política* (I,13 1260b12-13) que les relacions referents al matrimoni i els fills, serien tractades més endavant en "parlar de les diferents formes de govern". Werner Jaeger (1923: 312) hi veié una manca de coherència i lucidesa, i qualificà la conclusió del llibre d'insatisfactòria respecte la vida domèstica. L'explicació que donà Jaeger és que l'estructura mutilada del llibre primer era conseqüència d'una versió més antiga, que aprofità però no completà. Per això Aristòtil afirma que s'han de discutir les qüestions errònies respecte a aquestes dues formes de relació, però que no ho pot fer en aquest moment, a diferència del que sí fa respecte de la relació de l'amo i l'esclau. Aquesta suposada mancança en l'estudi de les relacions que conformen les relacions conjugals i paternofilials en la vida domèstica seria el motiu de la redacció posterior dels *Econòmics* per deixebles seus. Diògenes Laerci (*De Vitis*. V 22) afirma, com ja hem vist, que les altres dues relacions, marit-muller i pares-fills, les va tractar el mateix Aristòtil en un llibre perdut anomenat *Econòmic* que alguns identifiquen, amb l'Anònim de Menagi, en el llibre *Sobre la vida en comú de l'home i la dona*.¹⁴⁶ Segons Pierre Thillet (1969) part de les reflexions d'aquests llibres estarien refoses pels deixebles d'Aristòtil en els llibres I i III dels *Econòmics*. El que posen de manifest els llibres dels *Econòmics* és l'interès de la filosofia per normativitzar les relacions domèstiques. La reflexió d'Aristòtil s'amplia, com veurem, a altres formes d'*oïkos* més enllà de l'autosuficient, que es fonamentava en el treball domèstic dels esclaus. Tot i que els principis que ara destacaré no s'allunyen dels proposats per Aristòtil, les reflexions dels tres llibres que se li atribueixen constaten que la filosofia domèstica va anar adequant aquests principis a la realitat social que suposava l'Hel·lenisme. Al mateix temps, com hem vist, s'incorporen reflexions de la filosofia estoica. Aquest floriment de la reflexió filosòfica de la vida domèstica, interessada sobretot a establir les bases morals de les relacions conjugals, es mostra en els títols que ens han arribat d'altres escoles com l'epicúria. Això no treu que, com he anat sostenint en els capítols precedents, aquest desenvolupament du a la dissolució de la filosofia domèstica.

¹⁴⁶ Títol número 165 de l'"apèndix" de la llista que ofereix l'Anònim de Menagi, o també "Lleis entre el marit i la muller" del número 166 del mateix apèndix.

4.4.1. El llibre I dels *Econòmics*

Les relacions conjugals i paternofilials del capítol III

Si Aristòtil situava com a primer element de la reflexió sobre les relacions domèstiques la que es dona entre l'amo i l'esclau, el llibre I del *Econòmics* posa com a primera la preocupació per la conducta de la dona (*Oec.* I,3 1343b7-8). Aquest canvi ja és paradigmàtic de la realitat a la qual es dirigeix la reflexió sobre les relacions domèstiques, caracteritzada per una ampliació del públic a qui es dirigeix (Nussbaum, 1994) i pels canvis socioeconòmics dels *oïkos* grecs en l'hel·lenisme (Pomeroy, 1998). La justificació d'aquesta rellevància en tractar sobretot la relació conjugal és plenament aristotèlica, en considerar que la vida comuna (κοινωνία) entre mascle i femella és la més natural (*Oec.* I,3 1343b8-9). Situar com a central la relació conjugal en la vida domèstica passa, com hem vist en Xenofont, per considerar com a *koinonía* la vida domèstica. Aquesta forma d'associació¹⁴⁷ es fonamenta en la reproducció entre mascle i femella, com a instint natural d'estar junts en una vida en comú (ή κοινωνία συνέστηκεν: *Oec.* I,3 1343b12-13).

“En els altres animals, això [la vida en comú] es dona sense el raonament (ἀλόγως), i en la mesura en que participen d'un instint natural i solament en vistes a la procreació; en els animals domesticats i més intel·ligents, el vincle d'unió s'articula millor (i es veuen mostres clares d'ajuda (βοήθειαι), benvolença (εὔνοια) i col·laboració mútues (συνεργία ἀλλήλοις)). I, sobretot, en el cas de l'ésser humà, ja que no sols per l'existència sinó també pel benestar són col·laboradors mutus (καὶ τοῦ εὖ εἶναι συνεργὰ ἀλλήλοις) la femella i el mascle. I la producció dels fills no només per servir sinó per ventura perquè els treballs que es suporten mentre són forts pels seus fills encara febles, es veuran recompensats en la feblesa de la vellesa, per part dels seus fills que ja estan en ple vigor...”¹⁴⁸

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* I,3 1343b12-23 (trad. pròpia)

Aquest instint natural, però, no solament és reproductiu, com és el cas dels animals en els quals es dona la procreació de forma irracional (ἀλόγως)¹⁴⁹ amb l'única finalitat de generar cries. Com hem vist en Aristòtil, la relació conjugal és més que un pur instint animal d'unió sexual reproductiva. Com s'afirma en el text, l'ésser humà en tant que ésser més entenimentat (φρονιμωτέροις) fonamenta aquesta relació en lligams més perfectes (διήρθρωται μᾶλλον). Per tant, la relació té com a finalitat altres aspectes que conformen una vida compartida, com són l'ajuda (βοήθειαι), la benvolença (εὔνοια) i la col·laboració (συνεργία ἀλλήλοις) sense les quals és impossible aquesta comunitat conjugal. Per això, com a relació pròpiament humana (ἐν ἀνθρώπῳ δὲ μάλιστα) el mascle i la femella interactuen no solament per existir sinó per estar bé (εὖ εἶναι). Aquesta és la finalitat humana que s'entén en el text com una gran virtut que permet una unió basada en una vida domèstica racional. Trobam en el text també elements propis de la reflexió de Xenofont i Plató. Les relacions domèstiques, en tant que humanes, responen a una predisposició divina, que fa de la diferent naturalesa sexual una complementarietat necessària per a la

¹⁴⁷ Cf. Arist., *EN VIII*,14 1162a16-25; *Pol.* I,2 1256a26-30.

¹⁴⁸ “ἐν μὲν οὖν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἀλόγως τοῦτο ὑπάρχει, καὶ ἐφ' ὅσον μετέχουσι τῆς φύσεως, ἐπὶ τοσοῦτον, καὶ τεκνοποιίας μόνον χάριν: ἐν δὲ τοῖς ἡμέροισι καὶ φρονιμωτέροις διήρθρωται μᾶλλον (φαίνονται γὰρ μᾶλλον βοήθειαι γινόμεναι καὶ εὔνοια καὶ συνεργία ἀλλήλοις), ἐν ἀνθρώπῳ δὲ μάλιστα, ὅτι οὐ μόνον τοῦ εἶναι ἀλλὰ καὶ τοῦ εὖ εἶναι συνεργὰ ἀλλήλοις τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ἐστί. καὶ ἡ τῶν τέκνων κτήσις οὐ λειτουργίας ἔνεκεν τῆ φύσει μόνον οὕσα τυγχάνει ἀλλὰ καὶ ὠφελείας: ἃ γὰρ ἂν δυνάμενοι εἰς ἀδυνάτους πονήσωσι, πάλιν κομίζονται παρὰ δυναμένων ἀδυνατοῦντες ἐν τῷ γήρα.” Ps-Arist., *Oec.* I,3 1343b12-23.

¹⁴⁹ Cf. Arist., *HA I* 488b11-28.

vida comuna (πρὸς τὴν κοινωσίαν: *Oec.* I,3 1343b26-29). Les diferents capacitats (δύναμιν) que provenen de la diferència sexual s'harmonitzen en les necessitats pràctiques de la vida domèstica. Aquesta desigualtat, que en alguns aspectes esta orientada a funcions oposades tendeixen, en la vida comuna, a un mateix fi.

El mateix esquema se segueix en la relació amb la descendència, que no solament és resultat d'un instint natural, sinó que, com a relació humana, crea una relació útil (ὠφελείας). Aquesta relació que els lliga durant tota la vida es distingeix de la merament natural. Els treballs que els pares suporten mentre són forts per al bé del seus fills febles es veuran recompensats quan, en la debilitat de la vellesa del pares, els fills gaudiran del ple vigor. Veiem, encara que solament estigui enunciat, la reciprocitat humana, en tant que ajuda benvolent, que suposa la relació entre pares i fills. És, la relació paternofilial, una perpetuació de l'espècie que no prové del nombre de cries sinó que és específica (τὸ εἶδος) en tant que ha de fer possible un ajut mutu per al bé dels fills, primer, i dels pares, després.

Les relacions patrimonials, possessions i esclaus, del capítol V

Les línies generals de la reflexió que es troben al capítol V del llibre I sobre les possessions segueixen la patrimonialització de l'esclau però s'abandona la seva bestialització. Les relacions amb els esclaus es consideren de les més importants perquè sobre ells recau totalment l'administració de la casa (οἰκονομικώτατον).¹⁵⁰ Se segueix l'argumentació aristotèlica que considera fonamental per a la satisfacció de les necessitats domèstiques proveir-se de bons esclaus (δούλους) i afegeix la distinció entre els que són encarregats (ἐπίτροπος) i els treballadors (ἐργάτης) (*Oec.* I,5 1344a25). Aquesta distinció, que es trobava en Xenofont, reintrodueix la necessitat d'educar (παιδείαι) també els esclaus, com es fa amb els joves, en tant que se'ls han d'encomanar tasques pròpies d'homes lliures (*Oec.* I,5 1344a27-29). Aquesta era una possibilitat no tractada per Aristòtil, el qual tendia a situar només en l'amo la capacitat racional per discernir el que era convenient en la vida domèstica. Però, com hem vist al final de l'apartat dedicat a Aristòtil, aquesta justificació es presentava problemàtica en la realitat pràctica. El cap de la casa, per a realitzar-se com a ciutadà, ha de tenir una convivència assídua i plena amb els *philoï* fora de la casa. Aquesta vida política és incompatible amb la descripció de la naturalesa mancada d'autoritat de la dona i la naturalesa animal dels servents domèstics, als quals se'ls ha de confiar tota la gestió de la quotidianitat domèstica. Sembla, per tant, que es retorna al plantejament de Xenofont i els inicis de la reflexió de Plató, que admetien les capacitats intel·lectuals dels esclaus com a resultat d'una adequada educació.

“Entre les possessions, la primera i més necessària és la millor i més vital domèstica (οἰκονομικώτατον): aquesta és l'ésser humà. Per això és necessari, abans de res, de proveir-se d'esclaus diligents. Hi ha dos tipus d'esclaus, l'administrador i el treballador. Donat que veiem que els sistemes d'educació fa als joves amb unes certes qualitats, es necessari també quan s'han adquirit esclaus, educar als que se'ls ha d'encomanar tasques pròpies d'homes lliures.”¹⁵¹

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* I,5 1344a24-29 (trad. pròpia)

¹⁵⁰ Es defineix com la primera (πρῶτον), la més necessària (ἀναγκαϊότατον) i la millor (βέλτιστον) per a les persones (ἄνθρωπος) que conformen l'*oïkos*, Ps-Arist., *Oec.* I,5 1344a23-24.

¹⁵¹ “τῶν δὲ κτημάτων πρῶτον μὲν καὶ ἀναγκαϊότατον τὸ βέλτιστον καὶ οἰκονομικώτατον: τοῦτο δὲ ἦν ἄνθρωπος. διὸ δεῖ πρῶτον δούλους παρασκευάζεσθαι σπουδαίους. δούλων δὲ εἶδη δύο, ἐπίτροπος καὶ ἐργάτης. ἐπεὶ δὲ ὁρώμεν ὅτι αἱ παιδείαι ποιούς τινας ποιοῦσι τοὺς νέους, ἀναγκαϊὸν καὶ παρασκευασάμενον τρέφειν οἷς τὰ ἐλευθέρια τῶν ἔργων προστακτέον.” Ps-Arist., *Oec.* I,5 1344a24-29.

La relació amb els esclaus (ὁμιλία δὲ πρὸς δούλους), per tant, canvia radicalment respecte de la reflexió aristotèlica. El text insisteix que s'ha d'evitar la insolència (ὕβρις) i la irritació (ἀντιᾶν) dels esclaus. Es reconeix que n'hi ha que són com homes lliures –en tant que organitzen i deliberen– i, per tant, han de participar d'algun honor, i els que són treballadors han de tenir abundant aliment (*Oec.* I,5 1344a30-31). Solament per aquest segon tipus d'esclau domèstic es manté el tracte que prescrivia Aristòtil, en tant que es considera que per a ells existeixen tres motivacions: el treball (ἔργου), el càstig (κολάσεως) i el menjar (τροφῆς) (*Oec.* I,5 1344a35). Però en cap moment es considera que aquesta relació hagi de ser tirànica. El tracte que han de rebre els ha de permetre una alimentació adequada i l'únic que no se'ls ha de permetre és el vi, que torna orgullós fins els homes lliures (*Oec.* I,5 1344a31-34).¹⁵² Cal cercar per tant un equilibri entre el menjar, que sense càstig ni treball crea insolència, i el treball i els càstigs, que sense menjar és forçat-violentat (βίαιον) i mancat de força (ἀδυναμία) (*Oec.* I,5 1344a36-1344b4). Per això, s'aconsella donar treball i menjar suficients (δὴ ἔργα παρέχειν καὶ τροφήν ἰκανήν), ja que no es poden manar feines sense pagar i es considera que la paga d'un esclau és el menjar. Aquest seguit d'observacions mostren com s'atenuen alguns dels principis teòrics aristotèlics. Per això, es parla que la finalitat en la relació amb els esclaus domèstics (περὶ οἰκέτας) és fer-los millors en la virtut i evitar el vici (ἡ ἀρετῆς καὶ κακίας). I per això, cal una observació atenta de les millors pràctiques que es donen en la quotidianitat domèstica. El text insisteix en què s'ha de considerar, examinar, mirar,... com repartir premis o càstigs segons els mèrits, que –tractant-se d'esclaus– són el menjar, el vestit, el repòs i els càstigs de paraula o acció (*Oec.* I,5 1344b7-8). Aquesta deliberació es compara amb la que han de fer els metges (*Oec.* I,5 1344b8-11), considerant que com a homes que són sense la salut es tornen pitjors. Com Xenofont, les pràctiques que es recomanen tenen en compte sempre que es tracten d'éssers humans i, per tant, participen de la moralitat humana. L'autor, per exemple, aplica el terme mitjà aristotèlic per tal que esdevinguin millors en el treball (ἔργα βέλτιστα).¹⁵³ També, com a éssers humans s'ha de tenir en compte que la finalitat de tots és la llibertat (τὴν ἐλευθερίαν κεῖσθαι ἄθλον), que l'autor arriba a considerar justa (δίκαιον) i convenient (συμφέρον) (*Oec.* I,5 1344b15-21). S'abandonen, per tant, les consideracions sobre la naturalesa de l'esclau que en fonamentaven un tracte bestialitzant. Als esclaus domèstics no solament se'ls ha de permetre tenir una vida humana, per exemple tenint fills (*Oec.* I,5 1344b17), sinó que han de poder aspirar a la plenitud garantint-los que la seva situació és limitada en el temps i poden aspirar a la llibertat (*Oec.* I,5 1344b17).

4.4.2. El llibre III dels *Econòmics*

Com hem vist, el llibre III se centra en les relacions conjugals. Les causes ja han estat explicades en els capítols precedents de la tesi. L'enfocament de les relacions conjugals segueix l'esquema moralitzant que he estat destacant des del primer capítol de la investigació, a partir de l'ideal de marit i de muller que centra la reflexió d'aquest llibre III. Per no repetir l'anàlisi feta fins ara em limitaré a la característica principal del tractament de la relació conjugal, que és l'abandonament de la perspectiva política que caracteritza la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica dels filòsofs que he presentat. Home i dona

¹⁵² Altres consells que mostra la influència de Plató és no tenir-ne gaires de la mateixa nació o organitzar festes per als esclaus, de la mateixa manera que els homes lliures ja en tenen d'establertes. Ps-Arist., *Oec.* I,5 1344b17-21.

¹⁵³ Segons això els esclaus no han de ser ni covards (δειλά) ni massa valents (ἀνδρία), perquè els primers no resisteixen (γὰρ οἱ ἄγαν δειλοὶ οὐχ ὑπομένουσι) i els segons no són bons de governar (οἱ θυμοειδεῖς οὐκ εὐαρχοί). Ps-Arist., *Oec.* I,5 1344b12-14.

estableixen uns lligams mutus de fidelitat a la vida comuna i es trenca la relació amb la *pólis*. Per això la reflexió se centra exclusivament entorn als deures entre marit i muller. Com ja hem vist, aquesta reflexió la trobam en el capítol II (142 20) on les obligacions conjugals deriven de la societat de fills i de vida (*socia filiorum et vite*) que contrauen en formar una nova llar (*domus*). Ja no es contemplen des d'una instància superior com era la *pólis*, sinó en relació a unes lleis (*leges*) domèstiques. Aquestes són les que estableixen mútues obligacions sobre la desigualtat pròpia del marit i la muller.

“Per tant, un marit ha d'atendre a totes aquestes coses. Convé que s'atansi a la seva esposa honestament, amb molta modèstia i respecte (*cum honestate et cum multa modestia et timore*), emprant paraules pròpies d'un matrimoni ben avingut, i d'una conducta lícita i honrosa, tractant-la amb molta modèstia i fidelitat (*multa modestia et fide utendo*), perdonant-li les faltes petites i involuntàries; i si ha comès alguna falta per ignorància, l'ha d'avisar, i no infondre-li temor, sinó amb respecte i modèstia. I no ha de ser indiferent ni rigorós: donat que aquest és el comportament propi de la cortesana amb el seu amant; però una dona lliure vers el seu propi marit, amb respecte i modèstia, l'ha d'estimar i témer-lo a parts iguals.”¹⁵⁴

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Economics* III,144 15-25 (trad. pròpia)

Aquesta relació és valorada en el sentit “que no hi ha societat de vida i ni protecció de la llibertat ni més gran ni més sagrat” (*Oec.* III,141 29). Manuela García (a: Pseudo-Aristòtil, 1995: 302 n.138) destaca d'aquest passatge l'elevada apreciació que es dóna de la vida en comú dels esposos, que es considera la més alta meta de la perfecció moral i harmonia mútues. Però aquesta presentació fa que la relació ja no té com a referent la mútua col·laboració en l'*oikos*, com proposa la reflexió de Xenofont, sinó exclusivament el marit, a qui la dona resta subjecta com si fos una esclava. L'autor emfatitza la submissió al marit que caracteritza la relació conjugal, moralitzant la seva conducta (Foucault, 1984: 239). Aquesta submissió es fonamenta en les normes que el marit imposa com a lleis de la seva vida, equiparant-les a les divines, que -concretes pel vincle matrimonial- determinen el seu destí.¹⁵⁵ En el tema de la submissió de la dona alguns autors també hi veuen una influència o confluència amb l'expressió de Pau a *Efesis* 5,22-23. És difícil determinar si aquesta coincidència es deu a una evolució del mateix aristotelisme o a una visió estoica que concorda amb la moral cristiana. Aquesta coincidència d'ideal que presenta el llibre III a 141 8-9 amb la carta de Pau als *Efesis* mostra com la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica es va diluint, per la seva coincidència, amb la difusió del cristianisme. Prova de la coincidència de perspectives entre el llibre III i la moral cristiana és el fet que tingués

¹⁵⁴ “de hiis ergo omnibus reverencia viro debetur: appropinquare vero decet eius uxori cum honestate et cum multa modestia et timore, dando verba coniunctionis eius qui bene habet ac liciti operis et honesti, multa modestia et fide utendo, parva quidem et spontanea remittendo peccata. et si quid autem per ignoranciam deliquerit, moneat nec metum incutiat sine verecundia et pudore, nec eiam sit negligens nec severus. talis quidem enim passio meretricis ad adulterium est, cum verecundia autem et pudore equaliter diligere et timere libere mulieris ad proprium virum est.” Ps-Arist., *Oec.* III,144 15-25.

¹⁵⁵ “sed arbitrari decet vere compositam mulierem viri mores vite sue legem inponi, a deo sibi inpositos, cum nupciis et fortuna coniunctos” Ps-Arist., *Oec.* III,141 8-9 que es pot comparar amb la relació entre els esposos d'Aristòtil a la *Política* I,5 1253b6-8 i III,6 1278b38-40. En aquest aspecte és important l'estudi de David M. Engel (2003) sobre la posició de la dona en el primer estoïcisme. L'estoïcisme no va sostenir una sola doctrina, com de vegades s'ha sostingut ressaltant el “feminisme” en el reconeixement de la igualtat comuna natural entre el mascle i la femella, per exemple d'Epictet (Brunt, 2013: 47-48). Per això, dins l'estoïcisme trobam tant les influències platòniques d'igualtat dins l'*oikos*, com d'altres doctrines semblants a les que llegim en el llibre III del Pseudo-Aristòtil de caràcter aristotèlic. De totes maneres, el que em du a identificar certes doctrines estoiques és la relació amb les motivacions per la fidelitat conjugal: la llei que emana del vincle matrimonial, la voluntat divina i el destí.

tanta difusió en el món cristià medieval.¹⁵⁶ No és casualitat que s'hagi conservat solament en llatí, a diferència dels altres dos llibres que se n'han conservat els textos grecs, ja que l'enfocament de la reflexió del llibre III coincideix plenament amb el plantejament de la vida domèstica que desenvoluparà el cristianisme, centrat en les relacions conjugals.

Per tant, malgrat determinades obligacions mútues, la relació conjugal és sempre una relació de superioritat absoluta del marit sobre la muller. Recordem el que ja he exposat a l'apartat 1.4.2 del primer capítol sobre els ideals de marit i de muller. Es presenta un ideal de marit centrat en el compliment de les seves obligacions vers els pares, la dona i els fills. En aquestes relacions s'estableix un tracte propi d'un home prudent, just, perfecte, honest, pur i virtuós, per tal d'esdevenir un home just i sant (*Oec.* III,144 6). El marit ha de tenir un domini perfecte de si mateix, per tal de poder ser el millor guia de la seva muller en totes les circumstàncies de la seva vida i ensenyar-la a comportar-se (*Oec.* III,145 9-12). Aquest "domini de si mateix", com hem vist no solament en els capítols anteriors de la tesi sinó també en la reflexió platònica, exigeix una fidelitat sexual que garanteix no engendrar fills il·legítics amb altres dones (*Oec.* III,143 2 i 144 10-15). Complementàriament, l'ideal de muller és la dona sotmesa i plaent en tot. Com ja he desenvolupat en el capítol segon de la tesi, el text se centra sobretot en com la dona virtuosa és sempre fidel al seu marit malgrat tots els infortunis i greuges que en pugui patir. Desapareixen totes les consideracions socials que protegien la dona per mitjà del dot i el seu reconeixement com a ciutadana lliure, encara que sotmesa sempre a la tutoria d'un parent. És en el llibre III on apareix desenvolupada la vinculació exclusiva de la dona a la vida domèstica que s'ha anat elaborant al llarg de la reflexió filosòfica que he vingut mostrant en aquest capítol.

“Una vegada més el poeta declara en el discurs d’Odisseu a Nausicaa el gran honor en que ell te la comunitat respectuosa entre l’home i la dona en el matrimoni: suplica als déus que li concedís un marit i una llar i la desitjada concòrdia amb el marit, no qualsevol, sinó la bona concòrdia. No hi ha bé més gran entre els homes, va dir, que aquest precisament quan un home i una dona regeixen la seva llar concordant en la seva voluntat.”¹⁵⁷

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* III,146 12-19 (trad. pròpia)

És important destacar el fet que es fonamenti la relació conjugal en el consentiment de l'esposa. L'autor ho exemplifica, com hem vist, en la reinterpretació dels models homèrics. Als *Econòmics* III,146 1 trobam la contraposició entre el model d'Odisseu i Penèlope amb el d'Agamèmnon i Criseida. El primer, com ja hem vist, és reelaborat com a exemple de fidelitat conjugal mentre que del segon es destaca la manca d'acceptació de Criseida a ser posseïda per Agamèmnon. L'autor vol deixar clar que cal un reconeixement mutu dels sentiments que uniran els cònjuges, un consentiment de la dona d'uns lligams que l'uniran enmig d'infinites adversitats com les que va viure Penèlope. Per això l'autor es pregunta com pot ser considerada justa la unió entre Agamèmnon i Criseida sense que el primer sabés quins sentiments tindria ella vers ell, obligant-la a ser la seva concubina. En aquest passatge no trobam tant una desautorització de la infidelitat conjugal com un exemple moralitzant del consentiment que ha de fonamentar les relacions conjugals. Com hem vist

¹⁵⁶ Com s'explica en la introducció de Manuela García (a: Pseudo-Aristòtil, 1995), el repertori de G. Lacombe assenyala 80 manuscrits de la versió *Durandi* i 24 de la versió *vetus*, la major part del segle XIV i XV.

¹⁵⁷ “Patet eciam et actor in oracione Ulixis ad Nausicam, honorare maxime viri et uxoris cum nupciis pudicam societatem. Oravit enim deos sibi dare virum et domum et unanimitatem optatam ad virum, non quamcunque sed bonam. nichil enim maius bonum ipsa in hominibus ait esse quam cum concordet vir et uxor in voluntatibus domum regunt.” Ps-Arist., *Oec.* III, 146 12-19.

anteriorment, els herois clàssics d'Homer són emprats per exemplificar els sentiments que han de tenir el membres de la casa per fer possible la vida en comú. L'autor explica com Homer honra l'amor (amicicium) unit al temor (timorem), la modèstia i respecte (pudore), base de les relacions familiars (*Oec.* III,145 11-13). Es posa com exemple Helena quan diu a Príam “M’inspires, estimadíssim sogre, respecte i veneració (metuendus et reverendus) i temor (terribilis)”.¹⁵⁸ L'amor (diligere) es defineix pel temor (timore) i la modèstia (pudore) que inspira l'altre. Per exemple en Odisseu i Nausicaa quan el primer afirma: “A tu, dona, t’admiro (miror) i et temo (timeo)”.¹⁵⁹ Amb aquests exemples d'Homer, l'autor expressa quins són els sentiments que han de tenir entre si els esposos quan tots dos es fan bé comportant-se rectament (*Oec.* III,3 145, 12-23). Solament així es pot crear una comunitat de vida on l'amor, l'admiració, el temor i la modèstia es donen recíprocament entre aquells que són nobles i bons per naturalesa. Aquesta és en el llibre III l'única base moral d'una vida acceptada i consentida que permet establir lligams familiars fidels i estables.

4.4.3. Conclusió

El llibre I del *Econòmics* suposa un canvi paradigmàtic de la realitat a què es dirigeix la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica, que es caracteritza, per un costat, per una ampliació del públic a qui es dirigeix i, per un altre, als canvis socioeconòmics dels *oïkos* grecs en l'hel·lenisme. La relació conjugal s'inscriu dins l'instint que permet la reproducció, però també en la comunitat que permet una vida d'ajuda, benvolença i col·laboració compartida. Però no es desenvolupen els deures mutus que aquesta descripció de les finalitats de la vida conjugal suposa. En les relacions amb els esclaus és on trobam una clara diferència respecte de les propostes d'Aristòtil a la *Política*. Se segueix l'argumentació aristotèlica que la considera fonamental per a la satisfacció de les necessitats domèstiques, però s'articula un canvi en relació amb el tracte que han de rebre. L'autor abandona els principis aristotèlics més problemàtics amb la realitat quotidiana i s'aproxima a la reflexió de Xenofont. S'abandonen les consideracions sobre la naturalesa de l'esclau que en fonamentaven un tracte bestialitzant. Els esclaus domèstics han de ser tractats humanament per les seves capacitats per encarregar-se de la vida domèstica. Aquest canvi promou una visió humana de la seva pròpia vida, fins al punt de proposar que pugin aconseguir la llibertat.

El llibre III dels *Econòmics*, en canvi, se centra ja exclusivament en la relació conjugal, formulant els deures entre marit i muller. La relació ja no es contempla des d'una instància superior, la *pólis*, sinó en relació amb unes lleis domèstiques que estableixen obligacions mútues, a partir de l'absoluta superioritat del marit sobre la muller. La dona és contemplada com un ésser vinculat exclusivament als deures domèstics imposats pel marit. Aquest sotmetiment, que parteix del consentiment que crea el vincle matrimonial, garanteix una vida conjugal on l'amor, l'admiració, el temor i la modèstia es donen recíprocament. Aquestes característiques de la relació faran que la fidelitat conjugal garanteixi la legitimitat de la descendència i permeti afrontar les adversitats que aquesta vida depara.

¹⁵⁸ “metuendus et reverendus es mihi et terribilis amantissime socer” que tradueix el text grec “αἰδοῖός τε μοί ἐσσι φίλε ἐκυρὲ δεινός τε” de Hom., *Il.* III 172.

¹⁵⁹ “te mulier valde miror et timeo” que tradueix el text grec “ὡς σέ, γύναι, ἀγαμαί τε τέθηπά τε,” de Hom., *Od.* VI 168.

4.5. Conclusions del quart capítol

La reflexió filosòfica sobre les relacions domèstiques presenta clares diferències respecte del marc referencial grec. A diferència dels estudis culturals, centrats en la rellevància social de determinats moments extraordinaris de la vida domèstica, la reflexió filosòfica es caracteritza per examinar la quotidianitat dels lligams comunitaris i afectius. En aquest sentit entre els autors estudiats podem veure dues posicions. Una primera que proposa una suplantació de determinades pràctiques socials segons un model de relacions derivat del propi ideal filosòfic. En aquesta línia, seguint segurament una doctrina socràtica, hi podem incloure Xenofont i Plató. L'altra posició, sense renunciar a l'examen de les diferents possibles relacions, planteja una adequació de l'ideal filosòfic a la realitat social. Aquesta segona és la que trobam en Aristòtil i els *Econòmics* que se li atribueixen. El que és comú a tota la seva reflexió és l'examen al qual sotmeten les diferents formes de relacions domèstiques sota els principis de la pròpia filosofia que he vingut exposant fins ara. La reflexió filosòfica es caracteritza per proposar i justificar aquell tracte que més s'adequa a un ideal de vida domèstic. En aquestes propostes és on més clarament veiem la preocupació i profunditat dels autors per establir el millor model relacional per a una vida plena. Aquesta reflexió engloba un ampli espectre de relacions tractades en forma i profunditat diferent per cada autor. De l'estudi del tractament d'aquestes relacions que caracteritzen la vida domèstica podem extreure les següents conclusions.

Respecte de les relacions conjugals, aquestes es presenten com una conseqüència directa del model moral de cada autor. El model de Xenofont com el de Plató sorgeix com una clara oposició a les relacions de dominació heroiques i clàssiques. En Xenofont les relacions conjugals responen a la complementarietat anímica i corporal entre marit i muller. Xenofont, en la reflexió sobre la implicació de l'home en la vida domèstica, converteix les relacions conjugals en part de la cura de l'ànima pròpia de l'ideal filosòfic. La importància que s'atorga a la vida domèstica es tradueix, tant per l'home com per la dona, en una valoració de les relacions conjugals com a relacions filosòfiques. És a dir, que es trasllada la qualitat moral de les relacions cíviques a la vida domèstica. Aquest fet té com a primera conseqüència la crítica a determinades pràctiques socials i la proposta de convertir la relació conjugal en una comunitat de diàleg. D'aquesta manera, sense superar la mentalitat clàssica, Xenofont va més enllà en la consideració reproductora i productora de la dona en reflexionar sobre les seves qualitats morals i com aquestes reconfiguren les relacions domèstiques. Reconèixer la dona com a una companya digna de sostenir una conversa implica un reconeixement de la dignitat que atorga aquesta nova perspectiva filosòfica, que veu en el diàleg el fonament de la relació afectuosa entre esposos. Un segon aspecte important d'aquest canvi que propicia la reflexió filosòfica és la descripció de les relacions conjugals en termes de concòrdia, establint una analogia amb la vida política. Les relacions domèstiques són contemplades des de l'àmbit de la racionalitat obrint una concepció nova i diferent de les relacions entre esposos: la cooperació. La relació conjugal no respon solament a una necessitat instintiva, jeure junts al llit i tenir fills, sinó també excel·lir moralment en una vida en comú. La cooperació, per tant, és una exigència moral per al funcionament de la casa. Entendre les relacions com una col·laboració mútua planteja de forma inequívoca una superació de la relació patrimonialitzada i misògina de la dona. La clau és centrar la reflexió sobre la llei domèstica en els principis meritocràtics que superen determinades diferències naturals sexuals. Com hem vist, això no significa que Xenofont se situés per damunt del seu marc referencial, sinó que posa de manifest el fort caràcter crític de la reflexió filosòfica.

Aquest mateix fet l'hem vist en la filosofia platònica sobre les relacions conjugals. A la *República* Plató no solament proposa la desaparició dels *oïkos* particulars, sinó també unes relacions conjugals que permeten a la dona esdevenir un ésser polític però en Plató perquè abandona l'*oïkos*. La finalitat, com en Xenofont, no és tant una defensa feminista dels drets de les dones com la recerca de la coherència amb un ideal domèstic. En Plató són unes relacions contemplades des d'un sistema social que garantis una pràctica eugenèsica en benefici de la ciutat. Els seus plantejaments sobre la relació conjugal, com els de Xenofont, no van compassades amb una igualtat a la vida domèstica. En la reflexió platònica resorgeix constantment el control de les relacions entre les parelles, aflorant el reconeixement de la força dels lligams afectius que fonamenten la convivència conjugal. Aquesta preocupació l'hem vist en la doctrina de les motivacions en la selecció dels cònjuges. La descripció dels mecanismes d'atracció i les diferents formes de control ens permeten veure la importància que per Plató tingué sotmetre a criteris racionals els lligams afectius interpersonals. Cal reconduir i controlar el desig instintiu, enfortit pel plaer, l'*aphrodisia* que atreu homes i dones amb la finalitat de reproduir l'espècie. Però a l'atracció dels cossos s'ajunta encara una atracció de les ànimes més forta i superior, un *éros*, menys manejable socialment. Quan critica les pràctiques socials contemporànies, Plató demostra també la importància del caràcter i la complementarietat anímica de la relació conjugal quan els interessos familiars hi passen per damunt. Solament una elecció adequada, que atén a la complementarietat física i anímica de les parelles, fa possible una convivència conjugal harmoniosa, condició necessària per a la millor procreació i per a una dilatada vida comuna. L'extremada importància del control social sobre les relacions fan que la reflexió platònica consideri sempre el vincle matrimonial com el mètode més eficaç de control social. L'evolució del pensament platònic té com a eix la neutralització de qualsevol altre criteri que no sigui el racional. Solament així la vida domèstica no suposa cap perill per a la vida filosòfica i la convivència de la comunitat política. El control racional sobre les relacions anímiques i corporals dels cònjuges permeten encaixar l'estadi domèstic amb el polític. Per Plató, el fet de ser dona no és una limitació, sinó la vinculació a la vida domèstica. La relació amorosa és iniciadora de la vida filosòfica solament quan es dona entre éssers polítics i no domèstics. D'aquí l'oposició entre les relacions conjugals domèstiques i la vida filosòfica, com a autèntica relació d'amor plenificador de l'existència humana. Tota aquesta reflexió ens ha duit a constatar que la vida domèstica no aporta, per Plató, cap experiència emocional que permeti conduir la pròpia vida per l'ideal filosòfic de la contemplació. Solament l'ésser humà, home o dona, alliberat dels lligams domèstics, incloses les relacions afectives, és capaç de conèixer el veritable Amor vers el que és bo i bell.

En canvi, Aristòtil estableix la vida domèstica com una necessitat natural ineludible que determina les relacions entre els membres de la casa i les seves expectatives de plenitud i felicitat humana. La gran diferència amb Plató és que per Aristòtil aquestes relacions s'analitzen des de la *philía*, terme que aplica tant a les relacions conjugals, com paternofiliars o amb els esclaus. Respecte de la relació conjugal, tot i seguir l'esquema platònic, Aristòtil es diferencia de Plató en dos aspectes: el primer és que la còpula humana tendeix a crear una comunitat duradora, i el segon és que aquesta du aparellat forts lligams afectius a partir del plaer, la utilitat mútua i la virtut. D'aquesta manera la relació conjugal participa de les tres motivacions que la constitueixen una comunitat humana, però específicament diferent a la política. La discontinuïtat que Plató estableix entre vida domèstica i filosòfica es manté en la filosofia aristotèlica. La relació conjugal es diferencia respecte de l'amistat cívica en què és una *philía* desigual regida pel principi de superioritat. A diferència de Xenofont, les diferències sexuals fonamenten una desigualtat ineludible,

condició de la perfecta complementarietat natural i moral dels cònjuges sota el principi de la superioritat, subordinació i proporcionalitat. S'estableix d'aquesta manera una estructura normativa natural i moral compatible amb la comunitat política, superant la confrontació platònica només en la consideració del cap de la casa. Aquesta perspectiva marca el límit de l'amor conjugal i fa impossible una autèntica *philia* desinteressada en el si de l'àmbit domèstic. La diferència natural, racional i moral que els separa fa impossible relacions de pensament, emoció i acció que dugui als cònjuges a la mateixa plenitud humana. En la seva reflexió es posa de manifest un retorn a la tradició homèrica de l'*oikos*, potenciant les relacions de domini dins els límits que marquen el reconeixement de les complementarietats descrites. La relació conjugal pot esdevenir tan duradora, com útil i agradable serà la convivència, si es conformen a la diferent excel·lència pròpia de les seves naturaleses. No obstant aquest desenvolupament teòric, la relació conjugal és per Aristòtil una relació extremadament difícil de classificar. Aristòtil constata la dificultat de sotmetre la diversitat de les experiències quotidianes a la perspectiva política, de tall platònic, de la realitat domèstica. Aquesta conseqüència és atribuïble a la manca de consideració de la vida domèstica en si mateixa i a la seva fragmentació en altres dimensions de la realitat humana. Com ja hem vist, aquesta procés de fragmentació du al trencament de la unitat de contingut de la filosofia domèstica. Així ho hem vist reflectit també en el tractament de les relacions conjugals en els diferents llibres dels *Econòmics*, per acabar en el llibre III dels *Econòmics* reflexionant exclusivament els deures conjugals entre marit i muller. La relació ja no es contempla des d'una instància superior, la *pòlis*, sinó en relació amb unes lleis domèstiques que estableixen obligacions mútues, a partir de l'absoluta superioritat del marit sobre la muller. Aquest sotmetiment, que parteix del consentiment que crea el vincle matrimonial, garanteix una vida conjugal on l'amor, l'admiració, el temor i la modèstia es donen recíprocament per garantir la legitimitat de la descendència i afrontar conjuntament la fragilitat de la vida humana.

Les relacions paternofilials segueixen un esquema paral·lel a les conjugals. Aquestes són contemplades des de la seva importància per a la *pòlis*, deixant de costat un dels aspectes més rellevants socialment: la continuïtat dels *oikos*. Excepte alguns textos de la *Retòrica* d'Aristòtil, en general la perspectiva filosòfica es caracteritza per dos aspectes. El primer és destacar l'educació del futur ciutadà per sobre dels interessos particulars. La casa com a institució educadora moral ja l'hem vist en el capítol anterior, però ara hem posat de manifest l'exigència moral dels pares en aquesta educació. Xenofont, malgrat no va desenvolupar la relació paternofilial de forma sistemàtica, prescriu l'obligació d'educar els fills per tal que esdevinguin un bé en comú com a defensors i excel·lents suports en la vellesa. La visió eugènica de Plató inclou no solament les prescripcions detallades per engendrar fills sans a la ciutat, sinó sobretot la necessitat de detallar la cura i educació que han de rebre. En aquest aspecte hem vist com Plató, a les *Lleis*, fou especialment sensible a les qüestions més quotidianes en el creixement físic i anímic dels infants. I el mateix interès trobam en Aristòtil en tractar extensament, com Plató, les diferents etapes educatives dels futurs ciutadans incloent-hi les que s'han de realitzar en la vida domèstica. Però Aristòtil, a diferència de Plató i Xenofont, reconeix que la intensitat del vincle que uneix pares i fills fa que la criança no pugui ser substituïda per cap sistema comunitari, perquè els vincles de parentiu i els beneficis de la relació paternofilial facilita la difícil tasca d'educar el caràcter dels infants. En tots els autors es considera que aquesta educació no pot ser deixada a la peculiaritat de cada família, sinó que, en menor o major grau, s'ha de sotmetre a un ordenament racional que permeti un creixement físic i moral adequat a l'ideal filosòfic proposat. Per això, la vida domèstica compleix una insubstituïble experiència vital i moral que fonamenta la vida política.

El segon aspecte que caracteritza la reflexió filosòfica és l'interès que desperta els lligams afectius que es creen en les relacions domèstiques entre pares i fills. Aquests lligams no són solament biològics sinó també morals, ja que engendrar implica cuidar i educar, i aquesta exigència ateny tant al pare com a la mare. Tant Xenofont, indirectament, com Plató, en la seva normativització de les relacions, reflexionen sobre les característiques que conformen aquest lligam interpersonal: la cura, la confiança, la reciprocitat, el respecte i l'honor. Plató, per exemple, detalla com s'ha d'expressar quotidianament al llarg de tota la vida, i després de la mort. Aristòtil seguint el mateix esquema que en la relació conjugal, analitza especificant les semblances i diferències amb la *philia*. Aquest afecte no es crea en un fet puntual, la donació de l'existència als fills, sinó que es constitueix com un lligam estable i intens viscut com a plaent i útil en la casa. A causa de la intensitat d'aquest lligam, a diferència de Plató, Aristòtil concedeix la possibilitat de reeixir o ser dissortat per aquesta relació, acceptant la fragilitat que suposa per a la vida humana, però reconeixent els beneficis que aquesta aporta per a la mateixa. Aquests beneficis rebuts pels fills són correlatius dels deures dels fills vers els pares. Com a relació d'amor, la reciprocitat es demostra quan els fills honren i cuiden els pares mentre viuen i els recorden quan han mort. Malgrat la desconfiança a la particularitat que suposen els lligams familiars, en tots els autors els lligams afectius que uneixen germans i parents són admirats com a model de convivència fonamentadora de la unitat de la *pólis*.

En les relacions entre amos i esclaus és on la reflexió filosòfica presenta més ambigüitats. Per un costat, els seus ensenyaments sobre com han de ser tractats els esclaus responen al context social propi de l'època. Els esclaus són considerats part de les propietats domèstiques i les relacions amb ells són problemàtiques per "l'animalitat" que els domina, que els fa ser especialment "malvats" en determinades ocasions. No obstant això, en Xenofont com en Plató trobam un distanciament d'aquesta concepció quan estableix que és millor fonamentar-la en l'afecte propi d'un ésser humà lliure. En aquest sentit Xenofont les tracta com a relacions plenament humanes i, per tant, sotmeses als criteris racionals de justícia, comparables a les que es donen en un règim polític. El mèrit i l'honor poden fonamentar unes relacions humanes caracteritzades per la paraula, els raonaments i la comunitat dels béns característics de l'*oïkos*. Sempre però, en la clara diferència de qui com a esclau ha d'obeir els amos. Xenofont, però, reconeix que l'afecte motiva l'esforç per cuidar les propietats quan es consideren quasi com si fossin pròpies.

En canvi, Plató la considera una relació domèstica problemàtica en el tracte diari que han de rebre. Així, hem vist com Plató i posteriorment Aristòtil adopten una aposta pragmàtica i situacional entre el tracte bestialitzant i l'humanitzant. Plató, a diferència d'Aristòtil, es despreocupa de fonamentar teòricament una institució vinculada a la vida domèstica acceptant, excepte pels grecs, la manca de consideració humana dels esclaus. Solament Aristòtil, en tant que recupera la reflexió sobre la casa, desenvolupa sistemàticament una justificació de l'esclavatge, imprescindible per a la subsistència de l'*oïkos*. Aristòtil fonamenta la patrimonialització i bestialització que hem vist reflectit al final de la reflexió platònica. Aquest desenvolupament, com la reflexió filosòfica en general que desemboca en la síntesi de plantejaments que hem vist exposats en els *Econòmics*, presenta manifestes contradiccions en tenir en compte l'experiència quotidiana de la vida domèstica. Ni l'acomodació a la pràctica quotidiana ni la justificació teòrica pot negar les capacitats humanes necessàries que suposa l'esclau domèstic per a la vida humana. Com veurem en el proper capítol la consideració humana de l'esclau és correlativa al valor del seu treball per a la vida domèstica.

La importància del patrimoni que conformava els *oïkos* grecs, tant per a la subsistència de les famílies com per les ciutats, fan d'aquest un tema central en l'ideal de

vida filosòfica. Ja a partir del primer capítol hem vist com les relacions amb la riquesa patrimonial són presentades com una de les més perniciosos per a la cura de l'ànima. La perspectiva pròpia de la reflexió filosòfica és com la riquesa que produeix i suposa un *oïkos* es pot sotmetre a l'ordenació moral i racional. Xenofont relaciona l'augment del valor patrimonial a la vida virtuosa gràcies al treball realitzat en el propi *oïkos*. Com es realitza aquesta tasca comuna és el tema que desenvoluparé en el darrer capítol de la tesi. Xenofont desenvolupa com a obres pròpies de l'*oikonomía* el sotmetiment del patrimoni domèstic a consideracions morals que permeten, per mitjà del treball, assolir l'ideal domèstic. En canvi, Plató sempre va veure aquesta relació com la més perillosa de les relacions que impliquen acceptar els *oïkos*. La relació amb el patrimoni familiar és la principal font de l'ambició descontrolada que divideix i enfronta la *pólis*. Tant en la proposta d'acabar amb el patrimoni familiar privat a la *República* com el control total proposat a les *Lleis* mostren l'extrema importància que per a la vida filosòfica té sotmetre a la racionalitat aquesta realitat domèstica. Hem vist com en la reflexió filosòfica s'inicia la distinció entre l'*oikonomía* i la crematística. Aristòtil aconsegueix superar d'aquesta manera l'oposició platònica entre la vida domèstica i la política a partir d'aquesta distinció. La crematística domèstica no s'ha de confondre, com feu Plató, amb l'ambició il·limitada de riquesa. Per Aristòtil, la crematística que cerca la riquesa és una ambició individual, no atribuïble a la naturalesa de la casa. La insaciabilitat d'una acumulació de béns materials és una ambició de l'individu humà, que cal deslligar-la de la gestió mesurada i justa del limitats béns domèstics que permeten una vida filosòfica. Però aquesta desvinculació provoca el desplaçament conceptual de l'economia a la gestió del patrimoni independent de la vida domèstica que trobam en el llibre II dels *Econòmics*. Desapareix l'economia com a terme que en la filosofia grega concentrava la concepció filosòfica de la vida domèstica.

Aquestes relacions es teixeixen en la distribució quotidiana del quefer domèstic. La reflexió sobre la vida domèstica du a la realització de l'acció pròpia del filòsof, com a membre de l'*oïkos*. No solament la llei i la justícia, com a virtuts principals de la comunitat domèstica determinen les relacions, sinó que s'assignen unes tasques d'acord a aquests principis morals. El valor moral d'aquests treballs farà que siguin contemplats com a accions dignes o menyspreables per a la vida filosòfica. Aquesta articulació es manifesta en la reflexió pròpia de cada autor. Segons aquestes diferents perspectives descrites en els capítols precedents, ens cal ara detallar en el darrer capítol el valor dels treballs i tasques domèstiques per tal de obtenir una visió completa de la vida domèstica.

5. LES TASQUES DOMÈSTIQUES

Parlar de treballs domèstics significa parlar de l'activitat de què depèn l'existència de l'*oïkos*. L'activitat productiva era inseparable de la posició que s'ocupava a l'*oïkos* i, per tant, no la podem pensar com una activitat individual desconnectada de la vida domèstica. Tota aproximació que desvinculi l'aportació productiva de cada individu de la seva situació domèstica és contrària a la mentalitat clàssica (Finley, 1973; Foxhall, 1989; Bradley i Cartledge, 2011). Aquest treball que sustenta la vida domèstica inclou tant el que es fa de portes endins com de portes enfora de la casa. Aquesta divisió sovint coincidia amb la distribució sexual i, sobretot, segons el binomi esclau-lliure en els *oïkos* autosuficients. Tot i això, no existia una estricta norma ni convenció social que identificàs la dona com a responsable de les activitats internes de la casa i l'home de les externes. Les activitats als *oïkos* es dividien en funció de la riquesa i de la seva localització. Per un costat, si estava enmig d'una gran ciutat, com Atenes o si era agrari i, al mateix temps, si era aristocràtic o depenia del treball directe de tots els seus membres per sobreviure (Nagle, 2006). De tots aquests models, la reflexió filosòfica prengué com a paradigma l'*oïkos* agrari i autosuficient, perquè la seva distribució de tasques facilitava el lleure necessari per a la vida filosòfica.

Quan parlem de tasques domèstiques, en els autors estudiats, s'inclouen tant les que es feien dins com fora de l'*oïkos*. Em referiré a tasques domèstiques per descriure el treball que un membre de l'*oïkos* té l'obligació de fer pel lloc que se li assigna en la reflexió filosòfica. Per treball domèstic s'entén tota activitat orientada a obtenir els béns (materials o morals) necessaris per a la supervivència, manteniment i acreixement de l'*oïkos*. Les activitats internes de la casa, abans com ara, suposen un intens treball a mantenir la casa en ordre, neta, procurar i cuidar els vestits i aliments diaris, cuinar, netejar la roba, cuidar els fills o els progenitors, acollir visites o hostes,... En els *oïkos* aristocràtics aquestes tasques eren imposades als esclaus, alliberant-ne als amos. D'aquesta manera els amos podien dedicar-se a altres tasques més dignes, com la milícia i la política per als homes i la tèxtil per a les dones. És important tenir en compte que els treballs realitzats fora de casa formen part de les tasques domèstiques, que en la majoria d'*oïkos* eren realitzades per homes i dones lliures en determinats moments productius. És aliè a la mentalitat que expressa la filosofia grega entendre el treball com una acció productiva externa a l'*oïkos* diferent de les accions domèstiques realitzades a l'interior de la casa. Les tasques assignades entre homes i dones seguien esquemes complementaris més que productius (Foxhall, 1989: 30). La reflexió filosòfica examina fins a quin punt la implicació amb aquestes accions ineludibles per a la vida humana són compatibles amb l'ideal de vida filosòfic. Fruit d'aquesta reflexió cada filòsof reelabora l'experiència quotidiana del quefer domèstic. Hem de tenir present que la imatge transmesa per la filosofia grega és quasi totalment la de l'*oïkos* aristocràtic regit per una sèrie de convencions i normes productives molt diferents de la majoria de la població grega (Nagle, 2006). La majoria d'*oïkos* se sustentaven en algun esclau domèstic que s'encarregava sovint de les mateixes tasques que els treballadors lliures, i moltes vegades treballaven colze a colze amb els amos de l'*oïkos* al qual pertanyien.¹ Aquesta

¹ Moltes dones lliures de les classes més pobres d'Atenes, i segurament de moltes altres ciutats, treballaven per un sou o per elles mateixes fora de casa (Pomeroy, 1975: 73; cf. Foxhall, 1989 i Cohen, 2002). Com explica Dimitris J. Kyrtatas: "In a working day the streets of Athens were probably filled with both men and women (Jameson, 1997: 103-4), and there should be no doubt that women, including freeborn women, assisted in the fields, at least occasionally (Men. *Dys.* 33-4). It was something for which an apology could be

convivència feia que, en els *oïkos* menys afavorits, per exemple, dormissin junts en el mateix habitacle (Jameson, 1990: 191-192). Per això, el marc referencial clàssic dista d'un model social on els esclaus eren quelcom extern a la vida quotidiana dels amos o on les dones estaven tancades a l'interior de la casa i només sortien per funerals o festivals. Davant d'aquesta diversitat de models, la reflexió filosòfica proposa la distribució de tasques domèstiques més adients a l'ideal de vida domèstica que he anat descrivint. Com veurem, la imatge que retrata Xenofont, reelabora Plató o normativitza Aristòtil no deixa de ser una imatge idealitzada, en funció d'un ideal filosòfic propi que assigna un determinat valor moral als treballs domèstics. Per tant, com veurem en aquest capítol, el reconeixement de la importància del treball domèstic solament és possible si es planteja com a qüestió filosòfica rellevant.

5.1. Xenofont: el valor del treball domèstic en la complementarietat de tasques

En l'*oïkos* aristocràtic d'Iscòmac la tasca domèstica ve determinada per l'acció pròpia de cadascun dels seus membres, siguin lliures o esclaus. Íntimament relacionat amb l'ideal de virtut (ἀρετή), bellesa (καλός) i bondat (κάγαθός) Xenofont presenta la tasca pròpia dels membres lliures situant l'acció de l'home a l'exterior de la casa i la de la dona a l'interior. Xenofont estableix determinades relacions entre algunes tasques domèstics i la virtut que permeten considerar-ne el treball que s'hi realitza un element fonamental de la vida filosòfica. La imatge que vol transmetre Xenofont és que les tasques domèstiques dels membres lliures no són un greuge pels béns clàssics del cos i de l'anima, a diferència del que considerava l'ideal clàssic. El valor del treball domèstic de Xenofont representa una ruptura amb la tradició clàssica aristocràtica.² Xenofont explica que Sòcrates va ser acusat de citar el vers d'Hesíode: “El treball no és cap desgràcia, però la ganduleria és una desgràcia” (*Mem.* I,2 56). L'acusació, com comentava Hannah Arendt (1958: 82 n.7) significava que Sòcrates havia inculcat en els seus deixebles un esperit esclau. Per tant en Xenofont trobam una concepció oposada, en part, al menyspreu dels ciutadans lliures cap a totes les ocupacions no polítiques que impedièen el lleure (*skholē*) necessari per complir amb les obligacions cíviques i militars.

5.1.1. Valoració del treball domèstic

La valoració del treball domèstic pot fer-se des de dos punts de vista. Un és la quantificació del valor productiu del treball realitzat en el context de la supervivència material de l'*oïkos* (Mirón, 2007). L'altre és la valoració moral del treball domèstic que el

made (Dem. 57.45). But the modern assumption that female slaves had nothing to do with agriculture is erroneous.” (2011: 104).

² La revaloració que Xenofont fa de les activitats domèstiques té antecedents en el món d'Homer. Paris i Odisseu s'ajuden en la construcció de les seves cases i Nausicaa renta la roba dels seus germans com a senyal d'autosuficiència de l'heroi homèric, de la seva independència i la supremacia autònoma de la seva persona. Però l'autor que més aprecià el treball és Hesíode. No del treball com a *pónos* que va sorgir, com tots els mals, de la caixa de Pandora com un càstig diví (*Op.* 90 i ss) sinó de l'*érgōn* que ve d'Eris, la deessa de la bona lluita (*Op.* 20-26). Hesíode elogià la vida quotidiana d'un terratinent que s'està a casa, lluny de les aventures de la mar i dels afers públics de l'àgora (*Op.* 29 i ss). Un terratinent prou ric com per no haver de treballar penosament com un camperol sotmès a la maledicció dels “homes, que han de menjar pa” (*Op.* 20-26).

fa compatible amb determinades quotes de reconeixement social i domèstic. L'estudi de Sarah B. Pomeroy (1994) situava la rellevància de l'*Economia* de Xenofont en aquesta segona línia de valoració del treball domèstic. L'*oikonomía* de Xenofont, assegura Pomeroy, no pot interpretar-se des dels paràmetres moderns de productivitat del primer punt de vista.³ En aquest sentit la reflexió filosòfica és rellevant, no en la determinació de principis productius de tipus quantitatiu, sinó en la valoració moral del treball domèstic.⁴ Xenofont mantingué amb matisos la concepció pejorativa del treball manual (*βαναυσικός*) amb què s'associaven la majoria dels treballs domèstics dels *oïkos* aristocràtics de la Grècia clàssica.⁵ Parlar de treballs domèstics era parlar de treballs esclavitzants i, per tant, oposats a la vida lliure a què aspira el filòsof. La filosofia manté, com veurem en aquest capítol, una concepció pejorativa de les "arts manuals" (*βαναυσικὰς τέχναις*), relacionades moltes d'elles amb les necessitats domèstiques. Sorprenentment, però, Xenofont presenta determinats treballs domèstics com a accions (*ἔργα*) que permeten realitzar l'ideal de virtut, un ideal digne del reconeixement públic. En aquest aspecte Xenofont suposa una ruptura en la consideració dels treballs domèstics, ruptura que deriva de la relació que hi estableix amb l'ideal, les virtuts i el béns domèstics que hem vist en els capítols anteriors.

La primera conseqüència d'aquest canvi en la valoració del treball domèstic és la incorporació de determinades tasques domèstiques com a accions pròpies d'una vida filosòfica. Això suposa un canvi substancial en l'ideal del ciutadà lliure i aristòcrata. El *kalokagathós* xenofontí no s'identifica amb la manca de responsabilitats en les tasques domèstiques, ans tot el contrari. Valorar el treball domèstic és valorar-lo com una acció pròpia d'una vida digna d'admiració i menysprear el que se'n desentén. L'ésser humà mostra la seva vàlua quan assumeix les seves tasques domèstiques, essent aquest el distintiu moral d'una persona admirable. Aquest és el paradigma que desenvolupa Xenofont quan afirma: "així també en les feines hi ha una gran diferència de resultat entre aquells que executen puntualment la tasca ordenada, i aquells que, en comptes d'executar-la, troben excuses per no treballar o s'abandonen a la cançoneria" (*Oec.* XX 19). Xenofont establirà aquesta relació a partir de la concepció meritocràtica pròpia de la filosofia. El que distingeix el *kalokagathós* és la seva capacitat de treballar bé (*καλῶς ἐργάζεσθαι*) oposada a la despreocupació, qualificada com a mal capteniment (*κακῶς ἐπιμελεῖσθαι*), de qui no treballa gens a l'*oïkos* (*Oec.* XX 20). L'aristocràcia moral, tant del marit com de la muller, ve condicionada per la seva implicació en la vida quotidiana domèstica que exigeix d'un treball i d'una cura constant. En aquest punt, la concepció de Xenofont és un reconeixement d'aquesta implicació en oposició a la concepció clàssica del treball domèstic.⁶

³ En el capítol «The Domestic Economy» de Sarah B. Pomeroy (1994: 41-46) fa una anàlisi acurada d'aquests intents, especialment en els apartats «The Oikos in Economic Theory» i «Xenophon as Economist». Moses I. Finley (1953) ja ho indicava en la primera part del primer capítol «The Ancients and their Economy» dedicada a comparar el concepte d'economia modern i el que trobam a Grècia, sobretot en Xenofont i Tucídides, com va establir Finley (1973: 17-28). Aquesta línia és seguida actualment també per Kyrtatas (2011).

⁴ Aquesta concepció, emprada per tal de revaloritzar el treball domèstic de la dona des de posicions feministes és el plantejament que es troba a Ma. Dolores Mirón, 2007: 271-280.

⁵ Tot i que, excepte en Plató, Jean-Pierre Vernant (1983: 243-245) defensa el caràcter ambigu que sempre ha tingut el treball tècnic des de la mitologia fins a la Grècia clàssica.

⁶ Estudis com el de Claude Mossé (1983) obliden aquest aspecte important de la filosofia de Xenofont. Mossé (1983: 34-38) a partir de l'*Economia* de Xenofont, afirma que els canvis que es van donar entre l'ideal homèric representat per Penèlope i la condició de la dona al s. V en l'àmbit públic no van modificar-ne la situació en el si de l'*oïkos*, fins al punt que "Et aucun texte ne rend mieux compte de cette permanence que l'*Economique* de Xénophon." Sense pretendre discutir la realitat històrica d'aquesta afirmació, que no és el

Com hem vist, la unió entre l'home i la dona lliures els fa corresponsables de la vida domèstica, és a dir, de l'*oikonomía*.⁷ Aquesta col·laboració té un caràcter normatiu que Xenofont atribueix a un disseny natural i diví que fixa els treballs propis de cada membre. L'assignació de tasques, per tant, és fixa i invariable segons la dignitat de cadascú, i posa èmfasi en les accions (ἔργα) i les capacitats (δυνατόν) que s'han de realitzar a la casa. A partir d'aquí s'estructura la més famosa de les distincions de l'*oikonomía*, la part externa (τὰ ἔξω ὥστε εἶναι οἶαν δεῖ) és pròpia de l'home i la part interna (τὰ ἔνδον) és pròpia de la dona. En aquesta concepció aristocràtica, la concepció de Xenofont no és que l'home fugi de la vida domèstica per treballar fora. El treball extern és una part de l'*oikonomía*, exposat com l'art de l'agricultura en els capítols XI-XXI. Aquesta es complementa amb la tasca de la mestressa de la casa, exposada en els capítols VII-X. Per Michel Foucault (1984: 204-207), Xenofont parteix de la noció d'"aixopluc" (*stégē*) per definir les tasques respectives dels esposos, a les quals hem d'afegir també la dels esclaus domèstics. De la mateixa manera que la descendència dota la família de la seva dimensió temporal, l'aixopluc ho fa en una dimensió espacial. El "sostre" o "aixopluc" per Foucault determina la regió exterior i la regió interior, separant la funció de cadascú. Per Xenofont (*Oec.* VII 22) les accions i la cura (ἔργα καὶ ἐπιμελήματα) interior es correspon amb la disposició natural i divina de la dona, que està dotada d'un cos menys robust i, per tant, apte per les feines internes. En canvi, el cos i l'ànima de l'home estan dotats pels déus per suportar les activitats exteriors sotmeses al fred, la calor, les caminades i les campanyes pròpies de les condicions externes de la casa. D'aquesta manera justifica que la dona ha de quedar-se a l'interior de la casa mentre que l'home s'ha d'empeguer d'estar-hi i, per tant, ha de tenir cura de les coses de fora (*Oec.* VII 30).⁸ Dins aquest marc clàssic de distribució de tasques internes (τὰ ἔνδον) i externes (τὰ ἔξω) Xenofont propugna un canvi en la valoració del treball i de la preocupació per la casa. Aquesta revalorització és la conseqüència transformadora de la reflexió filosòfica que he vingut desgranant al llarg dels capítols d'aquesta investigació.

5.1.2. Les tasques del marit

Les principals tasques domèstiques que Xenofont assigna al marit són bàsicament dues: el control i l'exercici de l'agricultura com a part externa de l'*oikonomía* i l'educació de l'esposa, per mitjà del qual s'exerceix el control de la part interna. L'objectiu de Xenofont és transmetre un ensenyament moral centrat en la importància de dedicar-se a l'*oikos* agrari enfront, per un costat, del model ciutadà que representa Critòbul i, per un altre, de les acusacions d'Aristòfanes als ensenyaments socràtics.⁹ El marit, com a cap de la casa, no pot desentendre's de la vida domèstica i, per tant, ha d'exercir un control efectiu i ha de tenir una implicació directa en els treballs que s'hi realitzen. En la conclusió de l'*Economia* Xenofont fa una darrera consideració sobre el bon ecònom equiparant la seva

tema d'aquesta tesi, la meua investigació introdueix un matís important en relació amb l'ideal filosòfic que presenta Xenofont. De la reflexió de Xenofont sobre el valor moral del treball domèstic no es pot concloure que l'*Economia* representi una pura permanència de les estructures clàssiques familiars.

⁷ Per Michel Foucault (1984: 205-206) donar i rebre és la principal qualitat comuna entre l'home i la dona, cf. Xen., *Oec.* VII 30: "La llei, diu que continuà, també ho ratifica, unint marit i muller; i tal com Déu els ha fet copartípcis per igual dels infants, així la llei els estatueix copartípcis <de la casa> (ὁ νόμος αὐτά, συζευγνύς ἀνδρα καὶ γυναῖκα καὶ κοινωνοὺς ὥσπερ τῶν τέκνων ὁ θεὸς ἐποίησεν οὕτω καὶ ὁ νόμος <τοῦ οἴκου> κοινωνοὺς καθίστησι)"

⁸ Sarah B. Pomeroy (1994: 33-40) indica com la separació de les esferes pública i privada és una característica de la cultura mediterrània que la filosofia tendeix a establir com a natural i divina.

⁹ Cf. Ar. *Nu.* 18-42 i *Lys.* XXII 19-22.

tasca a la de qualsevol acció admirable per a un grec (*Oec.* XXI 2). La capacitat de comandar és necessària en totes les activitats on es tracta amb persones, ja sigui en l'activitat agrícola, política, *econòmica* (οικονομική) o guerrera. Res diferencia aquests àmbits en el talent de manar (ἀρχικόν) que en totes elles s'ha de fer amb intel·ligència (γνώμη). En totes elles es distingeix qui els afronta activament i de forma intel·ligent. Per això, alguns, ja siguin còmits (*Oec.* XXI 3) o generals (*Oec.* XXI 4), per la seva ignorància (ἀγνώμονες) no són capaços d'enfrontar-se als perills ni a les fatigues que comporten. En canvi, els qui ordenen la seva vida segons els principis establerts a l'*Economia*, diuen i fan (λέγειν καὶ ποιεῖν) la seva tasca essent capaços d'estimular l'ànima dels homes que tenen a les seves ordres a treballar de bon grat (δύνανται τοιαῦτα ὥστε ἀκονᾶν τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τὸ ἐθελοντὰς πονεῖν: *Oec.* XXI 3). Per tant, en l'*oïkos*, com en qualsevol àmbit de la vida humana, qui no defalleix en la fatiga suportant tots els treballs sense recança sabrà conduir l'esforç comú, i esdevindrà un cabdill hàbil, valent i entès en el treball que li és propi (*Oec.* XXI 5). El cap de la casa és presentat com un bon cabdill capaç de despertar l'amor a l'esforç (φιλοπονεῖν) i l'amor a l'honor (φιλοτιμειῖσθαι) (*Oec.* XXI 6) dels membres de l'*oïkos*. El punt culminant de la seva reflexió és l'afirmació que el marit, com a cap de la casa, pot excel·lir en aquest amor a l'esforç o al treball (φιλοπονία) que suposen les tasques quotidianes de l'*oïkos*.

En l'*oïkos* agrari de Xenofont la primera i més important de les obligacions domèstiques del marit és el control dels treballs agrícoles. Per tal de fer-ne un treball digne d'un home lliure posa en valor aquesta activitat equiparant-la a les accions pròpies de l'ideal clàssic. Per això, Xenofont qualifica l'agricultura com a mare i nodrissa de totes les arts, sobretot la guerrera, en tant que enforteix física i anímicament l'home.¹⁰ La lloança a l'agricultura no cerca valorar crematísticament aquesta activitat productiva en l'*oïkos* agrari.¹¹ Xenofont en fa una descripció en contraposició a altres activitats productives com les tasques artesanals (βαναυσικὰς τέχνας) i en destaca el valor moral en relació amb una vida digna d'admiració. En aquest marc moral començaré analitzant la lloança que Xenofont fa de l'agricultura en el capítol VI (*Oec.* VI 9) emprant els termes contraris als treballs manuals que ha descrit en el capítol IV (*Oec.* IV 2-3). En el resum que fa en el capítol VI, Xenofont du a col·lació l'actitud d'artesans i camperols (τοὺς γεωργοὺς καὶ τοὺς τεχνίτας) davant la guerra per contraposar-la a la dels agricultors. En aquest moment es mostra l'oposició moral que motiva la seva exposició sobre l'agricultura. Aquesta oposició la fa establint un vincle fonamental entre la *pólis* i l'*oïkos*.¹² Xenofont posa de manifest que solament la dedicació a l'agricultura, com tasca domèstica que permet l'autosuficiència de l'*oïkos* aristocràtic, forja els valors corporals i anímics del bon guerrer i la motivació

¹⁰ Cf. Xen., *Oec.* V 14-19. Xenofont compara l'agricultura amb la guerra en tant que es recompensa els valents que fan el que han de fer i es castiguen els que s'indisciplinen, ja siguin esclaus o lliures. Per Xenofont l'agricultura també permet la relació amb els déus, senyors de l'agricultura i de la guerra o fa que els homes de seny honorin als déus (*Oec.* V 29).

¹¹ A partir del plantejament que faig del valor de l'agricultura, seguint Sarah B. Pomeroy (1994), són irrelevants els càlculs econòmics sobre l'activitat agrícola de l'*oïkos* d'Isòmac. Això no treu que la importància de l'agricultura en l'economia Àtica (Isager i Skydsgaard, 1992) o la relació història que la mateixa Pomeroy (1994: 46-50) veu amb la guerra del Peloponès com a motiu per al tractament tan extens que en fa Xenofont. Segons aquesta teoria, el context de la lloança de l'agricultura seria l'oposició de Xenofont a la voluntat de Pèricles d'abandonar la defensa dels camps i centrar-se en les muralles i la marina. La reacció aristocràtica de Xenofont seria relacionar el coratge dels cavallers amb la defensa de les granges, lloant l'agricultura. Cf. Tuc., *Hist.* II,22 2; III,1 1; VII,27 5; Xen., *Oec.* V 7 i 13; VI 6-7.

¹² Claude Mossé (a: Vernant, 1991: 58-59) estableix la relació entre l'*oïkos* i la *pólis* a l'*Economia* de Xenofont no com un paral·lelisme sinó com un pas d'un àmbit a l'altre. Som del parer que aquesta concepció es dona més en Aristòtil que no pas en Xenofont.

necessària per a defensar la ciutat. En contraposició als artesans que defugen les fatigues i els perills a causa de l'educació pròpia dels seus oficis (*Oec.* VI 6-7).¹³ Per això, l'agricultura és presentada com el gènere de vida més bell, bo i plaent (*Oec.* VI 11)¹⁴ per la seva relació amb els béns morals que hem tractat en el segon capítol de la tesi. Xenofont vol demostrar, a partir de la relació entre la pagesia i la defensa de la ciutat en la guerra (ideal guerrer), que per a l'home bell i bo (δὲ ἀνδρὶ καλῷ τε καγαθῷ) no hi ha treball (ἐργασίαν) ni coneixement (ἐπιστήμην) més noble o aristocràtica (κρατίστην) que l'agricultura. Res és més noble per a qui pretén excel·lir en la defensa de la ciutat que procurar-se, ell mateix, els recursos i les provisions necessàries per viure (*Oec.* VI 8).¹⁵ L'agricultura, fàcil d'aprendre i agradable d'exercir, pot ser considerada, d'aquesta manera, la tasca domèstica pròpia de l'home lliure. En una visió idealitzada presenta l'agricultura com l'única tasca que permet embellir i enfortir el cos sense deixar d'ocupar-se dels amics i de la ciutat (*Oec.* VI 9).¹⁶ Xenofont vol fer evident fins a quin punt la implicació en els treballs domèstics és un gènere de vida compatible amb l'ideal clàssic grec. Per Xenofont, l'agricultura permet formar el millors ciutadans: primer, perquè exercita els homes a ser valents i, segon, perquè produeix el necessari per al sosteniment (τρέφουσα).¹⁷ Trobam en aquests passatges una visió totalment oposada tant a l'ideal atenenc com a l'espartà.

La tasca del marit és el control de les feines agrícoles però també, com a conseqüència del que acab d'exposar, l'exercici de l'agricultura. Xenofont no pretén afirmar que l'home lliure hagi de treballar com els seus servents agrícoles, sinó aplicar a la vida domèstica el seu ideal moral. Per això, no estableix una oposició entre la condició de ric potentat lliure (Iscòmac) i el treball domèstic, ni la que veurem en Plató i Aristòtil del filòsof i el treball domèstic. Critòbul pregunta a Sòcrates (*Oec.* IV 4) quina és la tasca que com a cap de la casa ha d'exercir. La resposta de Sòcrates posa com a exemple el rei de

¹³ Com veurem en tractar els treballs dels esclaus, per Xenofont les tècniques artesanals (βαναυσικὰς τέχνας) arruïnen el cos i rompen o efeminen l'ànima (*Oec.* VI 5). A les activitats que Xenofont contraposa als treballs domèstics m'hi referiré com a treballs artesanals, per copsar el paral·lelisme que Xenofont estableix entre diferents treballs que els membres dels *oikos* havien de realitzar per assegurar la seva supervivència. Així, per exemple a l'*Economia* IV 3 Xenofont insisteix en oposar treballs artesanals (βαναυσικὰς τέχνας) amb els treballs propis de l'home lliure, ja que són un impediment per gaudir del temps lliure necessari per estar i cuidar els amics i la ciutat. D'aquesta manera, els que els exerceixen entre els homes lliures tenen mala reputació (ὥστε οἱ τοιοῦτοι δοκοῦσι κακοὶ) en el tracte amb els amics i són mals guardians de la pàtria. Per això, conclou Xenofont que a les ciutats més reputades com a guerres no és permès a cap ciutadà d'exercir (ἐργάζεσθαι) una treball artesanal (βαναυσικὰς τέχνας) (*Xen., Oec.* IV 3 i 4-10). Trobam aquí la mateixa contraposició que a Isòcrates (*Adv. Soph.* XIII 6) i Plató (*Grg.* 460e; 519c).

¹⁴ "κάλλιστον τε καὶ ἀριστον καὶ ἡδιστον ἀπὸ γεωργίας τὸν βίον ποιεῖσθαι" *Xen., Oec.* VI 11.

¹⁵ Xenofont fa aquesta mateixa consideració en referir-se a l'*oikonomia* a la *Ciropèdia* I,6 12. A l'*Economia* XV 4 Xenofont torna a repetir la lloança a l'agricultura com la tècnica més amiga de l'home (καὶ τὴν φιλανθρωπίαν ταύτης τῆς τέχνης ἀκούση), la més útil (ὠφελιμωτάτην οὔσαν), la més agradable d'exercir (ἡδιστὴν ἐργάζεσθαι), la més bella (καλλίστην), la més estimada pels déus i pels homes (προσφιλεστάτην θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις) i la més fàcil d'aprendre (ῥάστην εἶναι μαθεῖν).

¹⁶ La situació productiva de l'Àtica amb un sòl poc fèrtil i exposat a un clima tan poc plujós com és el del mediterrani fa que encara ressoni més idealitzada la visió de Xenofont, tal i com defensa Claude Mossé (a: Vernant, 1995: 36-42). Aquest ideal l'exposava clarament Werner Jaeger en el següent text que reproduesc: "El exponente de la autèntica *kalokagathía* que aquí se nos presenta es, sencillamente, la vida de un buen agricultor, que ejerce su profesión con verdadero gozo y con una idea clara de lo que es y que, además, tiene el corazón en su sitio. La experiencia vivida por Jenofonte se combina en este cuadro con su ideal profesional y humano de tal modo que no es difícil reconocer en la figura de Iscómaco el autorretrato del autor, elevado al plano de la poesía." (1934: 973).

¹⁷ A l'*Economia* VI 10, Xenofont torna a emprar el verb τρέφω però aquest pic amb una connotació positiva perquè aconsegueix l'objectiu de formar, per al comú, els ciutadans millors i més ben intencionats (ὅτι καὶ πολίτας ἀρίστους καὶ εὐνουστάτους παρέχεσθαι δοκεῖ τῷ κοινῷ).

Pèrsia, dedicat amb força a l'agricultura i a l'art militar, convençut que són les arts més belles per ser cuidades (τοῖς καλλίστοις τε εἶναι ἐπιμελήμασι).¹⁸ Per tant, si el governant d'un gran imperi com és el rei de Pèrsia¹⁹ es cuida i s'interessa per l'agricultura i la milícia, el mateix ha de fer el marit a l'*oïkos*. En la descripció de Cir, Xenofont descriu les mateixes accions (fent cens i revisant ell mateix la milícia) i actituds (tenint cura directa i treballant ell mateix) que posteriorment atribuirà al bon ecònom (*Oec.* IV 6).²⁰ Aquest ensenyament, com el del diàleg amb l'esposa, és desconcertant per la mentalitat grega. Xenofont ho explicita quan explica que el treball manual exercit pel mateix Cir va despertar l'estranyesa dels seus il·lustres hostes i en especial de Lisandre.²¹ Cir, com el bon ecònom, és admirat (θαυμάζων) per la bellesa de l'ordre dels seus jardins, mesurat, distribuït i plantat per ell mateix (*Oec.* IV 21-24). Solament així els subordinats, com els criats d'un bon ecònom, obeeixen de bon cor i voldran restar vora d'ell en els perills. Aquest és per Xenofont un senyal clar de la virtut d'un governant (ἄρχοντος ἀρετῆς εἶναι) (*Oec.* IV 19).²² Per assolir la bona salut no s'ha de defugir de la suor que prové d'exercitar-se tant en els treballs de la guerra com en els del camp, situant-los al mateix nivell valoratiu. Aquest treball domèstic no s'oposa a la dignitat de l'home lliure, ni en el govern de les *pólis* ni en el dels *oïkos*. Per això, conclou el capítol IV amb la següent exclamació: “Amb raó et tinc per feliç, o Ciro; perquè la virtut acompanya en tu la felicitat (ἀγαθὸς γὰρ ὢν ἀνὴρ εὐδαιμονεῖς)” (*Oec.* IV 25). Per Xenofont, el mateix es pot concloure quan el marit, per mitjà del treball domèstic, té cura (ἐπιμελεῖα) directa de l'*oïkos*.

L'agricultura no solament té aquesta dimensió moral sinó també una dimensió intel·lectual (*Mem.* III,9 14) que es fonamenta en l'afirmació que l'agricultura com a tècnica pot ser ensenyada (*Oec.* XV 3). A l'*Economia* es compara el procés de conèixer l'agricultura amb la gramàtica (γράμματα ἐπίστασθαι: *Oec.* XV 7) i amb la medicina (ιατρῶν: *Oec.* XV 9). Leo Strauss (1970: 195) ja destacava la rellevant relació que estableix Xenofont entre virtut i agricultura per mitjà del coneixement.²³ L'analogia s'enforteix amb l'afirmació d'Isòmac que l'agricultura és més fàcil d'aprendre perquè, com la maièutica socràtica, sense sospitar-ho ja es coneix.²⁴ La bellesa de la instrucció agrícola consisteix en la capacitat de l'oient de preguntar, donada la seva utilitat i la capacitat, també, d'ennobrir

¹⁸ Tornem a trobar aquí el verb ἐπιμελέομαι que és emprat molt sovint per Xenofont per significar la preocupació, cura o l'interès per quelcom.

¹⁹ Per Werner Jaeger (1934: 956-962) l'exposició de la personalitat de Cir en *Ciropèdia* i *Anàbasi* és la del model ideal de Xenofont. A l'*Economia* afirma de Cir que de tal manera que pretenia ser el millor (ἀριστος) en cultivar les terres i defensar les seves cultures fins al punt que si hagués viscut hauria estat el millor governant (*Oec.* V 16-18).

²⁰ Cir, mostrant que no té menys cura de l'obra agrícola que de la guerra (*Oec.* IV 12-16), premia i castiga directament els seus governadors (*Oec.* IV 8-11) com el marit ha de fer amb els seus esclaus (*Oec.* IX 13).

²¹ No solament trobam la prohibició dels espartans d'exercir qualsevol treball artesanal o agrícola com el contrari d'una plena dedicació guerrera, sinó que l'estranyesa de Lisandre també cal relacionar-la amb la vida domèstica. No s'ha d'oblidar que la defensa de la dedicació a l'agricultura no solament fa referència a quin ha de ser el millor govern de la *pólis* sinó que s'emmarca en els ensenyaments de quin és el millor govern de l'*oïkos*. Com afirma James Redfield (a: Vernant, 1991: 198) Esparta era admirada per haver aconseguit trencar amb la vida domèstica. És amb aquesta mentalitat que Xenofont xoca, oposant-se a l'estructura social dels lacedemonis i se sent més pròxim a l'estructura social persa.

²² Aquesta és la solució al problema que es planteja a l'inici de *Ciropèdia* i *La república dels Lacedemonis*: com el bon governant aconsegueix l'obediència dels seus subordinats.

²³ Cf. Xen., *Mem.* III,9 5; IV,6 7 i *Oec.* I 1 però en diferents sentits. Leo Strauss (1970) dedica una extensa part del seu comentari a l'agricultura (del capítol XV al XIX) seguint l'esquema de Xenofont a l'*Economia*.

²⁴ “οἴομαι δ', ἔφη, πάνυ καὶ λεληθέναι (sense adonar-se, sense saber-ho) πολλά σε αὐτὸν ἐπιστάμενον αὐτῆς.” Xen., *Oec.* XV 10. A més, afegeix Xenofont a diferència d'altres arts, en què aquells que les practiquen no volen ensenyar les seves tècniques, en l'agricultura qualsevol cosa ben feta que es preguntí a un agricultor, no n'hi ha cap que amagui com l'ha feta.

el caràcter dels que s'hi dediquen (*Oec.* XV 12-13). Aquesta relació entre agricultura i filosofia es fa evident quan Sòcrates conclou:

“-Em sembla, Iscòmac, que el que de primer aprendria més de grat (πρῶτον ἂν ἠδέως μανθάνειν) –ja que aprendre és la cosa més pròpia d'un filòsof (φιλοσόφου γὰρ μάλιστα ἐστὶν ἀνδρός)- és de treballar la terra (γῆν ἐργαζόμενος) de la manera que jo collís, si volia, la major quantitat d'ordi de blat possible.”

XENOFONT, *Economia* XVI 9 (BM)

L'articulació entre vida domèstica i vida filosòfica es mostra clarament en l'equiparació entre l'agricultura com a tasca domèstica externa i altres accions (ἔργα), com la medicina, que per a la filosofia gaudia d'un inqüestionable reconeixement intel·lectual. Xenofont manté la vinculació entre coneixement i pràctica, que no solament es dóna en l'àmbit de la *pólis* o de la guerra sinó també en els treballs domèstics. Per això, la tasca del marit a l'*oïkos* és com la dels “generals que, en certes qüestions d'estratègia, són millors o pitjors no pel diferent grau de coneixements que tinguin, sinó per la diferent cura (ἐπιμελεία) que en tenen” (*Oec.* XX 6). Aquests coneixements són a l'abast de qualsevol, com quan la majoria dels simples soldats saben el mateix que el general. La diferència fonamental és la capacitat o incapacitat de posar-ho en pràctica. L'analogia continua amb l'agricultura afirmant que no és el coneixement o la ignorància dels agricultors el que fa que uns prosperin i uns altres no trobin com sortir-se'n, sinó la manca de cura (ἐπιμελεῖται) en totes les activitats. És la pràctica dels principis domèstics, en aquest cas agrícoles, que fa que uns prosperin fent estalvis i uns altres no puguin ni procurar-se el més necessari endeutant-se (*Oec.* XX 1-2).²⁵ A la vida domèstica, el coneixement implica la pràctica, però la pràctica també necessita del coneixement per esdevenir útil. Per això a l'*Economia* XV 2 insisteix en la importància d'aprendre com s'ha d'exercitar cada cosa, insistint que sense saber què cal fer i com cal fer-ho, la cura no serveix de res. La cura, per tant, necessita d'un coneixement (ἐπίσταιτο) previ per esdevenir útil (ὄφελος).²⁶ Per això és important aprendre de cada treball el que és diferent i com es fa (ἅ δεῖ καὶ ὡς δεῖ ποιεῖν: *Oec.* XV 6).

L'altra tasca del marit que farà que governi l'àmbit intern de la casa és l'educació de l'esposa. Aquesta educació ja l'hem vist en els capítols precedents de la tesi, Per tant, solament faré una breu explicació de la relació que estableix entre la preocupació per educar la dona i el control dels treballs interns de l'*oïkos*. L'educació tant de la dona com dels intendants s'ha d'entendre com una extensió del govern del marit a l'àmbit intern de la casa. El plantejament de Xenofont i la importància que se li dóna fa de l'*Economia* una obra excepcional en l'antiguitat en la descripció dels treballs domèstics més quotidians. És una educació (διδασκῶν) relacionada amb la capacitat de la dona d'adquirir coneixements (ἀνεπιστήμονι) que la fa apta per a l'excel·lència de la virtut útil (χρῶτο) per a l'*oikonomía*.²⁷ Aquestes atribucions són explicades per Xenofont en els capítols del VII al X i suposen una descripció de l'acció domèstica entesa com a virtut o excel·lència.

²⁵ A l'*Economia* XX 4 posa tres exemples en la manca de cura (ἐπιμελεῖται) en fer les tasques del camp, per acabar conclouent que “els agricultors que es distingeixen per llur cura també es distingeixen pel profit que en treuen, molt més que els que pretenen haver inventat algun savi procediment de conreu” (*Oec.* XX 5).

²⁶ En el capítol XX, Iscòmac afegeix un element més a destacar de l'agricultura: la seva utilitat, que la fa tan fàcil d'aprendre. Xenofont posa en boca de Sòcrates l'afirmació: “tothom estima naturalment allò de què espera treure'n profit” (*Oec.* XX 29).

²⁷ En concret, Xenofont assigna al marit la tasca d'educar la dona per tal que exerceixi correctament el seu paper dins l'*oikonomía*: “Quant a la dona si ha après del marit a fer les coses bé i les fa malament, potser sí que a dreta llei en té ella la culpa; però si ell, sense ensenyar-li el que és bo i convenient, la utilitza malgrat la seva ignorància, ¿no seria just de fer responsable l'home?” (*Oec.* III 11). Cf. Xen., *Oec.* III 13.

Recordem que si Iscòmac pot ser considerat “bell i bo” sense restar reclòs a ca seva és perquè per a tots els afers domèstics té la seva dona (*Oec.* VII 2-3). El desenvolupament d'aquesta distribució de tasques revela la importància concedida als treballs domèstics de la dona i l'equiparació moral del valor d'aquests com a complementaris als del marit.

5.1.3. Les tasques de la muller

Com hem vist, Xenofont veu l'home destinat a l'acció exterior per les seves qualitats físiques i anímiques que el fan més apte per a les feines al ras. En un *oïkos* autosuficient són els treballs agrícoles, ramaders i de cacera que garanteixen els productes necessaris per a la vida a l'*oïkos* (*Oec.* VII 19-20). Un cop entrades aquestes provisions dins (*ἐνδον*) el cobert és la dona l'encarregada de conservar-les i treballar-les (*Oec.* XX, 16) preparant els cereals pel pa o confeccionant els vestits amb les llanes (*Oec.* VII 22). A aquestes accions (*ἔργων*) i atencions (*ἐπιμελήματα*) realitzats a l'interior de l'*oïkos* s'han d'afegir d'altres com són la criança dels fills i la cura dels esclaus. Aquestes són les tasques que Xenofont assigna a l'esposa segons un ordre que considera instituit i controlat pels déus perquè es correspon a la pròpia naturalesa femenina.²⁸ Fins aquí, Xenofont segueix la distribució tradicional situant la dona a l'interior de la casa.²⁹

El treball domèstic de la dona es considera una acció tan necessària com la de l'home. Aquesta equiparació és conseqüència del valor moral del treball domèstic i la seva articulació amb l'ideal de dona lliure. És aquesta una concepció que trenca amb l'ideal clàssic, tal i com feu notar Werner Jaeger (1934: 974-975), quan Xenofont crítica la matrona ciutadana. La matrona ciutadana, la dona aristòcrata atenenca, viu passivament rebent les atencions dels esclaus i pendent de les modes en bellesa corporal. En oposició a aquest paradigma d'esposa, Iscòmac proposa una vida virtuosa que demana, com en el cas del marit, una implicació directa en els treballs domèstics (*Oec.* X 2-8). D'aquesta manera, les tasques internes pròpies de la muller són considerades tan importants per a l'*oikonomia* com les de l'home. La dona participa plenament de l'art de regir bé l'*oïkos* i fer-lo prosperar. Aquests treballs domèstics no són quelcom menyspreable per a la prosperitat de la casa, ni contraris a la dignitat de la mestressa. Així, tot i que per la seva posició social de dona lliure d'un *oïkos* aristocràtic podria delegar totes aquestes activitats a les serventes, Iscòmac aconsella de fer-les ella mateixa. Assumint personalment aquests treballs podrà ensenyar millor a les serventes que no en saben i aprendre ella les tècniques que no domina. Als treballs domèstics, Xenofont inclou altres activitats físiques que la beneficien com passejar per tal de controlar i supervisar els treballs dels esclaus. D'aquesta manera la dona fa més bell el cos perquè li reporten salut i fan que mengi de més bon gust (*Oec.* X 11). Aquesta activitat física, equiparada a la del marit amb l'agricultura, esdevé fonamental en l'oposició a les matrones que es passen el dia solemnement assegudes. Aquest paradigma de mestressa inactiva i desentesa dels treballs domèstics és menyspreada per Xenofont (*Oec.* X, 13) relacionant-lo amb la cosmètica que cerca l'engany a través del plaer. Trobam aquí els mateixos arguments que en la crítica de Plató a la cosmètica, però amb la gran diferència que per Xenofont la cosmètica està relacionada amb la bellesa del

²⁸ Comença el capítol VI repetint la mateixa idea amb què acaba el capítol V, que no es pot començar cap treball sense els déus (Xen., *Oec.* VI 1). Aquesta divisió, argumenta Xenofont és disseny diví, palpable per les divergents capacitats naturals de les quals estan dotats homes i dones, té per finalitat la utilitat comuna (*Oec.* VII 18).

²⁹ Com assenyalava Claude Lévi-Strauss (1969: 40) la divisió sexual del treball és un dels principals incentius per al matrimoni en societats com la de Xenofont. Però aquesta visió tradicional (Mossé, 1983: 34-37), tot i ser certa, no pot ser l'única a tenir en consideració del text de Xenofont.

cos que s'aconsegueix en el treball domèstic. La dona que compleix les seves tasques contraresta l'engany de la cosmètica amb el treball domèstic.

És, per tant, en aquesta inusual valoració dels treballs domèstics femenins on Xenofont es mostra especialment innovador respecte del rol clàssic de la dona grega. Cap altre document de l'època qualifica com a accions estimables o dignes (ἀξίους ἔργους: *Oec.* VII 17) els treballs domèstics de la dona. La conseqüència és el reconeixement de l'aportació de l'esposa al funcionament de l'*oïkos*. Reconeixement que xoca amb el marc cultural contemporani i es fa palès quan la mateixa dona d'Isòmac s'estranya que la seva tasca pugui ser considerada important. La mateixa dona d'Isòmac no entén què pot fer ella per fer augmentar l'*oïkos* (*Oec.* VII 16).³⁰ La resposta d'Isòmac introdueix una clara referència a la capacitat de la dona, amb caràcter diví i legal (νόμος) per actuar excel·lentment (βέλτιστα ποιεῖν). L'aportació rellevant de Xenofont no és tant la concreció del valor productiu dels treballs realitzats per la dona, com el replantejament de la concepció moral d'aquesta productivitat a partir d'una certa superació de certs esquemes tradicionals.³¹ Per això Sòcrates pot arribar a afirmar que les accions de la dona (γυναικὸς ἔργων) d'Isòmac són dignes d'elogi (*Oec.* XI 1). És, com afirma Sarah B. Pomeroy (1994: 58-59) el primer autor grec que valora el treball de la dona en exposar-ne les tasques domèstiques. Xenofont, equipara i complementa les tasques domèstiques de l'home i la dona quan afirma que és inútil aportar res a la casa si es malgasta dins la casa (*Oec.* VII 40). Cal tenir present que en l'ideal clàssic l'únic treball femení que gaudia de reconeixement social era el tèxtil.³² Però Xenofont va més enllà revaloritzant tant el treball domèstic (*Mem.* II 7) com la consideració de l'esposa (*Oec.* VII 6) en l'administració de l'*oïkos* (Pomeroy, 1975: 71-73).

A la dona també li correspon cuidar (ἐπιμελής) dels qui viuen a l'interior de la casa (*Oec.* VII 37). Xenofont ho justifica afirmant que s'ha infós a la dona l'instint (ἐνέφουσε) i la tasca (προσέταξε)³³ de nodrir (τροφήν) i d'estimar (τοῦ στέργειν) els fills fent-ho millor que els homes (*Oec.* VII 24). Però, a més dels treballs propis que comporta la reproducció, es considera la dona l'encarregada de la vigilància de les provisions. L'argument que utilitza Xenofont és un recurs al disseny diví de la peculiaritat de la naturalesa femenina assignant-li una especial virtut en la previsió (*Oec.* VII 36).³⁴ Així també, donat que l'ànima de la dona és per naturalesa més tímida que la dels homes, el seu àmbit és el de la seguretat que aporta la interioritat de l'*oïkos*. A part de l'ensenyament tradicional que transmet, cal destacar que la tímida (φόβου) no és contemplada com un mal sinó com una qualitat per a les tasques interiors de l'*oïkos*.³⁵ Cal destacar la formulació negativa d'aquesta frase de Xenofont, per tal de negar que la tímida sigui un mal i relacionar-lo amb un bé i una virtut pròpia de la dona que li permet realitzar una tasca millor que l'home. Aquesta virtut de la dona es complementa amb la intrepidesa (τοῦ θράσους)³⁶ de

³⁰ A l'*Economia* VII 39 la dona ressalta que les accions (ἔργα) de l'home són més importants que les seves, ja que la vigilància (φυλακὴ τῶν ἔνδον) i la distribució (διανομή) només ho són de les coses que es duen de fora.

³¹ Vegeu el capítol «La femme dans l'*Economique* de Xénophon» de Claude Mossé, 1983: 34-38.

³² A part de Claude Mossé (1983: 28-29), sobre la importància dels productes tèxtils vegeu l'apartat: «Profit and Work» de Sarah B. Pomeroy, 1994: 61-65.

³³ Xenofont usa termes com προσέταξε ο ἐπέταξεν derivats de τάξις que significa ordre, ordenació, disposició, col·locació però també dignitat, categoria, classe o càrrec, deure o també, ordre de batalla, companyia, destacament.

³⁴ Michel Foucault (1984: 206) troba que en Xenofont la tendresa característica de la naturalesa de les dones té un aspecte positiu, que les du a cuidar les provisions, a témer per la seva pèrdua i a evitar malgastar-les.

³⁵ "γινώσκων ὁ θεὸς ὅτι πρὸς τὸ φυλάττειν οὐ κἀκίον ἐστὶ φοβεράν εἶναι τὴν ψυχὴν πλέον μέρος καὶ τοῦ φόβου ἐδάσατο τῇ γυναικὶ ἢ τῷ ἀνδρὶ." Xen., *Oec.* VII 25.

³⁶ θράσους significa intrèpid, valent, atrevit.

l'home que li permet defensar-se de la injustícia rebuda en el món exterior de l'*oïkos*, justificant la seva dedicació a les tasques externes (*Oec.* VII 25).

Al llarg del capítol VII Xenofont explica com la dona ha de custodiar i conservar les coses de què el marit forneix la casa; a més de nodrir i educar el fills, distribuir i vigilar els treballs dels servidors i tenir-ne cura amorosament. La dona ha de rebre, classificar i ordenar el fruits que es reben, per tal de trobar-los en bon estat i poder-los servir en el moment oportú. Al mateix temps també serà l'encarregada de distribuir a cadascú allò que és just, per evitar que no es consumeixi en un mes el que està destinat a la despesa de tot l'any. La dona ha de tenir cura també de l'alimentació de servents i infants, i assegurar roba adient a tot els servents. També és l'encarregada de cuidar els criats malalts per tal que gaudint de les bones cures siguin agraits i tinguin més voluntat de fer bé els seus treballs que abans (*Oec.* VII 36-37). A aquestes tasques s'ha d'afegir estar-se dreta al teler, mostrar el que hom sap de millor i aprendre el que no se sap, vigilar la fleca, assistir a les pesades de la intendentia, i fer un tomb per si les coses són en el seu lloc, mullar la farina i pastar, picar i plegar els vestits i els cobertors (*Oec.* X 10-11). Totes aquestes tasques domèstiques són considerades un bon exercici (ἀγαθὸν δὲ ἔφην εἶναι γυμνάσιον) perquè “amb aquest exercici, vaig dir-li, menjaria més de gust, tindria més salut i posaria realment més bon color” (*Oec.* X 11). El valor d'aquest elenc de treballs no és tant que s'expliquin les innumerables feines domèstiques que recauen sobre la dona, sinó el mateix fet que es reconegui que a l'esposa li recauen més ocupacions, fins i tot que als esclaus, sovint ingrates, pesades i poc reconegudes. Aquest reconeixement del seu treball va acompanyat del reconeixement de la seva condició de lliure que la fa, com el marit, propietària dels béns domèstics. Per això, Iscòmac afegeix que l'esposa no té limitacions en servir-se d'aquests béns, com sí tenen els esclaus (*Oec.* IX 16).³⁷

Xenofont considera, per tant, que malgrat que el seu treball és més dur que el dels esclaus, totes les tasques internes de la dona no la releguen al nivell dels esclaus. Per això Iscòmac li aconsella de no passar-se la vida asseguda com les esclaves, sinó vigilar (ἐπιμέλεια) i passejar (περίπατος) en fer els treballs domèstics (*Oec.* X 9). Així, gràcies al seu treball podrà presentar-se més natural i decent, i ser realment bella, davant del marit. L'esposa implicada en els treballs domèstics és considerada més neta i més ben vestida, gaudint d'una bellesa més saludable que les matrones acomodades. Solament així podrà rivalitzar amb les criades perquè el desig de complaure en el treball surt d'ella mateixa, a diferència de les esclaves que ho fan forçades (*Oec.* X 12). Per Michel Foucault, aquest és l'ensenyament central de Xenofont sobre quina és la veritable dignitat de la dona a l'*oïkos*.³⁸ Dignitat que no prové de la fidelitat sexual, sinó del seu treball a l'interior de l'*oïkos*. Per Foucault el que ressalta Xenofont és que l'esposa no ha de pretendre monopolitzar el desig sexual del seu marit sinó demostrar que ningú pot rivalitzar amb ella en el govern de l'*oïkos*. Per tant, és l'exercici responsable de les seves tasques de control i els treballs domèstics el que la diferenciarà de les matrones ciutadanes que s'estan assegudes tot el dia com a coquetes i enganyatoixos (*Oec.* X 13).

Si el bon govern domèstic del marit duia Xenofont a establir una comparació amb el regnat de Cir, el govern en l'àmbit intern de la dona es compara amb la reina d'un rusc (*Oec.* VII 17; VII 32). En la comparació amb les obligacions de la reina de les abelles, la

³⁷ Aquesta mateixa afirmació ja xoca amb la concepció de la minoria d'edat permanent de la dona atenenca sotmesa al marit com a *kýrios* de l'època de Xenofont i que sostindrà Aristòtil (Mossé, 1983: 51-61).

³⁸ Així, envellint no perdrà l'honor dins la casa sinó que la dona pot tenir la confiança que envellirà com a companya seva (ἄν και ἔμοι κοινωνός) vigilant de la casa i guanyant en honor dins la casa (τοσοῦτω και τιμιωτέρα ἐν τῷ οἴκῳ ἔσει) (Xen., *Oec.* VII 42). Sobre la importància en el reconeixement de la dona en aquest text vegeu Foucault, 1984: 211-215.

dona li pregunta a Iscòmac quines són les accions (τοῖς ἔργοις) que li correspon fer (*Oec.* VII, 32). La dona, com la reina de les abelles, sense sortir de l'*oikos* exerceix el control de també totes les tasques relacionades amb l'exterior ja que hi envia a treballar els servents controlant el que cadascú aporta. La seva tasca a l'interior, seguint la comparació amb les abelles, és controlar que les feines es facin bé i aviat, tenir cura de la conservació dels aliments fins al moment de servir-se'n i de la seva justa distribució (διανέμει τὸ δίκαιον ἐκάστη).³⁹ La tasca domèstica relaciona allò que serveix (χρησθαι) a l'*oikos* amb el sentit de justícia (δίκαιον) que també ha de tenir la dona. De tal manera Xenofont afirma que l'ideal de la dona que excel·leix en la bellesa i la bondat (τὰ γὰρ καλὰ τε καγαθά), no ve per la joventut sinó per les virtuts (ἀλλὰ διὰ τὰς ἀρετὰς) que s'adquireixen amb els anys (*Oec.* VII 43). Per això, li cal fer el bé als assenyats (σώφρονάς), ser útil a la casa (ὠφελίμους) i castigar justament els qui no compleixen les seves obligacions (*Oec.* VII 41).

Xenofont no solament relaciona les tasques de la dona amb la justícia sinó també amb el plaer. En la primera conversa amb la dona, Xenofont explica que la dona té a l'interior de la casa atencions que poden esdevenir plaents (ἴδια ἐπιμέλεια, ὧ γύναι, ἡδεῖαι σοι γίνονται), com són l'educació que pot donar als criats millorant-los, fent-los passar de la ignorància (ἀνεπιστήμονα) al coneixement (ἐπιστήμονα) de les tasques pròpies femenines com filar o servir o augmentant el seu valor (ἀξία γένηται) (*Oec.* VII 41). Fins arribar al plaer més gran que és esdevenir millor que el mateix Iscòmac, que li serà un servidor.⁴⁰ Aquest model s'expressa amb la metàfora de la dona com a reina que envia la nova generació, els descendents i esclaus educats, a noves colònies (*Oec.* VII 34). Per Xenofont, la continuïtat de l'*oikos* no solament és una qüestió de reproducció natural sinó, sobretot, de reproducció d'un model moral de vida domèstica.⁴¹

5.1.4. Les tasques dels esclaus

Els servents domèstics d'un *oikos* com el descrit per Xenofont tant podien ser esclaus propis com treballadors a sou (Golden a: Bradley i Cartledge, 2011: 134-151). En aquests *oikos* autosuficients els esclaus eren els membres sobre els quals requeia la quasi totalitat dels treballs realitzats (Finley, 1982). Malgrat el gran valor productiu del seu treball, fonament de l'*oikos* aristocràtic, generalment era objecte de menyspreu social i moral, com hem vist en el primer capítol de la tesi. Per això, és important centrar la perspectiva filosòfica sobre el treball esclau en relació amb el valor del treball domèstic per Xenofont. Tot i tractar-se de tasques diferents dins els *oikos*, sovint a tot el treball esclau se li aplicava la concepció menyspreadora del treball artesanal (βαναυσικός),⁴² ja que en ambdós casos les persones treballaven per als altres. Aquesta valoració la trobam en el *Convit de Càl·lias*. En aquest diàleg cada comensal ha d'exposar la seva saviesa, és a dir, allò que creu saber de més valuós, capaç de fer millors els homes:

“-Jo, doncs, torna Càl·lias, vaig dir-vos una cosa de la qual estic orgullósíssim: em penso ser capaç de fer millor els homes (ἀνθρώπους γὰρ οἶμαι ἰκανὸς εἶναι βελτίους ποιεῖν).

Llavors Antístenes:

³⁹ Cal, per tant, vigilar (ἐπιστατητέον) els qui treballen dedins (*Oec.* VII 33-36).

⁴⁰ “τὸ δὲ πάντων ἥδιστον, εἴαν βελτίων ἐμοῦ φανῆς, καὶ ἐμὲ σὸν θεράποντα ποιῆσῃ” Xen., *Oec.* VII 42.

⁴¹ Aquesta és la característica fonamental, en el seu caràcter tradicional, de l'activitat femenina a la Grècia clàssica, com explica Claude Mossé (1983), la dona és l'encarregada d'assegurar la continuïtat de l'*oikos*.

⁴² Sobre el context del concepte em remet al capítol «El trabajo y el pensamiento técnico» de Jean-Pierre Vernant, 1983: 242-301.

-¿potser ensenyant-los una art manual o la probitat (πότερον τέχνην τινὰ βαναυσικήν ἢ καλοκάγαθίαν διδάσκων)?

-Si és que és probitat la justícia (εἰ καλοκάγαθία ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη).

-Per Zeus!, exclamà Antístenes, és la virtut menys equívoca; perquè la valentia (ἀνδρεία) i la saviesa (σοφία) de vegades semblen perjudicials als amics i la república (φίλοις καὶ πόλει), però la justícia (δικαιοσύνη) no va mai barrejada a una amb la injustícia (ἀδικία).”

XENOFONT, *Convit de Câl·lias* III 4 (BM)

Per mitjà de la pregunta que fa Antístenes a Câl·lias, Xenofont explicita l'oposició radical entre l'ensenyament d'un treball artesanal (τέχνην τινὰ βαναυσικήν) o l'ideal moral de *kalokagathía* (ἢ καλοκάγαθίαν). Per Xenofont, com en la majoria de filòsofs, no existeix cap activitat més contrària a l'ideal de llibertat moral que els treballs designats amb el terme βαναυσικός. Aquests terme apareix sovint vinculat a la major part de treballs domèstics que no són propis dels membres lliures de l'*oïkos*, o d'aquells que no poden desentendre's per la manca de prou recursos materials. Aquest terme ens aproxima a la valoració moral de la majoria de tasques domèstiques realitzades per esclaus i persones a sou, diferenciant-les clarament dels membres lliures de la casa.

El terme βαναυσικός és emprant aquest sol pic per Xenofont en el *Convit de Câl·lias* i solament el torna a emprar en la resta de les seves obres a l'*Economia*, on el trobam 5 pics tots referits sempre a activitats domèstiques.⁴³ A diferència d'Aristòtil, Xenofont no empra aquest terme per referir-se al grup social d'artesans sinó a activitats que es realitzen en l'àmbit domèstic, oposant-lo totalment al seu ideal de *kalokagathía*. Si analitzam l'ús d'aquest terme a l'*Economia* el trobam concentrat en el capítol IV on es troba l'elogi de la milícia i l'agricultura a través de l'exemple de Cir. Critobul enceta aquest capítol demanant a Sòcrates que li mostri les arts més nobles i que farien més honor ocupar-se'n per tal de poder-hi ser hàbil (*Oec.* IV 1). En la seva resposta Sòcrates comença descrivint les arts oposades a l'honor i la noblesa referint-se a les βαναυσικαὶ i explicant els seus efectes sobre l'ànima, els cossos i la societat. Aquests treballs mecànics (βαναυσικαὶ)⁴⁴ són descrites de la següent manera:

“-Ben parlat, Critobul; perquè les arts dites mecàniques (βαναυσικαὶ) són bescantades (ἐπιφορητοί), i els governants tenen raó de fer-ne poc cas. Espatllen el cos dels qui les exerceixen i s'hi dediquen (ἐργαζομένων καὶ τῶν ἐπιμελομένων), obligant-los a estar asseguts, a viure a l'ombra (σκιατραφεῖσθαι), i algunes fins a passar-se el dia vora el foc (πρὸς πῦρ). Ara, quan els cossos s'afemellen, les ànimes perden aviat l'energia (τῶν δὲ σωμάτων θηλυνομένων καὶ αἱ ψυχαὶ πολὺ ἀρρωστώτεραι γίνονται). A més, les arts dites mecàniques no deixen temps per a ocupar-se dels amics i de l'Estat (ἀσχολίας δὲ μάλιστα ἔχουσι καὶ φίλων καὶ πόλεως), de manera que els qui les exerceixen passen als ulls dels amics de mal tractar, i davant la pàtria per uns mal defensors. Així en algunes repúbliques, sobretot a les que són reputades (μάλιστα) com a guerrerres, no és permès a cap ciutadà d'exercir una professió mecànica (βαναυσικὰς τέχνας ἐργάζεσθαι).”

XENOFONT, *Economia* IV 2-3 (BM)

⁴³ En els autors estudiats sols Aristòtil l'usa en la *Política* per designar el grup social dels obrers o artesans, però no com a descripció específica de l'activitat domèstica: “Com que són quatre les parts d'una població (πλήθους), camperols (γεωργικόν), artesans (βαναυσικόν), comerciants (ἀγοραίων) i assalariats (θητικόν),” Arist., *Pol.* VI,7 1321a5.

⁴⁴ El terme βαναυσικός és emprat aquí tres vegades, i l'altre pic que surt aquest terme és en el resum del capítol VI fent referència a aquest mateix text.

En aquest text, els treballs mecànics relacionats amb l'*oikos* són qualificats com a ἐπίρρητοί,⁴⁵ en el sentit que tot el que pot ser expressat d'aquestes treballs són paraules en contra. Es deixa clar que de tots els treballs de l'*oikos*, aquests no cal tenir-los en compte en l'explicació on Sòcrates exposa l'ideal que representa Iscòmac. Aquest menyspreu vers aquestes activitats domèstiques té la seva justificació, primer, en el poc cas que en fan els governants. No solament perquè la seva activitat no contribueix al manteniment ni a la grandesa de la *pólis*, sinó sobretot perquè són contraris als béns anímics i corporals donat que espatllen el cos i rompen l'ànima (*Oec.* VI 5-10). Mantenir una separació entre aquests tipus de treballs i la *kalokagathía* articulada entorn als tres béns que són el cos, l'ànima i la casa, implica l'exclusió d'aquestes accions de la valoració moral que permet reconèixer la dignitat dels que la realitzen.

Aquest menyspreu es trasllada als treballs mecànics dels esclaus en l'àmbit intern de la casa. Les tasques realitzades a l'interior de la casa obliguen o forcen a asseure's (ἀναγκάζουσai καθῆσθαι) i a viure a l'ombra (σκιατραφεῖσθαι), al contrari de la gimnàstica que millora el cos amb l'activitat lliure i que Xenofont relaciona amb l'agricultura. El terme emprat per Xenofont: σκιατραφεῖσθαι⁴⁶ és prou significatiu d'aquest menyspreu vers aquests treballs interns dels esclaus. El sentit que Xenofont vol donar a aquest terme és el d'identificar qui s'hi dedica (ἐπιμελομένων) amb l'ombra o la foscor interna de la casa. Xenofont transmet la poderosa imatge d'una existència humana sense cap rellevància per a la *pólis*, com a fantasmes.⁴⁷ Aquests esclaus són com els presoners de la caverna de Plató, que resten reclosos en els pitjors dels estats humans contraris a la virtut. En contraposició a la vida lliure, aquests treballs mostren la indignitat de determinades tasques quotidianes com l'elaboració del menjar que es fan a l'interior de la casa.⁴⁸ Aquests treballs (ἐργα) demanen una dedicació que Xenofont expressa amb el terme ἐπιμελομένων.⁴⁹ Aquí però la cura o la preocupació en la preparació dels àpats du a afeblir el cos en passar hores assegut

⁴⁵ L'adjectiu ἐπίρρητος solament és emprat per Xenofont en aquest text i es tradueix per "infame" o "exclamar en contra", derivant-lo del prefix ἐπί i l'adjectiu verbal ῥητός que pot significar: dit, expressat. El prefix ἐπί que sol significar "sobre", és emprat per Xenofont en sentit hostil en l'*Anàbasi* VII,8 21 i en altres de les seves obres per donar-li un sentit diferent al comú de "sobre".

⁴⁶ El verb σκιατροφέω el retrobam en la *República* VIII 556d on Plató parla dels rics aviciats a l'ombra (παρταχθεῖς ἐν μάχη πλουσίω ἐσκιατροφηκότι) despreocupats de la virtut, tous per endurar sofriments com per gaudir plaers, gauduls per les riqueses, tenen cossos grassos, esdevenint no-res als ulls dels pobres en el moment de la batalla: (ἄνδρες ἡμέτεροι: 'εἰσὶ γὰρ οὐδέν', Pl., *R.* VIII 556d-e). Aquest és un compost de σκία que significa ombra, foscor, però també fantasma o ànima dels morts i que recorda una concepció com la que Plató expressa a la *República* VIII 510e; 517d i 532c.

⁴⁷ Homer parla dels morts que van a "l'il·lustre poble de l'Ombra" Cf. Hom., *Od.* X 526. El verb σκία forma en grec el compost σκία καπνοῦ que en Homer (*Od.* XII 219) significarà quelcom inexistent, insignificant, no-res com el fum (καπνοῦ).

⁴⁸ L'altre verb que forma el compost σκιατροφέω és el verb τροφέω que significa nodrir, alimentar, criar, formar, educar o instruir. Totes les accepcions de τροφέω giren una de les principals activitats maternals de la vida domèstica i del qual deriva la paraula "dida". De la mateixa arrel que el substantiu τροφή que engloba tant l'alimentació, l'educació, la cura i la cria i que s'amplia a les provisions que sostenen la vida fins poder significar "gènere de vida" o simplement "vida".

⁴⁹ Aquest terme deriva del verb μέλω, i el seu significat concentra l'acció fonamental de la tasca domèstica, la preocupació, l'interès, la cura. Aquest verb acompanyat de datiu és la cura d'algú, acció fonamental de la vida domèstica i que hem vist en el capítol III d'aquesta tesi com una de les principals virtuts domèstiques per Xenofont. Μέλω és un verb que té en els seus significats no solament una connotació pràctica sinó que engloba el pensament, és l'interès per quelcom o per algú de la preocupació no solament del temps físic sinó mental, per això en deriva el compost ἀνθρώποισι μέλω que vol dir "som objecte dels pensaments dels homes" o "ser ben conegut per ells", o en impersonal que hi ha un interès, una preocupació, una atenció.

preparant-los vora el foc que es troba a l'interior de la casa.⁵⁰ Aquí es tracta d'un foc prosaic i profà de qui es passa el dia (ἡμερεύειν) dedicant-se al sosteniment quotidià. Aquell foc que escandalitzà als deixebles d'Heràclit perquè consideraren que trobaven el mestre en un lloc indigne d'un savi (Arist., *PA* I,5 645a17-23). Vora un foc que resta encès tot el dia, ja que en acabar la preparació d'un àpat ja comença la de l'altre, i en acabar-se cal mantenir-lo encès per escalfar la llar en les llargues nits de l'hivern. A tot això, s'afegeix que aquestes accions repetitives afemellen el cos,⁵¹ en el sentit que el fan feble com el de les dones. Aquest afebliment del cos repercuteix en les ànimes que també arriben a ser febles i malaltisses (καὶ αἱ ψυχὰι πολὺ ἀρρωστότεραι γίνονται) en paral·lel als cossos femenins. No obstant això, sense aquesta tasca (ἔργα) i aquesta dedicació (μέλω) no seria possible la supervivència de les persones. En canvi, en Xenofont (*Oec.* IV 1) són de tots els treballs domèstics els més oposats a l'ideal grec de *kalokagathía* i, per tant, objecte de menyspreu malgrat la seva importància per a la pròpia supervivència (Arendt, 1958). Aquest menyspreu es mostra encara més quan, per descriure-les, usa el terme ἀσχολίας,⁵² és a dir, les tasques pròpies dels esclaus i dels ciutadans que, lligats a les necessitats de la vida domèstica dels altres o la pròpia, se n'han d'ocupar tot el temps. Aquestes tasques, les més quotidianes, són contràries a la cura de l'ànima i del cos pròpia de la filosofia, perquè no permeten gaudir de la llibertat i el lleure per elevar-se per sobre de les necessitats domèstiques.

5.1.5. Conclusió

Hem vist com Xenofont elabora una valoració moral d'un determinat treball domèstic que el fa compatible amb les quotes més elevades de reconeixement social i moral. Encara que parcialment, Xenofont desvincula algunes tasques domèstiques de la concepció pejorativa del treball esclau dels *oïkos* aristocràtics. Aquests treballs domèstics són presentats com a accions que permeten realitzar l'ideal de virtut, un ideal digne del reconeixement filosòfic. La primera conseqüència d'aquest canvi en la valoració del treball domèstic és la seva incorporació en la vida de les persones que condueixen admirablement el seu *oïkos*. Això suposa un important canvi en la condició ideal del ciutadà lliure i aristòcrata, que no s'identifica amb la manca de responsabilitat en els treballs domèstics, sinó que alguns d'aquests són presentats com a propis d'una vida digna d'admiració, menyspreant els que se'n desenten. Aquesta concepció és la que desenvolupa seguint els esquemes tradicionals de diferenciació sexual. La segona conseqüència és que malgrat l'assignació de tasques sigui fixa i invariable segons la dignitat que s'assigna a cada naturalesa sexual, la reflexió emfatitza la concepció meritocràtica que fa de les accions domèstiques i les capacitats físiques i anímiques mitjans apropiats per a l'excel·lència moral.

L'estructura de l'*oikonomía* és la tradicional que fa l'àmbit extern propi de l'home i l'intern propi de la dona. Els principals treballs domèstics que Xenofont assigna al marit

⁵⁰ Aquest foc (πῦρ) no és el de *hestía*, que com explica Louis Gernet (1968: 333-346) és símbol de vida i perennitat com a nucli de l'*oïkos* relacionat amb la divinitat protectora de la "llar comuna" i que derivarà cap a certs "honors" públics.

⁵¹ "τῶν δὲ σωματίων θηλυνομένων" Xen., *Oec.* IV 2. El terme θηλυνομένων, Xenofont sols l'usa aquí i com tots els anteriors deriva de la vida domèstica, ja que comparteix l'arrel amb el verb θηλάζω que significa amamentar, lactar, mamar.

⁵² ἀσχολίας és la negació (ἀ- privativa) del concepte σχολίας del terme σχολή que significa temps lliure emprat en la filosofia, sobretot en Plató i Aristòtil, per tal de designar la característica de l'home lliure, nucli essencial de la vida filosòfica.

són bàsicament el control i exercici de l'agricultura com a tasca externa en l'*oikonomia*; i el control i educació de l'esposa com a tasca interna. L'activitat pròpia del marit, com a cap de la casa, és comandar de forma intel·ligent i justa. Xenofont equipara aquesta tasca domèstica amb les socialment més rellevants, com són la política i la guerrera. Dels treballs productius que sustenten l'*oikos* aristocràtic, Xenofont lloa l'agricultura com a forjadora dels valors corporals i anímics del ciutadà *kalokagathós*. Amb una visió idealitzada de l'agricultura, Xenofont vol mostrar fins a quin punt la dedicació al propi *oikos* és el millor gènere de vida compatible tant amb l'ideal guerrer com amb el ciutadà. No solament en el control de les feines agrícoles sinó sobretot en l'exercici de la mateixa agricultura. Xenofont supera l'oposició entre la condició de ric potentat lliure i el treball domèstic agrícola, traslladant aquesta oposició a les arts manuals. L'agricultura es caracteritza per la seva dimensió moral i també intel·lectual. L'altra tasca del marit es complementa, en l'àmbit intern de la casa, amb l'educació de l'esposa. El marit no es despreocupa d'aquest àmbit sinó que comparteix amb la dona l'interès pel bon funcionament intern sense qüestionar les tasques assignada tradicionalment a la dona.

Les tasques de la muller són presentades com accions tant necessàries com les de l'home. Aquesta equiparació és conseqüència de la valoració moral del treball domèstic i la seva articulació amb l'ideal de dona lliure. A la muller li són encarregades moltes i més dures tasques que al marit, a través de les quals, Xenofont vol establir un paral·lelisme amb l'ideal del marit, mostrant com per mitjà de l'exercici domèstic s'enforteix el cos i l'ànima de la dona fins a esdevenir, ella també, una autèntica *kalokagathós*. A l'*Economia* trobam el reconeixement de l'aportació de l'esposa al funcionament de l'*oikos*, en contra del marc cultural contemporani. Per això, el mateix reconeixement de les tasques domèstiques de la muller va acompanyat d'una valoració de la seva condició de lliure que la fa, com el marit, propietària dels béns domèstics. En Xenofont hem vist com els plantejaments filosòfics és capaç de transformar la perspectiva de la vida quotidiana de persones vinculades a l'*oikos*.

En canvi, en les tasques dels esclaus domèstics Xenofont reproduïx sense qüestionar els esquemes pejoratius de la Grècia clàssica. Malgrat el gran valor productiu del treball esclau en l'*oikos* agrari, Xenofont el presenta com l'activitat més oposada a l'ideal moral filosòfic. Ho fa per mitjà del terme de treball manual, considerant-lo una activitat que no contribueix al manteniment ni a la grandesa de la ciutat, sinó reclosa en la interioritat de l'*oikos*. Aquest treball es caracteritza per perjudicar l'ànima i deformar el cos dels esclaus. Com a tasques domèstiques realitzades a l'interior de la casa Xenofont les relaciona amb l'ombra i la foscor interna d'una existència sense cap rellevància personal i social. Les tasques dels esclaus són presentades com les més oposades a l'ideal grec de *kalokagathía* i, per tant, objecte de menyspreu malgrat la seva importància per a la supervivència de l'*oikos*.

5.2. Plató: la translació de tasques domèstiques fora de l'*oikos*

Hem vist en els capítols precedents, com les tasques domèstiques són emprades com a material de menyspreu de l'adversari filosòfic. L'ideal de filòsof que es construeix a partir de Plató (Jaeger, 1923: 467-515) no solament es fa en contraposició a una vida pública (*δημοσία*) sotmesa als interessos de la vida privada (*ιδία*) sinó, en especial, a la vida domèstica. A la *República*, Plató defineix la justícia com la realització de la tasca que li és pròpia a cadascú en la *pólis*, evitant dedicar-se a moltes coses (*R. IV 433a*). La vida quotidiana a la *pólis* implica per Plató una excessiva diversificació de l'acció humana. Per evitar aquesta diversificació Plató proposa una professionalització de determinades accions

que per Xenofont formaven la part externa de l'*oïkos*. En els relats de fundació de la *pólis* analitzats, tant al *Protàgoras* (320c i ss) com la *República* (II 369b i ss) o les *Lleis* (846d-847b), s'afirma que els individus tendeixen a treballar un tècnica específica, dedicant-se a un sol ofici (τέχνας ἐργαζόμενος) segons la seva naturalesa. La dedicació a aquest treball artesanal bàsic per a la supervivència fa que es pugui gaudir del temps lliure (σχολήν) necessari per a desenvolupar una activitat filosòfica (*R.* II 369b-371b). Per tant, la implicació en les tasques domèstiques, que Xenofont fonamentava en el treball i la dedicació al propi *oïkos*, és presentada per Plató com un perill per a la vida filosòfica. Solament si es professionalitzen aquests treballs productius domèstics fora de l'*oïkos*, es fa possible un intercanvi social entre els productes que permet el sorgiment del lleure, situació vital imprescindible per a la vida filosòfica. Veurem com el treball domèstic resta majoritàriament exclòs de la valoració de la tècnica que va seduir Plató, com constata Aparicio amb diferents oficis.⁵³ En les tasques quotidianes de la vida domèstica trobarem el menyspreu, el rebuig i finalment l'oblit de la reflexió filosòfica que havia iniciat Xenofont. Per això la majoria de vegades les tasques domèstiques són activitats oblidades en la construcció de l'ideal individual i polític de Plató. Però aquesta visió platònica també sofreix l'evolució que he anat descrivint al llarg de la investigació. Plató va anar reconeixent no solament la impossibilitat d'obviar les tasques domèstiques sinó el valor moral de determinats treballs domèstics. El mateix Sòcrates prengué com a model de la vida filosòfica la tasca de la seva mare Fenareta com a llevadora (*Tht.* 149a). Aquest procés en l'evolució del pensament platònic sobre l'*oïkos* es mostra en aquest capítol en la complexa i profunda reflexió sobre el valor del treball domèstic.

5.2.1. Valoració del treball domèstic

Són poques les referències a les activitats domèstiques que es troben en els textos platònics si es comparen, per exemple, amb altres activitats de la vida quotidiana atenenca. En general, excepte la tasca de teixir i la criança, Plató transmet d'aquestes activitats un menyspreu comú en l'època. El valor que es concedia al treball domèstic aflora en els insults que hem vist en el primer capítol de la tesi en la contraposició entre vida filosòfica i vida privada. Per exemple, en el *Gòrgias* 485a-e, Cal·licles ataca la filosofia afirmant que és acceptable que filosofi un noi com a signe de ser un home lliure (ἐλεύθερόν [...] ἄνθρωπον), però la filosofia en un adult no solament és ridícul sinó que el fa “mereixedor d'un fart de llenya” (πληγῶν μοι δοκεῖ ἤδη δεῖσθαι), és a dir, digne de fer un treball domèstic d'un esclau. És en aquest marc d'enfrontament que Plató usa, com hem vist en el *Gòrgias* i el *Teetet*, tasques domèstiques quotidianes com a activitats innobles i impròpies d'un ésser lliure. En aquests diàlegs Plató ho fa relacionant les tasques domèstiques amb

⁵³ En aquest apartat empraré les aportacions de la tesi doctoral de Catalina Aparicio: “El ejemplo de los oficios en los diálogos de Platón: una vía de acceso a su filosofía” presentada l'abril de 2014 a la UIB. Aquesta tesi posa de manifest, en paraules de l'autora, com “Platón fue un agudo observador del trabajo. Sus reflexiones al respecto le permitieron, de un lado, diferenciar la técnica de la práctica, cardinal distinción que le condujo a tomar conciencia del valor de la técnica y de su contribución al bienestar social; [...] Así, apoyándose en las labores más comunes sin despreciar las más humildes, construye su descomunal edificio filosófico, donde no hay doctrina ajena a la seducción de los oficios, a través de cuyas referencias el filósofo expone su teoría.” (Aparicio, 2014: IX). Aquest és el recorregut de moltes de les tasques domèstiques en ressituat-les com a oficis rellevants per a la societat. Això comporta que un àmbit important del treball humà, el domèstic, sigui exclòs d'aquesta consideració. Aquesta consideració resta també fora de la tesi d'Aparicio i, per tant, cal un anàlisi que posi de manifest la valoració moral de les tasques domèstiques.

l'activitat retòrica que vol menystenir.⁵⁴ El que reflecteixen aquests exemples, i d'altres que hem vist en l'apartat 1.2.1 del primer capítol, és l'estesa consideració social pejorativa de les tasques domèstiques com a esclavitzants de la persona humana. Aquest recurs d'emprar activitats quotidianes per menysprear l'altre el trobam també en oradors com Isòcrates i Demòstenes.⁵⁵ Plató féu el mateix en la seva defensa de la vida filosòfica com una activitat lliure de les esclavituts d'aquest món. Per això, relaciona l'activitat de l'adversari amb la pitjor i més indigna activitat que pot realitzar un ésser humà. Amb aquest paradigma,⁵⁶ on es contraposa l'esclau al lliure, Plató mostra de forma clara com l'activitat domèstica s'oposa més que cap altra a l'ideal de vida filosòfica.⁵⁷ En el *Teetet* (175e),⁵⁸ per exemple, Plató afirma que el filòsof es distingeix per la seva absoluta incapacitat de dur a terme accions domèstiques tan senzilles com fer un llit (στρωματόδεσμον) o amanir un menjar (ὄψον ἡδύναι).

En Plató, tot i que puguin ser fruit d'una situació dialogal concreta, aquests passatges no són casuals. Manifesten una concepció vers les tasques domèstiques que mantindrà invariable al llarg de la seva vida. Aquesta concepció la trobam també al llibre III de la *República* on Plató allunya la més important de totes les accions humanes, la dels governants (φύλακας), de la vida domèstica. Aquesta concepció es relaciona amb els perjudicis que causen en l'ànima dels governants les representacions teatrals de situacions domèstiques:

“Ara bé, si ens cal servir el primer principi, que els guardians ens han de deixar tots els altres oficis i han de ser artífexs minuciosos de la llibertat de la ciutat, i que no s'han de dedicar a res que no menin cap aquí, aleshores no caldrà que facin o imitin res més, i si imiten les coses adients a ells, que ho facin des de petits: que imitin els valents, els temperats, els piadosos, els lliures, i totes les coses tals però que no facin res d'esclau (τὰ δὲ ἀνελεύθερα) ni siguin hàbils a imitar-ho, ni cap altra de les coses vergonyoses, perquè de la imitació no arribin a ser-ho.”

PLATÓ, *República* III 395b-d (BM)

⁵⁴ La relació entre els fragments comentats dels dos diàlegs ja és assenyalada per William K.C Guthrie (1978: 91), no solament amb la contraposició del filòsof amb l'home pràctic, sinó també en parlar de la retribució en un altre món.

⁵⁵ L'ideal demòcrata també menyspreava el treball manual com trobam en Demòstenes en un discurs contra Èsquines: “A mí, pues, Èsquines, me cupo la suerte de, siendo niño, frecuentar la escuela adecuada y poseer cuanto uno precisa para no cometer ninguna vileza por necesidad, y, al salir de la niñez, llevar a cabo acciones conformes a esta situación” (XVIII 257) en comparació a les tasques que havia de fer Èsquines de petit, triturar tinta (τὸ μέλαν τρίβων), netejar (σπογγίζων) o granar (κορῶν): “Tú, en cambio, el jactancioso y que desprecia a los demás, considera, comparándolo con éste, cuál ha sido tu destino; por el que, siendo niño, te criaste en gran indigencia, en compañía de tu padre atendiendo a la escuela, moliendo la tinta, fregando los bancos y barriendo la sala de espera de los pedagogos, ocupando un rango de criado y no de niño libre.” (XVIII 257). També Isòcrates ridiculitzava la filosofia relacionant-la amb el treball d'esclaus domèstics (τῶν οἰκετῶν): “Afirmo, en cambio, que estas prácticas no armonizan con los ancianos ni con los hombres hecho y derechos. Porque veo que algunos de los que han trabajado en estas disciplinas tanto como para enseñar a otros, ni utilizan con oportunidad los conocimientos que tienen, ni en las demás ocupaciones de la vida son más sensatos que sus discípulos. Pues no me atrevo a decir que lo son menos que sus servidores.” (XII 28).

⁵⁶ Sobre la importància dels oficis com a paradigma en la filosofia de Plató vegeu Aparicio, 2014: 14-17 i en especial Vives, 1970: 52-53.

⁵⁷ A l'inici del comentari que fa William K.C. Guthrie (1978: 89) de la digressió on trobam aquestes dues activitats domèstiques afirma: “and we are back at the *Gorgias* and the reproach leveled at Socrates by Callicles.” Cf. Guthrie, 1978: 89-92.

⁵⁸ El *Teetet* tracta sobre el coneixement i és un diàleg situat en l'anomenada època de revisió crítica de les seves teories de maduresa. Depenent de les datacions dels diàlegs podem afirmar que, vint anys després de la probable redacció del *Gòrgias*, Plató repeteix els aspectes generals de la seva concepció sobre les tasques domèstiques.

Plató oposa totalment les accions pròpies d'un home lliure que ha de dirigir i protegir la ciutat, de les escenes pròpies de la vida domèstica. Per un costat, perquè indueixen a la incontinença extrema que es representa en escenes magnificades de la vida domèstica com quan una dona, jove o vella insulta el marit, o la retinguda per desgràcies, gemecs o plors com els de la malalta, de l'enamorada o de la partera. Per un altre també, perquè la imitació de tasques domèstiques pròpies "d'esclaves o d'esclaus que fan treballs d'esclavatge"⁵⁹ instrueixen en una vida servil oposada a la dignitat d'un governant.

En general, com ja he introduït, malgrat la igualtat política entre home i dona, les escenes quotidianes de vida domèstica es refereixen a la vida de les dones que, com hem vist en el capítol anterior de la tesi, representen l'àmbit domèstic amb què sovint Plató les identifica. En canvi, quan prohibeix quines escenes no poden imitar els homes, aquests són malvats o covards quan exerceixen oficis denigrants. Oficis necessaris per a la ciutat encara que incompatibles amb la tasca governant. Tan l'una com l'altra són exemples d'una forma de vida oposada a la filosòfica, de "gents més baixes que ell, les quals menysprea en el pensament".⁶⁰ Es tracta de conduir els guardians, com a vida humana que més s'aproxima a la vida filosòfica, lluny d'accions menyspreables pròpies dels *oïkos*. Recordem que Plató vol distanciar la vida humana de la ciutat injusta que ha sorgit de l'ambició insaciada en la vida privada dels *oïkos*. Aquesta aproximació a "la naturalesa d'allò bell i decorós" sols es pot fer en un retorn al "lloc saludable" (ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ) de la primera societat, aquella que no s'havia corromput. L'estil de vida que proposa per les classes governants implica limitar les tasques quotidianes de la vida domèstica per a l'*oïkos* comú que proposa en el llibre V. En el proper apartat veurem la problemàtica i l'ambigüitat d'aquesta concepció negativa de les activitats domèstiques en la construcció d'una vida comunitària sana entre els governants.

L'altra font important per analitzar el valor de l'acció domèstica en Plató és les *Lleis*. A les *Lleis*, quan es reintrodueix els *oïkos* privats en l'estructura social, Plató aprofundeix en la diferència entre els ciutadans segons l'acció que realitzen com a definidora de la seva dignitat humana. A les *Lleis* VIII (846d-847b) Plató distingeix entre els ciutadans lliures, els seus servents -fent servir la forma: οἰκέτης-, els artesans i els seus esclaus.⁶¹ Més endavant (*Lg.* VIII 847e-848b), quan parli de l'alimentació i de la distribució dels productes de la terra, la distribuirà segons tres tipus d'homes que viuen a la ciutat: els homes lliures (τοῖς ἐλευθέροις), els seus servents (ἐν δὲ τοῖς τούτων οἰκέταις) i els artesans que són considerats estrangers (τὸ δὲ τρίτον δημιουργοῖς τε καὶ πάντως τοῖς ξένοις). Aquesta distinció segons l'acció determina la qualitat moral de les persones. Així, per exemple, afirma que els ciutadans (πολίτην) no són capaços de robar en els temples, però sí els seus servents domèstics (οἰκέται) o els estrangers (ξένοι) i els seus esclaus (ξένων δούλοι).⁶² En aquest passatge Plató reconeix que els ciutadans han de disposar de servents domèstics per tal de poder viure lliures de les tasques domèstiques, de la mateixa manera

⁵⁹ "Οὐδέ γε δούλας τε καὶ δούλους πράττοντας ὅσα δούλων." Pl., R. III 395e.

⁶⁰ "ἐνιστάναι εἰς τοὺς τῶν κακιόνων τύπους, ἀτιμάζων τῆ διανοίᾳ" Pl., R. III 396e; cf. *Lg.* VI 777b.

⁶¹ "Y he aquí el modo en que habrá que tratar de los demás oficios: primeramente, que ningún hombre natural del país ni ningún servidor suyo se dedique a ningún arte profesional (πρώτον μὲν ἐπιχώριος μηδεὶς ἔστω τῶν περὶ τὰ δημιουργικὰ τεχνήματα διαπονούτων, μηδὲ οἰκέτης ἀνδρὸς ἐπιχωρίου); el ciudadano, en efecto, tiene ya una profesión propia necesitada de mucho ejercicio y muchos conocimientos en la consecución y mantenimiento de la organización pública de la ciudad, que no es cosa para practicada como accesorio." Pl., *Lg.* VIII 846d.

⁶² "No quisiéramos ni es de preveer en absoluto que un ciudadano (πολίτην) de los rectamente criados caiga en ese mal, pero sus servidores, así como los forasteros y los esclavos de éstos (οἰκέται δὲ ἂν τούτων καὶ ξένοι καὶ ξένων δούλοι), podrían intentar muchas cosas de esa jaez." Pl., *Lg.* IX 853d.

que han de rebutjar els treballs propis dels oficis tècnics. A la desconfiança i el menyspreu que caracteritza les persones encarregades de les tasques domèstiques s'hi afegeix, com veurem a continuació, la professionalització de moltes d'aquestes tasques com a oficis necessaris per a la construcció de la *pólis*. En aquesta translació a l'àmbit públic de determinats treballs relacionats amb la vida domèstica es fonamenta una valoració diferent entre tasques domèstiques, pròpies dels esclaus, i oficis artesanals, separats de la vida domèstica. Aquests darrers sí que gaudiran d'una certa consideració social com descriu Catalina Aparicio (2014) en la seva tesi.

5.2.2. Els treballs domèstics dels governants-filòsofs a la *República*

Aquesta especialització és la base de la relació entre acció i valor moral de la persona que du a Plató a identificar les qualitats anímiques individuals amb l'ofici que li escau per al bé de la *pólis*. A la *República*, sobretot, Plató solament considerarà oficis aquells treballs que contribueixen al creixement de la *pólis*, en tant que es poden desvincular de l'àmbit domèstic. Els serveis domèstics no seran considerats com una acció útil per a la ciutat i restaran exclosos del concepte de virtut platònica i del seu tractament a la *República*. Aquesta és la clau que permet explicar per què no es tracta l'esclavitud en la *República* tot i que autors com Popper (1945) i Vlastos (1973) la veuen imprescindible per a l'estructura política platònica. A diferència de Xenofont, la competència tècnica que pot fer a la persona virtuosa en la seva professió exclou els servents domèstics (*οικέταις*). Plató manté la plena identificació que hem descrit entre esclavitud domèstica i vida amínica degradada (cf. *R. IX* 578c i ss).

En el procés de dissolució de l'*οἶκος*, Plató primer desplaça les tasques que en Xenofont formaven la part externa de la vida domèstica a la *pólis*, convertint-les en oficis. Plató fa un elenc d'oficis d'una *pólis* sana on inclou pagesos, paletes, teixidors, sabaters, fusters, ferrers, bovers, oellers, teixidors, sabaters, comerciants,... (*R. II* 370e-371e; cf. *Grg.* 517d) per, finalment, parlar d'altres servidors (*διάκονοι*) que "en la seva intel·ligència no estan a l'altura de la nostra societat".⁶³ I quan, per exemple, la *pólis* es degrada apareixen, entre altres oficis, més servidors (*διάκονων*) vinculats a les necessitats quotidianes de l'*οἶκος* aristocràtic: preceptors, dides, mainaderes, cambres, perruquers, cuiners i majordoms, fruit, com hem vist, de l'ambició d'engrandir i acomodar la vida privada (*R. II* 376c). D'aquesta manera, per exemple, quan a la *República* determini com el filòsof serà *kalokagathós* en ser competent en la seva tasca de govern (*R. II* 376c), no solament caldrà desvincular la seva vida d'aquests oficis, sinó també desvincular-se d'aquests servents que satisfan les finalitats pròpies dels *οἶκος* aristocràtics. El gran perill de la *pólis* és que en existir el lleure (*σχολή*) per als membres lliures de l'*οἶκος*, se cedeixi a l'adulació del plaer que suposa la possibilitat de despreocupar-se de l'activitat domèstica.⁶⁴ Però per un altre costat, com hem vist, les accions domèstiques són indignes i perjudicials per al cos i la vida del ciutadà lliure. Aquesta és la contradicció amb la qual Plató ha de vestir la vida comunitària dels governants. Externalitzats aquests oficis, cal exterminar la

⁶³ Aquests són els qui "venen la seva força com un servei", és a dir, d'un sou, que són els obrers (*μισθόν*) amb els que es completen la ciutat. *Pl., R. II* 371d-e.

⁶⁴ Aquesta concepció la confirma Kelly L. Wrenhaven a través de l'estudi de les imatges dels esclaus domèstics en tombes i terracota: "The most readily apparent reason for the inclusion of servile figures on tombstones was the express and to publicize the accoutrements of wealth and leisure, which the deceased enjoyed during his or her lifetime. Tombstones were public monuments, typically situated in open view along roadsides, and so the images on them were quite simply advertisements of the elite status of the individual and, by extensions, the family to which he or her belonged." (2012: 107).

dedicació servil que suposen les tasques domèstiques.⁶⁵ Però al mateix temps, manté determinades accions que no es poden desvincular de la vida quotidiana, aquelles que constitueixen els lligams propis d'una comunitat domèstica.

Aprofundint en aquest procés podem veure les contradiccions que comporta aquesta concepció respecte dels principis morals que hem descrit en el primer capítol de la tesi. En relació amb els oficis, s'afirma que cadascú ha de tenir cura d'una sola cosa de les que afecten a la ciutat, “aquella per la qual la naturalesa li hagi donat més aptituds” (R. IV 433a). En aquesta translació de l'acció productiva, la problemàtica se centra en l'externalització de les dues accions pròpies de la vida domèstica, com són l'alimentació quotidiana i la cura dels descendents, que corresponen a les finalitats naturals de l'*oïkos*. Les accions quotidianes de cuinar i cuidar els fills són necessàries i comunes a tot ésser humà. Com hem vist, les característiques de la vida domèstica, el menjar i la procreació han d'estar sotmesos al control dels plaers que predominen en la part concupiscible de l'ànima (R. IV 436a-b; 437b-438a). Plató les assumeix com a inseparables en la vida domèstica i, per tant, en tot *oïkos* s'han de fer personalment o delegar-ho en servents. Però qualsevol de les dues opcions planteja greus problemes a l'ideal de vida de la classe dels governants. Semblaria que a la *República* les classes dirigents, com en els *oïkos* aristocràtics atenencs, els homes lliures renunciïn a fer-les, per l'esclavitud que suposen i els prejudicis corporals i anímics que comporten. Però quan Plató trasllada aquesta estratègia aristocràtica a la vida quotidiana de la comunitat de governants és on es mostren les mateixes ambigüitats i contradiccions que hem vist en el capítol precedent de la tesi. Començam analitzant la primera, el menjar, per veure després la segona, la cura de la descendència.

Com he dit, semblaria que separar la tasca de preparar diàriament el menjar fent-ne un ofici i, per tant, desvinculant aquesta obligació de la vida filosòfica dels governants garantiria la llibertat necessària per dedicar-se plenament a la ciutat. De fet, aquest era un recurs propi d'una vida aristocràtica, alliberar-se de tasques quotidianes com preparar-se el menjar cada dia.⁶⁶ Fer-ho però xoca amb la pròpia experiència de Plató i planteja

⁶⁵ En el *Gòrgias* (517b-518c) les trobam quan Sòcrates recorda al seu interlocutor la doctrina comunament acceptada i repetida diverses vegades sobre l'ànima i el cos (*Grg.* 500b i 513d). Les tasques que descriu relacionades amb el cos són les pròpies de l'*oïkos* que hem vist en Xenofont. Però Plató ja aquí trasllada les tasques que permeten la subsistència humana -proporcionar menjar al cos quan té gana, beguda quan té set, vestit quan té fred i altres necessitats com mantes i sabates- com a serveis a la ciutat i no a l'*oïkos*. Malgrat que en el text Plató refereix aquestes tasques a la classe de venedors, comerciants i artesans entre els quals anomena forners, cuiners, teixidors, sabaters o blanquers podem estendre la consideració sobre aquestes activitats (ἔργον) a les tasques domèstiques que exercien els esclaus, als quals es referirà en el *Gòrgias* 521a, i també les classes socials que no podien mantenir esclaus sobre els quals descarregar aquestes activitats.

⁶⁶ La cuina professional és aquella tècnica que cerca agradar els comensals amb nous i variats plaers, per això és irracional i sense càlcul, una rutina i pràctica que guarda el record d'allò que habitualment produeix el plaer (*Grg.* 500e-501b). Així, el que les traduccions anomenen “amanir un menjar”, en el text grec ὄψον ἡδύναι, que literalment significa “menjar plaent”, reincident amb la relació entre cuinar (ὄψον) i plaer (ἡδύναι). Al *Teetet* 178d-e el professional culinari preveu el plaer, però no els béns. A la *República* defineix la culinària com la tècnica que té per objectiu donar condiment al menjar. Plató oblida la funció nutritiva del menjar i se centra en els preparats i condiments que el fan plaent deslligant-la de la salut. Per això a la *República* els cuiners són un luxe innecessari en una *pòlis* sana. La ciutat malalta és producte de la proliferació d'allò superflu en la vida privada. En canvi, al *Polític* (289a) trobam que en parlar de l'alimentació fa un elenc d'activitats relacionades amb l'adquisició i el manteniment del cos: agricultura, caça, gimnàstica i cuina. És una altra visió dels serveis per satisfer les necessitats del cos ja enumerades en el *Gòrgias* (517e): la fam, set, protecció i desig. Aquest menyspreu es centra en el concepte de *κολακεία*. Com afirmen tant Eric R. Dodds (a: Plató, 1959: 225) com William K.C. Guthrie (1975: 287) *κολακεία* és un terme especialment difícil de traduir. Per exemple, en anglès, Guthrie (1975: 287 n.3) considera inadequada la traducció convencional per “flattery” perquè no connota tant l'aspecte pejoratiu com el terme “pandering”

conseqüències negatives per al bon govern de la *pólis*. Com hem vist, l'opulència que prové de l'ampliació de l'*oïkos* de Plató a tenir ben present la seva experiència vital tant a Atenes com a Siracusa.⁶⁷ Plató té presents els àpats d'un ambient familiar aristòcrata com el que va viure o, pitjor, el que va patir en la seva relació amb governants com Dionís de Siracusa.⁶⁸ Per Plató, la incontinença en el plaer del menjar es relaciona amb la cuina especialitzada que arruïna el cos:

“Pel que crec Homer no esmentà mai els requisits. No és cosa que saben bé tots els atletes, que el que vol arribar a tenir un cos ben disposat ha de prescindir de tot això?”

“Ho saben bé” –va fer ell– “i se n'estan.”

“Oh amic, no lloaràs la cuina de Siracusa ni la varietat de guisats que hi ha a Sicília, pel que hem sembla, almenys si creus que el que hem dit ho hem dit encertadament.”

“Crec que no faré tals lloances.”

“Rebutjaràs també que els que han d'arribar a posseir un cos ben disposat tinguin una amiga coríntia.”

“Naturalment.”

“Perquè tot aquest règim i capteniment de vida, si els comparéssim, pel que fa la cant i a les melodies, a la panarmonia i a les fetes amb ritmes de tota mena, la comparació fóra vàlida.”

“Sí, com no?”

“I allí la varietat engendrava incontinença (*ἀκολασίαν*), i aquí malaltia: la simplicitat, en música, engendrava seny a les ànimes (*ἐν ψυχαῖς σωφροσύνην*), ella mateixa, per la gimnàstica, produeix en els cossos la salut (*ἐν σώμασιν ὑγίειαν*).”

PLATÓ, *República* III 404c-e (BM)

(alcavotejar: fer actes de mitjancer, encobridor d'amors -o desitjos- il·lícits) malgrat que reconeix que no es correspon estrictament al seu significat, sobretot en el sentit restringit de “procurant” (procurar una al·lota a algú per al plaer sexual). Que inclogui la connotació de baixesa moral del terme grec, ja que s'aplica a una gamma més ampla d'accions i també porta una implicació més emfàtica de vilesa moral: “The Greek term applies to a wider range of actions and also carries a more emphatic implication of moral baseness” Dodds (a: Plató, 1959: 225).

⁶⁷ Trobam referències al cuiners professionals de la cuina siciliana com Mitec (*Gòrgias* 518b) capaç de fer excel·lents cuinats. Al *Gòrgias* 521b, Sòcrates relaciona aquest terme amb els *misi*, un tipus d'esclaus i en el 518a les defineix com a servils, dependents i mesquines. Cf. Dodds a: Plató, 1959: 368-369. Per Eric R. Dodds, Plató no solament relaciona el concepte *κολακεία* amb el de servent (*διακονήσοντα*), sinó que per “anomenar les coses pel seu nom” cerca un terme més ofensiu, el de *μισόν*, el dels esclaus originaris de Mísia, regió nord occidental d'Àsia Menor. He de destacar la coincidència que Plató solament torna a emprar aquest terme, com a *μυζῶν ἔσχατος*, en el *Teetet* 209b, diàleg que analitzaré a continuació per les seves referències despectives a les tasques domèstiques. Malgrat que el context del 209b no fa referència a les tasques domèstiques i que alguns autors com Vallejo Campos (a: Plató, 2000d: 308 n.121) es decanti per connotació de llunyania de l'origen geogràfic dels *misi*, Eric R. Dodds insisteix en el caràcter pejoratiu com a “the lowest of the low”.

⁶⁸ En l'apartat dedicat a l'ofici del cuiner, Catalina Aparicio (2014: 687-696) demostra com l'ofici i l'activitat de cuinar és un exemple important en l'obra platònica per distingir, a partir del *Gòrgias*, entre tècnica i pràctica. La tesi principal sobre la concepció platònica és que: “El ejemplo de la práctica culinaria es determinante para comprender las diferencias que separan en Platón a la técnica, *techne*, con demasiada frecuencia traducido por arte, y a la práctica, *empeiria*. Como ya hemos expuesto, ambas actividades se distinguen por la racionalidad de sus planteamientos. Mientras que las técnicas, basadas en el conocimiento de la naturaleza y las causas de sus objetos persiguen un bien con fundamento, las prácticas prescinden de la razón y, sin conocimiento, se lanzan a la consecución del placer.” (2014: 687)

Contra aquesta incontinència propugna la pràctica d'una gimnàstica senzilla i equilibrada, però també una sobrietat en el menjar i la sexualitat (*R.* III 404b-d).⁶⁹ De la sexualitat ja n'he parlat amb les restriccions sexuals de la proposta conjugal de Plató en el capítol anterior de la tesi. Pel que fa a l'alimentació, l'exemple és el menjar de campanya dels guerrers que s'oposa a la varietat de guisats de les corts com Siracusa o dels *oïkos* aristocràtics.⁷⁰ Per això prescriu que siguin els mateixos governants els que cuinin com si estiguessin en campanya o, com hem vist en el capítol anterior de la tesi, com si fossin un *oïkos* comú. La vida a la cort de filòsofs-governants que proposa a la *República* és la senzillesa d'una quotidianitat domèstica pròpia de la majoria de les llars gregues: àpats senzills i frugals. Plató coneixia aquesta altra visió de la cuina i la descriu en la societat sana del segon llibre de la *República* (369d-371e). Aquesta vida on tots col·laboren i realitzen les tasques domèstiques de forma senzilla i que és model per a la comunitat dels governants:

“Primer examinarem quina vida menaran els que s’han preparat així. Quina que no sigui fer-se el menjar i el vi i els vestits i el calçat? Després d’haver-se edificat cases, a l’estiu quasi sempre treballaran descalços i desvestits; i a l’hivern vestits i calçats suficientment. Per menjar es prepararan farina de blat o de civada: la couran o bé la pastaran fent pa o boniques coques que posaran sobre joncs o fulles netes. Es reclinaran recolzant en llits fets de murtra o de corretjoles, i banquetejaran ells i els seus fills. Es coronaran per beure el vi per himnejar els déus. Conviuran amablement i no faran fills més enllà de la seva fortuna, i es protegiran contra la pobresa i contra la guerra.”

PLATÓ, *República* II 372a-c (BM)

No és casualitat, per tant, que a la *República*, i entre els governants, Plató evita establir una professionalització de la cuina que du, inevitablement, a adular el plaer del ventre.⁷¹

⁶⁹ La consideració de Plató deriva de la relació que una tasca pugui tenir, per un costat, amb el coneixement. Al *Gòrgias* (517c-518c), dins aquestes activitats dedicades al cos distingeix les que tenen coneixement (*vóος*), això és, idees (*εἰδέναι/εἰδότης*) del que és bo o dolent per a la cura del cos, de les que no tenen coneixement (*ἀγνοεῖν*). Per Plató, solament la medicina i la gimnàstica són pròpiament tècniques (*τέχνων*) perquè tenen coneixement. Per això, solament la medicina i la gimnàstica poden ser considerades que cuiden del cos, és a dir, terapèutiques (*θεραπευτήν εἶναι σώματος*), i així poden dur a l'excel·lència del cos (*ἀρετήν σώματος*). La resta no participa del coneixement. A excepció d'aquestes dues tècniques (*τέχνη*) qualsevol altra acció que es pensa cuidar del cos (*Grg.* 517e) no pot ser considerada “tècnica” que realment cuidi del cos.

⁷⁰ Ressona aquí la relació, que hem vist en l'apartat 1.2.1 del primer capítol, entre vida domèstica i plaer del *Gòrgias*. Plató en el plantejament que feia Sòcrates a l'inici de l'argumentació amb Pol i Cal·licles (*Grg.* 462d-463d) atribueix a la retòrica mereix els mateixos adjectius desqualificatius que la dedicació a la cuina, ja que és adoloradora (*κολακείας*) i lletja (*αἰσχρόν*) perquè allò dolent (*κακὰ*) és lleig, és una ocupació que no té res de tècnica (*εἶναι τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ*) sinó que, com cuinar, és una pràctica (*ἐμπειρία*) i una rutina (*τριβή*). Sobre aquests dos darrers adjectius retornarem més endavant en definir les característiques de les tasques domèstiques.

⁷¹ Per això és definida com a *κολακείας*. Plató a la *República* l'usa per primer pic en aquesta part del diàleg per referir-se a la retòrica en el 463b; un poc més endavant, en el 463c, afirma, en dues ocasions, que la retòrica i la culinària són parts de l'adulació; en el 464c torna a insistir que l'adulació es divideix en retòrica i culinària, sofisticada i cosmètica; en el 464e i 465b l'usa desqualificant la culinària. En el 466a apareix tres pics quan és Pol qui s'estranya que Sòcrates defineixi la retòrica amb aquest terme i Sòcrates assenteix, en el mateix sentit s'expressa Sòcrates en el 467a. El terme reapareix, en el mateix sentit, en el diàleg en el 501c quan Sòcrates torna a introduir-hi la culinària a partir del 500a. En el 502c, s'estén a la tragèdia ja que aquest tipus de poesia s'adreça al plaer i a agradar els espectadors, i un poc més endavant, en el 502e quan relaciona poètica, oratòria i retòrica. En el 503a, 517a, 522d i dos pics en el 527c per referir-se altra vegada a la retòrica. En el 513d la defineix, en oposició a l'art, com el procediment de cerca del plaer

Solament així pot sorgir una classe dirigent “sana”. Es tracta no tant d’eliminar l’*oïkos*, com he vingut sostenint, sinó de convertir la part excel·lent de la *pólis* en un sol *oïkos* sa, seguint un model originari d’una vida sense ambicions ni divisions. Trobam, per tant, una altra expressió de les ambigüitats que assalten la proposta de Sòcrates de dissoldre l’*oïkos*. Per un costat, és necessari que els filòsofs-governants s’alliberin de tasques quotidianes com el cuinar, però per un altre, deixar en mans d’esclaus professionals aquestes tasques du a la pitjor de les adulacions per al cos, el plaer del menjar.

L’altra tasca relacionada íntimament amb la vida domèstica és la cura de la descendència que, com hem vist, és la principal finalitat de les relacions conjugals que constitueixen una vida domèstica. Plató, com a grec, diferencia en l’educació dels fills dues etapes: la cria dels infants i la seva instrucció. L’educació dels futurs ciutadans era la més important de les tasques domèstiques i socials. Plató mostra sovint una especial preocupació per definir l’educació i aconseguir així l’eficàcia en la consecució dels seus objectius (*Lg.* I 643a-644b).⁷² En la *República* intenta separar les dues formes d’educació de la vida dels progenitors per dos motius: alliberar-los dels inconvenients que comporten en la vida diària i evitar els perillosos vincles familiars (Jaeger, 1934: 638-639). La primera etapa de criança, que pertanyia tradicionalment a la dona, és desvinculada a la *República* per mitjà de la seva professionalització, en principi,⁷³ tant d’homes com de dones:

«I aleshores, els fills que en resultin, els assumiran les instàncies instituïdes per a això, tan si són d’homes com si són de dones, com si són mixtes. Perquè, d’alguna manera, aquestes instàncies seran comunes a homes i dones (κοινὰ μὲν γὰρ που καὶ ἀρχαὶ γυναιξί τε καὶ ἀνδράσιν).»

«Si.»

«I, els fills de les dones superiors, els encarregats de fer-ho els prendran i els duran a la casa d’infància, amb algunes dides que viuran a part en certs indrets de la ciutat, ara, els de les inferiors, i també si algun dels de les primeres neix tarat, aquests seran amagats i escondits com cal en un lloc secret.»

«Això si és que el llinatge dels guardians ha de mantenir-se pur» —precisà.

«Aleshores aquests s’encarregaran de l’alimentació, i s’enduran les mares a la casa d’infància sempre que elles tinguin el pits turgents, però s’enginyaran de totes passades perquè cap d’elles no reconegui el fill que ha tingut. I proporcionaran altres dones que també tinguin llet si amb les mares no n’hi ha prou, i d’aquestes tindran bona cura que alletin només un temps prudencial; vetllar de nit i les altres

qualificant-la d’innoble (ἢ πρὸς ἡδονήν, ἀγεννῆς καὶ οὐδὲν ἄλλο ἢ κολακεία τυγχάνει οὔσα). Aquest terme es pot traduir per adulació o llagoteria. Manuel Balasch opta pel terme “llagoteria”, és l’acció de “tractar de seduir amb lloances falses, exagerades” mentre que “adulació” és l’acció de “afalagar (algú) servilment, per guanyar-se la seva voluntat.” segons el Diccionari de l’Institut d’Estudis Catalans, per connotar aquest aspecte pejoratiu de que parla William W.C. Guthrie. Plató l’usa indistintament per qualificar tant la retòrica com la culinària, la sofística i la cosmètica. Recordem que el rerefons d’aquest menyspreu és la consideració que trobam desenvolupada en Xenofont de què la cosmètica és l’engany de la salut física. En canvi, Plató se centra en la culinària qui sap si duit per la pròpia experiència vital amb els cuiners professionals de les corts.

⁷² L’educació (παιδων) dependrà de cadascuna de les accions (πράγματος) que es realitzi i del bé (ἀγαθόν) que es vulgui aconseguir. A les *Lleis* I 643a i en el 643d l’atenenc torna a insistir en la importància de definir que s’entén per educació. Per Plató la finalitat i importància de l’educació és la recta disciplina que desvetlli l’amor de l’ànima de l’educand a allò, un pic arribat a home, ha de perfeccionar en l’excel·lència pròpia de cada professió (τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς: *Lg.* I 643c-d).

⁷³ Aquesta igualtat entre homes i dones es manté com un principi general per no contradir el que s’ha establert en la igualtat entre les capacitats dels dos sexes. En canvi, en la pràctica, quan Plató concreta com s’ha de fer, sempre parlarà de dones, tan en el mateix text que he reproduït de la *República* com en els de les *Lleis* (VI 784a; VII 794) on es parla de les dides.

penalitats, les encomanaran a dides i a mainaderes (ἀγρυπνίας δὲ καὶ τὸν ἄλλον πόνον τίθαις τε καὶ τροφοῖς παραδώσουσιν).»

«Tu sí que proposes una criança ben descansada a les dones dels guardians!» — Comentà (πολλὴν ὀραστῶνην, ἔφη, λέγεις τῆς παιδοποιίας ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν).»

PLATÓ, *República* V 460b-d (BM)

Com deia, la professionalització i institucionalització de la criança (τῆς παιδοποιίας) reporta dos avantatges. Per un costat, allibera a la dona de les seves obligacions domèstiques, deslliurant-la de la necessitat d'alletar els nadons o consolar-los dia i nit. Plató es coneixedor de la duresa de la vida quotidiana que suposa “vetllar de nit i les altres penalitats” quan es cria un nadó. No és fútil l'observació de Plató d'escenes quotidianes. Solament en un altre text de Lísies trobam l'explicació d'Eufilet -acusat de matar l'amant de la seva dona- d'aquestes escenes quotidianes:

“Primerament, doncs, ciutadans, -perquè cal contar-vos-ho- tinc una caseta d'una planta i un pis, amb la mateixa distribució a dalt que a baix, concernint l'habitació de les dones i l'habitació dels homes. Quan vàrem tenir l'infant, la seva mare l'alletava; i a fi que, quan calia banyar-lo, no s'exposés a caure en baixar l'escala, jo vivia a dalt i les dones a baix. I ja ho teníem establert així, de manera que sovint la meva dona se n'anava a dormir a baix, prop de l'infant, per donar-li el pit i que no plorés. Això continuà així per molt de temps, i jo no vaig sospitar mai, ans era tan ingenu que creia la meva muller la més assenyada de totes les de la ciutat. Anat el temps, jutges, jo havia arribat inesperadament del camp i, després de sopar, l'infantó plorava i feia el rebec: era la serventa que el turmentava expressament perquè ho fes (μετὰ δὲ τὸ δεῖπνον τὸ παιδίον ἐβόα καὶ ἐδυσκόλαιεν ὑπὸ τῆς θεραπαίνης ἐπίτηδες λυπούμενον), car aquest home era dins; després vaig saber-ho tot. I jo vaig manar a la meva muller d'anar-hi i de donar el pit a l'infant, perquè cessés de plorar.”

LÍSIAS, *Discursos* I. *Sobre la mort d'Eratòstenes*. *Defensa* 9-12 (BM)

A més de fer més descansada la vida de les dones, permet el control social de l'educació que el nin rep en aquesta tendra edat. Així, s'evita els mals físics i anímics de què poden ser víctimes per part dels pares des del mateix moment de la concepció, com hem vist en el capítol anterior de la tesi. I s'elimina també la nefasta influència que suposa per Plató l'educació familiar privada. A la *República*, de l'educació n'ha de tenir cura la *pólis* per tal d'evitar la diversitat de mals costums que introdueixen els diferents *oïkos*. Plató detallarà l'educació que els és comuna com a preparació per a la tasca de governants identificada amb la vida del filòsof.⁷⁴ En canvi, en la criança dels infants, la solució de Plató és general i solament indica que s'encarregaran dides i mainaderes. Semblaria que aquesta tasca, realitzada en institucions creades com a llars d'infants especialitzades, també és una professionalització de la tasca de criança domèstica realitzada per dones i homes de la classe treballadora. Però també, podem suposar que en les cases d'aquestes maineres i educadors professionals caldran que disposin per a la seva cura quotidiana de serventes esclaves. Aquest era almenys el costum en les cases dels homes lliures com Eufilet i sobre el qual Plató no en parla expressament en contra. Serà a les *Lleis*, quan es restitueix la

⁷⁴ El filòsof és definit com a amic d'aprendre, essent aquesta la veritable naturalesa filosòfica (τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον: *R.* III 376a-b). Aquesta educació cerca fer l'ànima de l'infant valenta i sàvia (τὴν ἀνδρειοτάτην καὶ φρονιμωτάτην: *R.* III 381a) per tal d'engendrar “un caràcter disposat al bé i bellament pels costums” (*R.* III 400e). Per això, cal educar a imitar els “bons costums” (τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἠθους: *R.* III 401b). Per Plató, l'educació del filòsof no és compatible amb la vida domèstica, a diferència de Xenofont que, com hem vist, considerava filòsof el qui aprèn allò que convé en l'*oikonomía*.

potestat d'educar als *oïkos* privats, que Plató entra en detalls de com han de ser les etapes de criança i educació. El principi és el mateix, alliberar les ciutadanes en la mesura del possible d'unes cures i tasques feixugues més pròpies d'una esclava que d'una dona lliura. Malgrat aquesta continuïtat ideal entre la vida domèstica de la *República* i la de les *Lleis*, com hem vist en les relacions domèstiques, l'acceptació dels *oïkos* privats suposa a la pràctica que les dones tornin a ser considerades éssers domèstics quan es tracta de les tasques domèstiques com l'alimentació i la criança dels fills.

5.2.3. Les tasques domèstiques dels ciutadans a les *Lleis*

Com hem vist, Plató va evidenciar amb els anys que aquest ideal de dissoldre l'*oïkos* en la *pólis* no era realitzable. Per tant, a les *Lleis* es proposà reintroduir l'*oïkos* privat sotmès a una estricta regulació. És en aquesta regulació on Plató desenvolupa àmpliament, a més de l'educació pública que ja havia tractat a la *República*, la criança domèstica dels infants. En la normativització d'aquest àmbit domèstic, Plató es mostra especialment coneixedor no solament de les característiques anímiques dels infants, sinó de les vicissituds de la criança quotidiana. A les *Lleis* retrobam el debat de quina ha de ser el paper de la dona a la *pólis*, donada l'acceptació dels *oïkos* privats als quals les dones s'identifiquen. Com a conseqüència es redefineix la implicació dels ciutadans⁷⁵ en la vida domèstica i les tasques quotidianes més peremptòries. El primer que constatarem és que l'home es manté alliberat de les tasques domèstiques. Si es parla d'accions dins l'*oïkos* privat solament apareixen referències a les dones, lliures i esclaves. Xenofont, encara que descarregava tota l'acció interna de la casa a la dona, vinculava el marit a la vida domèstica com encarregat de la part externa de l'*oikonomía* i el control de la interna. Respecte de l'home, la proposta platònica presenta una clara continuïtat amb la *República*, a partir de la clàssica divisió (intern/extern) que desenvolupà Xenofont. Plató s'inspira en el sistema lacedemoni i l'aristocràcia agrícola d'Atenes que deixava la producció agrícola en mans dels esclaus i els oficis professionals en mans dels estrangers (Morrow, 1960: 138-148). Amb aquesta distribució Plató desvincula totalment la producció agrícola i artesanal de les tasques domèstiques de l'amo de la casa. De tal manera que fora de l'*oïkos*, l'única tasca que han de realitzar els ciutadans és el control i administració de la *pólis*. En reparèixer la vida domèstica a les *Lleis* es manifesta clarament el trencament entre vida pública i vida privada. Mentre que a la vida pública es manté la idea de la *República*, per exemple amb una relativa igualtat entre home i dona, a la vida privada es retorna a la concepció clàssica de les tasques domèstiques internes vinculades a les dones.

“AT. Idò, Oh Clínias!, em sembla que allò que vaig dir abans que, si no s'hagués demostrat suficientment amb fets que és factible que tals coses puguin succeir, potser seria possible fer alguna objecció de paraula, però sent com són les coses, haurà de cercar, dic jo, alguna altra cosa qui no accepti de cap manera aquesta llei

⁷⁵ La relació entre ciutadans i família és àmpliament analitzada per Glenn R. Morrow en l'apartat «Citizenship and the family» (1960: 112-131). Tot i distingir entre les tasques dels homes i les dones en aquest apartat, el meu títol d'aquest apartat vol posar de manifest la importància que per Plató té el terme ciutadans en el desenvolupament de la vida domèstica a les *Lleis*. Com Morrow defensava que: “It is evident that the lot holders and their families are the important members of Plato's state and the chief object of the legislation. I have designated them as citizens, since this is the language of Plato's text, in which the distinction between citizens and other residents is clearly marked by familiar terms of Greek law; and Plato's institutions are in turn but a reflection of the common theory and practice of the Greek city. “The city is a collection of citizens,” says Aristotle; the other elements in the state, however necessary for its functioning, are not truly parts of it.” (1960: 112).

(τὸν νόμον), i encara així no quedaria apagada l'exhortació en què dèiem que és necessari que el nostre sexe femení sigui un en el major grau possible al sexe masculí (δεῖ παιδείας τε καὶ τῶν ἄλλων ὅτι μάλιστα κοινωνεῖν τὸ θῆλυ γένος ἡμῖν τῶ τῶν ἀρρένων γένει) pel que fa a l'educació i altres coses. Per això, en efecte, de quina manera aproximadament s'ha de raonar sobre això. Vegem si no comparteixen les dones amb els homes tot el seu gènere de vida (κοινῆ τῆς ζωῆς), ¿no seia obligat que existís per a elles algun altre ordenament diferent (γέ τινα τάξιν ἑτέραν αὐταῖς)?”⁷⁶

PLATÓ, *Lleis* VII 805c-d (trad. pròpia)

En l'educació dels dos sexes Plató argumenta que no s'ha de fer distinció entre el sexe masculí i el femení en l'àmbit polític (*Lg.* VII 804d).⁷⁷ Es reafirma en què és una estupidesa, respecte del que succeeix en el seu temps, que homes i dones no practiquin el mateix amb una mateixa voluntat i amb totes les energies (*Lg.* VII 804d-805d).⁷⁸ Però solament a nivell polític, perquè en l'àmbit domèstic es mantenen les diferències. Restant només com a domèstic l'àmbit intern de l'*oïkos*, la reflexió sobre les tasques domèstiques se centrarà en les accions que han de realitzar les ciutadanes. Que les dones puguin participar de les tasques públiques implica, com veurem, l'existència d'un servei domèstic format per esclaus dins els *oïkos* privats com es donava a Grècia. Tot i això, les dones lliures són plenament ciutadanes en l'acció política com els homes, fins arribar el moment de la procreació. És aquí on apareixen les obligacions domèstiques que les separen i vinculen encara més a la criança domèstica dels infants. Plató retorna, per tant, a la concepció tradicional grega de la separació sexual dels dominis intern i extern de l'*oïkos* aristocràtic, amb la diferència que només es considera domèstic l'intern. Aquesta separació determina, com era tradicional, l'educació dels homes per preparar-los per als oficis públics, i la de les dones per preparar-les per a les tasques domèstiques i, a més, els oficis relacionats amb la criança dels fills. Aquesta compaginació entre vida pública i domèstica de la dona és conflictiva i per això n'analitza les dificultats que presenten els diferents tipus de tracte domèstic que reben en els sistemes contemporanis (*Lg.* VII 805d-806c).

Com he dit, l'ideal defensat és el mateix que a la *República*, la dona pot compartir el mateix gènere de vida públic que l'home quan s'allibera de l'*oïkos* (*Lg.* VII 805c-d). En la realitat aquesta situació ideal no és possible i, per això, cal establir quins treballs

⁷⁶ “Αθηναῖος: τόδε ἔμοιγε, ὦ Κλεινία, ὁ καὶ πρόσθεν εἶπον, ὡς, εἰ μὲν ταῦτα ἦν μὴ ἰκανῶς ἔργοις ἐληλεγμένα ὅτι δυνατὰ ἔστι γίγνεσθαι, τάχα ἦν ἂν τι καὶ ἀντειπεῖν τῷ λόγῳ, νῦν δὲ ἄλλο τί που ζητητέον ἐκείνῳ τῷ οὔτῳ τὸν νόμον μηδαμῆ δεχομένῳ, τὸ δ' ἡμέτερον διακέλευμα ἐν τούτοις οὐκ ἀποσβήσεται τὸ μὴ οὐ λέγειν ὡς δεῖ παιδείας τε καὶ τῶν ἄλλων ὅτι μάλιστα κοινωνεῖν τὸ θῆλυ γένος ἡμῖν τῶ τῶν ἀρρένων γένει. καὶ γὰρ ὅν οὔτως ἴσως δεῖ περὶ αὐτῶν διανοηθῆναι. φέρε, μὴ μετεχουσῶν ἀνδράσι γυναικῶν κοινῆ τῆς ζωῆς πάσης, μῶν οὐκ ἀνάγκη γενέσθαι γέ τινα τάξιν ἑτέραν αὐταῖς;” Pl., *Lg.* VII 805c-d.

⁷⁷ Tot i que, en l'educació en la vida domèstica continuarà expressant, com hem vist en el text reproduït de la *República* VIII 549c-e, la tendència de la dona a ser més ambiciosa i problemàtica que l'home.

⁷⁸ Aquesta exhortació a la igualtat en l'educació és considerada una situació factible. Com assenyala Sarah B. Pomeroy (1994: 38-39), igual que Xenofont, Plató cerca una educació pel lideratge, on homes i dones se sotmeten a un sistema meritocràtic. A diferència de Xenofont, Plató s'adonà del perjudici que suposa per a una societat que les dones, tal i com es percebien a Atenes, fossin membres de la ciutat tancades en la foscor i l'aïllament de la vida domèstica (*Lg.* VI 781c) (Annas, 1981: 184). Per això, reflexiona sobre com fer possible que la dona pugui ser educada i emancipada pel bé de la ciutat. No obstant això, sovint accepta, i fins i tot exagera els estereotips sexistes contemporanis ofensius sobre les capacitats de la dona, molts d'ells relacionats amb les funcions domèstiques i reproductives. Però, com afirma Price (1990: 167) almenys Plató tenia la intenció de descriure un escàndol i no un fet de la naturalesa. Tot i això, la imatge que ens transmet és certament de menyspreu en definir les dones com de caràcter immoderat (*R.* IV 431b-c; VIII 557c), cobdícia servil (*R.* V 469d), servilisme i baixesa (*Phdr.* 117d-e; *R.* III 395d-e; X 605d-e) i xafarderes ambicioses (*R.* VIII 549c-d). La conclusió de Price és que Plató no va superar la misogínia social grega.

domèstics ha de fer la dona i si aquestes són compatibles amb la vida pública. La descripció de Plató és significativa no solament de la varietat de relacions domèstiques que es donaven entre les dones i els homes, sinó dels treballs que havien de realitzar les dones. Analitzar l'estatus de la dona en la societat és definir les tasques domèstiques que se li encomanen. En aquesta redefinició dels rols domèstics no es planteja –a excepció de *R. V* 460b- la implicació de l'home en determinades tasques domèstiques a diferència de Xenofont. En aquest anàlisi, Plató valora diferents models de relació entre la vida domèstica i la política. La dels tracis (*Lg. VII* 808d-e) consisteix a tractar les dones com esclaves, assignant-les els mateixos treballs domèstics de l'*oïkos* que els esclaus, fer-les llaurar, pasturar i servir com esclaves (καὶ διακονεῖν μηδὲν διαφερόντως τῶν δούλων). És una formulació semblant a la que hem vist d'Hesíode en parlar de les relacions domèstiques. La dona és una propietat més de l'*oïkos* i pertany a l'home per a qui treballa com una esclava. Plató la considera inacceptable en tant que reconeix que és la situació més dura pel cos i per l'ànima, indigna d'una dona lliure. Una consideració diferent serà la de la dona esclava, com hem vist en el capítol anterior de la tesi.

En oposició a aquest model, hi ha el dels atenencs (*Lg. VII* 805e) que consisteix a acumular en l'*oïkos* tots els béns i deixar que la dona els administri.⁷⁹ És l'home qui, com descriu Xenofont i Pseudo-Aristòtil, introdueix els béns materials i en confia a la dona l'administració quotidiana. La dona, talment hem vist en Xenofont, és l'encarregada de gestionar-ho, a més de dirigir els telers i treballar la llana en general. Lísias, a través de la declaració d'Eufilet,⁸⁰ ens explica el procedir clàssic d'aquesta assignació de tasques:

“Perquè jo, oh atenesos, quan vaig decidir de casar-me i vaig dur la muller a casa, a la primeria la meua actitud era de ni amoïnar-la ni de deixar-li fer massa el que volgués: la vigilava tant com era possible i tenia esment d'ella com era natural. Però després que em nasqué un infant, ja em refiava d'ella i vaig posar a les seves mans totes les meves coses, creient que aquest era el millor lligam d'intimitat (ἡγούμενος ταύτην οἰκειότητα μεγίστην εἶναι: ἐν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ χρόνῳ). Als primers temps, doncs, era la millor de totes, perquè era hàbil a portar la casa, i estalviadora, i ho administrava tot acuradament (πασῶν ἦν βελτίστη: καὶ γὰρ οἰκονόμος δεινὴ καὶ φειδωλὸς ἀγαθὴ καὶ ἀκριβῶς πάντα διοικοῦσα)...”

LÍSIAS, *Discursos I. Sobre la mort d'Eratòstenes. Defensa* 6-7 (BM)

Com veurem, Plató prendrà com a base el model atenenc,⁸¹ proposant tres canvis respecte d'aquesta forma de distribució de tasques domèstiques. El primer és promoure que la gestió dels béns, com a amos, ha de ser administrada tant per l'home com per la dona (*Lg. VII* 806a). El segon és professionalitzar els telers en mans d'artesans i, per tant,

⁷⁹ Vegeu l'estudi sobre la dona atenenca de Claude Mossé, 1983: 52-83.

⁸⁰ Excepte els *oïkos* aristocràtics, en la majoria de cases benestants els esclaus eren un suport domèstic de la vida quotidiana. En comentar el cas d'Eufilet que es troba en un discurs de Lísias (*Orat. I*) en contraposició a l'*oïkos* aristocràtic exemplificat per la casa d'Isòmac, Dimitris J. Kyrtatas afirma: “At the other end of the land-owning spectrum, slaves are occasionally reported to have been employed in agriculture in small households, but generally we are not told whether they had anything to do with rural activities. Thus it is thought that most were domestic servants rather than primary producers.” (2011: 99).

⁸¹ A diferència del que sosté Glenn R. Morrow (1960: 103-112) on només considera, en parlar exclusivament de les propietats agrícoles, el model espartà, cretenc i tessali. En canvi, Morrow sí que considera la influència del sistema tribal atenenc, després de l'organització de Clístenes, com a institució intermèdia entre l'*oïkos* i la *pòlis* a les *Lleis* (1960: 123-124). Sostenc que aquesta influència no se cenyeix només a aquest nivell intermedi sinó també a la vida interna de l'*oïkos* on introdueix correctius inspirats en la vida domèstica espartana com són l'eliminació de les tasques dels telers per a les ciutadanes i la introducció d'una formació mitigada gimnàstica i musical.

externalitzar aquesta activitat productiva de la vida domèstica (Lg. VI 781d) alliberant-ne les ciutadanes lliures.⁸² I el tercer és el control estricte de l'acumulació dels béns per part de l'*oikos*, per tal que, com hem vist en el capítol anterior de la tesi, la seva acumulació no promogui una ambició destructiva de la *pólis*.

La crítica de Plató se centra en el model Espartà (Lg. VII 806a) on les dones prenen part de la gimnàstica i la música, i no cal que es preocupin de les tasques domèstiques com les llanes. Semblaria que aquesta inactivitat en el treball domèstic, sobretot la dels telers però també tots els altres que hem vist descrits per Xenofont, podria suposar una vida més descansada.⁸³ Però aquesta vida obliga la dona a compatibilitzar les obligacions com a ciutadanes, en l'educació gimnàstica i musical, i l'obligació de gestionar tot el patrimoni domèstic.⁸⁴ Per això, Plató diu d'elles que "teixeixen també una vida treballosa i de cap manera trivial, i amb això arriben a mig camí en la cura, l'administració i la cria dels fills". Si no aconseguen complir bé les seves obligacions domèstiques tampoc -continua el text- aconseguen ser tan bones en l'art de la guerra com els espartans. Entren en part en la vida pública però no s'alliberen mai del tot de la privada, havent-se de dedicar a dos àmbits al mateix temps, a diferència dels seus companys mascles que sols han de dedicar-se a la vida pública. La situació de plena igualtat en la principal acció social d'una societat guerrera seria l'exemple que a continuació explica en les sauromàtides (Lg. VII 806b-c). Elles sí que s'assemblen en tot als mascles i com elles viuen despreocupades totalment de la vida domèstica. Però tant la forma de vida espartana com la de les sauromàtides que treuen la dona de l'àmbit domèstic, parcialment el primer model i totalment el segon, no són acceptables per Plató. La raó és que alliberades de les tasques domèstiques les dones queden sense lleis o costums per complir i, per tant, es deixa "al sexe femení viure en la mol·lície i tudar amb la pràctica d'un gènere de vida desordenat mentre es preocupen solament del mascles i amb això pot dir-se amb fermesa que delega a la ciutat la meitat d'una vida pròspera en comptes de duplicar aquesta meitat." (Lg. VII 806c).⁸⁵

Per tant, per Plató cal estipular tasques a tots els ciutadans i evitar l'ociositat que els converteix en "un animal inactiu i ple de greixos o per la seva desídia venen a convertir-se en presa d'algun altre animal aquells a qui han debilitat del tot la valentia i les penalitats." (Lg. VII 807b). Per això, a continuació afirma que el primer que ha de fer un legislador és

⁸² La tasca del teler era pròpia de la dona aristocràtica des dels temps d'Homer i és un clar exemple de professionalització de la part interna de l'*oikonomia* tradicional per part de Plató. Tant a la *República* (II 370c-e) com a les *Lleis* (VI 781d) en l'analogia que fa servir sovint Plató del teixir es refereix a aquesta tècnica com un ofici propi d'artesans. De fet, només en una sola citació Plató es refereix al teler com a tasca de la dona, en el *Lisis* 208d. Les altres vegades que en parla és emprat com analogia sense relacionar-ho com a activitat domèstica. Al *Polític*, les tècniques relacionades amb l'elaboració dels vestits (*Plt.* 282a-283a), relacionada amb el cardar, filar i tramar (cf. *Sph.* 226b) fan referència als servidors que la duen a terme (*Plt.* 289d-291c), però sense identificar-los com a domèstics. La major part de les referències són a la tècnica de teixir com a analogia del govern (*Plt.* 279a-c), de la immortalitat de l'ànima (*Phdr.* 87b-e) o de la teoria de les idees (*Cra.* 288c, 389b-d).

⁸³ La vida espartana és criticada especialment per Plató (Lg. VII 807c-d i 806d-807c) ja que, encara que confia a altres el treball artesanal i als servents els camps i tenen en comú una menja (*συσίτια*), un cop acabat aquest àpat tornen sense més a casa seva. Així, els compara a les bèsties que només es dediquen a engreixar-se sense cap altra dedicació més elevada. Per això, no han fet el pas decisiu d'abolir la vida privada per tal que tot el temps lliure (*βίου ἀσχολίαν*) es disposi no solament a la cura del cos, sinó també a l'ànima, en la pràctica de la virtut comunitàriament.

⁸⁴ Sobre aquesta forma de vida vegeu l'estudi sobre la dona espartana de Claude Mossé, 1983: 87-98.

⁸⁵ La dificultat d'introduir-se en el terreny privat de la família que Plató expressa a l'inici del llibre VII de les *Lleis* el du no a establir prescripcions sinó consells familiars per a la formació dels caràcters. Aquests costums són els que faran possibles el bon funcionament de la *pólis*. Aquesta normativització de la vida familiar respon també a la condició negativa de la feminitat com a caràcter servil (Lg. VII 789e-790a). Sobre la llegendària dificultat del legislador espartà per domar aquest caràcter vegeu Aristòtil, *Política* II,9.

prescriure totes les activitats dels ciutadans lliures, tant les públiques en tant que governants, com les privades en tant que caps –homes i dones lliures- de la casa:

“Perquè és necessari que no hi hagi cap de les altres ocupacions que, sent accessòria, es converteixi en obstacle pel que convé al cos en la seva part en els treballs i aliments, ni tampoc a l'ànima en els aprenentatges i costums; en una paraula que pot dir-se que el dia sencer i la nit sencera no basti per a qui obrant d'aquesta manera pugui beneficiar-se d'això de forma plena i suficient. Sent les coses així per naturalesa, cal que tots els homes lliures tinguin organitzades les seves activitats al llarg de tot el temps i quasi de manera continuada i incessant a part de l'alba d'un dia fins la sortida del sol del següent. Ara bé, resulta lleig que un legislador es posi a parlar llargament i abundosa sobre les petites coses de l'administració domèstica (πολλὰ μὲν οὖν καὶ πυκνὰ καὶ σμικρὰ λέγων ἄν τις νομοθέτης ἀσχίμων φαίνοιτο περὶ τῶν κατ' οἰκίαν διοικήσεων).”⁸⁶

PLATÓ, *Lleis* VII 807d-e (trad. pròpia)

La formulació que proposa Plató és que, descarregats dels treballs agrícoles que faran els esclaus (806-d-e) i dels treballs artesanals que faran els estrangers, els ciutadans -homes i dones- s'han de dedicar a dues activitats. Fora de l'*oïkos*, com a activitat pública, formar part dels consells, inspeccions, milícia i, en general, el govern de la ciutat (Morrow, 1960: 153-232). Aquesta és la més elevada de les professions desvinculades de la vida privada. Però a diferència de la *República*, aquesta activitat és equipada al control i implicació en la vida domèstica.

“... i cal –bé sigui una norma o costum com se li hagi de dir una cosa semblant- que a tots els sembli empegueïdor i indigne d'una persona lliure; i, així mateix, el que una mestressa hagi de ser despertada a ca seva per les serventes en comptes de ser ella la primera que desperti els altres. Això és quelcom, que parlant uns amb els altres, anomenin d'empegueïdors els esclaus i les esclaves i els fills, i en una paraula, si fos possible, fins i tot la casa sencera i veritable. Cal que tots vetllin de nit per administrar en gran part d'allò públic o d'allò particular (τῶν τε πολιτικῶν μέρη πολλὰ καὶ τῶν οικονομικῶν), els governants en relació a la ciutat i els amos i mestresses en les llars privades (δεσποίνας δὲ καὶ δεσπότας ἐν ἰδίαις οἰκίαις).”⁸⁷

PLATÓ, *Lleis* VII 808a-b (trad. pròpia)

Plató, en articular l'*oïkos* amb la *pólis*, fa de l'*oikonomía* una activitat que permet assolir l'excel·lència en el cos i en l'ànima (*Lg.* VII 807d-808b). Per això, a diferència de la *República*, i seguint el model que hem vist en Xenofont, els membres lliures de l'*oïkos* han de ser model de virtut en el seu actuar respecte dels esclaus domèstics. Aconsellant, com veiem en el text reproduït, que l'amo i la mestressa donin exemple als servents aixecant-se primer. A les *Lleis*, Plató retorna el valor educatiu del treball que defensava Xenofont,

⁸⁶ “πάρεργον γὰρ οὐδὲν δεῖ τῶν ἄλλων ἔργων διακάλυμα γίνεσθαι τῶν τῷ σώματι προσηκόντων εἰς ἀπόδοσιν πόνων καὶ τροφῆς, οὐδ' αὖ ψυχῆ μαθημάτων τε καὶ ἔθων, πᾶσα δὲ νύξ τε καὶ ἡμέρα σχεδὸν οὐκ ἔστιν ἰκανὴ τοῦτ' αὐτὸ πράττοντι τὸ τέλειόν τε καὶ ἰκανὸν αὐτῶν ἐκλαμβάνειν: οὕτω δὴ τούτων πεφυκότων, τάξιν δεῖ γίνεσθαι πᾶσιν τοῖς ἐλευθέροις τῆς διατριβῆς περὶ τὸν χρόνον ἅπαντα, σχεδὸν ἀρξάμενον ἕξ ἕω μέχρι τῆς ἑτέρας ἀεὶ συνεχῶς ἕω τε καὶ ἡλίου ἀνατολῆς. πολλὰ μὲν οὖν καὶ πυκνὰ καὶ σμικρὰ λέγων ἄν τις νομοθέτης ἀσχίμων φαίνοιτο περὶ τῶν κατ' οἰκίαν διοικήσεων,” *Pl., Lg.* VII 807d-e.

⁸⁷ “καὶ οὐκ ἐλευθέρου, εἴτ' οὖν νόμον εἴτ' ἐπιτήδευμα τὸ τοιοῦτον καλεῖν ἔστιν χρεών: καὶ δὴ καὶ δέσποιναν ἐν οἰκίᾳ ὑπὸ θεραπεινίδων ἐγείρεσθαι τινων καὶ μὴ πρώτην αὐτὴν ἐγείρειν τὰς ἄλλας, αἰσχρὸν λέγειν χρῆ πρὸς αὐτοὺς δοῦλόν τε καὶ δούλην καὶ παῖδα, καὶ εἰ πως ἦν οἶόν τε, ὅλην καὶ πᾶσαν τὴν οἰκίαν. ἐγειρομένους δὲ νύκτωρ δεῖ πάντας πράττειν τῶν τε πολιτικῶν μέρη πολλὰ καὶ τῶν οικονομικῶν, ἄρχοντας μὲν κατὰ πόλιν, δεσποίνας δὲ καὶ δεσπότας ἐν ἰδίαις οἰκίαις.” *Pl., Lg.* VII 808a-b.

defensant una certa implicació en els treballs dels esclaus per enfortir el cos i l'ànima.⁸⁸ A les *Lleis* VIII 835d-e, Plató reconeix que el millor per apagar la lascívia (οἱ μάλιστα ὕβριν σβεννύασιν) són els treballs mecànics durs i servils (πόνων δὲ σφοδρῶν καὶ ἀνελευθέρων). Quan els joves ciutadans, ben alimentats i lliures d'aquests treballs, es veuen privats de fer-los acaben sent problemàtics per a la *pólis*. Per això, es promou que, evitant els excessos als quals estan sotmesos els esclaus,⁸⁹ realitzin serveis propis de les classes inferiors a les quals després hauran de comandar. La finalitat d'aquesta implicació en accions públiques i les tasques dels servents, algunes pròpies de la vida domèstica, és evitar que s'engreixin com el bestiar a costa de viure dels esclaus.⁹⁰ En aquests textos veiem com, en part, Plató reflexiona sobre el valor del treball quotidià de qui serveix al propi *oïkos*, com a preparació per al servei a la *pólis*, tal i com l'hem vist en Xenofont. Tot i aquesta aproximació al valor de tasques relacionades amb la vida domèstica, en cap moment ser les considera centrals en la vida d'un ciutadà lliure. Només cal recordar el procés d'educació en dos tipus oposats totalment, la del ciutadà lliure i la dels artesans i esclaus. La veritable educació, pròpia dels ciutadans lliures, que ensenya la virtut des de la infància i fa el nin delerós i apassionat de convertir-se en un perfecte ciutadà, consisteix en el saber polític que permet governar i ser governat en justícia.⁹¹ Oposada a aquesta es troba l'educació pròpia dels artesans i esclaus és un tipus d'educació adreçada als negocis, al vigor físic de qui ha de treballar amb el seu cos o a qualsevol coneixement que no sigui la saviesa o la justícia.⁹² Aquesta educació artesanal (βάνανυσόν) i no-lliure (ἀνελεύθερον) priva de la llibertat i és indignes de tota persona lliure (*Lg.* V 741e)⁹³ és pròpia dels qui han de cuidar d'una vida privada tal i com l'hem vist descrita des de l'inici de la tesi:

⁸⁸ A les *Lleis*, Plató s'atansa a l'ideal de Xenofont per a qui el treball és bo per al bon ciutadà. Així trobam que, pel que fa al camp, quan Plató explica les tasques dels caps o reguladors del camp (τε ἄρχοντες/τ' ἀγρονόμοι) (*Lg.* VI 762b-763c) els institueix l'obligació de compartir les tasques i serveis (δούλους/διακόνους) dels camperols. Per mitjà d'aquests serveis Plató pretén fer-ne bons servidors de la llei. Com afirma Plató solament qui és bo per al servei és bo per comandar (*Lg.* VI 762e). Plató prescriu una vida de servent (δούλοις) durant dos anys de pobre i humil. Aquesta vida dura relacionada amb el camp i el servei no la prescriu ni als que faran un control semblant sobre la ciutat (763c-e), ni sobre els mercats (763e-764c), ni sobre la música i la gimnàstica (764d-765d), ni de la més important de les tasques de la ciutat, l'educació dels homes i dones des de la seva infantesa (765d-766c).

⁸⁹ Quan Plató presenta a les *Lleis* VII 790c-793a l'educació de l'ànima del nins i joves (νέων ἤθη), contraposa dos tipologies d'ànima que cal evitar, per un costat caràcters esquerps, colèrics i inclinats a excitar-se per qualsevol futilesa (δύσκολα καὶ ἀκράχολα καὶ σφόδρα ἀπὸ μικρῶν κινούμενα) que els fa insolents (τρυφή) i, el seu contrari, la servitud pesada i cruel, que fa l'ànima abjecta, servil i misantropa (ἢ τε σφοδρὰ καὶ ἀγρία δούλωσις, ταπεινὸς καὶ ἀνελευθέρους καὶ μισανθρώπους ποιῶσα), que fa impossible la convivència amb ells (ἀνεπιτηδείους συνοίκους ἀποτελεῖ) (*Lg.* VII 791d). La convivència és impossible pel caràcter misantrop que desenvolupa aquell que es veu sotmès a les penes més dures des que neix (ἢ τοῖς ἄρτι γεγονόσι καὶ νεωτάτοις πόνους πλείστους προστάξομεν), creixent en ell l'aversion als homes i, en general, a la societat; cf. *Lg.* VII 789a. A 792b Plató insisteix novament a evitar als nins menors de tres anys tot allò que els inspiri el més mínim dolor, por o pena per tal de créixer amb una ànima bondadosa i ben humorada.

⁹⁰ En parlar de la seguretat de la ciutat a partir de la construcció de les muralles, Plató afirma que així com els espartans és millor exercitar-se en la defensa de la ciutat nit i dia, ja que "el bienestar nace de las fatigas, y en cambio, de la molición vergonzosa y de la indolencia, creo yo, es de donde suelen venir otras fatigas nuevas." *Lg.* V 779a.

⁹¹ Així, rectament educats, poden esdevenir homes bons, essent aquest el primer dels bells béns que es dona als millors mascles (ὡς πρῶτον τῶν καλλίστων τοῖς ἀρίστοις ἀνδράσιν παραγιγνόμενον: *Lg.* I 643b-644b).

⁹² En aquest sentit es parla també d'educació quan en la cria dels fills es diu d'hom que és o no educat en relació amb el comerç, la navegació o altres coses semblants. És la que prepara per exercir activitats artesanals, tot i que, com les militars, té com a objectiu l'ànima per tal que qui és educat, arribat a home, s'hagi perfeccionat amb l'excel·lència pròpia de cada professió (*Lg.* I 643c-d).

⁹³ A més són censurables perquè per mitjà d'aquests se cerca acumular riqueses i aquesta acumulació és nociva per a la ciutat (*Lg.* V 741a-e). Aquests treballs seran pagats amb una moneda (νόμισμα) no vàlida per

“ Aquest discurs vol definir aquesta manera de criar (παιδείαν), al meu parer, i ara voldria presentar-la com l'única educació pròpiament dita, mentre que la que té com a objectiu la riquesa (τὴν δὲ εἰς χρήματα τείνουσαν) o fins i tot la força (ἢ τινα πρὸς ἰσχύν), o una habilitat concreta que no sigui la saviesa o la justícia (ἢ καὶ πρὸς ἄλλην τινὰ σοφίαν ἄνευ νοῦ καὶ δίκης), només és grollera i servil (βάνουσόν τ' εἶναι καὶ ἀνελεύθερον) i no és digna en absolut de ser anomenada educació (παιδείαν).”

PLATÓ, *Lleis* I 644a (BM)

5.2.4. Les tasques domèstiques dels esclaus

Tot i el canvi que hem vist respecte dels treballs domèstics a les *Lleis*, com acabam de constatar, Plató les continuà considerant indignes de la persona lliure. Es retorna en part a la característica principal de l'ideal humà que hem vist des dels inicis de la Grècia clàssica: l'home alliberat de les seves obligacions domèstiques. Però al mateix temps, com acabam de veure, a les *Lleis* es reconeix que l'home i la dona lliures no poden ni els convé sostreure's de certes obligacions domèstiques, encara que només siguin les de controlar i donar exemple als servents i als esclaus. En l'estudi sobre l'esclavatge a les *Lleis*, Glenn R. Morrow definia que les tasques dels esclaus eren les següents: “The citizen's slave will work on their master's land (805e, 806d), or in the house (808ab), or in personal attendance upon their master's children (808e; cf. 763a). When not needed by their masters they may also be employed on public works, such as the building of fortifications, highways, canals, dams, aqueducts, fountainhouses, and baths (760e, 763a).” (1960: 149). Morrow enfocà el seu estudi de l'esclavatge a les *Lleis* a partir del model de Creta, Esparta i Tessàlia. Segons aquest model social, la conclusió que en tragué és que “Lastly, the distinction between the agricultural slave and the personal o domestic slave does not appear in Platonic law” (1960: 151) i, per això, centra exclusivament el seu estudi en l'esclavitud agrícola. Així, segons l'estudi de Morrow, Plató no va tractar específicament l'esclavitud domèstica. Aquesta irrellevància de la servitud domèstica ja va ser tema de debat, en relació amb la *República*, a mitjans del s. XX. Per John Wild i Ronald Levinson, entre d'altres,⁹⁴ Plató no parla mai formalment d'esclaus com una classe social a la *República*. En canvi, per Karl Popper (1945) i Gregory Vlastos (1973: 147-163) s'ha de tenir en compte que, tot i no existir citacions clares, Plató podria admetre esclaus en la societat sense pensar en ells com una part pròpia de la *pólis*.⁹⁵ Tal i com he vingut desenvolupant el pensament domèstic de Plató, no és que Plató s'oblidi de parlar dels esclaus en general, a la *República*, o dels domèstics, a les *Lleis*. Més aviat resten ocults a la reflexió filosòfica perquè, com hem pogut veure, en tant que membres exclusivament de l'*oikos*, formen part d'un àmbit irrellevant per a l'estructura de la *pólis*. Per tant, no és que com afirma Conrado Eggers en la seva introducció a la *República*: “En la economía de Atenas, los esclavos desempeñaban un papel importante, evidente a cualquier ateniense: ¿por qué prescindió Platón de ellos en la economía de su *pólis*? Sin duda, porque no existe

als ciutadans, que es distingiran d'aquesta manera dels treballs propis d'artesans (δημιουργοίς), els oficis assalariats (μισθοὺς μισθωτοίς), servents (δούλοις) i immigrants (ἐπιοίκοις) (*Lg.* V 741e-742a).

⁹⁴ Sobre aquesta discussió vegeu l'històric article «Does Slavery Exist in Platón's *República*?» de Gregory Vlastos, 1973: 140-146.

⁹⁵ Aquest parer ha estat defensat darrerament per Mark Golden en un apartat titulat “Slaves in Plato's *Republic* and *Laws*” a: Bratley i Cartledge, 2011: 168-175. A part de constatar que Plató va deixar de tractar un significat nombre d'estaments socials relatius a l'esclavitud a la *República*, cita solament el text sobre la comparació entre el poble que viu sota la tirania i els esclaus (*R.* IX 578e) i passa tot seguit a analitzar les *Lleis*, centrant-se en la discussió que es troba a les *Lleis* VI 776c-778a.

una actividad propia por naturaleza de los esclavos.” (a: Plató, 2000c: 53). Sinó que aquestes activitats sí que existeixen, però resten ocultes a la mirada pública en tant que formen part de l'*oïkos*. Per això, a mesura que es van professionalitzant en oficis van sortint de la vida domèstica a la pública formant part de la *pólis* de la *República*. I a les *Lleis*, retornen a la llum de la reflexió en la mateixa mesura que retorna la reflexió sobre els *oïkos* privats.⁹⁶ La diferència és que a les *Lleis* es fa visible la quotidianitat domèstica sense la qual no és possible ordenar bé una ciutat. En aquest sentit, les *Lleis* mostren clarament el que Karl Popper afirmava com a intuïció de la *República*: “el principio de cada clase debe ocuparse de lo suyo significa, breve y llanamente, que el Estado es justo si el gobernante gobierna, el trabajador trabaja y el esclavo sirve como esclavo.” (1945: 90). Per Plató, la perfecció social sempre va ser que els infants, les dones, els esclaus, els homes lliures, els professionals, els manats i els qui manen tinguin el convenciment que “cadascú, sigui el que sigui, ha de fer només allò seu, sense barrejar-se en moltes coses.” (R. IV 433a). L'esclavitud domèstica, tan present en els primers diàlegs de Plató, retorna a la reflexió sobre l'ordenament de la vida domèstica a partir de l'assignació de tasques internes que facin compatible l'*oïkos* amb la *pólis*. Aquesta assignació de tasques domèstiques s'ha de fer servant la gradació dels membres de l'*oïkos*. L'àmbit domèstic passa a ser la multitud de minúcies domèstiques i privades que poden esdevenir un obstacle al legislador que faci diferents i desiguals el caràcter dels ciutadans. Per això, no es pot ignorar o obviar les obligacions dels ciutadans en la vida domèstica, tal i com es feia a la *República*. Aquestes obligacions es desenvolupen correlativament a una gradació moral respecte de la *pólis*. Aquesta gradació també es dona entre els servents domèstics i va des de la vida més dura, la dels esclaus agrícoles (Morrow, 1960: 148-153), a la més important, l'educació dels infants (Wrenhaven, 2012). Un cop exclòs el treball “extern” de la vida domèstica, l'únic treball pròpiament domèstic serà el manteniment de l'*oïkos*, l'alimentació dels seus membres i la criança dels fills. Totes aquestes tasques continuen sent pròpies dels esclaus en un règim on els ciutadans en són lliures per dedicar-se plenament a la vida política.⁹⁷ Excepte l'educació, la resta de les tasques domèstiques no són pròpies del ciutadà lliure per la característica servil del mateix treball domèstic. A les *Lleis* XI (919d-920c) als ciutadans lliures sols els és permès involucrar-se en el servei (διακομίαν) respecte als fills que es dona en el propi *oïkos*, duit a terme per les dones.

El llibre VII de les *Lleis* està dedicat a aquesta criança i educació dels fills. La primera etapa es realitza en els propis *oïkos* per mainaderes, dides i les pròpies ciutadanes. A les *Lleis* VII del 784a i 794 afirma que és preferible que siguin dones qui s'encarreguin de la criança dels fills. De tots els oficis que descriu Catalina Aparicio (2014) en el seu exhaustiu estudi sobre els oficis, el de dida és l'única assignada exclusivament a dones.⁹⁸ Com afirma l'autora a partir de les textos estudiats de les *Lleis*: “Tal vez se trate de una casualidad, pero la cuestión es que la labor de nodriza, la única profesión femenina que aparece como tal en los diálogos, lejos de depender de un conocimiento técnico se basa en la experiencia.” (2014: 678). Aquesta apreciació que assenyala Aparicio respon al mateix esquema conceptual que la culinària, que tampoc és considerada com a tècnica sinó com a

⁹⁶ Aquesta evolució en la importància de la reflexió sobre l'esclavitud domèstica, paral·lela al reconeixement de l'*oïkos* com a factor social, arriba al seu punt àlgid en el llibre I de la *Política* d'Aristòtil.

⁹⁷ Aquesta idea ja estava proposada, com hem vist, a la *República* V 460d en la figura de les dides al servei de guarderies perquè les dones dirigents puguin professionalitzar-se políticament.

⁹⁸ Sobre l'estudi de l'ofici de dida vegeu Aparicio, 2014: 678-686. Com assenyala Catalina Aparicio (2014: 680-681) el paper de la dida es centra en l'educació. L'educació contemporània que trobam descrita en el *Protàgoras* 325c i *Polític* 308e l'iniciaven mares i dides continuat per pares, pedagogs i mestres, per acabar en una educació en les lleis de la ciutat.

experiència.⁹⁹ La raó d'aquesta coincidència és la seva estreta vinculació a les finalitats de la vida domèstica. Així, la crítica a les dides en el seu tracte perjudicial, per manca de coneixements tècnics, en el comportament infantil que els allunya de la virtut és paral·lel al que hem vist de la cuina.¹⁰⁰ Però al mateix temps es valora els lligams que crea la cura de mares i dides (*Lg.* XI 918e) en qualificar-les de generoses, benvolents i abnegades en les seves atencions. L'admiració per les relacions domèstiques que ja hem vist en el capítol anterior de la tesi, es concreta aquí en la difícil tasca educadora de les dides.¹⁰¹ Un tracte que, com assenyala Aparicio, s'expressa amb una terminologia relacionada a un conjunt de significats benefactors relatius a la cura, alimentació, criança i formació dels infants.¹⁰²

El mateix trobàvem en el *Gòrgias* (462d-463d) quan Plató considerava cuinar com una tasca indigna d'un home lliure en tant que adolorada i perjudicial pel cos i l'ànima. Plató li negava el qualificatiu de tècnica (εἶναι τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ) definint-la com una pràctica (ἐμπειρία) i una rutina (τριβή).¹⁰³ Ja he explicat anteriorment la relació platònica entre el servei domèstic i les necessitats bàsiques que adulen el desig esclavitzant l'home a través del plaer. Però hi ha dos aspectes que Plató generalitza a totes les tasques domèstiques inclosa l'educació dels infants per part de les dones. La primera és que aquestes accions es fonamenten en experiències que s'aprenen sense l'ús de la raó, per imitació i rutina.¹⁰⁴ La freqüència (πυκνοῖς) és el terme que millor descriu en Plató les accions pròpies de la vida domèstica. Una freqüència que ni participa del coneixement ni té repercussió social. Per això, a les *Lleis* VII 807e es refereix a la vida domèstica unint els conceptes freqüència i insignificança (πυκνὰ καὶ σμικρὰ). A les *Lleis* VII 788b es repeteixen dues vegades units els conceptes insignificança i freqüència (σμικρότητα [...] καὶ πυκνότητα / σμικροῖς καὶ πυκνοῖς). En totes aquestes citacions es relacionen ambdós conceptes amb el problema que suposa legislar sobre la vida domèstica (*Lg.* VII 788b) o l'administració domèstica (*Lg.* VII 807e).¹⁰⁵ Plató expressa la dificultat de legislar sobre la

⁹⁹ Així, per exemple, de la mateixa manera que aplicava el binomi moral lliure-esclau a la cuina, Plató contraposava el caràcter servil de les nodrisses al dels ciutadans amos i lliures (δουλοῦντες τε καὶ ἐλευθέρων), no obstant això els reconeix la capacitat de reflexionar rectament (εἰς σύννοιαν ἀφίκοιτ' ἂν τὴν ὀρθήν) (*Lg.* VII 789e). Sobre el reconeixement de la criança dels infants en la Grècia clàssica vegeu l'ample estudi sobre la elevada consideració social de les dides a partir de les tombes de Kelly L. Wrenhaven, 2012: 92-107.

¹⁰⁰ A les *Lleis* VII 794e es culpa mares i dides de la lateralitat humana que priva als nins de ser ambidextres. També els insults que Trasímac dirigeix a Sòcrates es refereixen a les dides (*R.* I 343a). Tot i això, l'estudi de Kelly L. Wrenhaven conclou el contrari: "Although the nurse might be considered the principal example of a good slave, tragedy also illustrates that positive qualities are subject to subversion." (2012: 91). Cf. Wrenhaven, 2012: 112-119.

¹⁰¹ Plató definia l'educació que realitzaven les dides en aquesta edat com una domesticació dels nins com a bèsties salvatges (*Lg.* VII 808e) i la qualificava com una de les més difícils de dur a terme i que s'havia de recolzar en la religió (*Lg.* X 887d) i la conducta col·lectiva (*Lg.* VII 794).

¹⁰² Com assenyala Catalina Aparicio (2014) Plató emprava aquesta terminologia per explicar el paper de les lleis; vegeu *Cri.* 51e i 54b; *R.* III 414e i V 470d.

¹⁰³ La culinària és la pràctica de produir plaer, fruit de la rutina que desconeix la diferència entre allò bo i dolent. Aquesta pràctica no és la de mantenir el cos sa sinó que té per objectiu el plaer que allunya de la virtut. Com hem vist, en la crítica a la retòrica Plató la relaciona constantment amb la culinària. Però en el rerefons d'aquesta crítica està present l'autèntica vida humana, per això no és un diàleg teòric sinó que està en joc l'autèntica existència humana. Per això, en la seva edició crítica del *Gòrgias*, Eric R. Dodds (a: Plató, 1959) considera que afirmar que la retòrica és el tema del diàleg és correcte encara que insuficient, i proposa també com a objecte la felicitat.

¹⁰⁴ Aquesta valoració s'insereix en les distincions filosòfiques entre experiència i tècnica en l'advertència que trobam en l'excés de plaers fruit de la "tècnica culinària" en el *Convit* 187e.

¹⁰⁵ En els altres pics que Plató usa el concepte freqüència (πυκνὰ) serà deslligat del concepte de petitesa o insignificança (σμικρὰ) sense cap tipus de relació amb la vida domèstica. Així, a les *Lleis* I 625b a l'inici del diàleg es refereix a la freqüència (πυκνὰ) en què trobaran llocs per descansar mentre fan el camí conversant. A les *Lleis* IV 706c es refereix al costum que prové de repetir amb freqüència (πυκνὰ) el fet de saltar a les

vida quotidiana dels ciutadans en fer referència a allò que tot i ser irrellevant i repetitiu és on s'acostumen els homes a transgredir (ἐν τοῖς μικροῖς καὶ πυκνοῖς ἐθισθέντων τῶν ἀνθρώπων παρανομεῖν). Per això, Plató acaba reconeixent que aquestes menudeses domèstiques (οἰκίας) i privades (ιδία) són especialment importants per construir una *pólis* justa. Així, per un costat és imprescindible que el legislador consideri quines han de ser les accions que han de dur a terme els servents domèstics, en paral·lel a la prescripció de les activitats dels governants. Però per un altre costat, el legislador que prèviament reflexiona sobre el seu valor i naturalesa, es troba en un àmbit que escapa a la reflexió per la seva particularitat i insignificança:

“En efecte, hi ha moltes menudeses domèstiques i privades i no visibles per a tots (ιδία γὰρ καὶ κατ’ οἰκίας πολλά καὶ μικρὰ καὶ οὐκ ἐμφανῆ πᾶσι γιγνόμενα), produïdes pels dolors, els plaers i els desitjos de cadascú, que en sorgir com obstacle davant dels dissenys del legislador poden convertir-se fàcilment en diversos i diferents entre si els caràcters dels ciutadans (τῶν πολιτῶν ἦθη). I això és un mal per a les ciutats; perquè, a causa de la seva insignificança i freqüència en aquests casos, seria improcedent i al mateix temps lleig dictar lleis que imposin sancions penals. Aquests coses són capaces, per una altra part, d’afectar fins i tot les lleis escrites i vigents, per en allò menut i quotidià s’acostumen els homes a transgredir (ἐν τοῖς μικροῖς καὶ πυκνοῖς ἐθισθέντων τῶν ἀνθρώπων παρανομεῖν). De manera que no sap un com ha de legislar sobre això, però al mateix temps és impossible no dir-hi res. En fi, això de què parl s’ha d’intentar clarificar-ho, com qui ho mostra a la llum, perquè el que s’ha dit fins ara sembla estar envoltat com d’ombres (νῦν γὰρ λεγομένοις ἔοικε κατὰ τι σκότος).”¹⁰⁶

PLATÓ, *Lleis* VII 788a-c (trad. pròpia)

5.2.5. Conclusió

Hem vist com Plató emprà la consideració social de les tasques domèstiques quotidianes com les activitats menys nobles i impròpies per a la persona lliure. Aquesta valoració de les tasques domèstiques no solament fou un recurs dialèctic sinó que transmet el pensament platònic sobre les accions pròpies de la vida domèstica. Les tasques domèstiques serviren per qualificar una vida servil oposada a la dignitat del filòsof. Per Plató la tasca social d’un individu defineix la dignitat que li és pròpia segons la naturalesa de la seva ànima. A partir d’aquesta doctrina distingeix entre els ciutadans lliures, els seus servents domèstics i els artesans amb els seus esclaus. Aquesta distinció segons l’acció, a més, determina la qualitat moral de les persones. Plató trasllada a l’àmbit públic determinats treballs relacionats amb la vida domèstica en el seu intent de dissoldre l’*oikos* privat. Solament d’aquesta manera es possible disposar del lleure necessari per a la vida filosòfica. Aquesta translació suposa una valoració diferent entre treballs domèstics, propis

naus quan parla dels mals costums que es deriven de les maniobres militars marítimes. A les *Lleis* V 734a Plató afirma que en la vida temperada (τῷ σώφρονι βίῳ) els plaers moderats superen els dolors de la vida immoderada (τῷ ἀκολάστῳ) en magnitud (μεγέθει), nombre (πλήθει) i freqüència (πυκνότησιν). A les *Lleis* VII 798d Plató l’usa com a freqüència (πυκνὰ) quan en parla de les innovacions en els jocs dels infants. També és emprat per als ritmes (πυκνότητα) musicals de la lira a les *Lleis* VII 812d.

¹⁰⁶ “ιδία γὰρ καὶ κατ’ οἰκίας πολλά καὶ μικρὰ καὶ οὐκ ἐμφανῆ πᾶσι γιγνόμενα, ῥαδίως ὑπὸ τῆς ἐκάστων λύπης τε καὶ ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας ἕτερα παρὰ τὰς τοῦ νομοθέτου συμβουλὰς παραγενόμενα, παντοδαπὰ καὶ οὐχ ὅμοια ἀλλήλοις ἀπεργάζονται ἂν τὰ τῶν πολιτῶν ἦθη. τοῦτο δὲ κακὸν ταῖς πόλεσιν: καὶ γὰρ διὰ μικρότητα αὐτῶν καὶ πυκνότητα ἐπιζήμια τιθέντα ποιεῖν νόμους ἀπρεπῆς ἅμα καὶ ἀσχημον, διαφθείρει δὲ καὶ τοὺς γραφῆ τεθέντας νόμους, ἐν τοῖς μικροῖς καὶ πυκνοῖς ἐθισθέντων τῶν ἀνθρώπων παρανομεῖν. ὥστε ἀπορία μὲν περὶ αὐτὰ νομοθετεῖν, σιγᾶν δὲ ἀδύνατον. ἃ δὲ λέγω, δηλώσαι πειρατέον οἷον δείγματα ἐξενεγκόντα εἰς φῶς: νῦν γὰρ λεγομένοις ἔοικε κατὰ τι σκότος.” Pl., *Lg.* VII 788a-c.

dels servents, i oficis artesanals, separats de la vida domèstica. Aquesta especialització comporta una professionalització de determinades accions que en la filosofia de Xenofont formaven la part externa de l'*oïkos*. D'aquesta manera, la implicació en les tasques domèstiques, que Xenofont fonamentava en el treball i en la dedicació al propi *oïkos*, és presentada per Plató com un perill per a la vida filosòfica.

A la *República* Plató solament considerarà oficis aquells treballs que contribueixen al creixement de la *pòlis*, desvinculats de l'àmbit domèstic. Els serveis domèstics no seran considerats com una acció útil per a la ciutat i restaran exclosos del concepte de virtut platònica i del seu tractament a la *República*. Això no implica la desaparició de servidors domèstics que facilitin la vida quotidiana de les diferents classes en què divideix la seva *pòlis* ideal. Així, tot i que Plató manté la identificació entre esclavitud domèstica i vida amínica degradada que fa que aquesta activitat sigui incompatible amb la dignitat de la persona lliure, trobam que determinades tasques domèstiques són considerades inseparables de la vida sana que descriu per les classes governants. Determinats treballs domèstics com cuinar i criar el fills en tot *oïkos* s'han de fer personalment o delegar-los en servents. Però qualsevol de les dues opcions planteja greus problemes a l'ideal de vida de la classe dels governants. Per un costat, Plató veu que si les classes dirigents, com a homes lliures, renuncien a fer-les, es cau en la mol·lície i la incontinença que arruïna el cos i l'ànima. Aquest és un perill que Plató prou coneixia en els *oïkos* aristocràtics i les corts tiràniques. Per aquest motiu Plató evita establir una professionalització de la cuina que du, inevitablement, a adular el plaer del ventre. Per això, prescriu que siguin els mateixos governants els que cuinin àpats senzills i frugals com si estiguessin en campanya o com si fossin un *oïkos* comú. Solament així es pot fer una classe dirigent "sana" convertint la part excel·lent de la *pòlis* en un sol *oïkos* segons el model originari d'una vida sense ambicions ni divisions. En canvi, Plató sí que es decanta per la professionalització i institucionalització de la cria comuna ja que reporta dos avantatges. Per un costat, allibera la dona de les seves obligacions domèstiques, deslliurant-la de la necessitat d'al·letar els nadons o consolar-los dia i nit, i per un altre, evita les influències perjudicials de la cria privada dels fills.

Aquest model ideal de tasques domèstiques dels ciutadans segueix sent el mateix a les *Lleis*. La introducció dels *oïkos* privats resol alguna de les contradiccions del sistema comunitari plantejat a la *República*. Per aquest motiu es redefineix la implicació dels ciutadans en la vida domèstica i les tasques quotidianes més peremptòries. L'home es manté alliberat de les tasques domèstiques, mentre que la dona ha de bregar entre els dos àmbits, el públic –on es reconeix la seva igualtat– i el privat –on se sotmet a una distinció que la lliga a la vida domèstica des del moment de la procreació. Plató retorna, per tant, a la concepció tradicional grega de la separació sexual dels dominis intern i extern de les tasques domèstiques, amb la diferència que només es considera domèstic l'intern. Per això, hem vist que quan parla d'accions dins l'*oïkos* privat solament apareixen referències a les dones, ja siguin lliures o esclaves, que es vinculen a l'únic àmbit que resta com a domèstic, un cop externalitzats els treballs productius de l'*oïkos*. Reapareix, per tant, la reflexió sobre aquest àmbit intern de l'*oïkos* centrada en les accions que han de realitzar les ciutadanes i que es distribueixen en les esclaves per al manteniment, neteja i alimentació de la vida quotidiana domèstica i les ciutadanes en la cria dels fills. Aquesta compaginació entre vida pública i domèstica de la dona lliure és conflictiva, raó per la qual Plató reflexiona sobre les dificultats que presenten els diferents tipus de tracte domèstic que reben les dones en diferents societats. Aquest tracte va des de la condició de la dona com esclava, fins a la total equiparació pública amb els homes. Plató es decanta per reformar el sistema atenenc. En aquesta reformulació de les tasques domèstiques Plató promou, primer, que els béns

domèstics siguin administrats tant per l'home com per la dona i evitar els mals que sorgeixen quan són les dones les que gestionen tot el patrimoni. Segonament professionalitza l'activitat productiva dels telers en mans d'artesans per tal que la dona pugui realitzar tasques públiques de control ciutadà. I tercer, estableix un control estricte de l'acumulació dels béns patrimonials per part de l'*oïkos* per moderar l'ambició domèstica, marcat pel caràcter femení, que destrueix la *pólis*. Aquesta proposta de reforma platònica obliga a la dona a compatibilitzar les seves obligacions com a ciutadanes, amb una mínima educació gimnàstica i musical, i l'obligació de gestionar tot el patrimoni intern domèstic. L'articulació entre els *oïkos* privats i la *pólis* passa per la dona. Aquesta entra en part en la vida pública, però no s'alliberen mai de la privada, havent de compartir les exigències dels dos àmbits a diferència dels seus companys mascles que sols han de dedicar-se a la vida pública. A les *Lleis* es dona un gir important en la consideració de les tasques domèstiques com a activitats, que tot i ser dures i servils, són útils per apagar la lascívia dels joves ociosos. En Plató reapareix el valor de treball quotidià de Xenofont que reconeixia que el servei al propi *oïkos* és una preparació necessària per al servei a la *pólis*. Amb tot, Plató manté la clara distinció entre les activitats pròpies dels ciutadans lliures i les tasques domèstiques pròpies dels esclaus.

L'esclavatge domèstic és fonamental per al funcionament no solament de la producció agrícola i artesanal sinó també per al funcionament quotidià de la vida a l'interior de l'*oïkos*. Tot i el canvi que hem vist respecte de les tasques domèstiques a les *Lleis*, Plató les continua considerant indignes de la persona lliure. Així i tot, no considera convenient que els ciutadans es desentenguin de determinades tasques. Per a l'home el control dels esclaus i, per a la dona, a més, la criança dels fills. Tot i que les *Lleis* suposen un retorn a la llum de la reflexió filosòfica sobre la vida en els *oïkos* privats, solament la criança dels fills, compartida amb les dides –en bona part esclaves– és tractada per Plató amb profunditat. La concepció que transmet sobre l'educació dels infants realitzada per esclaves és que es tracten d'accions basades en experiències que s'aprenen sense l'ús de la raó, per imitació i rutina. Aquest menyspreu a la rutina que caracteritza les tasques domèstiques, tot i la seva importància per al legislador, fan que la reflexió sobre la vida domèstica sigui especialment difícil per la seva particularitat i insignificança social.

5.3. Aristòtil: la indignitat del treball domèstic i la desvinculació de tasques

Aristòtil contemplà els diferents tipus d'*oïkos* segons les constitucions polítiques que fonamentaven. Des d'aquesta perspectiva, successora de Plató, pren més importància la part externa de l'*oïkos* que la pròpia vida interna. Aquesta focalització explica per què en el llibre I de la *Política*, com en els altres passatges que veurem, solament s'aprofundeix en el valor moral dels treballs domèstics externs i, a diferència de Xenofont, no trobam cap desenvolupament dels interns. Fins i tot, desapareixen les poques referències a les tasques domèstiques quotidianes que hem vist en Plató. Com demostra l'extens estudi de Brendan Nagle (2006) Aristòtil se centra a aprofundir la relació entre els treballs productius dels *oïkos* i l'estatus polític dels ciutadans.¹⁰⁷ Per aquest motiu la majoria d'estudis, com el de

¹⁰⁷ Vegeu l'extensa anàlisi de Brendan Nagle en el capítol «*Polis households: labor needs of the oïkos*» (2006: 76-134). El capítol s'inicia afirmant la relació entre els treballs dels *oïkos* i els tipus de *pólis*: "For Aristotle, the labor needs of *pólis* households were inextricably tied to questions of citizenship and the

Nagle, se centra exclusivament en les activitats agrícoles dels *oïkos* polítics com si fossin les úniques activitats domèstiques existents en l'*oïkos*. La distinció entre els tipus d'*oïkos* de Nagle són coherents amb l'ideal moral d'Aristòtil, però intentaré ampliar-ne la perspectiva del seu estudi a la vida interna.

Tant important com la perspectiva política de la vida domèstica és la valoració de l'acció pròpia d'aquest àmbit, en l'articulació jeràrquica dels membres de l'*oïkos* que hem vist en el primer capítol de la tesi. Parlar de tasques domèstiques és, per Aristòtil, definir l'acció (ἔργον) pròpia per a cada membre de la casa. Per Aristòtil, la mateixa vida humana és una acció (ἔργον), és a dir, l'operació realitzadora d'una acció i, alhora, l'obra resultant d'aquesta acció. Per tant, l'activitat pròpia de cada membre dins l'*oïkos* és la funció domèstica que li correspon de realitzar, d'acord amb la seva natura, i alhora l'operació que li permet de manifestar la peculiaritat de la seva natura.¹⁰⁸ Aristòtil aplicarà l'especialització de l'àmbit polític de Plató a la vida domèstica. Per això, la tasca de cada membre de l'*oïkos* és allò que només ell pot fer ben fet.¹⁰⁹ Per Aristòtil els homes poden fer ben fet allò que la naturalesa, l'hàbit i la raó els fa bons i dignes. En aquest apartat mostraré quines són aquestes accions domèstiques pròpies que no poden ser ni compartides ni intercanviables segons la teoria que hem anat veient al llarg de la investigació.

5.3.1. La valoració del treball domèstic

Per Aristòtil, tota acció (ἔργον) es fonamenta en els mateixos principis que el comportament ètic (ἠθικὴ) i com a tal depèn de la natura (φύσις), l'hàbit (ἔθους) i les capacitats racionals (λόγος) de cada membre de l'*oïkos*.¹¹⁰ La jerarquia entre els membres de l'*oïkos* que hem vist es trasllada aquí a les accions domèstiques, i la seva valoració està en relació amb la dignitat de les seves naturaleses.¹¹¹ La més perfecta és la de l'home -ciutadà mascle- lliure, cap de la casa, l'únic a qui "l'elogi escau a la virtut, ja que per ella els homes fan accions nobles." (EN I,12 1101b31). Però com hem vist, la realització plena de totes les seves potencialitats no es dona en la vida domèstica sinó en la vida política i la filosòfica (Kraut, 1989). Recordem que per Aristòtil "la felicitat és una cosa honorable i perfecte" (EN I,12 1102a1-2) i aquesta solament existeix fora de l'*oïkos*. Per ser feliç, per tant, cal desenvolupar les pròpies virtualitats, guiat per la prudència (φρόνησις: EN VI,9 1142a9-11) en la vida política i filosòfica. Però també hem de tenir present que per Aristòtil cal haver desenvolupat mesuradament les pròpies capacitats satisfent les exigències de la natura humana.¹¹² I entre aquestes exigències, la més necessària és la vida domèstica. Per tant, el valor de les accions que es realitzen en la vida domèstica estan en funció de les finalitats naturals que li són pròpies, la satisfacció de les necessitats quotidianes i la procreació, sense les quals l'home no pot realitzar la plenitud que li es pròpia (Pol. I,2 1252a24-34). Totes les accions domèstiques són considerades i valorades en funció de si permeten o no aquesta plenitud del cap de la casa. D'aquí que, com veurem,

composition of the ideal state." (2006: 76). Fins al punt que les diferents necessitats laborals dels *oïkos* fonamenten les constitucions polítiques i condicionen l'aproximació a la *pólis* ideal.

¹⁰⁸ Arist., *Metaph.* VII,10 1035b16-18. Cf. EN VI,2 1139a17; VIII,8 1158b18; X,5 1176a4.

¹⁰⁹ Hem d'aplicar a les accions pròpies de cada membre de l'*oïkos* la teoria de l'*ens* que trobam a l'*Ètica nicomaquea* I,1 1094a5-6. Cf. Pl., *R.* I 352e.

¹¹⁰ "ἢ δ' ἠθικὴ ἔξ ἔθους περιγίνεται" Arist., EN II,1 1103a14-25. Cf. *Pol.* VII,14 1332a38-40.

¹¹¹ Això implica que, per tant, la tasca domèstica de cada membre està en funció de la seva natura i és al mateix temps manifestació de la seva natura mitjançant la seva activitat (*Metaph.* VII,10 1035b16-18). Cf. Arist., EN VI,2 1139a17; VIII,8 1158b18; X,5 1176a4; *Cael.* II,3 286a8-9.

¹¹² Recordem que la felicitat, per Aristòtil, es relaciona amb la tasca de l'ésser humà (ἔργον τοῦ ἀνθρώπου: EN I,5 1097b24), que es refereix tant a l'operació com a l'obra que resulta d'una acció (EN I,1 1094a5-6).

la reflexió d'Aristòtil sobre les tasques domèstiques sobresurt per la seva parcialitat. És a dir, solament aprofundeix en aquelles accions que permeten un nivell de vida apte per exercir les accions polítiques del cap de la casa. Per això, desapareixen tant les referències a les tasques internes de la casa, fins i tot les de l'esposa, i la d'aquells *oïkos* que no són autàrquics. Per Aristòtil solament revesteixen d'interès les tasques dels esclaus, que com veurem són l'instrument necessari d'un *oïkos* complet (οἰκία δὲ τέλειος: *Pol.* I,2 1253b4). La resta de tasques manquen de valor moral, no perquè no siguin necessàries per a la vida quotidiana, sinó perquè no tenen repercussió directa en l'ideal humà aristotèlic. Desapareixen les referències a les tasques de l'esposa, que tan sols és valorada en tant que reproductora sexual necessària per a la perpetuació de l'espècie, l'*oïkos* i, en conseqüència, de la *pòlis*. La reflexió filosòfica, l'*oikonomia*, se centra en com emprar adequadament aquests instruments necessaris per a la vida feliç, les relacions de l'amo amb l'esclau i del marit amb l'esposa. Una altra conseqüència és que es redueix substancialment, també, la reflexió sobre les tasques domèstiques de l'home lliure. Empr el terme substancialment perquè aquesta és la justificació conceptual d'un procés de desvinculació del cap de la casa de les accions domèstiques que culminarà amb els *Econòmics* atribuïts a Aristòtil.

5.3.2. Les tasques del marit

Com hem vist en Xenofont, la dedicació i l'assumpció dels deures cívics i militars, en la democràtica Atenes, forçaven als caps de família a intensificar l'explotació agrícola o a cercar fonts quantioses d'ingressos en altres activitats. La riquesa generada en un *oïkos* era condició necessària per a la plena participació en la vida política. Aquesta concepció és assumida per Aristòtil en tant que defineix els tipus de *pòlis* en relació amb el patrimoni dels *oïkos* que majoritàriament es troben en una determinada societat (*Pol.* IV,3 1289b27-1290a29). És un debat encara obert si, a part de l'agricultura, altres activitats com les comercials podien garantir l'estatus econòmic i moral del ciutadà reputat.¹¹³ Les referències constants a l'agricultura, tant en Xenofont, Plató o Aristòtil, com la més noble de les activitats productives duen a concloure a Moses I. Finley (1953 i 1973) que les altres fonts d'ingressos no eren comparables, a nivell econòmic, a la dels *oïkos* agraris. Però a aquest argument sobre la importància de l'agricultura cal afegir altres qüestions més importants, al meu entendre, en la reflexió filosòfica aristotèlica sobre la vida domèstica. Per exemple, la necessitat moral del ciutadà que vol arribar a la felicitat establint relacions d'amistat política (*philoï*), tal i com hem vist en el capítol anterior. De totes les activitats econòmiques que analitza Aristòtil a la *Política*, solament l'agricultura permet disposar al cap de la casa del temps i la tranquil·litat necessària per establir autèntiques amistats polítiques. Les altres ocupacions, els *bánausoi* (artesans), els *thētes* (ciutadans assalariats),¹¹⁴ però també l'enriquiment pel comerç o la pirateria comportaven unes exigències i precarietats en els beneficis obtinguts que dificultaven la despreocupació necessària per viure l'amistat política.

Com hem vist en l'apartat 4.3.4 del capítol anterior, Aristòtil distingeix entre la crematística pròpia dels negocis que cerca la riquesa, de la domèstica que cerca el benestar necessari per a una vida feliç. La tasca del cap de la casa és, per tant, disposar dels mitjans

¹¹³ Sobre la discussió actual de la importància de l'agricultura vegeu l'anàlisi de l'economia grega contemporània a Aristòtil de Brendan Nagle (2006: 78-88) i la bibliografia actual que ofereix. En aquest sentit compartesc la conclusió de l'autor: "My own belief is that most poleis remained outside the market economy, minimal as it was by modern standards." (2006: 79 n.5).

¹¹⁴ Cf. Arist. *Pol.* I,13 1260a41-1260b1; III,4 1277a37-1277b1; III,5 1278a10-13. Sobre aquest dos grups socials vegeu l'extensa bibliografia aportada per Brendan Nagle, 2006: 119-120.

necessaris per a una vida domèstica acomodada i no la dedicació a l'enriquiment personal i familiar. Per assolir la bona vida, els mitjans són domèstics i la finalitat política i filosòfica. És per això que en la distribució de tasques domèstiques tenen més pes els elements morals que els productius. Seguint l'esquema jeràrquic establert per Aristòtil, la dignitat de l'home lliure és definida a partir del conjunt d'accions orientades a dur la natura humana a la perfecció (τέλειον): “així en la vida els qui actuen adequadament aconseguixen d'emparar-se d'allò que és noble i bell (τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν καγαθῶν)” (EN I,9 1099a5-6).¹¹⁵ Aquestes accions, com hem vist, es realitzen en l'àmbit públic i Aristòtil les separa totalment de les tasques domèstiques. Segons aquesta doctrina cal preferir els fins que s'anhelan per si mateixos, com la virtut i la contemplació, que els fins propis de la casa, útils per satisfer les necessitats quotidianes, però no per aconseguir la plenitud de la felicitat humana. Una conseqüència d'aquesta orientació purament moral de la tasca del cap de la casa és l'afirmació que l'amo ha de ser la causa de la virtut de l'esclau “però no en la mesura que té la capacitat d'ensenyar-li les tasques” (Pol. I,13 1260b3-5).

Sense els esclaus domèstics, l'home lliure no podria exercir plenament la ciutadania, ni l'esposa grega podria veure's alliberada de les tasques domèstiques esclavitzants. La bona vida del ciutadà no és possible sense esclaus, per això, justificar l'esclavitud és imprescindible per Aristòtil. Sobre aquesta afirmació Brendan Nagle (2006: 85-134) sosté la tesi que Aristòtil distingeix entre *oïkos* complets i incomplets a partir de la definició que trobam a la *Política* I,3 1253b4: “I la família perfecta es compon d'esclaus i lliures”.¹¹⁶ Els dos tipus són *oïkos* autàrquics però suposen dos nivells diferents d'autarquia. El primer és més complet perquè, gràcies als esclaus, cada membre lliure de la casa pot assolir la perfecció que li és pròpia. El segon, que no disposaria d'esclaus, és menys complet perquè solament pot acomplir de forma perfecta una de les dues finalitats de la vida domèstica, la reproducció entre l'home i la dona.

“Tan bon punt resulten evidents els elements de què es compona l'estat, cal parlar, en primer lloc, de l'administració de la família (ἀναγκαῖον πρῶτον περὶ οἰκονομίας εἰπεῖν), des del moment que qualsevol estat està format de famílies (πᾶσα γὰρ σύγκειται πόλις ἐξ οἰκιῶν). Els elements de l'administració familiar correspon a aquells, dels quals, al seu torn, està constituïda la família (οἰκονομίας δὲ μέρη ἐξ ὧν πάλιν οἰκία συνέστηκεν). I la família perfecta es compon d'esclaus i lliures (οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων).”

ARISTÒTIL, *Política* I,3 1253b1-4 (RBA)

Aquests dos tipus d'*oïkos* autàrquics són els que constitueixen la *pólis* perfecta. El punt decisiu per definir-los com a autàrquics i, per tant, fonament de la veritable *pólis*, és que en tots dos s'aconsegueix el necessari per a la vida quotidiana sense dependre d'altres.¹¹⁷ El punt clau és la moralitat de l'obtenció dels béns necessaris per a la supervivència familiar. La seva independència prové del fet que tant l'home com la dona no treballen per a altres,

¹¹⁵ Recordem que la vida “bella i bona” (βίῳ καλῶν καγαθῶν) és una vida plaent per ella mateixa perquè les accions fetes d'acord amb la virtut són plaents per elles mateixes (EN I,9 1099a7-8). Cf. Arist., EN I,1 1094a18; I,5 1097a22-23; I,6 1098a17-18; I,10 1100a4-5; VIII,7 1158a10-13.

¹¹⁶ “I focus on two of the major categories of *pólis* households he identifies in book I. The first is the complete household, the *oikia teleios*, which has a slave component. The second is the incomplete household, which lacks this feature.” Nagle, 2006: 85.

¹¹⁷ Aquesta condició fa que “Both households are autarkic and qualify as the smallest units out of which the *pólis* is made. Each type of household correlates to some degree with different types of states. As far as the citizen class concerned, the ideal state is composed entirely of complete households. Existing states, depending on their approximation to the ideal state, had varying proportions of complete and incomplete households.” Nagle, 2006: 85.

ni com esclaus, ni com a ciutadans assalariats o artesans.¹¹⁸ Els altres tipus d'*oïkos* no autàrquics són exclosos de la reflexió filosòfica ja que no són considerats com a elements fundacionals de la vida política grega.¹¹⁹ Dels autàrquics, en l'*oïkos* incomplet, tant l'home com la dona lliures han de treballar directament les propietats agrícoles pròpies cada dia per tal de sobreviure. Solament l'*oïkos* complet permet una vida alliberada d'aquests treballs domèstics i assolir plenament l'ideal de llibertat grec. En aquest sentit, Aristòtil manifesta plenament el desenvolupament del menyspreu del treball domèstic descrit per Hannah Arendt: "El menyspreu envers el treball, que originàriament va sorgir de la lluita apassionada per la llibertat contra la necessitat i del no menys apassionat rebuig de l'esforç diari que no deixa cap traça, cap monument, cap obra digna de ser commemorada, es va escampar amb les demandes creixents de la vida a la *pòlis* sobre els temps dels ciutadans i la seva insistència en l'abstenció (*skholē*) de tot excepte l'activitat política, fins a cobrir totes i cada una de les coses que exigien esforç" (2014: 95).¹²⁰ Aquesta ombra de menyspreu afecta també els *oïkos* on els ciutadans lliures han de treballar per a la seva subsistència quotidiana. Aquest menyspreu a l'acció domèstica és la base de la separació moral entre l'àmbit familiar i públic d'Arendt. Una conseqüència del plantejament aristotèlic és que, a mesura que l'home es dedica més plenament a l'àmbit polític, la dona queda reclosa més plenament a l'interior de l'àmbit domèstic.

Aquesta separació total dels dos àmbits la trobam descrita a la *Política* I,7 on Aristòtil vol remarcar la diferència entre les obligacions de l'home lliure com a ciutadà de les que exerceix com a cap de la casa, en les seves funcions de monarca domèstic (καὶ ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος: *Pol.* I,7 1255b16-20). L'única activitat domèstica pròpia de l'home lliure, com a amo dels esclaus, és saber-se'n servir de manera que pugui dur una vida alliberada de l'*oïkos*. La concepció aristotèlica sobre la vida domèstica que he anat desenvolupant al llarg de la tesi implica una reconfiguració radical de les tasques domèstiques del cap de la casa. La doctrina tradicional, que hem vist en Xenofont, establia a l'home lliure la dedicació a les ocupacions de producció externa de l'*oïkos*. Aristòtil no considera normativa, en el seu model ideal, la distinció de tasques externes/internes entre l'home i la dona. Solament la trobam a la *Política* III,4 1277b24-25 on no es concreta ni es desenvolupa. En aquesta citació, en el context dels diferents tipus de virtuts dels ciutadans, la divisió de tasques és un exemple més de la diferència de virtut entre l'home i la dona. És un text d'autoria discutible on simplement s'afirma: "Fins i tot, pel que fa a l'administració domèstica és diferent la funció de l'home i de la dona, (ja que la tasca del marit és la de comprar i la de l'esposa la de conservar el que s'ha portat a

¹¹⁸ Aristòtil recull la concepció que una persona que treballa permanentment per una altra és inacceptable i incompatible amb la concepció grega de ciutadania (*Rh.* I,9 1367a32). Per aquest motiu, els *oïkos* dels *thētes* tot i estar formats per ciutadans grecs lliures no poden ser considerats plenament *oïkos*, perquè manquen de la propietat mínima necessària per viure per a si mateixos i no dependre de la venda del seu treball. Sobre la propietat mínima necessària per a una autosuficiència en temps d'Aristòtil vegeu Nagle, 2006: 77-84.

¹¹⁹ Aristòtil constata la seva existència però no reflexiona sobre la seva realitat perquè aquesta realitat domèstica no pot ser articulada amb l'ideal moral. Aquest mateix procedir el trobam tant en Xenofont com en Plató. A tots els autors que hem vist al llarg de la tesi no els interessa tant la descripció de la realitat social sinó els elements que poden ser articulats i transformats segons l'ideal de vida filosòfica.

¹²⁰ "Contentment for laboring, originally arising out of a passionate striving for freedom from necessity and a no less passionate impatience with every effort that left no trace, no monument, no great work worthy of remembrance, spread with the increasing demands of *pòlis* life upon the time of the citizens and its insistence on their abstention (*skholē*) from all but political activities, until it covered everything that demanded an effort." Arendt, 1958: 81.

casa)”.¹²¹ Aquesta distinció clàssica solament podria se aplicada als *oïkos* incomplets, que manquen d’interès per Aristòtil en tant que no permeten una vida política i filosòfica. Per tant, la seva reflexió se centra exclusivament en l’*oïkos* complet on l’home, i veurem que també la dona, s’ha d’alliberar de les tasques domèstiques.¹²² Per això, a la *Política* I,9 rebutja no solament l’ideal clàssic de dedicar-se a engrandir el propi patrimoni, que suposava fer dels negocis i la vida domèstica el centre de l’activitat de l’home lliure. Sinó que promou la mínima dedicació possible a l’*oïkos* que tradicionalment s’atribuïa al cap de la casa aristòcrata. L’objectiu que proposa Aristòtil és un *oïkos* amb una riquesa suficient que permeti al cap de la casa no estar pendent de l’administració quotidiana dels afers domèstics.

“Aquestes són totes ciències dels esclaus (δουλικαὶ ἐπιστήμαι εἰσι.), mentre que la de l’amo consisteix a servir-se dels esclaus (δεσποτικὴ δ’ ἐπιστήμη ἐστὶν ἢ χρηστικὴ δούλων), perquè la competència de l’amo no es revela en l’adquisició dels esclaus, sinó en l’ús que se’n fa. I el coneixement en aquestes coses no té cap secret ni gran ni extraordinari. I és que allò que l’esclau sap fer (ἀ γὰρ τὸν δούλον ἐπίστασθαι δεῖ ποιεῖν), l’amo li ha de saber manar, per això els qui tenen la possibilitat de no haver-se de preocupar per aquests afers, en deixen l’honor a un encarregar i es dediquen a la vida política o a la filosofia (αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν).”

ARISTÒTIL, *Política* I,7 1255b30-37 (RBA)

En negar a la *Política* (I,7 1255b20-22) que existeixi un coneixement propi sobre la direcció dels esclaus, tal i com hem vist en les relacions amb els esclaus, Aristòtil insisteix en la necessitat de no abocar-se en l’*oikonomía* més enllà del que és imprescindible. Per això, recull com a model la pràctica siracusana de tenir un mestre remunerat que ensenya als esclaus quines tasques han de fer. El cap de la casa ha de cercar desentendre’s el màxim possible de les tasques domèstiques, sense llevar importància a l’*oïkos*, la qual, a diferència de Plató, és indiscutiblement necessària per a la participació política del cap de la casa. L’home i la dona lliures ho són en tant que membres d’un *oïkos* perfecte i, per tant, a diferència de Plató no poden ser considerats éssers polítics sense aquesta vinculació natural a la vida domèstica. En aquest punt, Aristòtil s’oposa a la perspectiva platònica que considerava les accions a partir de l’individu. Solament com a membre de l’*oïkos*, fonament de la vida social, i no com a individu (Foxhall, 1989: 22; Cohen, 1992: 84), es té accés a la vida política i filosòfica. En aquest aspecte la relació amb la vida domèstica és fonamental per a la felicitat humana realitzable (*EN* I,7 1097a33). Però, al mateix temps, Aristòtil suposa una actitud contrària totalment a la proposta de vida filosòfica de Xenofont. Aristòtil desvincula totalment l’home lliure de les tasques domèstiques, fins de les més bàsiques com el control i l’ensinistrament dels esclaus. L’amo ha de delegar, en la mesura del possible, a altres el control i l’ensenyament dels esclaus.

“Encara que hi podria haver una ciència adaptada als amos i una altra adaptada als esclaus. I aquesta última seria com la que s’ensenyava a Siracusa, on hi havia un

¹²¹ “ἐπεὶ καὶ οἰκονομία ἐτέρα ἀνδρὸς καὶ γυναικός: τοῦ μὲν γὰρ κτᾶσθαι τῆς δὲ φυλάττειν ἔργον ἐστὶν.” A diferència del desenvolupament que hem vist en Xenofont a l’*Economia* VII 22. Cf. Xen. *Oec.* IV 15; VIII 16-14 i també Plató al *Menó* 71e i com veurem a Pseudo-Aristòtil als *Econòmics* I,6.

¹²² En aquest sentit Darrell Dobbs (1996) afirma que no es pot considerar Aristòtil de misogin, sinó que adequa la complementarietat de la dona i de l’home a la diversa estructura familiar que es donava a la *pólis* grega, permetent a la dona arribar a l’excel·lència humana dins l’*oïkos*. No compartesc aquesta posició en tant que, com he vingut desenvolupant, l’excel·lència humana dins l’*oïkos* en Aristòtil no permet l’accés a la plenitud de la dignitat humana. En el seu article ofereix una extensa bibliografia sobre aquesta discussió.

mestre remunerat que instruïa els esclaus en les tasques domèstiques ordinàries (ἐκεῖ γὰρ λαμβάνων τις μισθὸν ἐδίδασκε τὰ ἐγκύκλια διακονήματα τοὺς παιδας). Aquests ensenyaments podrien se ampliat en moltes matèries afegint-hi l'art culinària i altres menes de serveis domèstics (οἶον ὀψοποιική καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα γένη τῆς διακονίας). Persones diverses tenen funcions diferents. Algunes són més valorades (τὰ μὲν ἐντιμότερα ἔργα), altres més necessàries (τὰ δ' ἀναγκαϊότερα), i com diu la dita: “Hi ha esclaus i esclaus, i també amos i amos.”

ARISTÒTIL, *Política* I,7 1255b22-30 (RBA)

En aquest passatge trobam una crítica a Xenofont (*Mem.* III,4 12; *Oec.* XIII 5 i XXI 10) i Plató (*Plt.* 259b) que sovint no es pren en consideració.¹²³ Aristòtil critica l'excés de vinculació del cap de la casa amb la vida domèstica que suposa la proposta de Xenofont d'ensenyar, controlar i treballar al costat dels esclaus i els seus intendants. També a les *Lleis* de Plató vèiem com es recollia en part aquesta implicació en la vida domèstica per part del ciutadà lliure. Justament a les *Lleis* ja vèiem l'inici d'aquest desenvolupament aristotèlic, iniciant el procés de desvinculació de l'home paral·lel a la cada vegada més estreta vinculació de la dona a la vida domèstica.

A la *Política* IV,3 1289b29-31, Aristòtil dedueix la pluralitat de les constitucions dels diferents tipus de famílies segons el seus béns externs. Els *oïkos* poden ser rics, pobres o de classe mitja.¹²⁴ A aquests tres tipus d'*oïkos*, autàrquics en tant que posseeixen els béns necessaris per poder dependre de si mateixos, s'han d'afegir la resta del poble constituït per camperols, comerciants i treballadors que formen famílies no autàrquiques. En aquesta divisió aristotèlica, el valor d'un *oïkos* no es mesura tant per la quantitat dels béns patrimonials, sinó pel tipus de vida moral que condicionen o permeten. En els *oïkos* pobres els ciutadans, homes i dones, no poden alliberar-se de les necessitats peremptòries i, per tant, la vida domèstica els impedeix dedicar-se a la vida política. En els *oïkos* rics, ja sigui pel patrimoni o el llinatge, cerquen l'enriquiment patrimonial impedit també el lleure necessari per a una vida política i filosòfica. Solament, per tant, els *oïkos* de la classe mitjana poden fonamentar la millor ciutat segons els principis exposats a la *Política* VII, 13. Com afirma Brendan Nagle: “The reasoning might be follows: The more functional and autarkic the household, the nearer to completeness it comes in terms of the external goods necessary for the virtuous life.” (2006: 98). La felicitat que solament es dona quan es té la possibilitat de viure bé requereix poder disposar d'uns recursos suficients per tenir lleure. I això, com hem vist, exigeix d'esclaus que facin els treballs domèstics d'un *oïkos* autosuficient. Solament en aquest *oïkos* és possible assolir, a més de l'excel·lència en la virtut cívica i militar, el lleure necessari per a una vida política i filosòfica.

5.3.3. Les tasques dels esclaus

Aquesta vida activa (βίος προᾶξις) de l'home lliure, per tant, és incompatible amb la producció (ποίησις) com a activitat pròpia en les tasques domèstiques. És l'esclau qui realitza la producció (ποίησις) pròpia de l'*oïkos* a diferència de l'acció (προᾶξις) pròpia de la *pólis*. Aquestes tasques, com a *poiēsis* (Vernant, 1965: 252-274), no són un fi en si mateix sinó un mitjà necessari per garantir la bona vida dels ciutadans lliures. Qualsevol activitat

¹²³ Vegeu Joan Alberich a: Aristòtil, 2014: 75 n.38 i Manuela García a: Aristòtil, 2000: 21 n.62.

¹²⁴ Sobre les relacions entre aquests tipus d'*oïkos* i els tipus de *pólis* vegeu Nagle, 2006: 94-98. El meu interès no és tant la relació externa entre *oïkos-pólis* que desenvolupa Brendan Nagle sinó com aquesta classificació ve determinada per l'acció interna de l'*oïkos*.

domèstica, sigui externa o interna a l'*oïkos*,¹²⁵ és una activitat productiva i, per tant, indigna de la naturalesa de l'home lliure. Seguint l'explicació de la *labor* de Hannah Arendt (1958), els antics “trobaven necessari el fet de posseir esclaus precisament per la naturalesa esclava de totes les ocupacions que servien a les necessitats de la conservació de la vida.” (2014: 98). Com acabam de veure, l'autèntica vida política i filosòfica exigeix la possessió d'un patrimoni material suficient per a la bona vida. Del patrimoni material n'he parlat al final de l'apartat 4.3.4 del capítol anterior. Aquestes possessions inanimades necessiten de qui, amb la seva acció, les faci útils per a la vida humana. En aquesta utilitat (*χρεία*) productiva l'esclau es diferencia poc dels animals domèstics, ja que en ambdós casos és amb el cos que són un ajut per a les necessitats de la vida quotidiana.¹²⁶ L'esclau no és un ésser actiu, sinó que la seva condició de productor domèstic el fa una possessió i, per tant, un instrument per a les necessitats ineludibles de l'*oïkos*. Per això Aristòtil identifica la naturalesa de l'esclau amb les tasques pròpies de producció domèstica. I aquest és el valor del treball de l'esclau domèstic, dins i fora de l'*oïkos*, sense el qual no és possible el lleure.

“D'altra banda, la vida és acció i no producció (ὁ δὲ βίος πράξις, οὐ ποιήσις, ἐστίν), i per això l'esclau és un ajudant en allò que es refereix a l'acció (ὁ δούλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πράξιν). Del terme propietat (κτῆμα), se'n parla de la mateixa manera que el terme part. La part no és solament un element d'una altra cosa, de la qual forma part; i el que fa a la propietat passa el mateix. Per això, l'amo és simplement amo de l'esclau, però no li pertany. En canvi, l'esclau no és només esclau de l'amo, sinó que li pertany completament.”

ARISTÒTIL, *Política* I,4 1254a7-13 (RBA)

Per Aristòtil, no solament l'esclau és una possessió més de l'*oïkos*, sinó que és el millor instrument en relació a la llibertat de l'amo (*Pol.* I,4 1254a17). Brendan Nagle (2006) i Dimitris J. Kyrtatas (2011) mostren per què per Aristòtil l'esclau en propietat és preferible a altres tipus de treballadors, més que els artesans, els ciutadans a sou o els esclaus assalariats que es llogaven com a temporers. La mateixa Hannah Arendt (1958: 84) ja definia que l'esclavatge a l'antiguitat no era un mecanisme per a aconseguir treball barat ni un instrument d'explotació per obtenir guanys. Almenys aquesta no és la concepció aristotèlica, sinó que la justificació de la seva necessitat està en la vinculació moral que s'estableix amb la vida de l'amo. La finalitat del seu treball no és la producció en si mateixa, sinó fer possible la bona vida del cap de la casa. L'home lliure no pot excel·lir en la virtut sense l'ajut en la vida quotidiana de l'esclau domèstic.¹²⁷ Per això, en Aristòtil,

¹²⁵ Com afirma Dimitris J. Kyrtatas (2011: 100-104) el pensament grec no distingia entre treballs productius i improductius i per això no trobam la separació entre servents i productors, per exemple, en referència als esclaus.

¹²⁶ Per Aristòtil, és útil allò que no té altra entitat que la relació (*πρὸς τὴν*) funcional. Cf. Arist., *EN* I,4 1096a26; VIII,2 1155b19-21; VIII,5 1157a2. Sobre aquesta relació Hannah Arendt afirmava: “To labor meant to be enslaved by necessity, and this enslavement was inherent in the conditions of human life. Because men were dominated by the necessities of life, they could win their freedom only through the domination of those whom they subjected to necessity by force. The slave's degradation was a blow of fate and a fate worse than death, because it carried with it a metamorphosis of man into something akin to a tame animal.” (1959: 83-84) tesi que, com veurem, estudis posteriors sobre el valor del treball domèstic han matisat: vegeu Nagle, 2006; Kyrtatas, 2011 o Wrenhaven, 2012.

¹²⁷ Sense el treball domèstic de l'esclau seria impossible la descripció de l'*oïkos* ideal que fa Brendan Nagle on: “The best household is the one that most effectively achieves what it is supposed to achieve by nature, that is, to provide the maximum amount of freedom for citizens for civic and military actions and virtue and, ultimately, happiness. The complete household is a condition for the good life, the incomplete (but autarkic)

l'esclau no solament es considera un membre de la família grega (Lacey, 1968: 31), sinó una part de la vida de l'amo. No és d'estranyar, per tant, que la distinció entre l'esclau i l'amo, Aristòtil la faci a l'interior de l'*oïkos* i no a la *pólis*, i la desenvolupi com una relació fonamental de l'*oïkos* complet. La seva acció domèstica el fa ser diferent a una ésser humà en ple sentit i el redueix a una possessió indispensable per a satisfer les necessitats quotidianes del ciutadà lliure. La dedicació a la vida domèstica, com a satisfacció de la quotidianitat, marca una vida en funció de la felicitat de l'amo, amb qui s'identifica com a part necessària del seu cos. La justificació d'Aristòtil es basa en la diferent naturalesa de les ànimes i dels cossos dels esclaus i dels lliures: uns, forts per als treballs necessaris propis de l'*oïkos*; altres, drets i inútils per aquests menesters, però útils per a la vida política, que divideix en activitat de guerra i activitat de pau.¹²⁸

“Pel que fa a la utilitat (χρεία), la diferència és mínima, perquè els uns i els altres, els esclaus i els animals domèstics, presten ajuda mitjançant la força física (πρὸς τὰναγκαῖα τῷ σώματι [“suministran lo necesario para el cuerpo” trad. de CEPC]). Fins i tot la natura vol fixar la diferència entre el cos d'un ésser lliure i el d'un esclau (τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων). Aquest darrer el té robust i adaptat a les funcions indispensables (ἀναγκαῖαν χρῆσιν), en canvi, l'altre el té dret i inhàbil per a aquestes tasques, però útils per a la vida política (χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον), que pot ser dividida en accions militar i en ocupacions pacífiques (τὴν πολεμικὴν χρεῖαν καὶ τὴν εἰρηνικὴν).”

ARISTÒTIL, *Política* I,5 1254b24-32 (RBA)

Comentant aquest text Hannah Arendt descriu perfectament la valoració del treball domèstic per Aristòtil: “Apartats i a l'ombra, hi havia els treballadors que «amb els seus cossos tenien cura de les necessitats [corporals] de la vida» (Aristòtil, *Política* 1254b25), i les dones que, amb els seus cossos, garantien la supervivència física de l'espècie. Les dones i els esclaus pertanyien a la mateixa categoria i restaven ocults no només perquè eren propietat d'algú altre, sinó perquè la seva vida era «laboriosa», dedicada a les funcions corporals.” (2014, 86).¹²⁹ Com hem vist en els capítols precedents, la degradació del treball domèstic es conceptualitza desvinculant-lo de les potencialitats anímiques. Com veurem a continuació, en relació amb la vida domèstica és discutible la plena igualtat que Arendt atribueix a Aristòtil entre l'esclau i la dona (1958: 72 n.80). Aquesta identificació solament s'aplica en els *oïkos* incomplets, els matrimonis entre esclaus i la resta d'*oïkos* no autàrquics. En la proposta ideal d'Aristòtil, els *oïkos* complets, la dona és considerada una ciutadana lliure i, per tant, alliberada també de les tasques domèstiques. Com hem vist, el que converteix la persona en un instrument corporal és la necessitat de realitzar tasques

merely for the existence of civil life. True, Aristotle's imperfect households are autarkic but only in a limited way. They are incapable of providing sufficient leisure time for the household head to perform his mandatory civic and military duties except at a rather low level, certainly nothing close to the level of excellence demanded in the best state and far shot of the ideals of virtue presumed to exist in it. The complete household sustains the fully (economically) free citizen and thus the possibility of a virtuous life; the incompletely autarkic fails to do so.” (2006: 100).

¹²⁸ En Xenofont era al revés, de res no servien els coneixements de la pau i la guerra sense el coneixement de l'*oikonomía*.

¹²⁹ “Hidden away were the laborers who “with their bodies minister to the [bodily] needs of life,” [Aristotle *Politics* 1254b25] and the women who with their bodies guarantee the physical survival of the species. Women and slaves belonged to the same category and were hidden away not only because they were somebody else's property but because their life was “laborious,” devoted to bodily functions” Arendt, 1958: 72.

domèstiques i no el fet de ser home o dona, o com sostenia Arendt, ni el mateix fet de ser esclau.¹³⁰

5.3.4. Les tasques de la muller

Excepte si consideram que en parlar d'esclaus domèstics Aristòtil es referia tant a dones com homes,¹³¹ les tasques domèstiques de les dones lliures són les grans absents en la reflexió aristotèlica sobre l'*oïkos*. La dona lliure solament és contemplada en la relació entre marit i muller en ordre a la procreació, de la qual ja he parlat en els capítols precedents. Les tasques de la dona lliure es poden deduir de la separació que he seguit de Brendan Nagle entre *oïkos* complets i incomplets.¹³² Per un costat, desapareix la importància del seu treball domèstic en l'*oïkos* complet, i solament es manté en els incomplets on la tasca de la dona és la mateixa que la dels esclaus, que he descrit en l'apartat anterior. A això s'ha d'afegir la consideració aristotèlica que les dones lliures no tenen capacitat deliberativa ni en les qüestions internes de la casa. Com hem vist, mancades d'autoritat i llibertat per actuar segons el seu criteri en l'*oïkos*, depenen totalment de les decisions de l'home. No hem d'oblidar la crítica que Aristòtil dirigeix contra les dones espartanes en tant que dirigien amb total llibertat la vida domèstica (*Pol.* II,9 1269b12-1270a15). Sobre aquests arguments es pot deduir una doble situació depenent del tipus d'*oïkos*. En els *oïkos* que no eren autàrquics, tal i com hem vist anteriorment, la dona s'encarregava de totes les tasques internes i també de determinats treballs externs. Aquestes tasques externes podien ser de dos tipus, o treballs artesanals fets a l'interior de casa que després eren venuts fora o treballant, tan en el mercat, el camp o com a dida, fora de l'*oïkos* per tal de permetre, amb la seva aportació, la supervivència de l'*oïkos* (Mirón, 2007). En els *oïkos* autàrquics però no perfectes, la dona exercia tasques pròpies dels dos àmbits, intern i extern, i podia veure's alliberada en la mesura que comptàs amb esclaus o treballadors a sou, normalment de temporada (Kyrtatas, 2011). Com hem vist, aquest *oïkos* no revesteixen d'interès per Aristòtil i, per això, no són objecte de reflexió les tasques que s'hi realitzaven. Solament l'*oïkos* complet és objecte de reflexió per Aristòtil. En aquest, en disposar d'esclaus suficients, l'esposa, com a ciutadana lliure, es veia alliberada de totes les tasques domèstiques que per naturalesa són indignes de l'ésser humà lliure. Per això, fidel a aquesta concepció que hem vist, Aristòtil no parla en cap moment de les tasques domèstiques de la dona lliure, ni les més tradicionals com el teler o la cria dels infants, tot i que eren considerades pròpies de dones aristocràtiques. Ni tan sols de com ha de comandar els criats per tal que la part interna de la casa funcioni.¹³³ En tots els *oïkos*, però la relació entre l'home i la dona és com la d'un comandant amb un subordinat (*Pol.* I,13

¹³⁰ Hannah Arendt sosté "A change in a slave's status, therefore, such as manumission by his master or a change in general political circumstance that elevated certain occupations to public relevance, automatically entailed a change in the slave's "nature."" (1958: 84) i explica com Aristòtil recomanava que els esclaus a qui es confien "ocupacions lliures" fossin tractats més dignament i no com a esclaus.

¹³¹ I segurament més a dones que a homes. Per exemple, Dorothy J. Thompson (2011: 208) dedueix que, a Grècia, una de cada sis cases disposava d'esclaus domèstics, que solien ser en la majoria d'un o dos servents domèstics. D'aquests, en l'època hel·lenística calcula que entre els esclaus domèstics hi havia una mitja d'un 64% de dones enfront del 36% dels homes.

¹³² L'extens estudi de Brendan Nagle (2006) no fa cap referència a les tasques domèstiques de la dona.

¹³³ Aquest fet significatiu ja va ser assenyalat per Claude Mossé (1983: 151) que tan sols resumeix les indicacions del text de *Política* III,4 1277b13-29 sense citar-la. A diferència Mossé que empra aquest text per definir les tasques que Aristòtil assigna a la dona, el meu plantejament posa en dubte que realment sigui aquesta l'atribució de funcions en l'*oïkos* ideal del pensament aristotèlic.

1260a13-23).¹³⁴ Per tant, en totes les qüestions domèstiques les dones necessiten l'autorització del cap de la casa, les decisions del qual són inapel·lables donada la inferioritat anímica de la dona. Els seus actes necessiten sempre el judici correcte del cap de la casa (cf. *EN* VI,13 1144b26-7). A diferència de Xenofont, on la dona d'Isòmac era convidada a prendre les seves pròpies decisions en el seu espai d'autonomia, per Aristòtil el silenci és la màxima virtut femenina (*Pol.* I,13 1260a30; III,4 1277b23). Com amb l'esclau, la justificació d'aquest contrast es fonamenta en la naturalesa de la inferioritat de la virtut femenina en general (*Pol.* I,5 1254b13-14, I,13 1260a21-4). La diversitat física i anímica que en Xenofont era motiu de complementaritat entre tasques internes/externes, en Aristòtil són la justificació de la manca de capacitat deliberativa en l'àmbit domèstic de la dona. A part de les característiques que ja hem vist en l'apartat 1.3.1 del primer capítol, en el quefer domèstic la dona està mancada d'autoritat i deliberació perquè és un ser més emocional (*HA* IX,1 608b8-11) i més ambiciós (*Pol.* II,9 1270a14-15) que l'home. Per tant, fins en l'*oïkos* complet cal que totes les seves accions se sotmetin a la prudència de l'home.

“La virtut de qui comanda i obeeix és diferent, però el bon ciutadà ha de saber i poder manar i creure: I en això consisteix la virtut del ciutadà: conèixer la governació dels homes lliures des del punt de vista del comandament i de l'obediència. [...] ...evidentment no tindrà una única virtut, com la justícia, sinó formes diverses segons la quals governarà o serà governat, tal com difereixen la templança i el coratge de l'home i de la dona. (I és que semblaria covard un home, si fos tan coratjós com una dona coratjosa i es diria que és xerraire una dona que fos discreta com un ho és un home honorable.) Fins i tot pel que fa a l'administració domèstica és diferent la funció d'un home i la d'una dona (ἐπει καὶ οἰκονομία ἐτέρα ἀνδρῶς καὶ γυναικός), [ja que la tasca del marit és la de comprar i la de l'esposa la de conservar el que s'ha portat a casa.] La prudència és l'única virtut de l'home que governa (ἡ δὲ φρόνησις ἄρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη). Les altres necessàriament són comunes tant per als qui manen com per als qui obeeixen, mentre que qui és governat no té la prudència com a virtut, sinó l'opinió veritable...”¹³⁵

ARISTÒTIL, *Política* III,4 1277b13-29 (RBA)

El paper de la dona en l'*oïkos* complet, alliberada de l'esclavitud de les tasques domèstiques, sembla restar reduït a la reproducció. No podem deixar passar el silenci que trobam en Aristòtil respecte a les tasques tradicionals de la dona lliure aristocràtica com la d'Isòmac, a la qual s'encarregava controlar els servents domèstics, la fabricació tèxtil i la cria dels fills. Sembla que l'opció de vida domèstica per Aristòtil és la que criticava Xenofont de les ciutadanes atenenques.¹³⁶ Fins i tot respecte de la cria dels fills, no se'n parla llargament en cap passatge i les úniques referències que trobam són en relació amb la seva funció reproductora (*EN* VIII,14 1162a16-28; *Pol.* VII,16 1334b29-1336a2). És especialment significativa la comparació entre Plató i Aristòtil del tractament de l'educació dels infants en la cria des del naixement fins als set anys. Aristòtil, en el llibre VII,17 de

¹³⁴ Aquesta subordinació es trasllada en la funció domèstica pròpia de la dona, la reproducció. En la relació sexual Aristòtil defineix que la dona té una actitud passiva en el coit per naturalesa (*EN* VII,5 1148b32-37). També en la definició del coratge, que en Plató i Xenofont s'equiparava a l'home, Aristòtil afirma que la manera de ser valenta una dona seria equiparable a la covardia en una home (*Pol.* III,4 1277b21-22).

¹³⁵ Els parèntesis són afegits seguint la delimitació del text que podria ser espuri segons l'edició bilingüe de Julián María i María Araujo (a: Aristòtil, 2005: 75). La traducció de Manuela García (Aristòtil, 2000: 122) inclou també com a dubtosa la part central quan parla que la funció en l'administració domèstica és diferent la de l'home que la de la dona.

¹³⁶ Vegeu el capítol de Claude Mossé (1983: 67-83) sobre la vida domèstica de la dona cortesana.

la *Política*, dona una sèrie de consells sobre l'educació en aquesta edat inspirats en el llibre VII de les *Lleis* de Plató. Però la gran diferència amb les prescripcions platòniques que hem vist en l'apartat anterior, és que Aristòtil no les atribueix en cap moment a l'esposa ni al seu paper com educadora. La dona lliure, com l'home, assoleix la felicitat que li és pròpia alliberada, com el seu home, dels indignes treballs domèstics.

5.3.5. Conclusió

Hem vist com, per Aristòtil la realització plena de totes les potencialitats humanes no es poden realitzar en la vida domèstica sinó en la vida política i la filosòfica. No obstant això, la vida domèstica és necessària per a aquesta realització ja que permet satisfer les necessitats de la vida quotidiana com són l'habitable, el menjar, el vestit,.. Les accions que es realitzen en la vida domèstica estan en funció de les finalitats naturals que pròpies de cada membre de l'*oïkos*, en funció de la satisfacció de les necessitats quotidianes i la procreació dels ciutadans lliures. El valor d'aquestes accions prové de considerar-les imprescindibles en l'*oïkos*, però no la seva realització en la vida domèstica. D'aquí que l'estructura de l'*oïkos* ve condicionada per la distribució de les tasques domèstiques entre els seus membres segons la seva naturalesa i dignitat moral.

Pel que fa a les tasques domèstiques de l'home lliure, Aristòtil pren com a model la plena dedicació del ciutadà a la vida política. La riquesa generada en un *oïkos* era condició necessària per a la plena participació en la vida política. Per fer-ho possible hem vist com Aristòtil estableix una gradació en els tipus d'*oïkos* que va des dels que no són autàrquics als autàrquics i, dins aquests, dels incomplets als complets. Aquesta gradació, que determina el tipus de *pòlis* segons el tipus que és majoritari, es fa a partir de la implicació dels ciutadans lliures en les accions domèstiques, ja siguin els treballs interns com externs a l'*oïkos*. La perfecció de la vida domèstica és l'*oïkos* autàrquic complet que permet als ciutadans lliures disposar dels mitjans necessaris per a una vida domèstica acomodada i desvinculada de les tasques domèstiques. L'*oïkos* perfecte és aquell on, traslladant totalment les tasques domèstiques als esclaus, l'home lliure pot exercir plenament la ciutadania, i l'esposa grega veure's alliberada de qualsevol activitat domèstica. Els altres tipus d'*oïkos* són exclosos de la reflexió perquè solament l'*oïkos* complet permet assolir l'ideal moral aristotèlic. L'única activitat domèstica pròpia de l'home lliure com a amo dels esclaus és, per tant, saber-se'n servir de manera que pugui dur una vida alliberada de l'*oïkos*. Aquesta desvinculació total l'home lliure de les tasques domèstiques, fins de les més bàsiques com el control i ensinistrament dels esclaus, es fonamenta en el menyspreu cap a les activitats domèstiques com a esclavitzadores i, com a conseqüència, indignes de l'ideal moral.

Per tant, les tasques domèstiques són per naturalesa pròpies i exclusives dels esclaus. Qualsevol activitat domèstica, sigui externa o interna a l'*oïkos*, és considerada una activitat productiva indigna de la naturalesa de l'home lliure. Aquest és el valor del treball de l'esclau domèstic, dins i fora de l'*oïkos*, sense el qual no és possible el lleure. Per Aristòtil, la finalitat del treball domèstic no és la producció sinó fer possible la bona vida dels membres lliures de la casa. L'acció domèstica de l'esclau el fa un ésser indispensable per satisfer les necessitats quotidianes del ciutadà lliure. La dedicació a la vida domèstica, com a satisfacció de la quotidianitat, marca una vida humana en funció de la felicitat de l'amo.

Finalment, hem vist com la reflexió sobre les tasques domèstiques de la dona és paral·lela a la de l'amo i l'esclau. La dona resta vinculada totalment a l'*oïkos*, de tal manera que l'acció i la vida de la dona depèn del tipus d'*oïkos*. Hem vist com les tasques

domèstiques de les dones són les grans absents en la reflexió aristotèlica sobre l'*oïkos*, ja que la dona és contemplada en la relació entre marit i muller en ordre a la procreació. La relació amb les tasques domèstiques depèn del grau d'autosuficiència i plenitud de l'*oïkos*. En els nivells inferiors les tasques de la dona són les mateixes que la dels esclaus, mentre que en l'*oïkos* complet es veu alliberada de totes les tasques, fins i tot de les tradicionalment aristocràtiques. La dona lliure, però, no s'igualava mai a l'home, no solament perquè resta vinculada a l'*oïkos*, sinó per la seva mancança deliberativa que afecta fins i tot a les qüestions internes de la casa. Aquest pot ser el motiu pel qual Aristòtil no parla en cap moment de les tasques domèstiques tradicionals de la dona lliure, ni del teler ni de la criança dels infants, ni de comandar els criats per tal que la part interna de la casa funcioni. El paper de la dona en l'*oïkos* complet, alliberada de l'esclavitud de les tasques domèstiques, es redueix a la reproducció.

5.4. Pseudo-Aristòtil: el valor del treball i la tasca de la dona

Solament el llibre I i el III dels *Econòmics* parlen de tasques domèstiques. Com s'ha descrit en dels capítols anteriors de la investigació, el procés de crematització de la qual l'activitat pròpia de l'*oïkos* desaparegui del llibre II, centrat ja només en ingressos i despeses dels estats. En canvi en el llibre I del III, sí que trobam amb un plantejament diferent la continuació d'algunes reflexions que hem vist sobretot en Xenofont. Fins ara, en la descripció que he fet en els altres capítols de la investigació, el llibre I repetia, resumia o ampliava principis aristotèlics. Però com acabam de veure, Aristòtil no va tractar amb profunditat cap tasca domèstica interna. La tesi que sostenc és que en aquesta dimensió de la vida domèstica el llibre I recull més principis de Xenofont que del mateix Aristòtil. Solament en els treballs externs de l'*oïkos* es repeteix el que ja havia establert Aristòtil respecte l'esclavatge i que hem vist en l'apartat 4.3.3 del capítol anterior. Aquesta dada podria ser important en la discussió sobre l'autoria del text. Si bé és cert que a la *Política* I,13 1260b Aristòtil expressava la seva intenció de tractar sistemàticament els arguments que no s'havien desenvolupat en aquest llibre I. En aquest tema, el de les tasques domèstiques, sembla que l'autor del llibre I dels *Econòmics* procedeix de diferent manera que amb els altres temes, on sí existia material propi d'Aristòtil. Per aquest motiu, en comptes d'elaborar una doctrina pròpia sobre la realitat i posicionar-se de forma coherent amb la teoria sobre l'*oïkos* aristotèlic, en els *Econòmics* trobam principis de Xenofont. Aquest argument també es fonamenta en la comparativa amb les citacions que, en relació amb la vida domèstica, sol fer Aristòtil de Xenofont. En les referències que hem anat veient respecte de les tasques domèstiques, Aristòtil sol ser molt crític amb les posicions de Xenofont i no sol repetir de forma acrítica la seva doctrina sobre l'*oïkos*. Un exemple és la mateixa distinció entre part interna/externa assignada a l'home i a la dona. L'única referència on la trobam és la que ja hem vist de *Política* III,4 1277b22-23. A part que d'aquest text es discuteix la seva autoria, Aristòtil no el desenvolupa en cap altra obra, a diferència dels altres temes domèstics que hem vist al llarg de la investigació. Trobam, per tant, una ampliació, amb materials de Xenofont, d'una doctrina que no va desenvolupar Aristòtil pels motius que he explicat en l'apartat anterior. Aquesta doctrina, a diferència dels altres temes, és semblant a la que es troba en el llibre III, que també es fonamenta en la visió domèstica de Xenofont aprofundida segons els principis de l'*oïkos* complet d'Aristòtil.

5.4.1. El llibre I: els principis d'una bona *oikonomía*

El llibre I primer afirma que tota bona gestió demana una implicació dels ciutadans en la vida domèstica. En aquesta implicació i els arguments que s'aporten ja es veu la relació amb les doctrines de Xenofont sobre la implicació del bon ciutadà en la gestió domèstica. El text reproduïx els arguments de Xenofont de què ningú cuida (*ἐπιμελείται*) de la mateixa manera allò que és seu que el que és d'altri, exhortant a tenir cura de les pròpies coses (*Oec.* I,6 1344b35-1345a1). A diferència del que veiem en Aristòtil, el cap de la casa, com a amo (*τοῦ δεσπότου*) no es pot desentendre de la vida interna de l'*oïkos*, tot i que delegui en l'esposa la seva conservació i utilització. Per exemple, es reproduïx els exemples de Xenofont del persa que respon que el que engreixa més un cavall és "l'ull de l'amo" o l'exemple del libi que respon que el millor adob són "les petjades de l'amo" (*Oec.* I,6 1345a2-5). Un altre tema que era important en Xenofont en relació amb les tasques domèstiques del cap de la casa és l'obligació d'inspeccionar (*ἐπίσκεψιν*) cada cert temps les propietats per saber el que queda i el que falta (*Oec.* I,6 1345a19-24). En aquesta inspecció (*ἐπισκεπτέον*), el text retorna a la necessària divisió sexual de les accions en l'*oikonomía* (*τὰ ἔργα τῆς οἰκονομίας*), unes pròpies de l'home i altres de la dona (*Oec.* I,6 1345a5-7). Sobre aquesta divisió de les tasques entre l'home i la dona es concreten les accions pròpies de la vida domèstica com quatre formes de l'*oikonomía* sobre les possessions: adquirir (*κτᾶσθαι*), conservar (*φυλάττειν*), ordenar (*κοσμητικόν*) i usar-los (*χρηστικόν*) (*Oec.* I,6 1344b22-27). La tasca de l'home és ser capaç (*τὸ δυνατόν χρή εἶναι*) d'adquirir-los, però s'ha de complementar amb l'acció de conservació de la dona, sense la qual és inútil adquirir-los. Les analogies amb la inutilitat que suposa treure aigua d'un vaixell amb un garbell o amb la bota foradada de Danaïdes que representa el treball en va intentant omplir d'aigua una bota foradada, donen força a la idea de la importància del treball domèstic. El llibre I, per tant, no solament valora el treball domèstic de l'home i la dona lliure, com Xenofont, sinó que exhorta i concreta quina ha de ser la complementària implicació d'ambdós cònjuges. Per exemple, als *Econòmics* I,6 1344b27-31, retrobam la importància d'ordenar (*κοσμητικόν*) els béns per tal de poder-los emprar adequadament quan es necessiten.¹³⁷

Una característica pròpia dels sistema peripatètic és l'aplicació d'aquests principis a la diversa realitat domèstica que ja he introduït en l'apartat d'Aristòtil. Així, els principis que s'han extret de Xenofont són aplicats a diferents societats que, seguint la doctrina aristotèlica que acabam de veure, depenen de la tipologia d'*oïkos* majoritària. D'aquesta manera es diferencia la pràctica de l'*oikonomía* de l'Àtica¹³⁸ que es fonamenta en el comerç (comprar i vendre) (*Oec.* I,6 1344b31-33) de la de l'*oïkos* agrari o persa. És important destacar que el tractament de la diversitat dels *oïkos* ja no és fa des del punt de vista de l'autarquia i la plenitud aristotèlica. La classificació es fa en relació amb "δὲ οἰκονομία χρήσιμος", és a dir, l'*oikonomía* crematística entesa com a administració de la productivitat de l'*oïkos*. Sobresurt la importància que l'autor concedeix a la distinció entre les possessions productives (*τὰ κάρπιμα*) i les improductives (*τῶν ἀκάρπων*) dels treballs (*τὰς ἐργασίας*), a diferència dels autors anteriors on estava subordinada al valor moral del mateix. La tipologia dels *oïkos* ja no es defineix a partir de l'ideal moral de vida política o filosòfica sinó a partir de la productivitat dels seus treballs. Per això, a la casa àtica que no pot disposar de graners se la qualifica de micro economia (*ταῖς μικροτέραις οἰκονομίαις*). La

¹³⁷ Tot i les semblances entre els principis del Pseudo-Aristòtil i Xenofont, es fa servir el terme *κοσμητικόν* i no el terme emprat més sovint per Xenofont que és el de *τάξις*. (*Oec.* VII 2-10; IX 14; Cf. *Mem.* I,4 8; I,4 13; IV,3 13).

¹³⁸ "ἡ Ἀττικὴ δὲ οἰκονομία χρήσιμος" com trobam que feia Pèricles a Plutarc, *Pèricles* XVI 4.

gestió d'aquest tipus d'*oïkos* es fonamenta, per tant, en la venda de la producció per tal de poder disposar-ne dels recursos que garanteix a mesura que es van necessitant comprant-los en els mercats.

En canvi, en el sistema persa, característic d'un *oïkos* agrari com el descrit en l'*Economia* de Xenofont, la tasca de l'amo és disposar de tot i inspeccionar-ho amb l'ajut del majordoms (*Oec.* I,6 1345a17-19). En aquests cal un major control, tant per part de l'amo com dels majordoms del que es gasta cada any o cada mes i dels estris d'ús diari (*Oec.* I,6 1344b34-36). L'autor reconeix que per conservar els béns que produeix la casa per a la supervivència cal tenir present la pràctica (χρησθαι) de perses i de laconis. Aquest procedir en els productes és el que diferencia les petites *oikonomía* (τοῦτο ποιητέον ἐν μικραῖς οἰκονομίαις ὀλιγάκις) de les grans, on per la quantitat de béns que cal conservar cal disposar de majordoms (*Oec.* I,6 1345a7-8). En aquests consells veiem com la funció dels servents domèstics, com el majordom, no és alliberar el ciutadà de les tasques domèstiques d'un *oïkos* autàrquic, sinó ajudar en aquells *oïkos* on la quantitat fa inviable que tot ho gestioni el cap de la casa. Allò important és la solvència productiva de l'*oïkos*, per això, en les grans *oikonomía*¹³⁹ s'insisteix en el control de tot el que entra com del que surt de la casa, disposant d'un porter dedicat només a aquesta feina.

En la resta d'instruccions sobre l'administració domèstica es repeteix l'ensenyament d'Iscòmac de com un excel·lent cap de la casa s'ha d'implicar en els treballs domèstics. Alguns d'aquests temes repetits són la importància del bon exemple de l'amo. El cap de la casa s'ha de mostrar com un bon model (ὑποδεικνύντος) per incentivar una bona imitació (μιμῆσθαι) dels encarregats domèstics. El principi és el mateix que hem vist en Xenofont i Plató, els qui estan al davant (majordoms) no seran curiosos si l'amo no és curós (*Oec.* I,6 1345a8-11). També trobam l'elogi a la bona pràctica d'ordenar els estris segons la norma que "cada cosa ha de tenir el seu propi lloc" per tal que tot estigui a mà sense buscar-ho.¹⁴⁰ O la mateixa disposició del casal que veiem en Xenofont tenint en compte les possessions (κτῆματα), la salut (ὑγίειαν) i el benestar (εὐημερίαν) (*Oec.* I,6 1345a24-26).¹⁴¹ Totes aquestes possessions estan al servei dels membres de l'*oïkos* que són el esclaus i els homes lliures, i als homes i a les dones, i als estrangers i als ciutadans (*Oec.* I,6 1345a26-31). Un altre exemple són les indicacions sobre l'orientació del casal per tal de garantir el benestar (πρὸς εὐημερίαν) i la salut (πρὸς ὑγίειαν) de tal manera que estigui airejada a l'estiu i assolellada a l'hivern, resguardada del nord i de major longitud que amplada (*Oec.* I,6 1345a31). Tots aquests detalls coincideixen amb la reflexió de Xenofont que hem vist a l'*Economia* i segueixen més els principis sobre les tasques domèstiques exposades per Iscòmac que els introduïts per Aristòtil.

A més però, l'autor del llibre I, també empra la mateixa justificació de la distribució de les tasques domèstiques de Xenofont. No solament es distribueixen segons el binomi dins i fora (*Oec.* I,3 1344a1-3), sinó que s'argumenta a partir de la diferent naturalesa corporal. L'home en ser més fort (ισχυρότερον: *Oec.* I,3 1343b30) i, per tant, és més apte per refusar els atacs externs per la seva valentia (ἀνδρίαν). En conseqüència la seva tasca és la de procurar el que és de fora (τὰ ἔξωθεν) de la casa. En canvi, la dona és més feble (ἀσθενέστερον) i, com a tal, és de naturalesa més previnguda per la seva por que la fa més propícia a guardar el que hi ha dins (τὰ ἔνδον) la casa:

¹³⁹ "ἐν ταῖς μεγάλαις οἰκονομίαις χρήσιμος" Ps-Arist., *Oec.* I,6 1345a31-35.

¹⁴⁰ "χρηὴ γὰρ ἐν ἕκαστον ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ κείσθαι: οὕτω γὰρ ἂν ἔτοιμον ὄν οὐ ζητοῖτο" Ps-Arist., *Oec.* I,6 1345b1-3. Sobre els elogis dels laconis Xen., *Oec.* VIII 17-IX 10.

¹⁴¹ Com a Xenofont (*Oec.* V 20) s'especifica la divisió dels productes agraris com els fruits i el gra, els vestits i dels altres béns (τῶν ἄλλων κτημάτων) com els animals i els inanimats (ποῖα ἐμψύχοις καὶ ποῖα ἀψύχοις).

“Ha estat disposada per la divinitat la naturalesa d’ambdós, de l’home i de la dona, amb vistes a la vida en comú. Es distingeixen per no posseir força útil en tots els casos en els mateixos fins, sinó en alguns aspectes orientats a funcions oposades encara que tinguin el mateix fi. A un el va fer fort, a l’altre feble, per tal que fos més previngut per la seva tendència a la por, i aquell més apte per a refusar els atacs per valenatí un i l’altre per donar entrada a allò de fora.”¹⁴²

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* I,5 1343b27-1344a3 (trad. pròpia)

En els treballs domèstics, per tant, aquestes naturaleses diferents justifiquen la complementarietat de l’acció que ha de desenvolupar cadascú. A l’*Econòmic* I,3 1344a3-7 s’especifica com la dona està més capacitada (δυνάμενον) per a una vida sedentària (ἐδραϊον) i mancada de força (ἀσθενές) per les tasques de la intempèrie. Mentre que l’home és menys dotat per a la quietud però ho està més per als treballs actius (τὰς κινήσεις ὑγιεινόν). I reapareix, finalment, la relació respecte als fills. Aquests, com vèiem en Xenofont, són considerats comuns i, per tant, ambdós cònjuges han de dedicar-se a la seva educació seguint la divisió clàssica d’atribuir a les dones criar-los (τὸ θρέψαι) i als homes educar-los (τὸ παιδεῦσαι).

5.4.2. El llibre III: les tasques de la muller

Com ja hem vist en els capítols anteriors, el llibre III se centra sobretot en les obligacions morals de la dona com a ésser domèstic. André Wartelle (a: Aristòtil, 1968: XVIII-XXVII) centrava aquesta reflexió entorn a dos dels temes comuns amb el llibre I relacionats amb les tasques: la competència de la dona en la part interna de la casa (*Oec.* I,4 1343b26-1344a5 amb *Oec.* III,140 10-11) i la fidelitat de la dona quan el marit està absent a la casa (*Oec.* I,4 1344a15 amb *Oec.* III,145 4-5). En aquests dos temes el llibre III dels *Econòmics* torna a plantejar l’ideal de la dona a l’*oïkos*, tal i com havia fet Xenofont. El llibre III es presenta com un recull de normes (leges)¹⁴³ que han de complir tant la muller com el marit, cadascú en el seu àmbit seguint la distribució sexual clàssica de les tasques domèstiques; però solament s’especifiquen les tasques de la dona, el que evidencia la identificació total entre dona i tasques domèstiques. Per això, el capítol I, anomenat “Dels deures de la muller amb el marit”, comença parlant de la “bona muller” que mana de portes endins, tenint cura de fer-ho segons aquestes lleis escrites (scriptas leges: *Oec.* III,140 1-2).

“El que succeeix a l’interior de la casa és competència exclusiva de la dona, i si alguna cosa dolenta succeeix procedent de fora, és el marit qui en té la responsabilitat. Ha de controlar els dispendis i despeses per a les festes, les que el seu marit hagi permès, [...] amb la idea que ni la variada pompa exterior dels vestits, ni l’abundància d’objectes d’or és tan important per a la virtut d’una dona com la modèstia en tot el que faci i la seva inclinació a una vida honorable i ordenada (ad

¹⁴² “οὕτω προφικονόμηται ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἑκατέρου ἢ φύσις, τοῦ τε ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικός, πρὸς τὴν κοινωσίαν. διείληπται γὰρ τῷ μὴ ἐπὶ ταῦτά πάντα χρήσιμον ἔχειν τὴν δύναμιν, ἀλλ’ ἕνια μὲν ἐπὶ τὰναντία, εἰς ταῦτόν δὲ συντείνοντα: τὸ μὲν γὰρ ἰσχυρότερον τὸ δ’ ἀσθενέστερον ἐποίησεν, ἵνα τὸ μὲν φυλακτικώτερον ἢ διὰ τὸν φόβον, τὸ δ’ ἀμυντικώτερον διὰ τὴν ἀνδρίαν, καὶ τὸ μὲν πορίζη τὰ ἔξωθεν, τὸ δὲ σφύρη τὰ ἔνδον.” Ps-Arist., *Oec.* I,5 1343b27-1344a3.

¹⁴³ Com indica la introducció de Manuela García se’l confonia amb un llibre anomenat *Lleis del marit i la muller* que Heusiquius anomena en el seu catàleg tot i que no era d’Aristòtil (a: Pseudo-Aristòtil, 1995: 231).

mulieris virtutem quanta modestia in quolibet opere et desiderium honeste atque composite vite).”¹⁴⁴

PSEUDO-ARISTÒTIL, *Econòmics* III,140 12-19 (trad. pròpia)

Aquestes prescripcions i els costums (*legum et morum*), que tot seguit detallaré sobre les accions que ha de realitzar la dona, són les que la definiran moralment com a bona muller. A la dona, per tant, li correspon la part interna de la casa, tal i com establia Xenofont, on tindrà una certa autonomia. L'autor ho justifica afirmant que no és convenient que el marit sàpiga tot el que passa a la casa (*Oec.* III,140 21). Tot i aquesta relativa autonomia més pròpia del pensament de Xenofont que d'Aristòtil,¹⁴⁵ se segueix el plantejament de la submissió de la dona al marit que hem vist en Aristòtil. Les tasques que es prescriuen a la dona a l'*Econòmic* III,140 3-5 són:

- no permetre que ningú entri sense el permís del marit.
- guardant-se de les converses amb les dones de fora perquè tendeixen a corrompre l'ànima.
- ha de controlar els dispendis i despeses de les festes que hagi permès el marit.
- gastar en vestits i ornaments solament el que les lleis de la ciutat determinin considerant el valor moral de les diferents formes de vestimenta de la dona, donat que ni la abundància d'or contribueix tant a la virtut de la dona com la modèstia en totes les obres i el desig d'una vida honesta i composta.

La dona es presenta com l'única responsable del que passa dins la casa en la divisió de les responsabilitats entre els cònjuges (*Oec.* III,140 10-12 i 20; cf. *Oec.* I,4 1343b26-1344a5 i *Xen.*, *Oec.* VII 22 i ss). Ara bé, el text presenta una clara divisió entre l'interior de la casa com a responsabilitat de la dona i les qüestions de fora de la casa que ho són exclusivament del marit. Aquesta circumscripció total de la dona a l'interior de la casa li nega tota possibilitat d'intervenir en les coses externes de la casa. En canvi, no passa el mateix si l'home intervé en els afers interns de la casa, ja que, com afirma l'autor, és menys lleig que l'home intervingui a les qüestions internes que la dona indagui en les de fora (*Oec.* III,141 5-7). L'acció interna de la dona és la que determina la seva honestedat i el motiu de l'exaltació de l'ànima femenina (*etenim quilibet talis ornatus et elacio anime est*). Solament aquesta conducta li permetrà obtenir les lloances merescudes en la vellesa (*Oec.* III,140 12-19) que garantiran la seva seguretat. La dona es presenta, per tant, sempre sotmesa al marit a qui ha d'obeir en tot, i no escoltar res de la ciutat (*Oec.* III,140 24). Aquesta obediència i limitació de la dona és detallada fins al punt que ni en el casament dels fills pot intervenir. En aquest moment també ha sotmetre's al marit, deliberar amb ell i deixar-se persuadir en les decisions preses pel marit (*Oec.* III,141 3-5). Aquesta visió del sotmetiment total de la dona segueix la doctrina d'Aristòtil tractada a la *Política* I,13 que no entrava en els detalls que trobam en aquest capítol primer de l'administració de la casa.

¹⁴⁴ “et que intus sibi contingunt ut sola sciat, et si quid sinistri ab ingredientibus fiat, vir habet causam. dominam existentem expensarum et sumptuum ad festivitates quas quidem vir permiserit, [...], considerantem quoniam nec questus vestimentorum differens forma nec auri multitudo tanta est ad mulieris virtutem quanta modestia in quolibet opere et desiderium honeste atque composite vite.” Ps-Arist., *Oec.* III,140 12-19.

¹⁴⁵ Al meu entendre el llibre III també segueix més la doctrina de Xenofont que la d'Aristòtil en explicitar la intenció donada a la *Política* I,13 1260a23.

5.4.3. Conclusió

Hem vist com, respecte de les tasques domèstiques els llibres I i III dels *Econòmics* atribuïts a Aristòtil presenten una doctrina més pròpia de Xenofont que del mateix Aristòtil. En l'anàlisi dels altres àmbits de la vida domèstica el llibre I repetia, resumia o ampliava els principis aristotèlics. En canvi, a través dels exemples del llibre I he sostingut la reflexió retorna a la doctrina de Xenofont en valorar el treball domèstic i prescriure una dedicació a aquest àmbit domèstic per part del cap de la casa. Així el llibre I, a diferència del que veïem en Aristòtil, se sosté que el cap de la casa no es pot desentendre de la vida interna de l'*oïkos*, tot i que delegui en l'esposa la seva conservació i utilització. La tasca domèstica de l'home no solament és adquirir els béns necessaris per a la supervivència de l'*oïkos*, sinó que ha de controlar la seva conservació i distribució. Aquesta acció domèstica de l'home es complementa amb l'acció de conservació de la dona, sense la qual és inútil el treball del marit. Al llibre I, els principis que s'han extret de Xenofont són aplicats seguint la metodologia peripatètica als diferents *oïkos* que conformen les societats àtica, lacònica i persa. En aquest aspecte el llibre I adopta una perspectiva diferent a la de la filosofia clàssica. Hem vist com la tipologia dels *oïkos* ja no es defineix a partir de l'ideal moral de vida política o filosòfica sinó a partir de la productivitat domèstica. S'introdueix una diferenciació entre els *oïkos* grans o petits en relació amb la productivitat i emmagatzematge dels casals domèstics, deixant de costat la orientació moral d'Aristòtil.

Al llibre III trobam un retorn a la orientació moral de les accions domèstiques. La distribució de les tasques és la mateixa que la del llibre I i Xenofont, la dona és responsable de les tasques internes i l'home de les externes. Però el retorn a aquesta visió clàssica de Xenofont es fa des d'una concepció aristotèlica de les accions domèstiques. Tot i que enuncia tasques pròpies de l'home i la dona, el llibre III es presenta com un recull de normes on solament es detallen les tasques internes de la muller. En aquesta regulació trobam la identificació total entre dona i tasques domèstiques que veïem en Aristòtil. En aquest aspecte, també se segueix la doctrina aristotèlica de la reclusió a l'interior de la casa de la dona. Serà l'acció interna de la dona la que determina totalment la seva honestedat prescrivint, en aquest àmbit intern també, la plena submissió a les decisions del marit. A partir del llibre III, parlar de tasques domèstiques és estipular les obligacions de la dona a l'interior de la casa. La seva dignitat moral es dedueix a partir d'aquesta acció i de l'obediència al marit en tots els àmbits de la vida domèstica.

5.5. Conclusions del cinquè capítol

La reflexió filosòfica sobre les tasques domèstiques gira entorn de dos aspectes relacionats directament amb l'ideal filosòfic exposat. El primer és el valor moral del treball domèstic i el segon, en conseqüència, la distribució de tasques entre els membres que conformen la casa. En coherència amb cada ideal proposat, aquests aspectes es consideren a partir de la implicació dels qui volen dur una vida filosòfica a través de determinades accions domèstiques. En tots els autors el marc domèstic que centra la reflexió del valor del treball domèstic és l'*oïkos* autàrquic complet, l'única realització històrica que permet disposar del lleure necessari per a una vida filosòfica en un entorn de vida domèstica acomodada. Els altres tipus d'*oïkos* són exclosos de la reflexió perquè solament aquesta vida domèstica permet alliberar-se totalment o parcialment dels treballs necessaris per al manteniment de la vida humana. Solament a les acaballes de la filosofia clàssica, en alguns textos dels *Econòmics*, es contempla el valor del treballs domèstics tenint present altres tipologies

d'*oïkos*. Aquest canvi va acompanyat d'una consideració de l'acció domèstica no des d'un ideal moral de vida política, sinó des de la seva productivitat.

Respecte del valor moral del treball, tant Xenofont com Plató propugnen un canvi atenent als seus respectius models domèstics. Aquesta canvi és la conseqüència transformadora de la reflexió filosòfica que he vingut desgranant al llarg dels capítols anteriors. En Xenofont es veu clarament com els plantejaments filosòfics transformen la vida quotidiana de les persones vinculades a la casa. Hem vist com Xenofont elabora una valoració moral d'un determinat treball domèstic que el fa compatible amb les quotes més elevades de reconeixement social i moral. Encara que parcialment, Xenofont desvincula algunes tasques domèstiques de la concepció pejorativa del treball esclau dels *oïkos* aristocràtics. Això permet que determinats treballs domèstics es considerin accions que permeten realitzar l'ideal de virtut, un ideal digne del reconeixement filosòfic. Aquesta ruptura del valor tradicional del treball domèstic també es troba, en part, en Plató quan a la *República* argumenta que si les classes dirigents renuncien a fer determinades tasques domèstiques, com cuinar, es cau en la mol·lície i la incontinença que arruïna el cos i l'ànima. Per aquest motiu Plató, per exemple, evita establir una professionalització de la cuina que du, inevitablement, a adular el plaer del ventre. A les *Lleis* també hem vist com alliberar els joves de les fatigues i treballs quotidians, molts d'ells relacionats amb la casa, els converteix en ciutadans superbs i incontinentes.

En general però, Plató com Aristòtil oposen els treballs domèstiques a la virtut i la filosofia. En Plató, considerar la valoració de les tasques domèstiques no solament com un recurs dialèctic permet situar-les en el conjunt del pensament platònic sobre la vida domèstica. El valor del treball domèstic es contempla sota la premissa fonamental que la tasca social d'un individu defineix la dignitat que li és pròpia segons la seva naturalesa anímica. Per això, en la majoria de textos estudiats les tasques domèstiques qualifiquen una vida servil oposada a la dignitat del filòsof. Aquesta doctrina la sustenta també la classificació de l'acció pròpia dels ciutadans lliures, el seus servents domèstics i els artesans amb els seus esclaus. Aquesta distinció segons l'acció determina la qualitat moral de les persones, plantejament que seguirà plenament Aristòtil. L'elaboració teòrica però és diferent. Plató allibera la vida pròpia del filòsof d'aquestes tasques traslladant a l'àmbit públic, com a oficis, determinats treballs relacionats amb la vida domèstica. Per un costat, aquesta translació suposa una diferent valoració entre treballs domèstics propis dels servents, i oficis artesanals externalitzats de la vida domèstica. Aquesta especialització comporta una professionalització de determinades accions que en Xenofont formaven l'acció externa i interna de la casa. D'aquesta manera, la implicació en les tasques domèstiques, que Xenofont fonamentava en el treball i la dedicació domèstica, és presentada sovint per Plató com el màxim perill per a la vida filosòfica. Solament poden ser considerats oficis aquells treballs que contribueixen al creixement de la ciutat en tant que es poden desvincular de l'àmbit domèstic. Per això, la vida ciutadana necessita de servidors domèstics que facilitin la vida quotidiana a l'interior de la casa. En canvi, Aristòtil solament contempla les accions que es realitzen en la vida domèstica en funció de les finalitats naturals pròpies de cada membre de la casa. Els treballs domèstics es constitueixen com un quefer ineludible en la satisfacció de les necessitats quotidianes i la procreació dels ciutadans lliures, propis de la vida domèstica. Com Plató, la distribució de les tasques domèstiques entre els seus membres identifiquen la naturalesa i dignitat moral de cada individu. Seguint aquest plantejament platònic, les tasques domèstiques són per naturalesa impròpies dels ciutadans lliures. Aquesta desvinculació total de l'home lliure de les tasques domèstiques, fins de les més bàsiques com el control i ensinistrament dels

esclaus, enllacen amb el menyspreu social contemporani cap a les activitats domèstiques com a esclavitzadores i, com a conseqüència, indignes d'una vida en plenitud.

Aquesta valoració comporta una determinada distribució de les tasques domèstiques entre els membres de la casa. El desenvolupament més clar el tenim en la valoració del treball domèstic de Xenofont per a qui l'acció domèstica és una condició necessària del ciutadà lliure i aristòcrata, que no s'identifica amb la manca de responsabilitat en els treballs domèstics. Alguns d'aquests són presentats com a propis d'una vida digna d'admiració, menyspreant els qui se'n desenten. Tot i que Plató manté la identificació entre esclavitud domèstica i vida anímica degradada, que fan aquesta activitat incompatible amb la dignitat de la persona lliure, trobam que determinades tasques domèstiques són considerades inseparables de la vida sana que descriu per a les classes governants. Excepte en aquest plantejament ideal de Plató, la concepció que es desenvolupa generalment segueix els esquemes tradicionals de diferenciació sexual. L'assignació de tasques, per tant, és fixa i invariable segons la dignitat que s'assigna a cada naturalesa sexual, però s'emfatitza la concepció meritocràtica que fa de les accions domèstiques i les capacitats físiques i anímiques mitjans apropiats per a l'excel·lència moral. En Xenofont i Aristòtil la distribució de tasques és la tradicional que fa l'àmbit extern propi de l'home i l'intern propi de la dona. Els matisos en la implicació que comporta aquesta distribució marquen diferències fonamentals en el valor moral del treball domèstic.

Les tasques domèstiques que s'assignen al marit estan en relació directa a la valoració del treball. Per Xenofont són dignes de l'home lliure el control i exercici de l'agricultura com a tasca externa, i el control i educació de l'esposa com tasca interna. L'activitat pròpia del marit, com a cap de la casa, és comandar de forma intel·ligent i justa. Xenofont equipara aquestes tasques domèstiques amb les socialment més rellevants, com són la política i la guerrera. Dels treballs productius que sustenten l'*oïkos* aristocràtic, Xenofont lloa l'agricultura com a forjadora dels valors corporals i anímics del ciutadà *kalokagathós*, en l'exercici de la mateixa agricultura. D'aquesta manera Xenofont supera, a diferència de Plató i Aristòtil, l'oposició entre la condició de ciutadà lliure i el treball domèstic. Al marit també li és propi involucrar-se en els treballs interns com una acció complementària a la de la dona. A diferència dels desenvolupaments en part de Plató i sobretot d'Aristòtil el marit no es despreocupa d'aquest àmbit. L'home comparteix amb la dona l'interès pel bon funcionament intern, i per això l'educa, sense que això impliqui compartir-ne les accions que té assignades per raó de gènere. En canvi, Plató i Aristòtil consideren indignes de la vida filosòfica qualsevol de les accions domèstiques. Tot i això, Plató no considera convenient que els ciutadans es desentenguin de determinades tasques domèstiques. Fins i tot a la *República* es deixa entreveure una igualtat en les accions domèstiques que han de realitzar les classes dirigents. Però, aquest no és desenvolupat fruit de la insignificança social que comporten els treballs domèstics. Aquesta consideració està a la base del model aristotèlic on la plena dedicació del ciutadà a la vida política exigeix alliberar-se sobretot de les accions pròpies de la casa. Per això, la riquesa generada en un *oïkos* és condició necessària per a la plena participació en la vida política. Per fer-ho possible Aristòtil estableix una gradació en els tipus d'*oïkos* que va des dels que no són autàrquics als autàrquics i, dins aquests, dels incomplets als complets. La casa perfecta és aquella on, traslladant totalment les tasques domèstiques als esclaus, l'home lliure pot exercir plenament la ciutadania, i l'esposa veure's alliberada de qualsevol activitat domèstica. L'única activitat domèstica pròpia de l'home lliure com a amo dels esclaus és, per tant, saber-se'n servir de manera que pugui dur una vida alliberada i despreocupada de la casa. Aquesta limitació a l'*oïkos* complet fa que les reflexions posteriors, fruit dels

canvis que comporten l'hel·lenisme i el cristianisme, recuperin la visió de Xenofont sobre la distribució de les taques domèstiques. En el llibre I dels *Econòmics*, a diferència del que veiem en Aristòtil, se sosté que el cap de la casa no es pot desentendre de la vida interna de la casa, tot i que delegui en l'esposa la seva conservació i utilització. La tasca domèstica de l'home no solament és adquirir els béns necessaris per a la supervivència de la casa a l'exterior, sinó que ha de controlar la seva conservació i distribució a l'interior. Aquesta cura però es fa emfatitzant la separació entre els dos àmbits i la subordinació de la dona. La conseqüència és la plena identificació entre la dona i la casa.

El valor de l'acció de la dona a la casa emana també de l'articulació que cada autor desenvolupa entre la vida domèstica i l'ideal moral. En Xenofont els treballs domèstics de la dona són presentats com accions tant necessàries com les de l'home perquè la vida domèstica és una dimensió fonamental del seu ideal moral. Com a conseqüència de la valoració del treball domèstic de l'esposa, aquest esdevé visible a la reflexió filosòfica sorgint una articulació amb l'ideal de dona lliure. Per això, tant Xenofont com Plató reconeixen que a la dona li són encarregades molts treballs i més durs que a l'home per la seva vinculació a la casa. Per aquest motiu les seves obligacions són tractades en els seus escrits i sotmesos a la doctrina moral que iguala, encara que mai totalment, capacitats anímiques i físiques. En Xenofont es fa establint un paral·lelisme amb l'ideal del marit, mostrant com per mitjà de l'exercici domèstic s'enforteix el cos i l'ànima de la dona fins a esdevenir, ella també, una autèntica *kalokagathós*. Plató, a la *República*, trencant la identificació entre la dona i la casa, l'allibera de tots aquells treballs que socialment la relegaven a l'esclavitud domèstica. Tot i això, amb la introducció dels *oïkos* privats a les *Lleis* la dona retorna a certs paràmetres culturals que seran desenvolupats per Aristòtil. Així, tot i la consideració de la dona com a ésser polític, l'home es manté alliberat de les tasques domèstiques, mentre que la dona ha de lidiar entre els dos àmbits, el públic –on es reconeix la seva igualtat– i el privat –on es sotmet a una distinció que la lliga a la vida domèstica des del moment de la procreació. La dona entra en part en la vida pública però no s'alliberen mai de la privada, havent de compartir les exigències dels dos àmbits a diferència dels seus companys mascles que sols han de dedicar-se a la vida pública. Plató retorna, per tant, a la concepció tradicional grega de la separació de sexual dels dominis intern i extern de les tasques domèstiques, amb la diferència que només es considera domèstic l'intern. La reflexió de Plató sobre les dificultats que presenten els diferents tipus de tracte domèstic que reben les dones en diferents societats mostra fins a quins punt és conflictiu aquesta compaginació. Un model diferent és el d'Aristòtil que contempla l'acció de la dona a partir de la seva vinculació total a la casa, de tal manera que l'acció i la vida de la dona depèn del tipus d'*oïkos*. Hem vist com les tasques domèstiques de les dones són les grans absents en la reflexió aristotèlica sobre la casa. La dona és contemplada solament en la relació entre marit i muller en ordre a la procreació. Tot i això, la relació amb les tasques domèstiques depèn del grau d'autosuficiència i plenitud de l'*oïkos*. En els nivells inferiors la tasca de la dona és la mateixa que la dels esclaus, mentre que en l'*oïkos* complet es veu alliberada de totes les tasques, fins i tot de les tradicionalment aristocràtiques. La dona lliure, però, no s'igualarà mai a l'home, no solament perquè s'identifica amb la casa, sinó per la seva mancança deliberativa que afecta fins i tot a les qüestions internes. El paper de la dona en l'*oïkos* complet, alliberada de l'esclavitud de les tasques domèstiques, es redueix a la reproducció.

En abandonar com a centre de reflexió l'*oïkos* complet, la reflexió dels llibres I i III dels *Econòmics* comprèn, com Xenofont, que l'acció domèstica de l'home es complementa amb l'acció de conservació de la dona, sense la qual és inútil el treball del marit. Però el retorn a aquesta visió clàssica de Xenofont es fa des d'una concepció aristotèlica de les

accions domèstiques. S'aprofundeix en la identificació total entre dona i tasques domèstiques en un recull de normes on solament es detallen les tasques de la muller. La reclusió moral de la dona a l'interior de la casa té com a conseqüència la prescripció d'obediència total al marit en tots els àmbits de la vida domèstica.

En les tasques dels esclaus domèstics tots els autors reproduïen sense qüestionar-los els esquemes pejoratius de la Grècia clàssica. Malgrat el gran valor productiu del treball esclau en els *oïkos* grecs, es presenta com l'acció més oposada a l'ideal filosòfic. Expressat sovint com a treball manual és considerat una activitat que no contribueix al manteniment ni a la grandesa de la ciutat. Es considera que aquest treball domèstic és per si mateix perjudicial per l'ànima i deformador del cos, en tant que la persona resta reclosa en la interioritat de la casa. Les tasques dels esclaus són presentades com les més oposades a l'ideal grec de *kalokagathía* i, per tant, objecte de menyspreu, malgrat la seva importància en la supervivència de l'*oïkos*. Tot i aquesta valoració general de la filosofia, l'esclavatge domèstic és considerat sempre fonamental per al funcionament no solament de la producció agrícola i artesanal sinó també pel funcionament quotidià de la vida humana. El menyspreu i la rutina que caracteritzen les tasques domèstiques les fan ser considerades per naturalesa pròpies i exclusives dels esclaus. Qualsevol activitat domèstica, sigui externa o interna a la casa, són considerades activitats productives indignes de la naturalesa de l'home lliure. Aquest és el valor del treball de l'esclau domèstic, dins i fora de l'*oïkos*, sense el qual no és possible el lleure propi de l'home i la dona lliures. En la reflexió filosòfica la finalitat del treball domèstic no és la producció sinó fer possible la bona vida dels membres lliures de la casa. L'acció domèstica de l'esclau el fa un ésser indispensable per a satisfer les necessitats quotidianes del ciutadà lliure. La dedicació a la vida domèstica, com a satisfacció de la quotidianitat, marca una vida humana en funció de la felicitat dels amos. En el llibre III dels *Econòmics*, la manca d'esclaus és la mateixa dona la que assumeix l'esclavitud que comporta el manteniment intern de la vida domèstica. Aquesta identificació entre dona, tasques domèstiques i esclavitud esdevindrà és la més poderosa articulació paradigmàtica fins els nostres dies. Aquesta concepció es mantindrà, explícita i implícitament, com a relació inqüestionada per la invisibilitat i insignificança dels seus termes en la reflexió filosòfica posterior. Ens cal ara, finalment, extreure'n les conclusions d'aquesta investigació que ens ajudin a capgirar una identitat que s'ha mantingut quasi invisible, agafant la força de l'al·legoria de Hegel, als ulls del mussol de Minerva.

CONCLUSIONS

La línia d'investigació a la que s'inscriu aquesta tesi és: "Història de les idees". Com s'ha exposat a l'inici de la investigació, en l'estat de la qüestió, un nou corrent filosòfic actual pretén reflexionar sobre la "vida corrent" o "la vida quotidiana". Aquest corrent contemporani ha permès reconsiderar la reflexió sobre la concepció de la vida domèstica. Que aquesta concepció pugui ser filosòfica ha conduït aquesta investigació a afirmar com a hipòtesi de treball que la vida domèstica té prou pes ontològic en les articulacions morals de l'ideal humà per ser considerada un àmbit de reflexió filosòfica. Confirmar aquesta hipòtesi aportant un fonament històric permet concloure que l'*oikonomía*, com a idea filosòfica, pot desenvolupar-se com una "filosofia domèstica", és a dir, és possible una concepció filosòfica de la vida domèstica. El problema que es plantejava en presentar els objectius de la investigació era la inexistència de cap tractat, ni disciplina que articuli una filosofia domèstica, mínimament semblant a una filosofia política, una ètica o filosofia moral, una filosofia de la ciència,... Totes aquestes disciplines gaudeixen avui de reconeixement acadèmic donat el seu inqüestionable tractament al llarg de la història de la filosofia. Per tant, per demostrar que és possible elaborar una filosofia domèstica he anat a l'arrel, als orígens de la Història de la filosofia occidental, per cercar una fonamentació històrica d'una reflexió que és actual. Reflexionar sobre la idea grega d'*oikonomía* és una anada al passat des del present per resoldre problemes presents (Linàs i Pacheco, 2016). Una mirada a les possibles respostes que la filosofia donà a qüestions humanes poden fonamentar o desvetllar les respostes a inquietuds i angoixes que atenyen al nostre present (Rorty, 1984: 51). Després, doncs, d'haver duit a terme aquesta anada al passat em cal ara, a tall de conclusió d'aquesta investigació, fer algunes consideracions finals referides a l'actualitat dels resultats obtinguts.

Per confirmar la hipòtesi d'aquesta investigació calia superar les dues dificultats exposades a l'inici de l'estudi: l'aparent invisibilitat i insignificança de la vida domèstica en la reflexió filosòfica. Les dades aportades i els textos analitzats, juntament amb les conclusions exposades al final dels apartats dels autors estudiats en els diferents capítols, dissipen aquesta invisibilitat i insignificança de la concepció filosòfica de la vida domèstica. Així, l'estudi dels autors al que s'ha cenyit la investigació ha revelat diferents articulacions pròpiament filosòfiques, no solament com una curiositat històrica sinó com a una reflexió fonamental des dels inicis de la filosofia occidental. Per Xenofont, Plató, Aristòtil i els seus deixebles la repercussió pública de la filosofia, a la que s'adreçava els seus escrits (Szlezák, 1991: 48-49), cercava transformar o justificar *també* determinades concepcions sobre la vida domèstica. Les concepcions que presenta aquesta investigació mostra com la filosofia neix, *també*, com una reflexió de la vida quotidiana dels seus conciutadans. Aquest fet constitutiu del quefer filosòfic és el que ens permet establir ponts entre l'inici històric de la idea grega d'*oikonomía*, com a filosofia domèstica, i la nostra contemporaneïtat. Com afirma Marina Garcés (2015) la filosofia va néixer com a debat a l'aire lliure i als carrers retorna. La concepció filosòfica de la vida domèstica s'ha revelat diferent com diferent és el model moral que proposa cada filòsof. Aquestes concepcions formen part de la discussió amb la que va néixer la filosofia i aquesta investigació pretén retornar aquesta concepció a la filosofia actual per tal que torni a ser objecte de discussió. Fonamentar històricament la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica permet obrir noves possibilitats del discurs filosòfic en la nostra quotidianitat. Però també permet obrir la filosofia a una experiència moderna connectada amb l'inici de la filosofia. Avui, com en

els seus orígens, vivim en l'evidència que les transformacions socials posen en conflicte les nostres formes de vida. El recurs a la història de la filosofia no té com a objectiu estirar el passat d'una història moribunda, sinó d'obrir-nos al futur d'una filosofia, que es reivindica inacabada.

“Redescobrir la necessitat de la filosofia no significa, aleshores, recuperar la seva dignitat perduda, com si es tractés de treure lluentor a una joia antiga. Redescobrir la necessitat de la filosofia és posar-la en situació, exposar el llegat filosòfic i el seus reptes a la situació existencial i material del nostre temps. La filosofia és una forma de compromís amb el món.”¹

MARINA GARCÉS, 2015: 15 (trad. pròpia).

Respecte al primer objectiu, aquesta investigació posa de manifest com malgrat l'aparent invisibilitat i insignificança de la qüestió, que l'ha duit a considerar-la sovint com a tractats aïllats o textos anecdòtics, la vida domèstica no fou aliena a la reflexió filosòfica. Per això, aquesta investigació vol ser una contribució significativa a les realitzades en els darrers anys sobre l'*oikonomía* en la filosofia clàssica, demostrant que la concepció filosòfica de la vida domèstica no es pot reduir als tractats que específicament ens han arribat amb el nom d'*Oikonomía*. Sinó que la idea d'*oikonomía* descriu en filosofia una articulació que, explícita o implícitament, ha existit des dels seus orígens en Xenofont, Plató i Aristòtil i els seus deixebles. En aquest sentit una de les principals aportacions és la introducció de Plató en la reflexió sobre la vida domèstica. La introducció de Plató demostra l'amplitud i profunditat del seu pensament en la concepció filosòfica de la vida domèstica. Si encertam en interpretar que per Plató fer-se filòsof significava experimentar una transformació de l'ànima que canvia totalment la vida (Szlezák, 1991: 75), aquest canvi ha d'incloure la vida domèstica. Per tant, la vida que examina el filòsof (Plató, *Ap.* 38a) també implica la vida domèstica. En tots els autors treballats, intentar desentrellar-ne les seves articulacions – malgrat el risc de malinterpretar-los o ser parcial- demostra que no es pot contemplar el sentit d'una existència en plenitud sense incloure l'examen d'aquest àmbit irrenunciable de la vida humana. Per això les conclusions generals dels capítols estableixen les relacions entre els autors mostrant com la concepció de la vida domèstica forma part del debat filosòfic. Mostrar-ne les seves articulacions, en la conclusió de l'apartat de cada autor, i les seves relacions, en les conclusions dels capítols, ajuda a descriure una evolució de la concepció filosòfica de la vida domèstica d'una època fonamentadora del quefer filosòfic.²

Respecte al segon objectiu, la investigació analitza la concepció de la vida domèstica com una reflexió filosòfica sobre quin és el lloc de la quotidianitat domèstica, quines són les seves obligacions, com han de regir les seves relacions, l'assignació de tasques i, sobretot, la valoració de les activitats que s'hi realitzen. Aquestes reflexions que es troben en tots els autors treballats, articulen cinc dimensions constitutives d'una concepció filosòfica de la vida domèstica. Els cinc capítols de l'estudi s'han mostrat elements capaços d'articular una concepció filosòfica de la vida domèstica. El seu

¹ “Redescubrir la filosofía no significa, entonces, recuperar su dignidad perdida, como si de sacar brillo a una vieja joya se tratara. Redescubrir la necesidad de la filosofía es ponerla en situación, exponer el legado filosófico y sus desafíos a la situación existencial y material de nuestro tiempo. La filosofía es una forma de compromiso con el mundo.” Garcés, 2015: 15.

² Aquest plantejament ja ha estat consolidat per la tesi del Dr. Unholtz (2010). Però el seu plantejament posa massa èmfasi en la relació amb la política. La conseqüència és, al meu parer, un plantejament general de subordinació, que nega tota entitat pròpia a la vida domèstica, reduint-la a una realitat subpolítica. L'enfocament de la meua investigació vol donar una passa més, en considerar aquest punt de vista excessivament restrictiu respecte de les diferents doctrines que es van desenvolupar.

desenvolupament ha permès establir unes dimensions bàsiques específicament filosòfiques. Des de la perspectiva antropològica i social autors com Robert McC Netting, Richard R. Wilk i Eric J. Arnould (1984) defineixen cinc dimensions característiques d'un grup domèstic: producció, distribució, transmissió, reproducció i co-residència. També Lluís Duch i Joan Carles Mèlich (2003) desenvolupen una profunda anàlisi de la família, a cavall entre la filosofia i l'antropologia, com la primera "estructura d'acollida" de l'existència humana considerada com a *codescendència*. Recórrer a l'antropologia cultural i social per estructurar la investigació no hagués mostrat l'especificitat de la mirada filosòfica respecte de les altres perspectives exposades en la introducció. L'objectiu era no traslladar la perspectiva cultural de parentiu al moment històric en què s'ha centrat la investigació. Sinó que més aviat, la lectura dilatada en aquests set anys dels textos clàssics m'ha empès a proposar una articulació des d'una perspectiva enterament filosòfica de la vida domèstica. Les cinc dimensions que estructuren la investigació demostren la inseparable relació entre la vida domèstica i l'ideal filosòfic de cada autor. Per aquest motiu, prendre com a marc analític la visió de la "vida quotidiana" de Charles Taylor (1989) ens ha permès aprofundir en la comprensió dels ideals i les prescripcions de la identitat humana en els seus orígens filosòfics. La característica que posa de manifest els textos aportats i analitzats, en articular-los com un conjunt propi de reflexió, és l'especificitat de la mirada filosòfica de la vida domèstica, fruit de la consideració de la quotidianitat humana. Com a resultat de la investigació podem veure que la reflexió filosòfica, acollidora d'aquesta quotidianitat, és desplega en confrontació amb determinades pràctiques socials i culturals. La reflexió filosòfica es mostra com una reflexió atenta a la vida i no solament a determinats moments socialment rellevants de la vida domèstica. L'anàlisi de la quotidianitat domèstica en els textos dels autors clàssics estudiats és rellevant perquè la modernitat ha obert un nou espai de comprensió de la pròpia vida. Aquestes s'expressaren com a articulacions d'un ideal filosòfic que és confrontat amb el de la seva època. En la lectura dels textos aportats en la investigació s'ha de tenir present que no solament s'hi implica l'individu, sinó èpoques senceres (Szelzák, 1991). En aquest sentit trobam una explicació de perquè qüestions com la vida domèstica, disseminada en una munió de textos, ha passat desapercibuda o desconsiderada per generacions solament pel fet què no s'acomoden al pensar del seu temps.

La determinació de la investigació en aquestes dimensions és fruit de les constants relectures dels textos seleccionats i, per tant, subjecte a crítica i revisió. El seu valor no és altre que demostrar que es pot dotar la concepció filosòfica de la vida domèstica d'una estructura interpretativa que permet copsar fins a quin punt va ser important pels autors elaborar una articulació entre la vida domèstica i la seva proposta filosòfica. És important deixar clar en aquesta conclusió que la distribució de la investigació en cinc dimensions és una formulació qüestionable. Com afirmava Martial Gueroult, el passat de la filosofia està viu perquè posseeix una inextingible capacitat de generar polèmica.³ Però el sol fet de ser discutible, sobre la fonamentació que aporta l'estudi, significa haver acomplert un altre dels objectius proposats, retornar al debat filosòfic un àmbit descuidat. Per tant, lluny de concloure, aquesta investigació pretén obrir una nova perspectiva en la concepció filosòfica de la vida domèstica a partir d'aquestes dimensions.

En el primer capítol s'ha vist com la vida domèstica pot dotar de sentit o no a l'existència humana si existeix una relació valorativa respecte a un ideal moral. Aquest pot ser social com l'ideal moral grec de *kalokagathós* que, com a forta valoració, indica quines persones són dignes d'admiració i quines no, quina vida val la pena ser viscuda i quina no.

³ Citat per Wolf Lepenies a Rorty; Schnnewind i Skinner, 1984:145.

L'anàlisi realitzat en aquest capítol mostra la contraposició de "vides" que una proposta filosòfica implica. Determinant on situem la vida domèstica respecte a l'ideal proposat sorgeixen diferents articulacions teòriques que configuren els models d'ideal de vida domèstica. Aquestes articulacions avui, com en la Filosofia clàssica, poden ser diferents. Una proposta com la de Xenofont integra la vida domèstica a l'ideal d'excel·lència ciutadana com a part irrenunciable de la transformació d'una vida filosòfica. En canvi, la proposa platònica cerca superar els problemes de la particularitat d'aquesta vida, repensant nous models domèstics que no comprometin la vida filosòfica. Aristòtil proposa un diferent tipus d'integració de la vida domèstica subordinant-la a la realització ciutadana de l'únic membre de la casa que pot desentendre-s'hi, exclouent els membres de la casa de la dignitat que otorga una vida filosòfica i ciutadana. Donant un pas més, els *Econòmics* ens mostren les conseqüències de desarticular l'ideal domèstic, identificant-ho amb la dona, amb l'ideal del marit situat fora de la vida domèstica. En aquest procés la fragmentació de la concepció de la vida domèstica du a la desaparició de la idea d'*oikonomia* com a una filosofia domèstica. Aquestes articulacions duen a considerar o refusar la vida domèstica com a font de béns morals.

En el segon capítol, s'ha vist com la vida domèstica contribueix a la realització de la vida humana plena si es considera un bé moral necessari per a la vida filosòfica. La vida té sentit si es relaciona amb un bé moral i, per això, aquesta consideració pren diferents categoritzacions depenent de l'ideal filosòfic. En les conclusions del capítol es demostra la rellevància que per a la concepció filosòfica de la vida domèstica té considerar la casa com a font moral. Xenofont exposa un tipus d'articulació on la vida domèstica i l'atenció al funcionament de la casa són condicions morals superiors. D'aquesta manera la casa és un bé equiparable, no solament als socialment rellevants que deriven de l'exercici de la ciutadania, sinó també als d'una vida filosòfica que té cura del cos i de l'ànima. Plató, en canvi, exposa els perills que pot dur considerar la casa com un bé suprem. A partir de la seva concepció de la vida domèstica s'agreuja la tendència de l'ideal filosòfic a desconfiar de la particularitat que suposa la casa. Les conseqüències són una subordinació dels béns domèstics o una translació a un àmbit més universal, que no posi en perill la convivència en una comunitat política, ni l'aspiració individual a una vida intel·lectual. En Aristòtil trobam una concepció que disgrega la vida domèstica en determinats béns que la societat considera rellevants per a una bona vida. La casa compleix una funció bàsica, tant necessària com imperiosa és la seva superació per béns superiors com els polítics o filosòfics. La seva concepció, aprofundida en els *Econòmics* mostren la fragilitat de la vida domèstica, fragilitat que cal afrontar a partir d'un ideal filosòfic d'acceptació de les contingències humanes i socials. Aquesta diferent articulació dels béns tenen la seva justificació en les continuïtats i discontinuïtats que s'estableixen entre les finalitats naturals de la vida domèstica -reproducció i supervivència- i les que les humanes -cura i suport mutus- com a expressió de la racionalitat.

Posar de manifest l'articulació entre aquests béns ha permès descriure, en el tercer capítol, quines accions són dignes d'admiració i doten de dignitat la implicació en la vida domèstica. En la mesura en què la vida domèstica es considera valuosa, digna o admirable es presenta com un bé que implica la persona a través d'unes virtuts. Per tant, la dignitat humana de les persones implicades en la vida domèstica depèn de la consideració de les seves accions com a virtuoses. D'aquesta manera s'ha establert com cada autor, en coherència amb l'articulació exposada, considera que es poden aplicar les virtuts filosòfiques en la vida domèstica. L'ideal filosòfic determina el grau de consecució d'aquests béns per mitjà de la consideració de la vida domèstica com a font de virtuts o vicis domèstics en relació a les virtuts filosòfiques de l'autodomini i la justícia. D'aquesta

manera s'han definit les virtuts que permeten i els vicis que impedeixen assolir els béns morals propis de l'ideal de vida filosòfica. Les concepcions que fonamenten la virtut en un coneixement del bé cercat, com Xenofont i Plató, i no en la naturalesa ni en l'àmbit de l'existència humana en què s'apliquin, com Aristòtil, permet considerar les accions domèstiques expressió de la virtut. D'aquesta manera la virtut pot ser compartida i ensenyada a tots els membres de la casa, en tant que comunitat articulada entorn a un mateixos béns morals. En tots els autors la justícia i la tempra són virtuts necessàries en la vida domèstica. Les posicions divergeixen, i la casa per consistència moral, en la mesura en què no es rebaixa la seva consideració com a font moral. Per a Xenofont, considerar la casa un bé suprem implica reconèixer l'existència de virtuts domèstiques com la cura, l'ordre i la bellesa són admirables i contribueixen a l'excel·lència ciutadana. Per a Plató, la particularitat de la vida domèstica fan la casa font dels vicis que destrueixen la comunitat política, tot i reconèixer que la vida domèstica participa i col·labora en l'educació en la virtut. Aristòtil parteix de l'evidència que la casa és la primera educadora en virtuts polítiques, però en limita el seu reconeixement a l'únic membre de la comunitat política. Solament fora de la vida domèstica es pot aconseguir una vida plenament virtuosa, rebaixant la dignitat de les persones que en resten totalment vinculades. La virtut domèstica esdevé en els *Econòmics* quelcom intern a la casa sense articulació amb les quotes més altes de reconeixement de la dignitat humana. Escindint el vincle entre justícia domèstica i política, per exemple, la vida domèstica esdevé un espai privat, identificat amb els deures respecte la llei del cap de la casa.

La reflexió filosòfica sobre les relacions del quart capítol mostra com cada nova proposta d'ideal moral defineix un marc relacional entre els seus membres, i entre aquests i el patrimoni, a partir de la seva vinculació a la casa. Aquest marc condiona el tracte que s'ha de donar o rebre, dotant de profunditat els afectes que sorgeixen en la convivència quotidiana i expressat en una normativització de les relacions. La reflexió filosòfica de les relacions domèstiques que es consideren apropiades entre les persones i amb el patrimoni parteix de la consideració que la relació contribueixi o allunyi d'un ideal de vida filosòfica. En aquest sentit es tenen dues posicions. La que trobam en Xenofont i Plató proposa suplantar també en la vida domèstica les "naturals" relacions de dominació per un model derivat del seu ideal de vida filosòfic. En Xenofont, les relacions domèstiques poden gaudir de la mateixa qualitat moral que les cíviques introduint aspectes filosòfics com el diàleg en les relacions conjugals o plantejant les relacions amb els esclaus com una comunitat fonamentada en la bona disposició dels servents a partir del seu tracte humanitzant. Hem vist com Plató i Aristòtil reflexionen sobre la qualitat humana dels lligams afectius que uneixen els membres de la casa. En Plató aquesta reflexió neix la desconfiança i la necessitat de control dels forts afectes que es creen en les relacions conjugals. Al mateix temps, però, que es cerca com orientar a la vida filosòfica i a la comunitat política uns vincles que es consideren model d'humanitat i comunitat. Aristòtil, les considera a partir del reconeixement d'una especificitat que les distingeix de les relacions cíviques. Aquesta diferenciació que els *Econòmics* ja pren com a supòsit inqüestionable és l'origen de l'escisió entre relacions filosòfiques i domèstiques. En tots els autors, la reflexió filosòfica es mostra com un coneixement necessari per a gestionar el patrimoni domèstic sota criteris morals. Aquests permeten a la persona no esdevenir esclau de l'ambició desmesurada que provoca les riqueses i les seves perniciosos conseqüències per a la vida domèstica.

I, finalment, en el cinquè capítol es mostra la concepció del valor del treball i les conseqüents distribució de tasques entre els membres de la casa. La valoració del treball domèstic condueix a un repartiment de tasques en coherència a la concepció domèstica de

cada doctrina filosòfica. La vida domèstica es constitueix així en una assignació de tasques domèstiques com a activitats apropiades o inapropiades per assolir, per mitjà de la virtut, la consecució de l'ideal de vida filosòfica. D'aquesta manera hem vist, en Xenofont, com la transformació del valor moral de determinats treballs domèstics condueix a una corresponsabilitat entre els cònjuges a partir de la complementarietat de les naturaleses. L'home és capaç de considerar implicar-se en tasques domèstiques en la mesura que aquestes gaudeixen de relació amb l'ideal de vida. En aquest sentit, les propostes de Plató i Aristòtil demostren com el valor del treball domèstic i, per tant, la distribució de tasques depèn de la seva contribució a l'ideal filosòfic o polític. Com més es separa la vida domèstica de la vida pública, més ignominiosos i menyspreables es consideren els treballs domèstics. I les persones que aspiren a certes quotes de dignitat moral senten la imperiosa necessitat de desatendre'ls descarregant-los sobre aquells que manquen de dignitat humana. En canvi, com més articulats es concep la pròpia tasca domèstica amb l'ideal filosòfic, aquest es pren en consideració i les persones que s'hi vinculen són reconegudes en la seva dignitat, com és el cas de la dona en Xenofont i Plató. La reflexió filosòfica seguí el camí contrari, iniciat per Aristòtil, fins a retornar la dona a la interioritat de la casa com a identitat que exclou el reconeixement de les accions pròpies de la vida domèstica. La concepció del treball domèstic fa que la persona assumeixi determinades tasques domèstiques o se'n desentenguin al considerar-les incompatibles amb l'ideal moral que dota de sentit l'existència humana.

Aquestes dimensions configuren una concepció filosòfica de la vida domèstica que pot permetre desenvolupar avui una *oikonomía* com a “filosofia domèstica” contemporània. Com afirmava en plantejar l'estat de la qüestió, encara avui dia, aquest és possiblement un dels darrers reductes mancats de reflexió i la clarificació filosòfica, com a element fonamental de la realització humana. Perquè no hi ha cap àmbit de la realitat humana que escapi a la reflexió filosòfica, aquesta investigació no té altre pretensió que explicitar allò que és tàcit en la vida de les persones, tant les de fa dos mil·lennis com les d'avui. Indiscutiblement, han canviat els contextos socials i culturals però la filosofia continua podent aportar la seva mirada clarificadora com a activitat racional que examina el que feim, pensam, cream i suposam. La filosofia clàssica ho feu en la seva època sotmetent-la a l'examen crític de la raó que obre noves possibilitats i crea alternatives, encara que sigui inserit en un marc referencial ineludible. El salt del passat al present en la filosofia que justifica aquesta investigació històrica permet també en la idea d'*oikonomía* adonar-nos que solament aprofundint en els fonaments filosòfics d'aquest àmbit humà podrem tenir una renovada comprensió de la nostra pròpia identitat. Aquesta investigació posa de manifest una sèrie d'articulacions paradigmàtiques que poden il·luminar el nostre present. Sense aquestes comprensions de la vida domèstica no és possible entendre'ns a nosaltres mateixos. Per tant, si no abordem aquesta part de la història, com afirma Taylor: “We cannot understand ourselves without coming to grips with this history” (Taylor, 1989: xi-preface).

Obviar aquestes articulacions paradigmàtiques pot dur a no comprendre la importància de les propostes filosòfiques en la transformació social de la Grècia clàssica. A més, però, molts dels aspectes que s'han analitzat en la filosofia clàssica responen a una peculiar articulació de la vida domèstica que es poden revelar clarificadores del nostre present. Per exemple, com l'articulació de les dimensions de la vida domèstica amb un ideal moral és la clau que obre o limita el valor de la pròpia existència humana. Per això, tot i ser una investigació centrada en els orígens de la filosofia occidental, el seu interès parteix i conclou en la realitat actual. Pensar i articular la vida domèstica amb un ideal de vida és col·laborar amb l'articulació de la nostra pròpia identitat (Taylor, 1989). L'ésser

humà existeix en un espai de qüestions morals que tenen a veure amb la seva identitat. En aquest sentit, posar de manifest, com es fa en aquest estudi, unes articulacions de fa més de dos mil anys no és una tasca de curiositat històrica o “arqueologia” filosòfica. La mirada filosòfica als orígens implica necessàriament distingir els universals humans de les constel·lacions històriques i culturals. En una fonamentació històrica en la filosofia clàssica, és indubtable que una part de la resposta a la pregunta per la identitat és històrica. Però una part de la qüestió no és històrica, sinó ontològica. És a dir, entendre la nostra situació, en la forma de trobar o perdre l'orientació en l'espai moral, és assumir l'espai que els nostres marcs referencials tracten de definir com a base ontològica. Els filòsofs no van ser éssers extemporanis al moment històric on van viure, com no ho van ser a l'àmbit domèstic que constitueix una dimensió fonamental de l'ésser humà. Però la filosofia no és solament una representació del seu temps, sinó que llença les seves articulacions vitals més enllà del seu propi present. Com exigia Schiller a l'art, la filosofia és filla del seu temps però no obra seva (Garcés, 2015). La seva identitat, en el quefer filosòfic, ens permet definir allò que és important també per a nosaltres i allò que no ho és.

En aquestes conclusions voldria ampliar aquesta distinció que caracteritza el recurs a una idea que trobam en la Història de la filosofia com a fonamentació d'una determinada concepció de la vida domèstica que obre alternatives de futur. Les articulacions que l'estudi pretén posar damunt la taula del debat filosòfic sorgeixen amb una pretensió de futur. La reflexió que he anat desentrellant mostra com la filosofia pot donar respostes a moltes de les preguntes que avui suscita la vida domèstica en la nostra quotidianitat contemporània. Centrar-se en l'estudi de la vida domèstica en aquest marc ontològic, és situar aquesta qüestió en l'estudi de l'ésser humà com un “jo” i reivindicar-la com a element constitutiu de la pròpia identitat. Això exigeix treure-la de la invisibilitat i insignificança. Així, plantejar-se la qüestió de la vida domèstica des d'una perspectiva filosòfica és considerar el nostre “jo” a partir d'una característica essencial de la vida humana: la casa (Esquirol, 2015). La filosofia va néixer com una proposta de vida que mostra la impossibilitat de sostenir-nos sense una certa orientació al bé, correlativa a l'exigència de situar-hi la pròpia quotidianitat domèstica. Aquest estudi vol posar de manifest com la vida domèstica no és un accessori a la reflexió filosòfica sinó una dimensió fonamental de la seva reflexió sobre la identitat humana.

Les doctrines exposades en aquest estudi existeixen en un cert espai de qüestions i inquietuds que esdevenen constitutives de la filosofia perquè es relacionen amb la vida que propugna un ideal filosòfic que no té data de caducitat. Els autors estudiats no són objectes neutrals ni puntuals, curiositats anecdòtiques dels orígens de la història de la filosofia ni l'*oikonomia* una idea del passat. Els textos aportats i la lectura feta des de la vida domèstica permeten introduir-nos en la voluntat d'articular-hi la quotidianitat domèstica per tal que la vida avanci vers alguna forma de plenitud. El debat filosòfic mostra com cap articulació és definitiva, per això no concloem l'estudi amb un únic model sinó una confrontació de propostes relacionades entre elles. Aquesta relació demostra el debat entre autors i en ells mateixos que posen de manifest les conclusions finals de cada capítol. Les conclusions dels capítols mostren el debat intens que va suscitar les diferents articulacions i l'examen a què la filosofia sotmet la vida domèstica com a qüestió rellevant i significativa per a la vida humana. La riquesa del debat que es generà, com pretén constatar aquest estudi, mostra com la vida domèstica s'articula, implícita o explícitament, amb el sentit de la vida. Nosaltres, com Xenofont, Plató, Aristòtil o els seus deixebles cercam i trobam el sentit a l'existència en un espai d'interrogants on sorgeix imperiosament quin “lloc” ha d'ocupar en la nostra vida la quotidianitat domèstica. Reconèixer aquest fet existencial exigeix considerar la casa com a un *locus filosoficus*.

Actualitzar aquest debat en el si de la filosofia implica reivindicar el caràcter transformador de la mirada filosòfica sobre els models domèstics que coexisteixen en la nostra societat. La modernitat, com en l'època clàssica, demostra com la filosofia és un pensament que transforma la vida, com a sistema d'idees i actituds. Així ho ha estat a nivell teòric, ètic, polític, laboral, i... també domèstic? Com afirma Marina Garcés (2015) la filosofia és pensament viscut que no ofereix fórmules o receptes, sinó que posa a cadascú en la situació d'haver-se d'ubicar en els assumptes propis com a problemes comuns. Avui, en una època on la filosofia és tan qüestionada com en els seus inicis, la filosofia grega ens ensenya que com a filòsofs no ens podem refugiar en el "limbo pretendidamente sublime de la inutilidad".

"Però ¿què més necessari que mantenir oberta la possibilitat d'interrogar-nos sobre les nostres formes de vida i les nostres veritats? ¿com viure, com pensar, com actuar? La filosofia no és útil ni inútil, és necessària. Necessària per a la vida concreta de cadascun de nosaltres i necessària per a la vida col·lectiva de les societats."⁴

MARINA GARCÉS, 2015: 14 (trad. pròpia)

Cal, en el segle XXI, elaborar una filosofia domèstica que sotmeti a examen, o emprant un concepte més actual, sotmeti a crítica els ideals domèstics i públics que coexisteixen i entren en conflicte en la modernitat. El valor de la reflexió filosòfica sobre la quotidianitat domèstica no és superar tots els esquemes culturals sinó ser capaç d'examinar-los obrint noves possibilitats a la realitat quotidiana. D'aquesta manera considerar la vida domèstica exigeix explicitar la relació de la quotidianitat domèstica amb una noció moderna de dignitat que fa que ens considerem a nosaltres mateixos mereixedors, o no, del respecte dels qui ens rodegen. La filosofia domèstica articula la vida domèstica en relació al significat de la vida, és a dir, a la percepció de què els éssers humans estam capacitats per alguna espècie de vida millor. Amb la modernitat, la universalització del concepte de dignitat humana s'amplia el conflicte entre l'esfera pública i l'esfera privada, on es situa la vida domèstica. Aquesta conflicte roman com una qüestió pendent de la nostra vida en la societat moderna. La competència ferotge per una classe de dignitat identificada en l'èxit social, acadèmic o professional, tensiona la integritat de la mateixa vida humana. L'exemple més clar el trobam amb la introducció de la dona en l'espai públic. L'articulació de Plató ens pot ajudar a entendre perquè aquest avanç en el reconeixement de la dignitat de la dona genera noves i irresoltes disfuncions socials i familiars, que són en definitiva articulacions frustrades d'un ideal humà. Les pràctiques socials que podem veure, o patir, al nostre voltant de la doble jornada "laboral" de la dona, exigint-se dins i fora de casa, o la seva pertinença en igualtat de condicions a l'esfera pública fins el moment de la maternitat, són situacions plantejades ja en els textos de Plató i examinades en la seva filosofia domèstica. Sobre aquest fonament, la filosofia pot plantejar nous qüestionaments a les falses solucions: ¿És possible la igualtat si el reconeixement de la capacitat pública de la dona no és correlativa al reconeixement de la capacitat domèstica de l'home? ¿És possible trobar una sortida a la tensió que es sotmet a la dona sense articular la incorporació de l'home a l'àmbit domèstic? En aquest sentit la filosofia domèstica de Xenofont ens demostra que sense considerar la casa com un bé moral suprem, no és

⁴ "Pero ¿qué más necesario que mantener abierta la posibilidad de interrogarnos sobre nuestras formas de vida y nuestras verdades? ¿Cómo vivir, cómo pensar, cómo actuar? La filosofía no es útil ni inútil, es necesaria. Necesaria para la vida concreta de cada uno de nosotros y necesaria para la vida colectiva de las sociedades." (Garcés, 2015: 14)

possible introduir en la vida domèstica valors tan moderns com la igualtat de gènere o la corresponsabilitat en la gestió de la casa (Duch i Mèlich, 2004). Sense una reflexió filosòfica, ¿com transformar un model social on tantes persones no trobam reconegut la nostra dedicació a la vida quotidiana domèstica? Els mateixos lectors o lectores d'aquesta investigació, si han assolit certes quotes d'èxit intel·lectual o social, quanta roba han rentat, estès, recollit, plegat o planxat darrerament? Un resposta simple seria recórrer a la manca de temps que caracteritza la nostra època. Però en una modernitat consumista d'oci, ¿per què no es valoren aquestes activitats domèstiques com altres que es comenten amb admiració entre col·legues? Valorar-les, adequant a la contemporaneïtat una articulació integradora, permetria incorporar-les en el diàlegs dels excel·lents ciutadans, admirats i reputats pel seu èxit intel·lectual o social. Però al mateix temps, com mostra l'articulació d'Aristòtil si un home, i avui podem dir també una dona, ha triomfat en l'àmbit públic és perquè han delegat o renunciat a aquest àmbit, o a alguna de les seves dimensions, a d'altres. Però, a més, si ho han fet en altres persones, ¿per què aquestes senten que la seva vida és menys valuosa que qui lluita en l'espai públic? Aquestes, i moltes altres qüestions semblants, formen part de l'angoixa que suposa per a la dona i l'home modern la lluita quotidiana per integrar àmbits rellevants per a l'existència com són la vida laboral i la vida domèstica. A aquesta angoixa em referia a l'inici de la investigació en les referències a l'exemple de Juliette que Theodore Zeldin empra per reflectir la importància que té avui articular la vida domèstica al reconeixement de la nostra dignitat. Aquestes aspiracions fonamentals de la humanitat no poden seguir escolant-se a la reflexió filosòfica. Perquè fins els triomfadors d'avui, com els de l'Atenes de Sòcrates, ¿no senten la fredor del buit de qui està mancat d'un aixopluc espiritual (Esquirol, 2017), la casa, com a espai de resistència a la intempèrie a la que ens sotmet l'exterioritat pública?

Per tant, aquesta investigació vol contribuir a demostrar que la inconsistència de la quotidianitat domèstica no és una situació "natural". Així ens ho demostra la mateixa història de la filosofia que va néixer com una reflexió, entre moltes altres qüestions, sobre aquesta dimensió de la vida. Elaborar una filosofia domèstica implica aclarir el que entenem que una vida sigui plena. La casa, com aquest espai humanitzador, demanda d'uns coneixements i unes pràctiques articulades i fonamentades sense les quals les persones s'allunyen d'una existència plena. Per exemple, la greu crisi econòmica i social que encara estam travessant, amb les ruïnoses conseqüències per a tantes llars, demostra fins a quin punt és impossible una bona gestió d'una casa sense l'autocontrol. Aquest mateix autocontrol que consisteix en el domini de la raó sobre els desitjos que destrueixen no solament la nostra exterioritat sinó la nostra interioritat, personal i domèstica. Començava la introducció mostrant com ja en l'ètica de l'honor *menystenía* perversament la vida corrent, presentant com un fracàs la percepció de qui resta en la vida domèstica, en la producció-reproducció, i no a l'exterior de l'àmbit domèstic, en alguna pretesa esfera superior. La novetat del nou ideal filosòfic és que la vida corrent té valor o dignitat si sabem articular-la amb la nostra necessària sortida a l'exterior, la vida pública, i la cura de la nostra ànima. No es tracta de substituir la vida pública per la domèstica i restar reclosos en la intimitat anestesiant d'allò que ens és familiar. La filosofia grega és una lluita contra els perills d'aquesta "vida privada" que no s'obre a res més que els propis interessos endogàmics. La conclusió d'aquesta investigació no és que la vida domèstica sigui millor que la pública o la filosòfica. En tots els autors, fins en Plató, hem vist com la seva articulació reconeix i accepta la dignitat i el valor del desig humà quotidià i la satisfacció de la vida domèstica. El repte és elaborar-ne compatibilitats, proposar articulacions teòriques coherents amb una proposta de vida social que tingui en compte les aspiracions que ens constitueixen plenament humans. Aquest fonament és imprescindible, com s'ha

vist en Plató, per elaborar una legislació que superi distincions humanes pre-modernes. Per això, aquest estudi no és un al·legat a considerar la reflexió filosòfica de la vida domèstica com el centre de l'univers filosòfic, sinó a integrar-la com un element a tenir en compte en el quefer filosòfic.

Els autors estudiats demostren que filosofar és expressar no solament que donem un sentit a la vida a partir d'una certa noció de dignitat i valor, sinó que la dignitat no és quelcom extern sinó una manera de viure la vida corrent. Fins i tot, quan aquesta distinció es fa per contrast, és a dir, basant-se en una distinció entre la vida millor, admirable, i la vida inferior de la indolència, irracionalitat, esclavitud o alienació, se'ns aclareix com articulam la nostra vida. Per això, la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica és una qüestió teòrica, però també una qüestió vital en tant que respon a una inquietud tant ineludible com essencial. Aquesta aspiració a la plenitud es tradueix en l'aspiració de ser capaços d'ordenar les nostres vides segons un coneixement específic sobre com viure la nostra quotidianitat i com articular-la amb un ideal de vida racional. La diferència més important amb la seva articulació de la vida domèstica és que elaborar una filosofia domèstica implica, en la modernitat, situar com a eix moral el sentit de respecte i obligació vers els altres que ens fa inadmissible les distincions entre les persones implicades en la vida domèstica. Des de l'occident modern hem de considerar inacceptables, encara que avui continuïn existint com a models domèstics acceptats en moltes cultures i societats, les consideracions favorables als esclaus domèstics o la submissió i reclusió domèstica de la dona. Descobrir l'articulació que se'n va fer en la Filosofia grega és clarificadora en el nostre món globalitzat i la nostra societat multicultural. No solament perquè aquesta articulació filosòfica forma part de la nostra identitat construïda en aquesta època i de la qual nosaltres en som hereus. Sinó també perquè en aquest món compartit convivim amb moltes articulacions que fonamenten aquestes discriminacions sobre els mateixos arguments que he exposat en els autors estudiats. Molts models actuals, arreu del món i a casa nostra, mantenen l'esclavatge, la subordinació o la total reclusió de la dona a l'interior de la casa, la despreocupació de l'home de les seves obligacions familiars en la recerca del reconeixement social amb arguments i propostes semblants a les exposades al llarg de la investigació. Però malgrat aquesta distància cultural, que en els autors grecs estudiats és històrica, podem aprendre els diferents nivells d'argumentació similars als exposats en aquesta investigació. Mostrar la concepció de la vida domèstica en la filosofia clàssica és un exercici de confrontació amb articulacions implícites amb les que convivim. La filosofia grega ens les clarifica, explicitant-ne les justificacions i apuntant les crítiques a les que poden ser sotmeses. La genialitat de la filosofia grega fou explicitar racionalment allò implícit en les seves vides. Sobre aquesta fonamentació històrica, la concepció filosòfica de la vida domèstica en la modernitat exigeix col·locar en un lloc preeminent la llibertat i la dignitat individual de tot ésser humà. Per fer-ho possible cal elaborar noves articulacions que permetin evitar el sofriment al que sotmetem aquelles persones que no se'ls reconeix la dignitat quan s'impliquen en la vida domèstica. En aquest punt mostrar les diferents posicions mantingudes pels autors sobre les distincions inherents a la vida domèstica ens permet entendre i combatre aquelles mentalitats sobre aquesta que degraden la dignitat humana. També en el nostre model occidental més acceptat socialment, fruit d'una exaltació desmesurada de l'individualisme contemporani (Lipovetsky, 1983), s'exigeix una renúncia a determinades obligacions domèstiques fonamentals per a la identitat de la persona. Els que som educadors en veiem les tràgiques conseqüències a les nostres aules. Confrontar aquestes articulacions és un exercici clarificador que hem de fer a la nostra societat si no vol fracturar-se en una constel·lació de models incompatibles amb la dignitat

humana o generadors d'una individualisme descrit per Gilles Lipovetsky (1983: 49-78) com l'era de la buidor existencial.

En iniciar ara fa set anys aquesta investigació, la lectura dels autors grecs, que vaig iniciar com a un mer prolegomen, se'm va revelar tan profunda i clarivalent del nostre present que m'he limitat a intentar exposar la seva concepció de la vida domèstica com a fonamentació d'una nova idea d'*oikonomía* contemporània que podríem anomenar "filosofia domèstica". A final de cada capítol he deixat obert una porta a l'hellenisme i la introducció del cristianisme del que pot ser l'inici de futures investigacions que completin aquesta mirada històrica d'una qüestió ineludible en l'actualitat. Concloc, per tant, una investigació amb la pretensió de col·laborar en la tasca d'articular i escriure una història de la reflexió filosòfica que configura la nostra quotidianitat. Sense la pretensió d'articular i escriure una història de la identitat clàssica, sí que aquesta investigació pretén fonamentar històricament un aspecte oblidat de la vida quotidiana moderna. La vida domèstica forma part de l'articulació vital de l'ideal filosòfic dels primers autors que reflexionaren sobre el sentit de l'existència. La conclusió final és que no es pot articular ni escriure una història de la nostra identitat sense tenir en compte la vida domèstica. Però, també, cal afegir el que podria semblar una obvietat natural, que no podem dotar de sentit a la nostra vida sense articular-hi, implícita o explícitament, la vida domèstica. Per a un filòsof aquesta segona afirmació es presenta problemàtica quan pensa com una vida bona hauria d'incloure, entre d'altres, una llar ben administrada, és a dir, una bona *oikonomía*. La concepció de la vida domèstica em du a plantejar la possibilitat d'una "filosofia domèstica". Acab agafant una analogia de Marina Garcés per a qui més enllà de dedicar-nos a la música o la filosofia, existeix una experiència de la música i del pensar filosòfic que ens travessa ho vulguem o no. No es pot escapar de la música com no es pot escapar de la filosofia. Doncs, aquesta experiència filosòfica inclou una determinada concepció de la casa. No solament perquè en general es pugui dir que qualsevol persona que pensi estratègies per compaginar avui vida laboral, social i domèstica pot considerar-se filòsof. Sinó específicament perquè el filòsof, pensant, es situa enfront a una enriquidora experiència de quotidianitat domèstica on descobrir:

"Aquesta relació paradoxal entre allò singular i allò comú no solament és la manera en què la filosofia es posa en pràctica, sinó que també és la seva qüestió principal, la que travessa totes les seves problemàtiques i totes les seves èpoques. La diversitat de les formes (ètiques, estètiques, científiques, polítiques, etc.) remet a la possibilitat de mantenir oberta una mateixa pregunta: ¿Com viure una vida veritable? ¿Com pensar, com actuar i com conduir-se respecte d'una veritat pensable per i per a tots? És la pregunta moguda pel desig que es desplega en el moviment de la intel·ligència, un desig (*philein*) que no es tradueix en possessió sinó en intel·lecció. ¿Què cal entendre? La relació d'allò que sembla no tenir relació. El *logos*, ho anomenava Heràclit, relació que recull i separa, que discrimina i vincula, que permet pensar fins i tot la unitat viva dels contraris."⁵

MARINA GARCÉS, 2015: 14 (trad. pròpia)

⁵ "Esta relación paradójica entre lo singular y lo común no sólo es el modo en que la filosofía se pone en práctica, sino que también es su cuestión principal, la que atraviesa todas sus problemáticas y todas sus épocas. La diversidad de las formas (éticas, estéticas, científicas, políticas, etc.) remite a la posibilidad de mantener abierta una misma pregunta: ¿Cómo vivir una vida verdadera? ¿Cómo pensar, cómo actuar y cómo conducirse respecto a una verdad pensable por y para todos? Es la pregunta movida por el deseo de reunir lo separado sin unificarlo. Es el movimiento del deseo que se despliega en el movimiento de la inteligencia, un deseo (*philein*) que no se traduce en posesión sino en intelección. ¿Qué hay que entender? La relación de lo que parece no tener relación. El *logos*, lo llamaba Heráclito, relación que recoge y separa, que discrimina y vincula, que permite pensar incluso la unidad viva de los contrarios." (Garcés, 2015: 14).

BIBLIOGRAFIA

Recerca etimològica:

- Alberich-Mariné, Joan i Cuarterro-Iborra, Francesc J. (2015). *Diccionari grec-català, d'Homer al segle II dC*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana i Fundació Institut Cambó.
- Liddell, Henry George i Scott, Robert (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996 [edició on-line: *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* en el *Thesaurus Linguae Graecae*]
- Chantraine, Pierre (1968; 1970; 1974; 1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*. (4 vol.) Paris: Klincksieck.

Textos clàssics i introduccions, traduccions i notes emprades:

- Aristòtil (1995a). *Ètica nicomaquea (vol. I) Llibres I-IV*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Josep Batalla]
- (1995b). *Ètica nicomaquea (vol. II) Llibres V-X*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Josep Batalla]
- (2000). *Política*. Barcelona: Biblioteca Básica Gredos (BBG). [Traducció i notes de Manuela García Valdés]
- (2005) *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC). [text bilingüe grec-castellà; Edició i traducció de Julián Marías y María Araújo, introducció y notes de Julián Marías]
- (2014). *Política*. Barcelona: RBA La Magrana (RBA). [Introducció, traducció i notes de Joan Alberich i Mariné]
- AAVV (1995). *Antología de la literatura griega*. Madrid: Alianza Editorial. [trad. cast. de Juan Ferraté].
- Demòstenes (1989). *Discursos civils (vol. I) Contra Àfob I-III. Contra Onètor I i II*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Juli Pallí]
- Diels, H- Kranz, W. (1984). *Die Fragmente der Vorsokratiker (Vol.I)*. Berlin: Weidmann.
- Ferrer Gràcia, Joan (2011). *De Tales a Demòcrit. El pensament presocràtic. Fragments i testimonis*. Girona: Edicions de la l·l [text bilingüe].
- Èsquil (1933). *Tragèdies (vol. II): Els set contra Tebes. Prometeu encadenat*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Carles Riba]

- Èsquines (1999a). *Discursos (vol. I): Contra Timarc. Sobre l'ambaixada fraudulenta*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Juli Pallí]
 - (1999b). *Discursos (vol. II): Discursos (vol. II i últim): Contra Ctesifont. Cartes*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; text revisat i traducció de Juli Pallí]

- Eurípides (1966). *Tragèdies (vol. I) Alcestitis*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Josep Alsina]
 - (2000). *Tragedias (vol.II) Heracles, Ion, Las troyanas, Electra, Ifigenia entre los tauros*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos (BBG). [per al text grec l'edició de Gilbert Murray (1913) *Euripidis Fabulae (vol.II) Supplices, Hercules, Ion, Troiades, Electra, Iphigenia taurica*. Oxford: E. Typographeo Clarendoniano.]
 - (2015). *Tragèdies (vol. III) Hipòlit. Andròmaca*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Maria Rosa Llabrés Ripoll]

- Hesíode (2000). *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y Días, Escudo, Fragmentos, Certamen*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos (BBG). [per al text grec l'edició de Hugh G. Evelyn-White (1914) *Works and Days. Theogony*. London: William Heinemann Ltd.]

- Homer (2005). *Ilíada (vol.I) Cants I-IV*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; traducció de Montserrat Ros, text grec revisat i aparat crític de Francesc J. Cuartero, notes de Joan Alberich]
 - (2007). *Ilíada (vol.II) Cants V-VIII*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; traducció de Montserrat Ros, text grec revisat i aparat crític de Francesc J. Cuartero, notes de Joan Alberich]
 - (2009). *Ilíada (vol.III) Cants IX-XII*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; traducció de Montserrat Ros, text grec revisat i aparat crític de Francesc J. Cuartero, notes de Joan Alberich]
 - (2010). *Odissea (vol.I) Cants I-VI*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; traducció poètica de Carles Riba, text revisat i aparat crític de Francesc J. Cuartero, notes de Joan Alberich]
 - (2011). *Odissea (vol.II) Cants VII-XII*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; traducció poètica de Carles Riba, text revisat i aparat crític de Francesc J. Cuartero, notes de Joan Alberich]
 - (2012). *Odissea (vol.III) Cants XIII-XVIII*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; traducció poètica de Carles Riba, text revisat i aparat crític de Francesc J. Cuartero, notes de Joan Alberich]
 - (2014). *Odissea (vol.IV) Cants XIX-XXIV*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM) [text bilingüe grec-català; traducció poètica de Carles Riba, text revisat i aparat crític de Francesc J. Cuartero, notes de Joan Alberich]

- Isòcrates (1971). *Discursos (vol.I) A Dèmonic, A Níocles, i Níocles*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Joan Castellanos]
 - (2007). *Discursos (vol.I)*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos (BBG). [per al text grec l'edició de George Norlin (1980) *Antidosis*. London: William Heinemann Ltd.]

- Plató, (1903). *Platonis opera, recognovit breviq̄ue adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet* (vol.V). Oxford: Clarendon Press (text grec).
- (1956). *Diàlegs* (vol.V) *Menó. Alcibiades*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; notícia preliminar, text i traducció de Jaume Olives]
- (1959). *Gorgias*. Oxford: Clarendon Press, 2002. [text bilingüe grec-anglès: text revisat, introducció i comentari de Eric R. Dodds]
- (1962). *Diàlegs* (vol.VII) *Fedó*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; notícia preliminar, text i traducció de Jaume Olives]
- (1986). *Diàlegs* (vol.VIII) *Gòrgias*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; notícia preliminar, text revisat i traducció de Manuel Balasch]
- (1988). *Diàlegs* (vol.IX) *Fedre*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; text revisat i traducció de Manuel Balasch]
- (1989). *Diàlegs* (vol.X) *La República [llibres I-IV]*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; text revisat i traducció de Manuel Balasch]
- (1990). *Diàlegs* (vol.XI) *La República [llibres V-VI]*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; text revisat i traducció de Manuel Balasch]
- (1992). *Diàlegs* (vol. XII) *La República [llibres VIII-X]*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; text revisat i traducció de Manuel Balasch]
- (1995). *Diàlegs* (vol. XIV) *Teetet*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Manuel Balasch]
- (1997). *Diàlegs* (vol. XVI) *El polític*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; notícia preliminar, text revisat i traducció de Manuel Balasch]
- (1999). *Las leyes*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC). [text bilingüe grec-castellà; traducció notes i estudi preliminar de José Manuel Pabón i Manuel Fernández-Galiano]
- (2000a). *Diálogos* (vol.I) *Apología, Critón, eutifrón, Ion, Ly., Càrmides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protàgoras*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos (BBG). [traduccions i notes de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo i C. García Gual]
- (2000b). *Diálogos* (vol.II) *Gorgias, Menéxemo, Eutidemo, Menón, Cràtilo*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos (BBG). [Introduccions, traduccions i notes de J. Calonge, E. Acosta, F.J. Oliveri i J. L. Calvo]
- (2000c). *Diálogos* (vol.IV) *República*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos (BBG). [Introduccions, traduccions i notes de Conrado Eggers Lan]
- (2000d). *Diálogos* (vol.V) *Parménides, Teeteto, Sofista, Polític*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos (BBG). [Introduccions, traduccions i notes de M.I. Santa, A. Vallejo, M. Luis]
- (2009). *Cartes*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text grec revisat, traducció de Raül Garrigasait Colomé]
- (2013). *Diàlegs* (vol.XIX) *Les Lleis [llibres I-III]*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text grec revisat, traducció i notes de Montserrat Camps]
- (2015). *Diàlegs* (vol.XX), *Les Lleis [llibres IV-VI]*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; text grec revisat, traducció i notes de Montserrat Camps]

- Pseudo-Aristòtil (1995). *Económicos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos (BCG). [Introducció, traducció i notes de Manuela García Valdés]
 - Per als textos grecs i llatins he fet servir: Aristotle (1935). *vol. XVIII*. Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press; i la numeració de: Aristote (1968). *Économique*, Paris: Les Belles Lettres [text establert per B.A. van Groningen i André Wartelle; traducció i notes de André Wartelle]

- Sòfocles (1959). *Tragèdies (vol.II) Àiax, Edip Rei*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Carles Riba]

- Tucídides (1953). *Història de la Guerra del Peloponès (vol.I) Llibre VI*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Jaume Berenguer]
 - (1978). *Història de la Guerra del Peloponès (vol.VI) Llibre VI*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; text revisat i traducció de Manuel Balasch]

- Xenofont (1923). *Records de Sòcrates*. Barcelona: Editorial Catalana (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Carles Riba]
 - (1924). *Obres socràtiques menors: Economia, Convit, Defensa de Sòcrates*. Barcelona: Editorial Catalana (BM). [text bilingüe grec-català; notícia preliminar, text revisat i traducció de Carles Riba]
 - (1965). *Ciropèdia (vol.I) Llibre I*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Núria Albafull]
 - (1967). *Opuscles (vol.I) Hieró, Agesilau, La república dels Lacedemonis*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Teresa Sempere]
 - (1993). *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos (BCG)- [introducció, traduccions i notes de Juan Zaragoza]
 - (2007). *Ciropèdia (vol.II) Llibres II-IV*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Núria Albafull]
 - (2013). *Ciropèdia (vol.III) Llibres V-VI*. Barcelona: Fundació Bernat Metge (BM). [text bilingüe grec-català; introducció, text revisat i traducció de Núria Albafull]

Bibliografia consultada:

- Ackrill, John L. (1980). «Aristotle on *Eudemonia*». A: Rorty, Amélie O. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 15-34.
- Adkins, Arthur W.H. (1960). *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford: Oxford University Press.
 - (1970). *From The Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*. Ithaca: Cornell University Press.
- Alberich, Joan i Ros, Montserrat (1993). *La transcripció dels noms propis grecs i llatins*. Barcelona: Enciclopèdia catalana.
- Ambler, Wayne H. (1984). «Aristotle on Acquisition». *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne De Science Politique*, 17 (3), 487-502.
- Annas, Julia (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
 - (2003). *Plato: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Aparicio Villalonga, Catalina (2014). *El ejemplo de los oficios en los diálogos de Platón: una vía de acceso a su filosofía*. [Tesi doctoral] Palma: Universitat de les Illes Balears.
- Arendt, Hannah (1958). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998. [trad. cat.: (2014). *La condició humana*, Ed. Empúries: Barcelona.]
- Ariès, Philippe i Duby, Georges (1985). *Historia de la vida privada. Del imperio romano al año mil*. (vol. I) Madrid: Taurus, 1988.
- Astius, Fridericus (1832). *Annotationes in Platonis Opera*. (vol. 11) Lipsiae: Libreria Weidmannia.
- Bickerman, Elias J. (1952). «Origines Gentium». *Classical Philology*, 47 (2), 65-81.
- Block, Josine i Mason, Peter (eds.) (1987). *Sexual Asymmetry, Studies in Ancient Society*. Amsterdam: J.C. Geieben.
- Blundell, Sue (1986). *The origins of civilization in Greek and Roman Thought*. London: Croom Helm.
 - (1995). *Women in Ancient Greece*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Bosch i Veciana, Antoni (2002). *Amistat i unitat en el Ly. de Plató*. [Tesi doctoral] Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Bradley, Keith i Cartledge, Paul (eds.) (2011). *The Cambridge World History of Slavery. The Ancient Mediterranean World*. (vol. 1) Cambridge: Cambridge University Press.

- Brickhouse, Thomas C. i Smith, Nicholas D. (2002). *Socrates on Trial*. New York: Oxford University Press Inc.
- Booth, William J. (1994). «Household and Market: On the Origins of Moral Economic Philosophy». *The Review of Politics*, 56 (2), 207-235.
- Bruell, Christopher (1984). «Strauss on Xenophon's Socrates». *The Political Science Reviewer*, 14, 263-318.
- Brunt, Peter (2013). *Studies in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press.
- Calvert, Brian (1987). «Slavery in Plato's Republic». *The Classical Quarterly*, 37 (2), 367-372.
- Clay, Diskin (1994). «The origins of the Socratic dialogue». A: Vander Waert, Paul A. (ed.). *The Socratic movement*. Ithaca (New York): Cornell University Press, 23-47.
- Cohen David (1991). *Law, Sexuality, and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Edward E. (1992). *Athenian Economy and Society: A Banking Perspective*. Princeton: Princeton University Press.
 — (2002). «An unprofitable masculinity». A: Cartledge, Paul; Cohen, Edward E. i Foxhall, Lin (eds). *Money, Labour and Land: Approaches to the Economy of Ancient Greece*. London: Routledge, 100-112.
- Cole, Thomas (1967). *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- Cox, Cheryl A. (1998). *Household Interests, Property, Marriage Strategies and Family Dynamics in Ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- Chroust, Anton-Hermann (1957). *Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Cuadrada Majó, Coral (coord.) (2015). *Oikonomía: cuidados, reproducción, producción*. Tarragona: Publicacions URV.
- Johnson, Curtis N. (1990). *Aristotle's Theory of the State*. New York: Oxford University Press.
- Danzig, Gabriel (2003). «Why Socrates Was Not a Farmer: Xenophon's Oeconomicus as a Philosophical Dialogue». A: *Greece & Rome*, 50 (1), 57-76.
- David, Ephraim (1978). «The Spartan Syssitia and Plato's Laws». *The American Journal of Philology*, 99 (4), 486-495.
- De Sainte Croix, Geoffrey E.M. (1970). «Some Observations on the Property Rights of Athenian Women». A: *Classical Review*, 20, 273-278.

- Dillon, John (1992). «Plato and the Golden Age». A: *Hermathena*, 153, 21-36.
- Dillon, Matthew (2002). *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London and New York: Routledge.
- Dobbs, Darrell (1996). «Family Matters: Aristotle's Appreciation of Women and the Plural Structure of Society». A: *The American Political Science Review*, 90 (1), 74-89.
- Dover, Kenneth J. (1978). *Greek Homosexuality*. Bloomsbury Publishing: London-New York. 2016.
 - (1994). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Duch, Lluís (1999). *Simbolisme i salut: antropologia de la vida quotidiana*. (vol. 1) Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
 - (2000). *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana*. (vol. 3) Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duch, Lluís i Mèlich, Joan-Carles (2003). *Escenaris de la corporeïtat: antropologia de la vida quotidiana*. (vol. 2.1) Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
 - (2004). *Ambigüïtats de l'amor: antropologia de la vida quotidiana*. (vol. 2.2) Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duby, Georges i Schmitt-Pantel, Pauline (eds.) (1992). *A History of Women in the West*. (vol. 1) Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Engel, David M. (2003). «Women's Role in the Home and the State: Stoic Theory Reconsidered». A: *Harvard Studies in Classical Philology*, 101, 267-288.
- Esquirol, Josep M. (2015). *La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat*. Barcelona: Quaderns crema.
 - (2017). «El filòsof de la resistència» (entrevista). A: *Ajoblanco*, 001, 36-39.
- Fine, Gail (ed.) (2008). *The Oxford handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- Finley, Moses I. (1953). *Economy and Society in Ancient Greece*. London: Chatto and Windus, 1981.
 - (1954). *El món d'Ulisses*. Barcelona: Ed. Empúries, 1985.
 - (1973). *The Ancient Economy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. [trad. cast. (1986). *La economía de la antigüedad*. México: FCE]
 - (1980). *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona: Critica, 1982
 - (ed.) (1960). *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*. Cambridge: Heffer.
- Fisher, Nick (1995). «Hybris, Status and Slavery». A: Powell, Anton (ed.). *The Greek World*. London: Routledge.

- Flacelière, Robert (1959). *La vida cotidiana en el siglo de Pèricles*. Madrid: Temas de Hoy, 1989.
- Foucault, Michel (1984). *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris: Éditions Gallimard, 2008.
- Foxhall, Lin (1989). «Household, Gender and Property in Classical Athens». A: *Classical Quarterly*, 39, 22-44.
- Gallant, Thomas W. (1991). *Risk and Survival in Ancient Greece: Reconstructing the Rural Domestic Economy*. Stanford: Stanford University Press.
- Gállego, Julián (ed.) (2003). *El mundo rural en la Grecia antigua*. Madrid: Ediciones Akal.
- Garcés, Marina (2015). *Filosofía inacabada*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Gauthier, Rene A. i Jolif, Jean Y. (1959). *L'étiqúe à Nicomaque*. Louvain/Paris: Publications Universitaires de Louvain.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gernet, Louis (1968). *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus, 1980.
- Glazebrook, Allison (2009). «Cosmetics and Sôphrosunê: Ischomachos' Wife in Xenophon's Oikonomikos». *The Classical World*, 102 (3), 233-248.
- Golden, Mark (1990). *Children and Childhood in Classical Athens*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Guthrie, William K.C. (1957). *In the Beginning: Some Greek Views of the Origins of Life and the Early State of Man*. New York: Cornell University Press.
 - (1969). *A History of Greek Philosophy: The Fifth Century Enlightenment*. (vol. 3) Cambridge: Cambridge University Press.
 - (1971). *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - (1975). *A History of Greek Philosophy: Plato the man and his dialogues: earlier period*. (vol. 4) Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
 - (1978). *A History of Greek Philosophy: The Later Plato and the Academy*. (vol. 5) Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Hanson, Victor D. (1999). *The Other Greeks: The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*. Berkeley: University of California Press.
- Herfst, Pieter (1922). *Le travail de la femme*. Utrecht: A. Oosthoek.
- Huizenga, Annette B. (2013). *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters, Philosophers of the Household*. Leiden-Boston: Brill.

- Hunter, Virginia (1989). «The Athenian widow and her kin». A: *Journal of Family History*, 14 (4), 293-311.
- Isager, Signe i Skydsgaard, Jens E. (1992). *Ancient Greek Agriculture. An introduction*. London-New-York: Routledge.
- Jaeger, Werner (1923). *Aristóteles*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1983.
— (1934-47). *Paideia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Jameson, Michael (1990). «Private Space and the Greek City-State». A: Murray, Oswyn i Price, Simon (ed.). *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford: Oxford University Press.
- Jones, Nicholas (1999). *The Associations of Classical Athens: the response to democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Just, Roger (1989). *Women in Athenian Law and Life*. London: Routledge.
- Keyt, David (1983). «Intellectualism in Aristotle» A: Anton, John P. i Anthony Preus (eds.) *Essays in Ancient Greek Philosophy*. (vol. 2) Albany State: University of New York Press.
- Konstan, David (2000). «oikia d'esti tis philia: Love and Greek Family». A: *Syllecta Classica*, 2, 106-126.
— (2008). «Aristotle on Love and Friendship». A: *ΣΧΟΛΗ*, 2 (2), 207-212.
- Kraut, Richard (1979). «Two conceptions of happiness». A: *Philosophical Review*, 88, 167-197.
— (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
— (1999). «Return to the Cave: Rep. 519-521». A: Fine, Gail (ed.). *Plato. Ethics, Politics, Religion and the Soul*. (vol. 2) New York: Oxford University Press, 235-254.
- Kyrtatas, Dimitris J. (2011). «Slavery and Economy in the Greek World». A: Bradley, Keith i Cartledge, Paul (eds.). *The Cambridge World History of Slavery. The Ancient Mediterranean World*. (vol. 1) Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacey, Walter K. (1968). *The Family in Classical Greece*. London: Thames and Hudson.
- Lambert, Stephen D. (1998). *The Patries of Attica*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- León Vega, Emma (2001). *De filias y arquetipos: La vida cotidiana en el pensamiento moderno de occidente*. Barcelona: Ed. Anthropos.
- Lefebvre, Henri (1958). *Critique de la vie quotidienne. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. Paris: L'Arche.
— (1968). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Ed. Alianza Editorial, 1972.

- Lévi-Strauss, Claude (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. London: Eyre and Spottiswoode.
- Lindón, Alicia (coord.) (2000). *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Lipovetsky, Gilles (1983). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Llinàs, Joan Lluís i Pacheco, Natanael F. (2016). A: Orden Jiménez, Rafael V. (dir.). *Akróasis. Serie de Didáctica de la Filosofía*. Madrid: Escolar y mayo editores i Universidad complutense, 91-100.
- Lockwood, Thornton C. (2003). «Justice in Aristotle's Household and City» A: *Polis*, 20 (1 i 2), 1-21.
- Luccioni, Jean (1947). *Les Idées politiques et sociales de Xenophon*. Paris: Ophrys.
- Maclaren, Sandra F. (2003). «Magnificenza e mundo classico». A: *AGALMA. Rivista di studi culturali e di estetica*, 5, 26-32.
- Migeotte, Léopold (2009). *The Economy of the Greek Cities: From the Archaic Period to the Early Roman Empire*. Berkeley: University of California Press.
- Marrou, Henri-Irénée (1948). *Historia de la educación en la antigüedad*. Madrid: Akal Universitaria, 1985.
- Medina González, Alberto (2014). «El *Gorgias* como precedente a la *República* de Platón». A: *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, 2, 155-170.
- Mirón Pérez, M^a Dolores (2007). «Los trabajos de las mujeres y la economía de las unidades domésticas en la Grecia Clásica». A: *Comlutum*, 18, 271-280.
- Monserrat Molas, Josep (1997). *Comentari de El Polític de Plató*. [Tesi doctoral] Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Moraux, Paul (1951). *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Lovaina: Éditions universitaires.
- Morrison, Donald (1987). «On professor Vlastos' Xenophon». A: *Ancient Philosophy*, 7, 9-22.
- Morrow, Glenn R. (1960). *Platon's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Mossé, Claude (1983). *La femme dans la Grèce antique*. Paris: Albin Michel. [trad. cast. (1990) *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid: Nerea]

- Nagle, Brendan (2000). «Alexander and Aristotle's *Pambasileus*». A: *L'Antiquité Classique* 49, 117-132.
- (2006). *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Narcy, Michel i Tordesillas, Alonso (2008). *Xénophon et Socrate*. Paris: Vrin.

- Natali, Carlo (2005). «L'élosion de l'*oikos* dans la *République* de Platon». A: Dixsaut, Monique (dir.). *Études sur la République*. (vol. 1) Paris: Vrin.

- Netting, Robert McC.; Wilk, Richard R. i Arnould, Eric J. (eds.) (1984). *Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California.

- Newman, William L. (1887). *The Politics of Aristotle*. (vol. 1) Oxford: Clarendon Press, 2010.

- Nussbaum, Matha C. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Ogden, Daniel (1996). *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*. Oxford: Clarendon Press.

- Ortega y Gasset, José (1983). *Obras completas*. (vol. 1) Madrid: Alianza Editorial-Revista de Occidente.

- Ortiz-Osés, Andrés i Laneros, Patxi (2005). *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Bilbao: Deusto.

- Parker, Robert (1996). *Athenian Religions: a history*. Oxford: Clarendon Press.

- Patočka, Jan (1991). *Platón y Europa*. Barcelona: Península.

- Patterson, Cynthia B. (1998). *The Family in Greek History*. Cambridge (Massachusetts and London): Harvard University Press.

- Patzig, Günther (ed.) (1990). *Aristotele' Politik. Akten des XI Symposium Aristotelicum*. Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht.

- Peradotto, John i Sullivan John P. (ed.) (1984). *Women in Ancient World: The Arethusa Papers*. Albany: State University of New York Press.

- Pomeroy, Sarah B. (1973). «Feminism in Book V of Plato's *Republic*». A: *Apeiron*, 8 (1), 33-35.
- (1975). *Goddesses, Whores, Wives, & Slaves: Women in Classical Antiquity*. London: PIMLICO, 2007. [trad. cast.: (1990). *Diosas, ramera, esposas y esclavas*. Madrid: Akal]

- (1994). *Xenophon, Oeconomicus*. Oxford: Clarendon Press.
- (1998). *Families in Classical and Hellenistic Greece, Representations and Realities*. Oxford: Clarendon Press.
- (2013). *Pythagorean Women: Their History and Writings*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (ed.) (1991). *Women's history and ancient history*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Popper, Karl (1945). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1981.

- Price, Anthony W. (1990). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.

- Raynaud, Philippe i Rials, Stephane (eds.) (1996). *Diccionario Akal de Filosofía Política*. Madrid: Akal, 2001.

- Riffard, Pierre (2004). *Filósofos: vida íntima*. València: EDITILDE, 2007.

- Rist, John M. (1969). *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002). *Plato's Moral Realism: Aquinas on emotion*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

- Rorty, Amélie O. (ed.) (1980). *Essays on Aristotle's Ethics*. Los Angeles: University of California Press.

- Rorty, Richard; Schneewind J.B. i Skinner, Quentin (eds.) (1984). *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ross, William D. (1923). *Aristóteles*. Buenos Aires: Ed. Charcas, 1981.

- Roussel, Denis (1976). *Tribu et cité. Étude sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*. Paris: Les Belles Lettres.

- Salkever, Stephen G. (1990). *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

- Scully, Stephen (1990). *Homer and the Sacred City*. Ithaca–London: Cornell University Press.

- Seele, Peter (ed.) (2012). *Ökonomie, Politik und Ethik in der praktischen Philosophie der Antike*. Berlin: De Gruyter.

- Skemp, Joseph B. (1969). «Individual and Civic Virtue in the “Republic”». *Phronesis*, 14 (2), 107-110.

- Sloterdijk, Peter (1983). *Critica de la razón cínica*. Madrid: Taurus, 1989.

- Snell, Bruno (1982). *The Discovery of Mind in Greek Philosophy and Literature*. New York: Dover
- Stephen, William O. (2011). «Can a Stoic Love?». A: McEvoy, Adrienne L. (ed.) *Sex, Love, and Friendship: Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love: 1993-2003*. Amsterdam-New York: Rodopi.
- Souto Delibes, Fernando (2000). *La figura de Sócrates en Jenofonte*. [Tesi doctoral] Madrid: Universidad Complutense.
- Strauss, Leo (1970). *Xenophon's Socratic Discourse, An Interpretation of the Oeconomicus*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Swanson, Judith A. (1992). *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*. Ithaca-Londres: Cornell University Press.
- Szlezák, Thomas A. (1997). *Leer Platón*, Madrid: Alianza Universidad, 1991.
- Taragna Novo, Sandra (1968). *Economia et etica nel'Economico de Senofonte*. Turin: Giappichelli.
- Taylor, Charles (1985). *Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
 — (1989). *Sources of the self. The making of de modern identity*, Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. [trad. cast. (2006) *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós]
- Thompson, Dorothy J. (2011). «Slavery in the Hellenistic world». A: Bradley, Keith i Cartledge, Paul (eds.). *The Cambridge World History of Slavery. The Ancient Mediterranean World*. (vol. 1) Cambridge: Cambridge University Press.
- Thillet, Pierre (1969). «Les Économiques d'Aristote». A: *Revue des Études Grecques*, 82, 563-589.
- Unholtz, John (2010). *Gutsein im Oikos. Subpolitische Tugenden in den oikonomischen Schriften der klassischen Antike*. [Tesi doctoral] Heidelberg: Universitat Johannes Gutenberg.
- Vegetti, Mario (2003). *Quince lecciones sobre Platón*. Madrid: Editorial Gredos, 2012.
- Vernant, Jean-Pierre (1962). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba, 1965.
 — (1965). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1983.
 — (ed.) (1991). *El hombre griego*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Vives, Josep (1970). *Génesis y evolución de la ética platónica. Estudios de las analogías en que se expresa la ética de Platón*. Madrid: Gredos.
- Vlastos, Gregory (1973). *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press.

- Waterfield, Robin (2006). *Xenophon's Retreat: Greece, Persia and the End of the Golden Age*. Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press.
- Weber, Max (1922). *Economía y sociedad*. (vol. 2) México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- Weil, Simone (1953). *La fuente griega*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1961.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1959). *Platon*. (vol. 1) Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Wrenhaven, Kelly L. (2012). *Reconstructing the Slave: the Image of the Slave in Ancient Greece*. London: Bristol Classical Press.
- Zeldin, Theodore (1994). *An Intimate History of Humanity*. London: Sinclair Stevenson [trad. cast.: (2014), *Historia íntima de la humanidad*. Barcelona: Plataforma]